



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Fedeltà senza dogmatismo L'epistemologia di Lucrezio

Dipartimento di Filosofia

Dottorato in Filosofia
XXXIII ciclo

Dottoranda
Chiara Rover

Supervisor
Prof. Emidio Spinelli
Prof. Nunzio Allocca
Prof. Francesco Verde

A.A. 2019-2020

Ringraziamenti	ix
Introduzione	xi

Parte Prima
LA CANONICA

Canonica (cap. I): La sensazione e la polemica antiscettica

1. La questione dei sensi in Lucrezio: un'introduzione	2
1.1 <i>Regula, norma e libella</i>	2
1.2 Sensi e sensazioni	4
1.2.1 La natura della sensazione	4
1.2.2 La dottrina degli εἶδωλα	6
1.2.3 Realtà e incontrovertibilità	11
1.2.4 Sensi “per contatto”, sensi “a distanza”	17
2. Inganni del <i>sensus</i> ?	27
2.1 ... <i>pro uisis ut sint quae non sunt sensibus uisa</i> (DRN IV 466)	29
2.2 Il κρίνειν della sensazione: Lucrezio, Aristotele e Filodemo	32
2.3 Apparenze illusorie	41
3. La “stoccata” finale contro lo scettico	47
4. Antiscetticismi nella tradizione epicurea	52
4.1 Epicuro e lo scetticismo “dogmatico”	53
4.2 Alle origini di una nuova polemica: Colote nell’ <i>Adversus Colotem</i> di Plutarco	55
4.3 L’antiscetticismo di Polistrato, a partire dal <i>De contemptu</i> (PHerc. 336/1150)	61
4.4 Demetrio Lacone e l’assoluta attendibilità dei sensi: il PHerc. 831, il PHerc. 1012 e il PHerc. 1013	63
4.5 L’accusa di ἀβλεψία in Lucrezio	67
5. La polemica lucreziana e il <i>Lucullus</i> di Cicerone	69
6. Eco antiochea? Un’ipotesi	76
7. La καταληπτική φαντασία nella disputa tra Stoici e Academicici	83
7.1 La φαντασία stoica	83
7.2 La definizione di καταληπτική φαντασία	86
8. Tra il τὸ προσμένον di Epicuro, la “quarta” clausola della καταληπτική φαντασία e Carneade	93
9. Un diverso quadro culturale di riferimento	98

Canonica (cap. II): Le affezioni, le prolessi e gli “slanci” dell’animo

1. <i>Uoluptas</i> e <i>dolor</i> come criteri di verità	100
1.1 Criterio pratico, criterio epistemologico	101
1.2 Affezioni al grado “zero”: Epicuro	103
1.3 Affezioni al grado “zero”: Lucrezio	108

1.4 Tatto interno, tatto esterno: la polemica con i Cirenaici	112
1.5 Alcune conclusioni	119
2. <i>Notitia/notities</i> : la prolessi in Lucrezio	121
2.1 Osservazioni terminologiche	121
2.2 La teoria stoica dei concetti: προλήψεις, φυσικὰ ἔννοια ed ἔννοια	123
3. Occorrenze di <i>notitia/notities</i> nel <i>DRN</i>	125
3.1 La prolessi nel II libro del <i>DRN</i>	125
3.2 La prolessi nel V libro del <i>DRN</i>	126
3.2.1 La <i>notities hominum</i> e la critica al paradigma “creazionista”	127
3.2.2 L’ <i>insita notities utilitatis</i> e l’origine del linguaggio	133
3.2.3 Il confronto con il <i>Cratilo</i> di Platone	134
3.2.4 La critica al convenzionalismo estremo di Diodoro Crono	137
3.2.5 Convenzionalità <i>per natura</i>	142
3.3 La prolessi nel IV libro del <i>DRN</i>	151
3.3.1 La <i>notitia utilitatis</i> e la polemica antiteleologica	151
3.3.2 La <i>notities/notitia ueri (et falsi)</i> e la polemica antiscettica	153
3.4 Πρόληψις e <i>notitia/notities</i> : un bilancio	154
4. La prolessi del divino	156
5. La relazione tra <i>notitia/notities</i> e <i>animi iactus/iniectus</i> nel <i>DRN</i>	160

Parte Seconda

IL METODO DELLE MOLTEPLICI SPIEGAZIONI

1. Il πλεοναχὸς τρόπος in Epicuro	166
1.1 Fare φυσιολογία	166
1.2 Τὰ μετέωρα	170
1.3 Il φάντασμα e i σημεῖα dei μετέωρα	173
1.4 Il πλεοναχὸς τρόπος nell’XI libro del Περὶ φύσεως	176
1.4.1 La polemica contro gli ὄργανα dei Ciziceni e la σφαιροποιία	178
1.5 Cogenza del πλεοναχὸς τρόπος	185
1.5.1 Potenzialità causale <i>reale</i>	187
2. Il metodo delle molteplici spiegazioni nel V libro del <i>DRN</i>	195
2.1 Una <i>stonata</i> interruzione?	195
2.2 La prima formulazione teorica del metodo (<i>DRN</i> V 526-533)	198
2.2.1 Gli infiniti mondi e il «principio di pienezza»	200
2.2.2 La difficoltà dell’indagine e l’avanzare <i>pedetemptim</i>	203
2.2.3 <i>Una tamen sit</i>	204
2.3 <i>Nec ratio solis simplex et recta</i> (<i>DRN</i> V 614)	206
3. Fenomeni astronomici: Epicuro e Lucrezio a confronto	208

3.1	La fonte della luce e del calore del sole (<i>DRN V 590-613</i>)	210
3.1.1	La grandezza del sole (<i>DRN V 564-595</i>)	211
3.1.2	Il dibattito tra Epicurei e Stoici e la testimonianza di Cleomede	212
3.1.3	<i>DRN V 590-613</i> : una polemica antistoica?	214
3.2	Le fasi e la luce della luna (<i>DRN V 705-750</i>)	219
3.3	Eclissi del sole e della luna (<i>DRN V 751-770</i>)	225
4.	Il metodo delle molteplici spiegazioni del VI libro del <i>DRN</i>	229
4.1	I fenomeni del VI libro	229
4.2	La seconda formulazione teorica del metodo (<i>DRN VI 703-711</i>)	232
4.2.1	Un esempio mal riuscito?	233
4.2.2	Molteplicità <i>ontologica</i> e molteplicità <i>epistemologica</i>	235
5.	<i>DRN VI 96-607</i> : Lucrezio, Epicuro e la <i>Meteorologia siriano-araba</i>	236
5.1	Oltre le $\Phi\upsilon\sigma\iota\kappa\alpha\iota\ \delta\acute{o}\xi\alpha\iota$ di Teofrasto	237
5.2	La <i>Meteorologia siriano-araba</i>	239
5.3	Somiglianze e dissomiglianze strutturali	242
5.3.1	Il vocabolario atomistico	245
5.3.2	La specificazione del numero di cause	245
5.4	Il tuono: un raffronto tra Lucrezio, Epicuro e la <i>Meteorologia siriano-araba</i>	246
5.4.1	Epicuro e Lucrezio	250
5.4.2	Lucrezio	250
5.4.3	Lucrezio e la <i>Meteorologia siriano-araba</i>	251
5.4.4	Lucrezio e Posidonio (?)	252
5.4.5	Lucrezio e la <i>Meteorologia siriano-araba</i> : l'obiezione dello scettico	252
5.5	Il fulmine e l' <i>excursus</i> teologico: Lucrezio e la <i>Meteorologia siriano-araba</i>	254
6.	I fenomeni assenti in Epicuro: <i>DRN VI 608-905</i>	263
6.1	Tra meteorologia e paradossografia	263
6.2	Il volume costante del mare (<i>DRN VI 608-638</i>)	265
6.3	L'Etna (<i>DRN VI 639-702</i>)	265
6.3.1	La prospettiva cosmica e il ricorso al principio dell' $\acute{\iota}\sigma\omicron\nu\omicron\mu\acute{\iota}\alpha$ (<i>DRN VI 639-679</i>)	265
6.3.2	La genesi delle eruzioni (<i>DRN VI 680-702</i>)	267
6.3.3	Paralleli e (possibili) fonti	268
6.3.4	Il caso dell' <i>Aetna</i> pseudovirgiliano	269
6.4	Le piene estive del Nilo (<i>DRN VI 712-737</i>)	271
6.4.1	Paralleli e (possibili) fonti	272
6.5	Le esalazioni velenose dei <i>loca Auerna</i> (<i>DRN VI 738-839</i>)	273
6.5.1	Paralleli e (possibili) fonti	275
6.6	La temperatura dell'acqua nei pozzi (<i>DRN VI 840-847</i>)	276
6.7	Sorgenti prodigiose (<i>DRN VI 848-905</i>)	277
6.8	Alcune conclusioni sui fenomeni di <i>DRN VI 608-905</i>	279
7.	Un'estensione del $\pi\lambda\epsilon\omicron\nu\alpha\chi\acute{o}\varsigma\ \tau\rho\acute{o}\pi\omicron\varsigma$ epicureo?	280
8.	Il $\pi\lambda\epsilon\omicron\nu\alpha\chi\acute{o}\varsigma\ \tau\rho\acute{o}\pi\omicron\varsigma$ tra teoria e applicazione: un bilancio	282

Parte Terza
LA SEMIOTICA

1. Τὰ προσμένοντα e τὰ ἄδηλα	288
2. La distinzione tra τὸ σημεῖον e τὸ τεκμήριον	292
3. L'ἀναλογία in Epicuro: la riscoperta di un concetto	296
4. La nozione di ὁμοιότης	301
4.1 La ὁμοιότης fra simulacro e oggetto (<i>Hrdt.</i> 51)	302
4.2 Il “principio di somiglianza” nella formazione delle immagini mentali (<i>Nat.</i> XXXIV)	303
4.3 Il τρόπος κατὰ τὴν ὁμοιότητα nel <i>De signis</i> di Filodemo	309
5. Il primo momento della σημείωσις: l'ἐπιλογισμός	316
5.1 L'ἐπιλογισμός in Epicuro	316
5.2 L'ἐπιλογισμός nel <i>De signis</i> di Filodemo	319
6. Vedere le somiglianze. Alla base della semiotica lucreziana	324
6.1 Le visioni oniriche e il “principio di somiglianza”	324
7. <i>adopinamur de signis maxima paruis</i> (<i>DRN</i> IV 816)	331
8. L'esistenza (e la nozione) del vuoto	336
8.1 <i>Coniuncta ed euenta</i>	344
9. Il rapporto analogico e causale tra <i>concilia</i> e <i>primordia</i>	346
9.1 Il “modello analogico”	346
9.2 Il <i>continuum</i> fra <i>primordia</i> e <i>concilia</i>	347
9.2.1 I principi di conservazione e l'esistenza di <i>rerum primordia</i> corporei invisibili	349
9.2.2 I fenomeni “traccia”	354
9.2.3 I fenomeni “traccia” “a distanza”	356
9.3 Confronto e sottrazione: l'ἐπιλογισμός nei libri I e II del <i>DRN</i>	359
10. <i>Vestigia</i> e <i>ratio</i> : la conoscenza di un passato lontanissimo	361
10.1 Ragionare sottraendo e addizionando	363
10.1.1 L'uomo-animale della preistoria	363
10.1.2 La Terra-madre	370
10.2 <i>Foedera naturae</i> e inferenza da segni	374
10.3 L'ἐπιλογισμός nell'indagine storica	380
11. Il procedimento del μακράνθρωπος	382
12. Sovrainterpretare i <i>vestigia</i>	391
12.1 La metafora definitoria del <i>semen</i>	391
13. <i>Uestigia, signa, indicia</i> : una riflessione terminologica	395
14. Il controllo delle somiglianze	399
14.1 <i>Caput quasi...quasi, cum caput</i> (<i>DRN</i> III 138, 147)	399
14.2 Un «ragionare stravolto»: le analogie fallaci	400

15. L'occhio aduso di Lucrezio: vedere e <i>saper</i> vedere	402
Conclusioni	405
Bibliografia	415

Ringraziamenti

Questo lavoro è l'esito di un percorso – iniziato in sede di Laurea Magistrale e proseguito negli anni di Dottorato – durante il quale ho avuto la fortuna e il privilegio di essere seguita, guidata e incoraggiata in ogni fase.

Un ringraziamento sincero va al mio primo supervisore, Prof. Emidio Spinelli, anzitutto per la fiducia accordatami e per avermi accolta nella Sua Scuola; lo ringrazio, altresì, per aver accompagnato con costanza la stesura di queste pagine, e per avermi trasmesso l'arte della prudenza al cospetto dei versi di Lucrezio e dei testi antichi.

Al Prof. Francesco Verde va la mia più profonda riconoscenza. Per essermi stato Maestro in questi anni, generosamente condividendo con me la Sua conoscenza e la Sua competenza. La presente dissertazione è letteralmente l'esito di un *dialogo*, costante e mai stanco, di cui ho potuto godere grazie alla Sua supervisione, e che, con impegno e fatica, mi ha insegnato a *vedere*, *pensare* e *rispettare* le parole degli Antichi.

Rivolgo inoltre un ringraziamento al Prof. Nunzio Allocca, per aver seguito con continuità i risultati della mia ricerca, e al Prof. Dr. David Leith, per avermi ospitata presso la University of Exeter, sebbene in circostanze assai poco fortunate, a causa del diffondersi dell'infezione da Covid-19.

La messa a punto del presente lavoro deve molto, infine, ai servizi di cui ho potuto godere presso la Biblioteca di Filosofia di Villa Mirafiori. La mia affettuosa gratitudine va, in particolare, alla Direttrice della Biblioteca, la Dott.ssa Elisabetta Tamburini, e alla Dott.ssa Paola Zenobi, le quali, con competenza e una premura nient'affatto scontata, hanno soddisfatto qualunque mia esigenza bibliografica, anche nei momenti più bui di questa pandemia, provvedendo al reperimento di tutti i materiali di cui avessi bisogno.

Introduzione

ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν
ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ

«Acque sempre diverse scorrono per coloro che
s'immergono negli stessi fiumi»

(Eraclito, III 9 D102 L.-M. = 22 B 12 D.-K.)¹

*O tenebris tantis tam clarum extollere lumen
qui primus potuisti inlustrans commoda uitae,
te sequor, o Graiae gentis decus, inque tuis nunc
ficta pedum pono pressis uestigia signis,
non ita certandi cupidus quam propter amorem 5
quod te imitari aueo; quid enim contendat hirundo
cycnis, aut quidnam tremulis facere artubus haedi
consimile in cursu possint et fortis equi uis?*

«O tu, che in mezzo a così grandi tenebre primo potesti / levare una luce tanto chiara, illuminando le gioie della vita, / io seguo te, o onore della gente greca, e nelle orme / da te impresse pongo ora ferme le piante dei miei piedi, / (5) non tanto perché io voglia gareggiare con te, quanto perché anelo / a imitarti per amore. Come potrebbe infatti contendere la rondine / coi cigni? O come potrebbero mai i capretti dalle tremule / membra emulare nella corsa l'impeto di un forte cavallo?»

(DRN III 1-8)²

Non v'è dubbio, e questo passo è soltanto uno dei molti in grado di testimoniare, che l'obiettivo, tutt'altro che recondito, a cui aspira Lucrezio (94 a.C.?-50 a.C.), poeta latino sulla cui figura vige una sorta di velatura mistica,³ sia quello di camminare sulle orme segnate da Epicuro (*Cuius ego ingressus uestigia*, DRN V 55) e, conformandosi ai suoi ragionamenti (*rationes persequor ac doceo dictis*, V 55-56), spiegare correttamente l'origine delle cose, la loro durata e le leggi da cui sono governate (*quo quaeque creata / foedere sint, in eo quam sit durare necessum / nec ualidas ualeant aevi rescindere leges*, V 56-58). Convinto della σωτηρία sottesa al messaggio del Maestro, che, primo tra i Greci, osò levare i propri occhi mortali contro il peso opprimente

¹ Trad. Giannantoni.

² DRN = *De rerum natura*. Per il testo latino del poema si farà sempre riferimento all'edizione teubneriana curata da Deufert 2019. Per quanto concerne la traduzione italiana, invece, sarà impiegata, salvo diversa segnalazione, la versione di Giancotti 1994. La numerazione dei versi della traduzione conformerà quella stabilita dal testo latino stampato da Deufert, sicché talvolta si interverrà a modificare la sequenza dei versi seguita da Giancotti.

³ Sui molti aspetti oscuri della figura di Lucrezio, e su quanto di essa ci è possibile desumere, si rimanda allo studio di Beretta 2015, pp. 100-132.

della *religio*, che mostrava il capo dalle regioni celesti (*quae caput a caeli regionibus ostendebat*, I 62-67),⁴ Lucrezio intraprende un'opera di diffusione dei suoi precetti – la cui imponenza fa il paio con un altro monumentale lascito della scuola epicurea, l'iscrizione litica di Enoanda, fatta erigere, intorno al 120 d.C., dal facoltoso Diogene – in un ambiente culturale e in un'epoca distanti da quelli dell'Epicureismo delle origini. Proprio queste due variabili – lo spazio e, ancor più, il tempo – diverranno, nel presente studio, la costante con cui i versi di Lucrezio saranno chiamati a confrontarsi. Perché se è vero che dietro i versi del *DRN*, per ammissione del loro stesso autore, si celano in prima istanza gli *ipsissima verba* del fondatore del Giardino, è altresì doveroso chiedersi, qualora s'intenda procedere con uno sguardo storico-filosofico, fino a che punto, e, soprattutto, con che modalità e in quale direzione la fedeltà del poeta latino verso quello che egli descrive come colui che *genus humanum ingenio superavit* (*DRN* III 1043) dovette effettivamente influenzare la stesura del poema. Provare a far chiarezza sulla natura della *fedeltà* che lega i versi lucreziani alle lettere, alle massime e ai trentasette libri del Περὶ φύσεως di Epicuro, significa, al contempo ed inevitabilmente, indagare il debito contratto da Lucrezio nei confronti delle varie istanze, correnti o scuole di pensiero che popolarono lo scenario culturale, prettamente filosofico, tra il III e il I sec. a.C., ossia nell'arco di tempo che separa l'operato del discepolo da quello del Maestro.

La *Quellenforschung* lucreziana, a cui risulta direttamente e strettamente connessa la questione dei bersagli polemicici dell'opera, può essere ricondotta a due tendenze esegetiche fondamentali, che rispecchiano altrettanti atteggiamenti nei confronti della portata filosofica sottesa versi del *DRN*:

- a. una prospettiva “conservatrice”, incline a mantenere assai confinata l'ammissione di un qualche apporto originale di Lucrezio ai contenuti filosofici già presenti in quanto ci permane degli scritti di Epicuro, e a intravedere nell'autore latino un imitatore, più che un interprete, disinteressato a prendere parte attiva alle diatribe a lui contemporanee o immediatamente precedenti;
- b. una linea di ricerca che, diversamente, sulla base di alcuni elementi rintracciabili nel dettato lucreziano difficilmente spiegabili sulla base dei soli scritti del Maestro, si dimostra maggiormente disposta a riconoscere nel poeta un autore, per riprendere un'espressione di Schrijvers, “figlio del proprio tempo”,⁵ un filosofo, almeno in parte,

⁴ Su questo passo, assai noto e studiato, di Lucrezio, si vedano almeno le considerazioni di West 1969, pp. 57-63, Kenny 1974, pp. 18-24, e Conte (in Dionigi 1994), pp. 7-9.

⁵ Schrijvers 1999, spec. pp. 145, 172, 192.

autonomo, capace di operare sulle proprie fonti, e inserito nell'*milieu* filosofico dell'epoca.

La prima delle due linee esegetiche indicate trova il proprio esponente di punta in David Sedley, e nel suo noto studio del 1998 *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Contravvenendo alla tesi, ingiustificatamente radicale, avanzata un quindicennio prima da Clay nel volume *Lucretius and Epicurus*, in cui si sanciva che Lucrezio, in ultima istanza, «depended on no written text or texts for the philosophy he expounded in *De rerum natura*»,⁶ Sedley avanza l'ipotesi di una dipendenza di Lucrezio dai soli scritti di Epicuro, dipendenza diretta e «unmediated either by more recent philosophical developments or by training in an Epicurean school».⁷ Attraverso un serrato confronto tra la struttura del *DRN* e i primi quindici libri del Περὶ φύσεως di Epicuro,⁸ lo studioso restituisce un'immagine di Lucrezio come «“fundamentalist” Epicurean», nel cui cuore dell'insegnamento filosofico «contemporary philosophical and scientific debate played no part».⁹ Già Furley, in un contributo del 1966, “Lucretius and the Stoics”,¹⁰ inserendosi, almeno in parte, nella tradizione esegetica inaugurata dall'*Aristotele perduto* di Bignone,¹¹ era approdato alla conclusione per cui il «*De rerum natura* is the Atomists' answer to the Aristotelian world»;¹² il poeta, in tal senso, «ignored the characteristic features and theories of the Stoics, which were mere unproductive digressions», limitandosi a ereditare polemiche già intraprese da Epicuro.¹³ Furley respingeva, così, tutti quelle posizioni, antecedenti al suo scritto, inclini ad avallare l'ipotesi di una qualche forma di dialogo tra Lucrezio e i filosofi della Stoa, si pensi ai lavori di Solmsen e De Lacy.¹⁴ Tentativi successivi di rivalutare l'apporto e l'influenza da parte dello Stoicismo sul poema lucreziano furono intrapresi da Kleve (“The Philosophical Polemics in Lucretius”)¹⁵ e Schmidt (*Lukrez, der Kepos und die Stoiker*).¹⁶

⁶ Clay 1983, p. 31: «There is suggestive, if not probative, evidence that Lucretius finally depended on no written text or texts for the philosophy he expounded in *De rerum natura*. He made Epicurus' philosophy his own and his preservitude to this thought seems to have made him free of any slavish attachment to a handbook survey of Epicurus' physiology. Epicureanism involved both a period of service to the true philosophy and an ultimate freedom».

⁷ Sedley 1998, p. 135.

⁸ Di cui lo schema è offerto da Sedley (1998) a p. 136 (= Chart 2).

⁹ Sedley 1998, p. 92.

¹⁰ Ora disponibile anche in Furley 1989, pp. 183-205.

¹¹ Bignone 1973, vol. II, pp. 379-402.

¹² Furley 1989 (1966), p. 205.

¹³ Alle medesime conclusioni Furley perviene anche in un contributo successivo, del 1978 (1989, pp. 206-222), incentrato sul vaglio delle fonti impiegate da Lucrezio in relazione alla storia dell'uomo contenuta nel V libro del poema, per la quale, secondo lo studioso,

¹⁴ Solmsen 1951 e De Lacy 1948, entrambi volti a difendere l'ipotesi per cui Lucrezio, nella polemica anti-creazionista del poema (*DRN* V 156-234), avrebbe di mira la cosmologia crisippea, e non si limiterebbe a ripetere la critica di Epicuro contro Aristotele.

¹⁵ Kleve 1978.

¹⁶ Schmidt 1990.

Accanto ad essi, andavano inoltre consolidandosi altre istanze favorevoli a intravedere un contributo originale di Lucrezio all'Epicureismo delle origini, specialmente sulla base di un confronto con la fase scettica dell'Accademia inaugurata da Arcesilao, si pensi al lavoro di Lévy "Lucrèce avait-il lu Enésidème?",¹⁷ e con lo scetticismo neopirroniano di Enesidemo, di cui lo scritto di Schrijvers "Philosophie et paraphrase; Lucrèce et les sceptiques" costituisce la migliore testimonianza.¹⁸ Oltre a Lévy e Schrijvers, merita poi senz'altro ricordare lo studio di Pigeaud *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, nel quale lo studioso osservava come le varie sezioni del *DRN* (e in modo particolare il III libro) indichino una conoscenza diretta degli scritti medici di Asclepiade di Bitinia.¹⁹ Il lavoro di Sedley metteva "definitivamente" a tacere la possibilità di un Lucrezio non appiattito sui primi quindici libri del Περὶ φύσεως del Maestro, dal quale erediterebbe, senza mediazione alcuna, dottrine e avversari, disinteressato rispetto a qualunque forma di revisione del lascito di Epicuro alla luce dei due secoli che dall'operato di questi lo separavano. E ad eccezione del breve scritto di Lévy "Lucrèce et le scepticism",²⁰ e al volume di Schrijvers *Lucrèce et les sciences de la vie*, che ritrae Lucrezio come uno scrittore «à la manière des épigones éclectiques de son temps»,²¹ occorre attendere quasi un decennio per assistere alla rinascita di un interesse per le indagini sulle fonti di Lucrezio, in grado di rimettere in discussione e discutere criticamente il preteso Lucrezio "fondamentalista" di Sedley.

I volumi di Garani (*Empedocles Redivivus: Poetry and Analogy in Lucretius* di Garani)²² e di Montarese (*Lucretius and His Sources: A Study of Lucretius, De rerum natura I 635-920*)²³ ricoprono, in questo scenario di rinato interesse, un ruolo fondamentale. La prima, riprendendo uno scritto di Furley del 1970,²⁴ riconosce nella figura di Empedocle una fonte lucreziana non soltanto sul versante della forma poetica (come voluto da Sedley),²⁵ ma anche su quello dei contenuti filosofici e della metodologia. Il lavoro di Montarese si incentra, invece, sulla cosiddetta *Critique* lucreziana (*DRN I 635-920*), già oggetto dell'importante studio di Piazzi

¹⁷ Lévy 1997.

¹⁸ Schrijvers 1992.

¹⁹ Pigeaud 1981, pp. 196-203. La questione è ora ripresa e indagata da Leith 2012.

²⁰ Lévy 1998, in cui l'autore entra in dialogo con alcune delle tesi contenute in Sedley 1998, critiche nei confronti del suo contributo del 1997.

²¹ Schrijvers 1999, p. 192.

²² Garani 2007.

²³ Montarese 2012.

²⁴ Disponibile anche in Furley 1989, pp. 172-182.

²⁵ Come voluto altresì da Sedley 1998, cap. 1, pp. 1-34, il quale conclude, da ultimo, che «Lucretius is the servant of two masters. Epicurus is the founder of his philosophy; Empedocles is the father of his genre. It is the unique task of Epicureanism's first poet to combine these two loyalties. And that task is what gives his poem its very distinctive character» (p. 34).

Lucrezio e i Presocratici. Un commento a De rerum natura I 635-920,²⁶ nella quale il poeta procede alla confutazione delle teorie della materia di Eraclito, Empedocle, Anassagora e di altri pensatori il cui nome non viene esplicitato. La preoccupazione riposta da Lucrezio nella critica delle posizioni di costoro,²⁷ non presente, ad avviso di Montarese, nei libri XIV e XV del Περὶ φύσεως di Epicuro, e soprattutto alla dottrina di Eraclito, è dettata, secondo lo studioso, dall'esigenza di far fronte alla scuola ellenistica che in Eraclito trovava una delle sue massime *auctoritates*, lo Stoicismo. A tal fine, Lucrezio interverrebbe in maniera consistente e personale sugli argomenti di Epicuro (che questi derivava, a propria volta, verosimilmente da Teofrasto), grazie a sue letture concernenti Eraclito, Empedocle e Anassagora.²⁸ A questi due studi si aggiunge un contributo, ancora inedito, di Verde in cui, attraverso l'esame di una testimonianza di Cleomede (*Cael.* II 1 Todd) intorno alla grandezza del sole (sappiamo che Cleomede attingeva, verosimilmente, a materiale stoico), si riconosce nel poema di Lucrezio, precisamente ai versi 590-613 del V libro, una probabile "risposta" alla posizione assunta da Posidonio di Apamea in merito alle dimensioni del sole.²⁹

Raccogliendo i risultati degli studi condotti sinora, e con la volontà di promuovere in special modo le linee di ricerca favorevoli a una lettura "non fondamentalista" dell'epicureismo lucreziano, il presente studio intende offrire una via d'accesso al problema a partire dal terreno dell'epistemologia. Non mancano certo, nel panorama della letteratura critica, studi dedicati all'indagine di singoli aspetti della gnoseologia epicurea in cui viene dedicato spazio alla valutazione del rapporto tra quanto emerge dai versi dei Lucrezio e gli scritti superstiti di Epicuro. Oltre alle considerazioni presenti nei lavori già menzionati, merita senz'altro ricordare in via preliminare, riservandomi la possibilità di discuterli in maniera più approfondita nel corso della dissertazione, alcuni contributi fondamentali, senza i quali il presente lavoro non avrebbe avuto modo di essere concepito. Mi riferisco, in relazione alla canonica, agli studi di Repici, integralmente dedicato al criterio della sensazione in Lucrezio e dominato da un'opinione divergente, circa il rapporto con lo scetticismo, rispetto a quella di Sedley 1998;³⁰ a quelli di Glidden,³¹ Morel,³² Konstan,³³ Tsouna³⁴ e Verde³⁵ sulla questione delle prolessi e delle ἐπιβολαί,

²⁶ Piazzì 2005.

²⁷ *Contra* Sedley 1998, pp. 73-75.

²⁸ Sul volume di Montarese, si segnala la recensione di Dorandi 2014.

²⁹ Verde (*forthcoming*).

³⁰ Repici 2011, spec. pp. 74 ss.

³¹ Glidden 1985, spec. p. 214.

³² Morel 2008, spec. pp. 39 ss.

³³ Konstan 2008 (in risposta a Morel 2008).

³⁴ Tsouna 2016b, spec. pp. 174-193 e 198 ss.

³⁵ Verde 2016b, spec. pp. 343-345.

e ai lavori di Diano,³⁶ Konstan³⁷ e Prost³⁸ sul tema delle affezioni, tutti contributi nei quali viene considerata, anche se spesso in maniera soltanto cursoria, la posizione di Lucrezio. Cruciali, poi, le considerazioni apportate da Verde,³⁹ Masi⁴⁰ e Bakker⁴¹ nell'ambito delle indagini sul *πλεοναχὸς τρόπος* epicureo. Ponendo a tema il metodo delle molteplici spiegazioni epicureo, i tre studiosi ne affrontano la peculiare ripresa da parte di Lucrezio, pervenendo a conclusioni divergenti; e mentre Bakker, assumendo una prospettiva per certi versi *à la* Sedley, finisce per appiattare la trattazione del metodo delle molteplici spiegazioni presente in Lucrezio sul dettato dell'*Epistola a Pitocle* del Maestro (o, meglio, finisce per ricondurre la trattazione dell'epistola sui resoconti metodologici offerti nel V e VI libro del *DRN*),⁴² Verde e Masi accentuano gli aspetti della posizione dell'autore latino che non sembrano risultare pienamente compatibili con l'assai peculiare metodo investigativo che Epicuro applicava allo studio di τὰ μετέωρα. Per finire, merita ricordare lo studio di Schiesaro *Simulacrum et imago. Gli argomenti analogici nel De rerum natura*, dedicato a indagare l'impiego, da parte di Lucrezio, dell'analogia,⁴³ "strumento" che assume, nell'economia del *DRN*, una portata decisamente maggiore di quanto non accada nei testi del Maestro. Fondamentali, per la medesima ragione, il lavoro di Schrijvers "Le regard sur l'invisible", incentrato sulla σημείωσις lucreziana,⁴⁴ il contributo di Vidale⁴⁵ e il già menzionato *Empedocles Redivivus* di Garani.

La circostanza da cui è scaturita l'idea della presente dissertazione è stata la presa d'atto, a fronte degli importanti contributi appena ricordati, della mancanza di un lavoro monografico dedicato all'epistemologia lucreziana. Un rapido sguardo al poema è tuttavia sufficiente per comprendere quanto la questione gnoseologica fosse cruciale, direi vitale, per il poeta, che al pari del Maestro si trovava nella condizione di dover garantire, in prima istanza, l'esistenza di quelle due nature fondamentali che sono gli atomi e il vuoto. Lucrezio, inoltre, e ancor più del Maestro, viveva e scriveva in un'epoca in cui i problemi epistemologici erano all'ordine del giorno. Il passaggio di testimone, avvenuto in epoca ellenistica, dal "che cos'è conoscenza" di

³⁶ Diano 1974, pp. 129-280.

³⁷ Konstan 2006 e 2007.

³⁸ Prost 2012, spec. pp. 72-73.

³⁹ Verde 2013a; 2018b e il già citato Verde (*forthcoming*).

⁴⁰ Masi 2014b.

⁴¹ Bakker 2016, in merito al quale si segnala la recensione di Verde 2017b.

⁴² Bakker 2016, spec. pp. 31, 74-75. Mentre considera perfettamente sovrapponibili i resoconti di Epicuro e Lucrezio sul metodo delle spiegazioni molteplici, lo studioso rimarca la distanza esibita, rispetto ad essi, dalla trattazione presente nel fr. 13 III 2-13 Smith di Diogene di Enoanda, in cui viene ammessa l'esistenza di una spiegazione più palusibile (πιθανώτερον) delle altre: «Diogenes of Oenoanda's claim that some explanations are more plausible than others is a departure from Epicurus and Lucretius for whom all alternative explanations have the same truth-value» (p. 74).

⁴³ Schiesaro 1990.

⁴⁴ Schrijvers 1999, cap. XI, pp. 183-214, disponibile anche in versione inglese in Schrijvers 2007.

⁴⁵ Vidale 2000.

età classica alla questione del “se”, “in che misura” e “come” è possibile guadagnare una qualche conoscenza, portò al centro del dibattito filosofico i problemi legati alle condizioni di possibilità del conoscere, tanto che il κριτήριον τῆς ἀληθείας divenne occasione di acceso dibattito non solo tra le diverse scuole, ma anche all’interno delle scuole stesse (si pensi al caso emblematico delle controversie che intercorsero tra il “probabilista” Filone di Larissa e il *germanissimus Stoicus* Antioco di Ascalona,⁴⁶ entrambi appartenenti all’Academia). Cronologicamente, Epicuro si colloca, per così dire, nel momento “inaugurale” di tale dibattito, e fu soprattutto successivamente al suo mandato che esso andò acutizzandosi, ossia dopo la comparsa, sulla scena filosofica, della figura di Arcesilao, che abbandonato il Peripato, all’epoca guidato da Teofrasto, divenne scolarca dell’Academia tra il 268 e il 264 a.C.⁴⁷ La svolta scettica che questi imprese alla scuola fondata da Platone innescò una diatriba tra Stoici e Scettici accademici che si protrasse fino al I sec. a.C., e che non lasciò indifferenti nemmeno gli epigoni del Giardino. Epicuro, la cui morte è da collocarsi intorno al 271/270 C.,⁴⁸ non ebbe modo, per conseguenza, di apprezzare, non almeno completamente, gli effetti sortiti dalle proprie dottrine nel corso dei dibattiti sul criterio di verità, e tanto meno ebbe modo di difenderle dagli strali ad esse indirizzati. Spettò ai suoi successori farlo; pena, l’uscita dal dibattito filosofico.

Ma i dibattiti sulla natura (e la portata) del κριτήριον non si riducevano a delle dispute fini a se stesse, condotte per mero amor di polemica; riuscire a garantire o negare l’accesso a una conoscenza salda e certa presentava delle inevitabili ricadute in tutti i campi di indagine che facevano di quel κριτήριον lo strumento sulla base del quale procedere, dall’indagine sui fenomeni naturali all’etica. Recentemente,⁴⁹ è stato mostrato, per esempio, che il πλεοναχὸς τρόπος epicureo, che del κριτήριον dell’ἀίσθησις faceva la propria pietra angolare, fu probabilmente vittima degli strali di Posidonio (*Simpl. In Aristot. Phys.* 291, 21-292, 31 Diels = F18 Edelstein-Kidd), la cui eco parrebbe potersi rintracciare nelle *Naturales Quaestiones* senecane (VI 20, 5 = fr. 351 Us.), di cui Posidonio fu, verosimilmente e più o meno direttamente, una delle fonti principali. Si dibatteva, dunque, sulla modalità migliore da adottare nello studio dei fenomeni celesti, e si dibatteva, altresì, come traspare piuttosto chiaramente dall’opera *De signis* di Filodemo, sulle costruzioni argomentative e sulla struttura inferenziale maggiormente atta a garantire la validità dei ragionamenti. Era davvero in grado il metodo secondo similarità

⁴⁶ Cic. *Luc.* 132.

⁴⁷ Dorandi 1999, p. 32, al quale si rimanda, più in generale, per una cronologia delle scuole e dei pensatori di età ellenistica.

⁴⁸ Dorandi 1999, p. 43.

⁴⁹ Verde 2016d.

patrocinato dagli Epicurei, condotto per analogia e fondato, ancora una volta, sulla infallibilità della sensazione, ad assicurare la coerenza dei procedimenti dimostrativi?

Ciò che il presente studio si ripropone di investigare è l'atteggiamento di Lucrezio nei confronti della vivace temperie filosofica qui solamente tratteggiata per sommi capi; egli la ignora integralmente, come stabilito dagli studi di Sedley, o ne ha coscienza, e si sforza, a modo proprio o per mezzo di soluzioni già indicate o abbozzate dagli Epicurei che lo precedettero, di prendervi parte, operando sempre e comunque in difesa del messaggio salvifico del Maestro?

Per provare, senza alcuna pretesa di esaustività, a rispondere a questa domanda, si è scelto di dividere il lavoro in tre macro parti, ognuna dedicata a un diverso aspetto della gnoseologia sviluppata nell'ambito della scuola di Epicuro: la canonica (Parte Prima), suddivisa, a propria volta, in due sezioni, la prima (Canonica, cap. I) dedicata ai molteplici problemi legati alla sensazione, la seconda (Canonica, cap. II), invece, avente a tema le affezioni, la prolessi e gli "slanci" dell'animo; il metodo delle molteplici spiegazioni (Parte Seconda); la semiotica (Parte Terza). La trattazione di ciascuna parte sarà sviluppata con l'intento di valutare, per quanto possibile, la ricezione, da parte di Lucrezio, delle dottrine e degli insegnamenti di Epicuro, facendo dialogare tra loro non soltanto i due autori, ma anche le posizioni di costoro e i quasi due secoli di storia del pensiero filosofico che separarono il dettato del maestro da quello dell'allievo: dagli Stoici agli Scettici accademici, dai Cirenaici alla letteratura paradossografica. Fondamentale, nell'economia dell'indagine, il vaglio delle possibili fonti impiegate da Lucrezio, nonché degli eventuali bersagli polemicamente rintracciabili nel suo poema, che consente di mostrare come la presenza tra i versi del *DRN* di elementi non direttamente derivabili dagli scritti di Epicuro (perlomeno non da quelli di cui attualmente disponiamo) risponda, talvolta, a un'esigenza di "rielaborare" o "riformulare" alcune dottrine del maestro alla luce, per esempio, dei nuovi e accesi dibattiti che caratterizzarono l'età ellenistica successivamente alla morte del fondatore del Giardino. La convinzione che guida lo studio, in tal senso, è che l'opera del poeta e filosofo latino, pur mantenendosi fedele agli insegnamenti cardine della dottrina epicurea (di cui Lucrezio fu sostenitore e promotore), non costituisca affatto una mera traduzione in versi latini dei (primi quindici?) libri del Περὶ φύσεως di Epicuro, quanto, piuttosto, una loro riproposizione almeno in parte critica e meditata, sulla base di un attento e strategico confronto con posizioni, istanze e problematiche filosofiche che eccedono l'orizzonte (e, dunque, gli scritti) del Maestro, e che si rivelano invece peculiari della temperie filosofica e culturale degli anni in cui Lucrezio visse e scrisse. La Parte prima, Sezione I, si aprirà con una disamina circa il versante prettamente fisiologico della teoria della conoscenza epicurea. Dopo una rapida disamina degli aspetti fondamentali della dottrina degli εἰδῶλα (i *simulacra* lucreziani) e dei meccanismi

percettivi ad essa connessi, ponendo attenzione altresì alla struttura del soggetto percipiente e alla questione dei diversi sensi del corpo, tema, quest'ultimo, in riferimento al quale la testimonianza lucreziana si rivela particolarmente eloquente. Questa prima sezione fornirà gli elementi indispensabili per una corretta comprensione del primo e più fondamentale dei criteri di verità ammessi dalla dottrina del canone di Epicuro, la sensazione (αἴσθησις). Sarà quindi posto a tema il corrispettivo lucreziano della αἴσθησις, il *sensus*, il cui statuto sarà indagato in particolare a partire dalla questione della polemica antiscettica e dell'attendibilità dei sensi contenuta nel IV libro del *DRN*, tematica fondamentale sul fronte della fedeltà di Lucrezio al verbo del maestro. Al fine di mettere in luce le peculiarità del dettato lucreziano, verrà offerta una panoramica sulle istanze antiscettiche rintracciabili in Epicuro e in alcuni Epicurei seriori (Colote, Polistrato e Demetrio Lacone), le quali consentono di collocare la polemica lucreziana all'interno di una fase ben precisa della più generale tradizione antiscettica epicurea. A tal scopo, si farà ricorso anche ad alcune assonanze rintracciabili tra la polemica antiscettica lucreziana e la posizione che Cicerone, nel *Lucullus*, attribuisce a Lucullo, portavoce di Antioco di Ascalona, suggerendo, fra l'altro, un possibile attingimento, da parte di Lucrezio, al "sincretismo" promosso dall'Ascalonita. In generale, saranno vagliati alcuni indizi presenti negli esametri lucreziani che potrebbero far pensare a un'influenza, nell'opera lucreziana, da parte della dottrina stoica in funzione antiscettica, scenario che potrebbe forse segnalare, anche sulla base di alcune istanze che traspaiono dal trattato sulle sensazioni contenuto nel *PHerc.* 19/698, attribuito a Filodemo di Gadara, una modalità di concepire la verità dei sensi che aveva fatto tesoro delle critiche indirizzate al carattere paradossale della αἴσθησις di Epicuro.

La Parte Prima, Sezione II, sarà dedicata all'indagine delle altre componenti della dottrina del canone epicurea: affezioni (πάθη, *uoluptas/dolor*), prolessi (πρόληψις, *notitia/notities*) e applicazione della mente (ἐπιβολή τῆς διανοίας, *animi iactus/iniectus*). Sul tema delle affezioni viene mostrato in special modo come il dettato lucreziano possa fornire una conferma all'ipotesi, già riscontrabile in Epicuro, per cui i πάθη ricoprono il titolo di canoni del vero secondo due distinte accezioni: da un lato, al loro grado "zero", ovvero slegati dall'apporto del λογισμός, piacere e dolore (ἡδονή e ἀλγηδών/*uoluptas* e *dolor*) risultano criteri in quanto, essendo il modo di darsi della sensazione stessa, ci informano circa la rispondenza tra la nostra struttura atomica e quella dei corpi che continuamente ci colpiscono. Dall'altro, in connessione all'operare del νήφων λογισμός o "sobrio" calcolo razionale (e quindi non più al loro grado "zero"), essi sono criteri del vero in quanto capaci di giudicare (κρίνεσθαι) scelte e rifiuti in vista del perseguimento della εὐδαιμονία. Propriamente, stando al resoconto laerziano (X 31 = frr. 35 e 36 Us.), il secondo criterio della canonica epicurea è costituito dalla prolessi, che meriterebbe, quindi, di essere

considerata prima delle affezioni. Tuttavia, alla luce del taglio peculiare che ho scelto di conferire al capitolo a quest'ultime dedicato, ossia considerandole prettamente in quanto criteri a-razionali strettamente correlati alle sensazioni, ho preferito anteporre l'indagine a quella sulla πρόληψις. In relazione a quest'ultima, infine, si proverà a indagare, mantenendo sullo sfondo un confronto con la teoria dei concetti sviluppata dalla Stoa (προλήψεις, ο φυσικαὶ ἔννοιαι, ed ἔννοιαι), se la *notitia/notities* lucreziana traduca fedelmente ciò che Epicuro designava attraverso la nozione di πρόληψις, o se si assista, in Lucrezio, come è stato sostenuto,⁵⁰ a una sorta di “slittamento”, in merito alla formazione delle nozioni, verso una posizione meno rigidamente empirista. In particolare, l'esame della *insita notities utilitatis* del linguaggio, presente in *DRN* V 1047, offrirà l'occasione per svolgere alcune considerazioni intorno al naturalismo linguistico lucreziano, che verrà valutato mantenendo sullo sfondo, in particolare, il *Cratilo* di Platone, paragrafi 75 e 76 della lettera a Erodoto, il XXVIII libro del Περὶ φύσεως e la testimonianza di Diogene di Enoanda (fr. 12 Smith). Strettamente legate alle considerazioni intorno alla prolessi, saranno, infine, quelle concernenti l'ἐπιβολή (*animi iactus/iniectus* nel poema lucreziano): alla luce dello statuto che essa gode e presso Epicuro e presso gli Epicurei seriori (specialmente Filodemo di Gadara, sulla base della chiusa del IV libro del *De morte*, *PHerc.* 1050, col. 39, ll. 15-25 Henry), si cercherà di porre a fuoco il ruolo che essa si trova a rivestire nel *DRN* e la maniera in cui Lucrezio la annovera tra i canoni di verità.

La questione dei μετέωρα e del peculiare metodo d'indagine a essi riservato nell'ambito della scuola fondata da Epicuro, il πλεοναχὸς τρόπος, sarà quindi al centro della Parte Seconda (Il metodo delle molteplici spiegazioni) del lavoro. Inevitabile, al fine di meglio apprezzare le eventuali divergenze lucreziane, dedicare alcune pagine iniziali a una presentazione del metodo per come esso compare nei testi di Epicuro di cui disponiamo (ossia i paragrafi 78-80 della lettera a Erodoto, l'epistola a Pitocle nella sua interezza e alcuni frammenti dell'XI libro del Περὶ φύσεως, fr. 26 Arr.), limitando l'indagine a quegli aspetti ritenuti decisivi al fine del confronto con Lucrezio. Le pagine rimanenti saranno dedicate specificamente alla meteorologia lucreziana e, nello specifico, all'impiego delle molteplici spiegazioni nei libri V (versi 509-770) e VI (spec. versi 95 ss.) del poema. Verrà posta attenzione, da un lato, agli aspetti più teorici del πλεοναχὸς τρόπος, rispetto ai quali si proverà a valutare se la ricezione lucreziana del metodo calchi in maniera pedissequa la formulazione offerta da Epicuro, o se traspaiano, dai versi del poeta, degli elementi ad essa difficilmente sovrapponibili. Dall'altro, verrà considerata la trattazione meteorologica lucreziana relativa allo studio di alcuni fenomeni specifici, allo scopo di

⁵⁰ Tsouna 2016b, pp. 170-171 e 202.

apprezzare, al di là della teoria, come il poeta applichi il metodo delle spiegazioni molteplici e al fine di rintracciare eventuali polemiche (antistoiche – e qui si rivelerà cruciale la mediazione di Posidonio – e non solo) sottese ai suoi versi che non sembra di poter ricavare dai testi del Maestro, non perlomeno da quelli di cui ad oggi disponiamo. Soprattutto in relazione ai fenomeni atmosferici e terrestri indagati nel VI libro, sarà necessario porre in primo piano, di conseguenza, la questione delle fonti, e, più nello specifico, il possibile ruolo svolto dalla *Meteorologia* siriano-araba, i cui contenuti sono generalmente ascritti a Teofrasto, ma la cui paternità risulta in realtà assai controversa, e dalla letteratura paradossografica. Il confronto con la paradossografia, un genere letterario che viene fatto risalire a Callimaco di Cirene (310-240 a.C. circa), il più antico paradossografo di cui si abbia notizia e dei cui Παραδόξα ci rimangono 44 estratti, riportati da Antigono di Caristo (*Historiarum mirabilium collectio*, F 129-173 Giannini), si rivelerà particolarmente curioso, e costringerà a chiedersi se Lucrezio non avalli, in qualche modo, una “estensione” del metodo delle molteplici spiegazioni a una classe di fenomeni di cui Epicuro, forse, non si era occupato.

La Parte Terza (La semiotica), infine, sarà riservata a un’indagine delle strategie lucreziane volte a «vedere l’invisibile», ci riporta al precetto anassagoreo per cui ὅψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα (Sext. Emp. *M* VII 374 = 59 B 21a D.-K.). Il continuo porre dinnanzi allo sguardo del suo lettore l’evidenza fenomenica, che richiama, per certi versi, la tecnica “terapeutica” del «portare davanti agli occhi» (τιθέναι πρὸ ὀμμάτων, Philod. *De ira*, col. 1, l. 23 Armstrong-McOsker), a cui ricorre Filodemo specialmente nel contesto del *De ira*, si spiega semplicemente tenendo conto di quanto già traspare dai testi di Epicuro, in particolare da alcuni paragrafi delle lettere a Erodoto e Pitocle e dal XXXIV libro del Περὶ φύσεως, o necessita, per essere compresa appieno, che si tenga conto tanto delle leggi e dei precetti insegnati dal Maestro, quanto degli esiti conseguiti delle ricerche degli Epicurei seriori in tema di semiotica e inferenza analogica, di cui fonte per eccellenza è il trattato *De signis* di Filodemo?

L’indagine sarà condotta precipuamente secondo il metodo storico, prestando il più possibile attenzione al rispetto dei testi, e sempre con la consapevolezza che le conclusioni avanzate possiedono valore esclusivamente ipotetico, e costituiscono null’altro che un piccolo tassello all’interno di quel ben più ampio mosaico di studi dedicati alla relazione tra il filosofo Lucrezio e l’insegnamento del fondatore del Giardino. La stessa natura poetica dell’opera dell’autore latino imporrà un’elevata dose di prudenza e cautela, specialmente in quelle sezioni del lavoro in cui sarà cruciale l’investigazione terminologica: Lucrezio, dopotutto, è pure sempre un poeta, e non possiamo esser certi che l’impiego di un termine piuttosto che di un altro sia sempre dettato esclusivamente da ragioni, per così dire, teoretiche.

Vorrei quindi concludere questa introduzione con una breve riflessione di più ampio respiro. Come si è già accennato, l'importanza del provare a rintracciare, nel *DRN*, le varie componenti della teoria della conoscenza epicurea, risiede, a mio avviso, non soltanto nell'utilità che il poter disporre di una ricostruzione, per quanto possibile completa, dell'epistemologia lucreziana viene a rivestire di per sé, ma anche, e forse soprattutto, per il fatto che siffatta ricostruzione, come si avrà modo di appurare, si rivela capace di contribuire in maniera significativa alla rimozione di quell'errata ed ingiustificata convinzione per cui l'Epicureismo, più di ogni altra scuola filosofica, si risolverebbe in una realtà sostanzialmente monolitica, che fa del vangelo del fondatore un dogma destinato ad attraversare i secoli sotto il segno dell'invarianza e della non disponibilità allo scontro e al confronto dialettico.⁵¹ Ma l'identità di una scuola, tanto più in epoca ellenistica, si crea esclusivamente attraverso il dialogo;⁵² per poter rimanere all'interno del dibattito filosofico, e apportare il proprio contributo in seno ad esso, ciascuna scuola deve necessariamente e continuamente ripensare e, ove necessario, smussare quelle, tra le proprie posizioni, che faticano a rimanere (virtuosamente) in circolo.

Camminare sulle "orme" di Epicuro, come proverò a mostrare nelle pagine che seguono, richiede,⁵³ per Lucrezio, un considerevole impegno in prima persona. È con «mie parole» (*dictis*, *DRN* V 56), dichiara il poeta, che occorre seguire e attenersi ai ragionamenti del fondatore della Scuola.⁵⁴ Qui, credo, i *dicta* sono lucreziani non tanto, o non solo, nel senso che sono parole latine, e non greche, quanto nel senso che si tratta di sue proprie riformulazioni. Similmente, ai versi 335-337 del V libro, in cui Lucrezio si ritrae come il *primus cum primis*⁵⁵ capace di *uertere uoces* nella lingua dei "nostri" padri, l'espressione rinvia chiaramente, in prima istanza, all'azione del tradurre, ma non è da escludere che al verbo *uertere* spetti il significato di "trasformare", "mutare". E ogni vera "trasformazione" presuppone sempre, quale proprio requisito, l'esperienza del dialogo. Dialogo che nemmeno Lucrezio, a mio parere, si è astenuto dal compiere, tanto che egli stesso non manca di rimarcare, in più occasioni, non tanto (o non

⁵¹ Sulla non dogmaticità della tradizione Epicurea rispetto ai dettami del fondatore della scuola, si segnalano, in particolare, i lavori di Erler 2011, spec. pp. 22-28, e Verde (*forthcoming*).

⁵² Dal Pra 1950, p. 175 (su cui si veda anche il par. 9 della Parte Prima, Sezione I).

⁵³ Trad. Giannantoni.

⁵⁴ Che Lucrezio si muova sulle orme di Epicuro, senza per questo proporre una «(sterile) ripetizione» (Verde, *forthcoming*) delle dottrine del Maestro, è quanto sostenuto anche da Asmis 2016. Fin dalle prime pagine del suo contributo, interamente dedicato all'analisi del ruolo dell'*auktoritas* nel contesto del Giardino, la studiosa sottolinea infatti come «Lucretius' very experience as a follower makes a difference to the way he presents his master's teachings. Epicurus is the discoverer, who attained wisdom on his own; Lucretius is the disciple who has been illuminated by another, whom he worships as a "god". [...] We need, therefore, to take a larger view of the content of Lucretius' poem: what he presents is not simply Epicurus' teachings but his response to these teachings» (p. 441).

⁵⁵ Per un'esaustiva analisi dell'espressione *primus cum primis*, nonché per un'indagine intorno alla posizione occupata dal *DRN* in modo specifico nella produzione letteraria dell'epicureismo romano, tra la fine della Repubblica e la prima età imperiale, si veda lo studio di Eckerman 2013.

solo) il carattere pioneristico del proprio messaggio, quanto l'aver goduto, oltre che dell'*auctoritas* filosofica di Epicuro, del cogliimento di "nuovi fiori":

*auia Pieridum peragro loca nullius ante
trita solo. iuuat integros accedere fontis
atque haurire, iuuatque novos decerpere flores
insignemque meo capiti petere inde coronam,
unde prius nulli uelarent tempora Musae;* 930

«percorro remote regioni delle Pieridi, ove nessuno prima / impresse orma. Godo ad appressarmi alle fonti intatte / e bere, e godo a cogliere nuovi fiori / e comporre per il mio capo una corona gloriosa, / (930) di cui prima a nessuno le Muse abbiano velato le tempie».

(*DRN* I 926-930)⁵⁶

Una fedeltà senza dogmatismo, dunque, quella che proverò a lasciar trasparire dai versi di Lucrezio, una fedeltà che ben si armonizza con l'operato degli Epicurei che lo precedettero (si pensi alle ricerche di geometria condotte da Filonide di Laodicea,⁵⁷ allo scritto di filologia filosofica di Demetrio Lacone contenuto nel *PHerc.* 1012,⁵⁸ e, sempre di Demetrio, alle indagini sulla grandezza del sole restituiteci dal *PHerc.* 1013,⁵⁹ agli studi di Filodemo sulla musica,⁶⁰ la retorica, la poetica, ecc.,⁶¹ ma anche agli sviluppi registrati nelle riflessioni sulla politica, di cui solo negli ultimi anni si è presa consapevolezza),⁶² e che al pari di lui furono non dei meri epigoni "servi" – per riprendere l'espressione impiegata da Sedley⁶³ – dei dogmi concepiti dalla *diuina mens* (*DRN* III 15) di Epicuro, ma dei filosofi che, seppur «surprisingly orthodox» nella loro «faithfulness to the basic teachings of the master [...] were forced to devise new arguments and to make new answers to criticism raised by Stoics and other opponents».⁶⁴

⁵⁶ Cfr. anche *DRN* III 417-420.

⁵⁷ Cfr. lo scritto anonimo (di probabile paternità filodemea, si veda Del Mastro 2013) *Vita di Filonide*, contenuto nel *PHerc.* 1044 (ed. Gallo 2002), spec. fr. 13, 13 inf., 14 e 49 Gallo, sui quali si rimanda a Verde (*forthcoming*).

⁵⁸ Ed. Puglia 1988. L'opera contenuta nel papiro, della quale non si conserva la *subscriptio*, è stata intitolata a Puglia *Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro*. Sulla filologia epicurea, si rinvia almeno al lavoro Ferrario 2000.

⁵⁹ Ed. Romeo 1979.

⁶⁰ Ed. Delattre 2007.

⁶¹ Per uno sguardo globale e completo sulla poliedricità tematica degli scritti epicurei conservati nei Papiri di Ercolano, si veda ora Longo Auricchio-Indelli-Leone-Del Mastro 2020, cap. 5, pp. 137-179.

⁶² Il rimando è, naturalmente, al volume, pioneristico, di Roskam *Live Unnoticed* (Λάθε βιώσας): *On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine* (2007).

⁶³ Sedley 1998, p. 34.

⁶⁴ De Lacy 1964, p. 377.

Parte Prima
La canonica

costruzione su cui poggia il parallelismo lucreziano tra il regolo del carpentiere e la regola nel senso del criterio di conoscenza è sfruttata già da Platone in un passo delle *Leggi* (VII, 793a 9-c 5), in cui a ricoprire il ruolo di strumento “livellatore” sono le cosiddette leggi non scritte (ἄγραφα νόμιμα), le quali, se deviano dalla retta via, si comportano come «i sostegni che negli edifici dei carpentieri, scivolando dalla loro posizione mediana, fanno crollare insieme a loro tutto su se stesso, e una parte giace sotto a un'altra, questi sostegni e ciò che è stato ben costruito successivamente, per il crollo delle parti vecchie». ³ Per poter adempiere in maniera adeguata la propria funzione, regolo, squadra e livella non potranno dunque che essere essi stessi, *in primis*, “dritti”, e non zoppiare nemmeno un poco (cfr. *claudicat hilum*, *DRN* IV 513-519). E, per traslazione, un criterio gnoseologico, atto al discernimento del vero e del falso, dovrà anzitutto essere esso stesso vero, e dovrà necessariamente essere tale *non* in virtù di prove ulteriori, ma in quanto dotato di una ἐνάργεια⁴ incontrovertibile. Depositari di tale evidenza sono, per Lucrezio, come per l'intera tradizione del Giardino, i sensi e le sensazioni, infallibili testimoni del vero, e fondamento della *notitia* che di esso possediamo (*ab sensibus esse creatam notitiam ueri*, *DRN* IV 478). In virtù della loro veridicità, i sensi garantiscono all'edificio della conoscenza delle fondamenta salde e dei sostegni sicuri, consentendo allo stesso di non risultare difettoso e sghembo (cfr. *omnia mendose fieri atque obstipa*, *DRN* IV 516).

La crucialità del ruolo dei sensi nell'economia del *DRN* diviene immediatamente evidente qualora si consideri anche semplicemente la mole di occasioni in cui essa viene chiamata in causa nel corso dell'intero poema, tanto a livello delle spiegazioni concernenti gli *exordia rerum*, quanto in relazione ai discorsi sull'uomo e sul cosmo. Sin dal I libro, infatti, il poeta non manca di rimarcare il ruolo preminente del *communis sensus*⁵ nell'attestazione dell'esistenza dei corpi,

fine di produrre giudizi benfatti (καλῶς κριθήσεσθαι). Aristotele, nella *Metafisica* (XI 6, 1063a 3), vi ricorre per designare l'“organo atto a giudicare”, tanto nell'ambito dei sapori, e, dunque, più in generale, delle affezioni, quanto nella sfera dei valori morali, ossia di ciò che è bene e di ciò che è male. L'origine del significato tecnico del termine pare però dover risalire piuttosto a Democrito (cfr. *Sext. Emp. M VII 140 = 76 A 3 D-K.*, in cui un certo Diotimo, forse democriteo, ascrive all'Abderita l'ammissione di tre criteri – τρία κριτήρια – di giudizio; si tratta in realtà di un testo problematico, in merito al quale si rimanda almeno agli studi di Tarrant 1985, pp. 103-106, e Sedley 1992b, pp. 43-44) e Nausifane (al cui Τρίπους, secondo Aristone (in *DL X 14*) – per alcuni di Chio, quindi stoico [Ioppolo 1980, p. 315, n. 73], per altri Ceo, e quindi peripatetico [Gigante 1998] –, dovette ispirarsi Epicuro per la stesura del suo *Kavón*; si veda Verde 2013c, pp. 251-266), impegnati nella polemica contro l'insegnamento di Protagora. Sulla centralità del κριτήριον τῆς ἀληθείας in particolar modo nei dibattiti epistemologici di età ellenistica, e sull'origine dell'espressione, si rinvia ai lavori di Striker 1996b (1974) e Spinelli 2016b; più specificamente sul criterio di verità nella tradizione epicurea, si veda, invece, il contributo di Lefebvre 2004.

³ Trad. Ferrari.

⁴ Sulla nozione di ἐνάργεια in relazione alle filosofie di età ellenistica, si veda sicuramente il contributo di Ierodiakonou 2011. Dal momento che il concetto comparirà a più riprese nel corso del lavoro, indicazioni e rimandi bibliografici più specifici e mirati saranno forniti di volta in volta.

⁵ Nella locuzione *sensus communis*, *communis* va inteso, come correttamente traduce Giancotti (1994, *ad loc.*), nel senso di “comune a tutti gli uomini” o “di cui tutti gli uomini sono dotati”. I versi 422-423 del I libro, tradurrebbero, secondo Bailey (1947, *ad loc.*), l'espressione ἡ αἴσθησις ἐπὶ πάντων μαρτυρεῖ usata da Epicuro in riferimento all'esistenza dei corpi (*Hrdt.* 39), in cui l'ἐπὶ πάντων può essere reso con “in tutti i casi” nel senso di “nel caso di

venuta meno la fede nel quale non vi potrà più essere per le cose occulte (*occultis de rebus*) alcun punto di riferimento (I 422-424). Dai sensi dipende infatti ogni nostra opinione (*omnia credita pendent*, 694); essi rappresentano il banco di prova ineludibile, come avremo modo di appurare nel corso del presente lavoro, anche in relazione alle questioni più complesse, dal momento che costituiscono il metro più sicuro di cui disponiamo:

*quo referemus enim? quid nobis certius ipsis
sensibus esse potest, qui uera ac falsa notemus?* 700

«A che ci riferiremo infatti? Che mai può essere per noi / più sicuro degli stessi sensi per discernere il vero e il falso?».

(I 699-700).

1.2 Sensi e sensazioni

Concordemente a quanto insegnato da Epicuro, che definisce la sensazione come l'esito accidentale (σύμπτωμα αισθητικόν, *Hrdt.* 64) della congiunzione dell'anima con il corpo, Lucrezio, nel III libro del suo poema, definisce il *sensus* come un *motus*⁶ che, seppur strettamente legato alla quarta natura dell'anima, priva di nome (*DRN* III 237-245), non si realizza se non quando l'anima si trova congiunta e in massima coesione col corpo (350 ss., spec. 554-572). Mediante il termine *sensus*, Lucrezio designa non un elemento preciso della canonica epicurea, qual è l'αἴσθησις, bensì un ampio ventaglio di entità, strettamente connesse alla sfera della percezione sensibile, tra le quali, appunto, l'αἴσθησις,⁷ gli αἰσθητήρια, intesi sia come i cinque sensi,⁸ sia come organi percettivi,⁹ i πάθη (*uoluptas* e *dolor*, quando considerati insieme e come mere, ma necessarie, controparti delle sensazioni, che a loro volta, conviene ricordarlo, non sono *mai* neutre)¹⁰ e, infine, la capacità o facoltà di sentire e di percepire in generale, τὸ αἰσθάνεσθαι,¹¹ resa talvolta mediante la forma verbale *sentire*¹² (non di rado impiegata, tuttavia, anche per indicare la capacità specifica dell'udito). Non sempre è evidente quale sia il riferimento

tutti gli uomini". *Sensus communis*, di conseguenza, non rimanda a nessun "senso comune" o "comune sentire", né risulta circoscritto, come vorrebbero Ernout-Robin (1962 (1925-1928), vol. I, pp. 104-105), al senso del tatto, né va identificato con la κοινὴ αἴσθησις di Aristotele (su cui si rimanda al par. 1.4 della Parte Prima, Cap. II).

⁶ *Motus* che, in altri luoghi del III libro del *DRN*, viene definito, appunto, *sensiferos*, cfr. vv. 240, 245, 272, 379, 570, 924. Cfr. anche DL X 32, in cui la realtà dei φαντάσματα dei pazzi e dei φαντάσματα onirici viene affermata in virtù del loro produrre moto percettivo (κινεῖ), laddove ciò che non esiste non può produrre moto alcuno (τὸ δὲ μὴ ὄν οὐ κινεῖ).

⁷ Cfr. per es. *DRN* II 19, 399, 403, 904, ecc.

⁸ Cfr. per es. *DRN* I 303, 447, 600, 689, 700; II 139, 406, 432-433, 435, ecc.

⁹ Cfr. per es. *DRN* II 407, 429, 470, 911, ecc.

¹⁰ Cfr. per es. *DRN* II 19, 399, 403, ecc.

¹¹ Cfr. per es. *DRN* I 962; II 312, 652, 915, 938; III 98, 101, 352, ecc.

¹² Cfr. per es. *DRN* II 910, ecc. Considerazioni terminologiche affini sono svolte anche in Glidden 1979, p. 155.

preciso che Lucrezio ha in mente, sicché molto spesso, nelle pagine che seguono, ho preferito limitarmi a mantenere il latino *sensus*.

1.2.1 La natura della sensazione

Per poter affrontare un discorso intorno al criterio della sensazione nel *DRN* di Lucrezio, occorre preliminarmente porre a fuoco gli aspetti cruciali che caratterizzano la αἴσθησις di Epicuro, e che ne fanno il primo e più fondamentale criterio della canonica. Decisivo, a tal proposito, il resoconto che intorno ad essa ci offre Diogene Laerzio (X 31-32 = fr. 36 Us. part.), il quale, dopo una rapida elencazione dei canoni del vero ammessi da Epicuro e dagli Epicurei seriori, ci informa che, secondo il fondatore del Giardino, ogni sensazione (πᾶσα αἴσθησις) è ἄλογος, e non partecipa della memoria (μνήμης οὐδεμιᾶς δεκτικῆ). Questi due caratteri rilevati da Diogene, che demarcano in maniera netta lo statuto della sensazione da quello goduto dal secondo criterio della canonica, la πρόληψις,¹³ risultano tra loro fortemente correlati e necessitano, di conseguenza, di essere considerati e compresi insieme. Per la precisione, l'essere ἄλογος della αἴσθησις è una conseguenza del suo essere priva di memoria; il ruolo giocato dalla memoria, si rivela, in tal senso, fondamentale:¹⁴ essa, infatti, da un lato, permette di “immagazzinare” i dati registrati dalla percezione, conservando l'impronta (il τύπος) delle sensazioni precedenti (cfr. DL X 33 = fr. 255 Us. part.),¹⁵ dall'altro, interviene “attivamente” sul materiale percettivo, elaborandolo e sintetizzandolo, e presupponendo, per ciò stesso, l'intervento di capacità razionali e intellettive. L'assenza di μνήμη priva la αἴσθησις di qualunque capacità di elaborare e, di conseguenza, concettualizzare, il dato percettivo, il che la rende scevra di λόγος e totalmente relegata a quanto registrato dai sensi *hic et nunc*, nell'attimo presente. La sensazione che ho a t_1 di un determinato oggetto x , è altra da quella che avrò del medesimo oggetto x a t_2 . Per apportare maggior chiarezza sulla questione, conviene riprendere la testimonianza laerziana, che prosegue spiegando che la sensazione (in quanto registrazione di un urto provocato sugli organi di senso da parte di qualcosa proveniente dall'esterno) non può prodursi da se stessa (οὔτε γὰρ ὑφ' αὐτῆς κινεῖται), né essa è in grado di aggiungere o togliere alcunché a ciò che la produce (X 31). Affermare che la αἴσθησις non possa generarsi da se medesima, significa ammettere che il suo verificarsi presuppone, quale condizione necessaria, il darsi di una realtà (atomica) esterna che continuamente entra in interazione con la nostra struttura atomica. In continuità con quanto

¹³ Sulla quale si rimanda alla Parte I, Cap. II, parr. 2-3.

¹⁴ In merito, si veda senz'altro lo studio di Masi 2014a.

¹⁵ Anche in questo caso, si rimanda ai paragrafi dedicati alla prolessi.

insegnato da Leucippo e Democrito,¹⁶ Epicuro ricorre alla cosiddetta dottrina degli εἶδωλα, secondo la quale dai corpi si dipartono ininterrottamente delle immagini (εἶδωλα; *simulacra* nel poema lucreziano), le quali, lungi dall'essere *spectra* privi di materia,¹⁷ vanno intese alla stregua di “pellicole” atomiche sottilissime, uguali nella forma (ὁμοιοσχήμονες, *Hrdt.* 46) agli oggetti da cui defluiscono. Epicuro ne intraprende un'analisi piuttosto dettagliata a partire dal paragrafo 46 della lettera a Erodoto, offrendo un resoconto che ha recentemente assunto nuova luce in seguito all'edizione curata da Giuliana Leone dei resti del II libro del Περὶ φύσεως,¹⁸ lavoro che ha permesso di confermare e integrare quanto già emergeva dall'epistola, concorrendo a ottimizzare la nostra comprensione dei simulacri e del meccanismo percettivo epicurei, per la quale risultano fondamentali, altresì, le testimonianze di Lucrezio e Diogene di Enoanda. Mi limito qui a richiamare, brevemente, i caratteri salienti della dottrina degli εἶδωλα, riservandomi la possibilità tornare su di essa nel corso del presente lavoro, approfondendone di volta in volta gli aspetti richiesti dalla tematica trattata.

1.2.2 La dottrina degli εἶδωλα¹⁹

Inafferrabili tramite la percezione sensibile, gli εἶδωλα rientrano tra quelle realtà ἄδηλα la cui esistenza risulta attestabile mediante la «non controattestazione» (οὐκ ἀντιμαρτύρησις) offerta dai fenomeni. Non è infatti impossibile, spiega Epicuro, che nell'ambiente circostante si creino tali emanazioni (Οὔτε γὰρ ἀποστάσεις ἀδυνατοῦσιν ἐν τῷ περιέχοντι γίνεσθαι τοιαῦται, *Hrdt.* 46), capaci di restituire fedelmente le parti cave e piane (τῶν κοιλωμάτων καὶ λειοτήτων) dei solidi da cui si dipartono (cfr. anche *Nat.* II, coll. 14, 101-102 Leone). A questa prima definizione dei simulacri come ἀποστάσεις, che immortalava gli εἶδωλα nella loro prospettiva ‘statica’, ossia nel momento del distacco dagli oggetti,²⁰ segue una loro indagine nella prospettiva ‘dinamica’

¹⁶ Cfr. Aristot. *Div. Somn.* 464a; Theophr. *Sens.* 50 (= VII 27 D147, R55 L.-M. = 68 A 135 D.-K. part.); Alex. Aphr. *in Sens.* 24, 19 (= VII 27 D145 L.-M. = 67 A 29 D.-K.). Cfr. anche Cic. *ND* I 73; *Fin.* I 21 e *DL* IX 44.

¹⁷ Così tali immagini ci vengono presentate da Cicerone, che in una lettera a Cassio scherniva l'epicureo Cazio Insubre in quanto soleva denotare con il termine *spectra* «quelli che il filosofo di Gargetto e prima già Democrito chiamavano εἶδωλα» (*Ep. ad fam.* XV 16, 1-2: *Nam, ne te fugiat, Catius Insuber Ἐπικούρειος, qui nuper est mortuus, quae ille Gargettius et iam ante Democritus εἶδωλα, hic spectra nominat.*)

¹⁸ Leone 2012.

¹⁹ Per una presentazione completa ed esaustiva di tale dottrina si rimanda innanzitutto all'introduzione all'edizione curata da Leone 2012 del II libro del Περὶ φύσεως di Epicuro, e, naturalmente, all'ampio commentario ivi contenuto; per ulteriori approfondimenti su alcuni elementi o aspetti specifici della questione, si segnala il volume Masi-Maso 2015, che raccoglie gli atti del Convegno Internazionale “Epicuro *Sulla natura*: novità e confronti”, tenutosi presso il Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari Venezia, il 19-21 febbraio 2014. Si rinvia ai lavori indicati anche per una bibliografia maggiormente dettagliata sugli εἶδωλα e le tematiche e problematiche connesse. Di particolare interesse, in relazione al *DRN* di Lucrezio, il contributo di Masi 2015, dedicato alla maggior sottigliezza delle immagini che penetrano nella mente rispetto a quelle che colpiscono gli altri sensi, argomento sul quale avremo modo di tornare nella Parte Terza, par. 6, del presente lavoro.

²⁰ Lucrezio riproduce questa prospettiva attraverso espressioni come *ab rebus recedere* (IV, 65; 130), *fluant ab rebus lapsaque cedant* (144), *fluere atque recedere...rebus* (860) ed *emissus* (205).

di efflussi (ἀπόρροιαί) che anche nel loro moto di scorrimento dalla superficie degli στερέμνια sono in grado di conservare «la posizione e l'ordine esterni (τὴν ἐξῆς θέσιν καὶ βάσιν) che avevano anche nei corpi solidi» (*Hrdt.* 46;²¹ cfr. anche *Nat.* II, col. 50 Leone).²²

Differenti in virtù della loro inimmaginabile e insuperabile sottigliezza (cfr. ταῖς λεπτότησιν ἀνυπερβλήτοις, *Hrdt.* 47) rispetto a ciò che si presenta alla vista, i *simulacra* sono descritti da Lucrezio – che ai diversi aspetti della dottrina delle immagini dedica pressoché nella sua interezza il IV libro del *DRN* – come “pellicole” sottilissime, in sé indiscernibili, ma analoghe per conformazione alle “fini tuniche” (*teretes tunicae*) deposte dalle cicale durante l'estate, alle “membrane” (*membranae*) che i vitelli appena nati lasciano cadere dalla superficie del corpo (*de corpore summo*) e, da ultimo, alla “veste” (*uestis*) che le serpi abbandonano tra i roveti (*DRN* IV 57-61). La natura estremamente sottile delle “pellicole” atomiche (*suptili praedita filo*, IV 88; *tenui natura*, IV 110), viene garantita, parimenti all'esistenza delle “pellicole” stesse, attraverso la «non smentita» (οὐκ ἀντιμαρτύρησις) da parte dei fenomeni (*Hrdt.* 47). La questione dell'esistenza dei simulacri, infatti, non può venir disgiunta da quella inerente la loro essenza e i loro caratteri peculiari,²³ ossia il loro essere dei τύποι ὁμοιοσχήμενες (*Hrdt.* 46)²⁴ rispetto ai corpi di cui sono immagini e la loro ἀνυπερβλήτος λεπτότης (*Hrdt.* 47), dacché sono proprio tali caratteri a distinguere le realtà identificabili a pieno titolo come εἶδωλα da altre forme di ἀποστάσεις non classificabili come simulacri atomici.²⁵

La preoccupazione di Epicuro nei riguardi di questa fondamentale distinzione affiora sin dai primi frammenti superstiti del II libro del Περὶ φύσεως, nei quali il filosofo provvede anzitutto a descrivere quelle emanazioni che, nella realtà che ci circonda, εἶδωλα non sono (coll. 8 e 14 Leone). Le emissioni corpuscolari cui assistiamo nella quotidianità fenomenica, infatti, «non sono εἶδωλα» (col. 14, l. 1 ss.), poiché non presentano le medesime proprietà straordinarie di quest'ultimi (sottigliezza, leggerezza, velocità di traslazione). I simulacri, diversamente dalle ἀποστάσεις che si distaccano dai dai corpi «in profondità» (εἰς βάθος, col. 8, l. 6), sono emanazioni di atomi posti «sulla superficie» dei corpi solidi (ἐπὶ τ[οῦ προσ]ώπου, col. 13, ll. 6 ss.), dotate di una sottigliezza insuperabile e impercettibile all'occhio umano (col. 27, ll.1-3), ma

²¹ Trad. Verde.

²² Per la distinzione tra prospettiva ‘statica’ e ‘dinamica’ dell'indagine di Epicuro si veda Leone 2012, pp. 76-78; 516-518.

²³ Lucrezio, analogamente, dopo aver asserito l'esistenza dei simulacri (*esse ea quae rerum simulacra uocamus*), si occupa immediatamente di esporne i caratteri essenziali (IV 30 ss.).

²⁴ Sul valore dell'aggettivo ὁμοιοσχήμεων, e su quello affine di ὁμοιόμορφος, cfr. *Epic. Nat.* II, col. 38, ll. 2 ss. Leone, e relativo commento; sulla stessa tematica si rimanda, inoltre, al contributo di Corti 2015. Si veda altresì la n. 31, p. 10, unitamente alle considerazioni svolte, al par. 8 (Parte Prima, Cap. I).

²⁵ Leone 2012, p. 75. A conferma di ciò, Epicuro, nella parte centrale del paragrafo 46 della lettera a Erodoto, dichiara che «È a queste impronte [*scil.* a quelle che presentano i due tratti distintivi menzionati poc'anzi], che diamo il nome di εἶδωλα» (τούτους δὲ τοὺς τύπους εἶδωλα προσαγορεύομεν); trad. Verde.

fortemente connesse nella loro compagine (ἀλληλου]χοῦμεν[α, col. 16, ll. 9 ss.).²⁶ Contrariamente a ogni odore, fumo o calore, che provenendo dal profondo dei corpi si scinde lungo il tortuoso percorso e non trova sbocchi attraverso cui fuoriuscire, «quando vien lanciata la *tenuis membrana* d'un colore / che si trova alla superficie (*summi*), non c'è nulla che possa lacerarla, / perché, collocata in prima linea (*in prima fronte locata*), ha sgombro il cammino» (*DRN IV 90-97*).²⁷ A ben vedere, la terminologia stessa cui ricorre Lucrezio per designare i simulacri, «cui si può dare quasi il nome di membrane o di corteccia (*membrana uel cortex*)» (*IV 50*), restituisce, accentuandolo, il distacco delle immagini esclusivamente dalla superficie degli στερέμνια.

Rispetto, invece, agli oggetti da cui si dipartono, i simulacri presentano una sostanziale «differenza in profondità» (εἰς [βά]θος ... παραλλαγῆς, *Epic. Nat. II*, col. 110, ll. 21 ss.). Benché infatti essi possiedano «le medesime dimensioni in profondità» degli στερέμνια da cui provengono, condividendo cioè con quest'ultimi la medesima dimensione nel vuoto interno, non sono costituiti in profondità da molti corpi al modo degli oggetti solidi (col. 116). Manca infatti nei simulacri la solidità (στερεότης) della massa interna propria degli στερέμνια²⁸ – ragion per

²⁶ Il concetto di ἀλληλουχία, non attestato prima nella lingua greca, ma verosimilmente coniato dallo stesso Epicuro con una ben precisa valenza tecnica (si veda Leone 2012, p. 94 e, in generale, pp. 94-97, con il commento alle coll. 102-103 Leone), denota la solida coesione della compagine atomica che caratterizza gli εἶδωλα (*Nat. II*, coll. 102-106), e che li rende immuni rispetto alla fragilità che facilmente gli avversari erano portati a connettere alla loro eccezionale sottigliezza. Grazie alla testimonianza di Alessandro di Afrodisia (cfr. spec. *Mantissa* 134, 28-136, 28, e *In Sens.* 56, 6-58, 22), sappiamo che uno dei punti deboli della dottrina delle immagini risiedeva proprio nella fragilità che inevitabilmente, a suo avviso, doveva inficiare delle pellicole atomiche «più sottili e più rarefatti per natura» (λεπτότερα καὶ ἀραιότερα τὴν φύσιν, *Mantissa* 136, 23) dell'aria. La loro estrema sottigliezza, inoltre, avrebbe per esempio dovuto consentire la visione anche ad occhi chiusi (*In Sens.* 57, 12), cosa che, evidentemente non accade, e avrebbe dovuto condurre al disperdimento dei simulacri in presenza di vento, impedendo la visione (laddove appare evidente che la nostra capacità visiva funziona anche in caso di vento forte, *In Sens.* 57, 10). Proprio per far fronte a obiezioni di questo genere (ancora diffuse al tempo di Alessandro di Afrodisia, a conferma della problematicità della questione), Epicuro, attraverso la ἀλληλουχία, mirava ad assicurare alla trama eccezionalmente sottile che distingue le pellicole atomiche la capacità di resistere a eventuali, seppur rari, urti (ἀντικοπαί) in cui le stesse possono incorrere durante il loro tragitto verso gli organi di senso, permettendo così alle immagini di conservare quella stessa stretta compagine già propria della superficie degli στερέμνια da cui si dipartono. La nozione di ἀλληλουχία, inoltre, conferiva ad Epicuro un ulteriore vantaggio. Sappiamo che Teofrasto, nel *De sensu* (51) rimproverava a Democrito il fatto che l'aria interposta tra l'oggetto della visione e il soggetto percipiente, che l'Abderita, paragonando a un pezzo di cera (= VII 27 R57 L.-M. = 68 A 135 D.-K. part.; sulla questione, si veda *infra*, p. 24), sosteneva ricevesse le impronte provenienti dalle ἀπόρροιαί che continuamente defluiscono dagli oggetti, fosse inadeguata a ricevere alcunché, essendo soggetta a sminuzzamento e per nulla compatta. E l'ipotesi, sempre democritea, che fosse il sole a rendere compatta (πυκνοῦν) l'aria, appare, a Teofrasto, decisamente assurda, dal momento che, al limite, il sole potrebbe contribuire a renderla ulteriormente rarefatta (*Sens.* 55). Epicuro, in risposta a tali obiezioni, ripensò la dottrina di Democrito, eliminando il *medium* dell'aria e trasferendo alle immagini i caratteri di sottigliezza e compattezza che l'Abderita riconosceva al mezzo interposto, compattezza che era in grado di assicurare proprio grazie alla ἀλληλουχία che ne caratterizza la compagine (si veda Leone 2012, spec. 96).

²⁷ Cfr. anche *DRN IV 204-205*: *quid quae sunt igitur iam prima fronte parata, / cum iaciuntur et emissum res nulla moratur?* («che avverrà allora di quelle [*scil.* particelle] che son già pronte in prima linea, / quando vengono lanciate via e nulla ne ritarda il dipartirsi?»).

²⁸ È piuttosto verosimile che la mancanza di profondità che caratterizza i simulacri rispetto ai corpi da cui si dipartono costituisca il vero motivo della detrazione da parte di Epicuro e, successivamente, di Diogene di Enoanda, nei confronti della “animazione” dei simulacri ammessa da Democrito, il quale, stando a Plut. *Quaest. conv.* 682F-683A (= VII 27 153 L.-M. = 68 A 77 D.-K.), e Aug. *Ep.* 118, 28, riconosceva l'esistenza di ἔμψυχα εἶδωλα (cfr.

cui Epicuro li definisce atti a riprodurre «le parti cave e piane» (κοιλώματα καὶ λειότητες, *Hrdt.* 46) degli oggetti solidi –, sebbene questo non ne comprometta la natura corporea (col. 105, l. 7 Leone; cfr. anche *DRN* IV 217, 901).²⁹

Il connubio di sottigliezza e stretta coesione, fondamento dell'accostamento lucreziano dei *simulacra* a ragnatele o foglie d'oro (*ut aranea bratteaque auri*, *DRN* IV 727), garantisce alle immagini una natura differente rispetto a quella manifestata da altre συστάσεις sottili, quali il vento e il fuoco, in grado di penetrare anche in superfici estremamente compatte e modificare la propria forma, non possedendo, diversamente dagli εἶδωλα, «una sola certa configurazione morfologica per natura» (*Nat.* II, col. XXV), e non essendo caratterizzate dalla ἀλληλουχία dei loro componenti. Lucrezio, analogamente, discutendo in merito alle realtà visibili che emettono corpi, distingue emanazioni «liberamente inclini a dissolversi», quali fumo e calore, ed emissioni «più densamente intessute» (*contexta magis condensaque*, *DRN* IV 54-57), riecheggiando la ἀλληλουχία teorizzata dal Maestro. È proprio quest'ultima peculiarità a non consentire alle immagini il passaggio attraverso realtà solide come i muri, garantendo così il mantenimento dell'omogeneità della forma (*formai seruare figuram*, IV 69; cfr. *Epic. Nat.* II, col. 38, ll. 2-3:

anche *Plut. De Delph. orac.* 420B-C, in cui si parla, per converso, di εἶδωλα «sordi, ciechi e privi di animazione (τὰ κωφὰ καὶ τυφλὰ καὶ ἄψυχα)» degli Epicurei). Epicuro, in *Nat.* II, coll. XIV e 109, ll. 19-25, connette l'assenza di στερεότης interna alla impossibilità di animazione. Diogene, al fr. 10 IV 10-V 6 Smith (cfr. anche fr. 43 I 12-II 1 Smith), in maniera ancor più esplicita e facendo il nome di Democrito, lega la mancanza di solidità interna dei simulacri alla impossibilità per gli stessi di possedere (nel senso di contenere) sensazione e ragionamento (αἴσθησις[ι] βῆξι | καὶ λογισμὸν, fr. 10 IV 12-13). Il motivo per cui l'Abderita erra, nel ritenere che i simulacri possano realmente «conversare con noi» (προσλαλεῖ ἡμεῖς[ι]ν, fr. 10 IV 14), risiede, perciò – questo sembra essere il ragionamento di Diogene, come ben illustrato da Morel 2015b, pp. 64-65 –, nel fatto che egli attribuisce agli εἶδωλα la solidità interna.

²⁹ Proprio sulla natura corporea dei simulacri Diogene di Enoanda, stando ai fr. 10 e 43 Smith, entrò in polemica con gli Stoici, i quali definivano nei termini di «vuote illusioni» le visioni nei sogni (κενὰ...[σ]κι[α]γραφήματα τῆς διανοίας... τὰ φάσματα, fr. 10 I 4-7 Smith). Di contro a tale concezione, Diogene sosteneva la necessità di chiamare corporee le rappresentazioni oniriche, nonostante la loro estrema sottigliezza ([ἔ]δε[ι] α[ὐ]τὰ σωμα[α]τικὰ λ[έ]γεσθαι καὶ λεπτὰ ὄντα, fr. 10 II 2 ss. Smith). Pur avendo una composizione elusiva dell'occhio, infatti, esse hanno potere causale, come è testimoniato dal fatto che colui che sogna è da esse affetto. Tale loro natura corporea, tuttavia, non va sovrainterpretata; occorre, in tal senso, evitare due errori opposti: quello di considerare le immagini non corporee, alla maniera degli Stoici (per i quali, però, il termine σκιαγράφημα significava non “incorporeo”, bensì “privo di un oggetto corrispondente” (cfr. per es. *Aët.* IV 12, 1-5, *Dox.* 401-402, M.-R. 1611 = *SVF* II 54 (ἐπὶ τοῦ σκιαμαχοῦντος)); i φάσματα rimangono, infatti, inesorabilmente corporei, in quanto capaci di causare effetti; si vedano, su questo punto, anche le considerazioni di Masi 2017, pp. 89-90, n. 57), e quello esibito da Democrito (si veda la n. precedente), consistente nell'attribuire ai simulacri pienezza in profondità, ammettendo che essi possano contenere, in questo modo, sensazioni e ragionamento. Sul tema, si rimanda specialmente agli studi di Cavini 2009, pp. 760-762, Güremen 2017, e Masi 2017, pp. 87-90. Sul concetto di σκιαγράφημα si vedano altresì le considerazioni svolte sulla nozione di σκιαγραφία, *infra*, pp. 45-47.

τὴν ὁμοιομορφίαν τοῦ σ[ώμα]τος;³⁰ cfr. anche *Hrdt.* 49, in cui i τύποι che sopraggiungono a noi dagli oggetti risultano ὁμοιόμορφοι rispetto ad essi).³¹

Ai tratti di insuperabile sottigliezza e massima coesione della compagine dei simulacri si accompagna la loro elevata velocità. Grazie alla rarefazione della loro tessitura (*textura ... rara*), spiega Lucrezio, i simulacri sono in grado di «attraversare in un solo attimo impensabili spazi» (*DRN IV 191-198*). La loro sorprendente rapidità, tuttavia, non viene garantita unicamente dalla λεπτότης della loro compagine, ma altresì dal fatto che gli εἶδωλα presentano dei pori commisurati (πάντα πόρον σύμμετρον ἔχοντα, *Hrdt.* 47; cfr. anche *Hrdt.* 61). Stando all’esegesi avanzata da Diano, attraverso l’aggettivo σύμμετρος Epicuro identifica l’omogeneità di misura tra i simulacri e i πόροι, i quali designano, in ultima istanza, «i canali o meati, e cioè i vuoti di diversa grandezza e forma, che distinguono il pieno»,³² ossia l’*interuallum* (*DRN IV 187*) e il *per rara uiarum* (VI 332) di Lucrezio. Per poter adempiere alla loro funzione di ricettori dei simulacri provenienti dall’esterno, e affinché questi possano rappresentare fedelmente gli oggetti da cui si distaccano, i pori, disseminati sugli organi di senso (διάνοια inclusa), dovranno necessariamente essere simmetrici, proporzionati, ossia corrispondenti alle immagini³³. In virtù

³⁰ In *Epic. Nat.* II, col. 38 Leone, più precisamente, si legge che le immagini conservano sulla facciata (ἐπὶ τοῦ προσώπου, ll. 1-2) l’uguaglianza di forma col corpo da cui provengono (τὴν ὁμοιομορφίαν τοῦ σ[ώμα]τος, ll. 2-3) sino a che qualcosa che si sia fatto loro incontro, producendo uno strappo (διασπασμ[ός], l. 7), non imponga un cambio di direzione. La medesima idea viene ripresa da Lucrezio in *DRN IV 96*, in cui si afferma che *nihil est quod eam discernere possit* («non c’è nulla che possa lacerarla [scil. la pellicola atomica]»). La “superficie” delle immagini richiamata da Epicuro nel passo menzionato coincide con quella dei corpi dai quali le stesse si distaccano, il che traspare in maniera piuttosto chiara anche da alcuni versi lucreziani, cfr. *DRN IV 71, 97 e 298 ss.*; da IV 71, in particolare, si comprende come la possibilità degli εἶδωλα di serbare la conformazione degli oggetti di partenza sia garantita proprio dal fatto che essi si dipartono dalla superficie dei corpi in questione (IV 69: *formai seruare figuram*).

³¹ L’aggettivo ὁμοιόμορφος va esaminato accostandolo a quello affine, ma non identico, ὁμοιοσχίμων (e che si tratti di due concetti non identici traspare già da una testimonianza ippolitea su Leucippo, *Hippol. Ref. I 12, 2 = VII 27 D 81 L.-M. = 67 A 10 D.-K.*, in cui si parla dell’intrecciarsi di corpi ὁμοιοσχίμονα καὶ παραπλήσια τὰς μορφάς). Il secondo (ὁμοιοσχίμων) chiama in causa lo σχῆμα (la *figura* lucreziana, cfr. per es. *DRN IV 109*) di un corpo, che, unitamente alla grandezza (μέγεθος), al peso (βάθος), e a tutte le proprietà essenziali (συμβεβηκότα) di un corpo, costituisce ciò che del corpo permane quando è soggetto ad erosione o a un qualche altro processo di logoramento (cfr. *Epic. Hrdt.* 55). L’aggettivo ὁμοιόμορφος, invece, rimanda alla μορφή (la *species/forma* lucreziana, cfr. *DRN IV 52*), alla forma esteriore di un corpo, ossia all’aspetto da esso esibito nel suo complesso, come risultante di colore, figura, grandezza, ecc. venutasi a determinare in funzione della posizione, dell’ordine (θέσις, τάξις) e del numero degli atomi che o compongono. In condizioni “ideali”, il simulacro è in grado di trasmettere tanto la μορφή quanto lo σχῆμα del corpo da cui si diparte; in situazioni non ottimali, invece, ciò che dell’immagine arriva a «salutare terra» (cfr. *Epic. Nat.* II, col. 114, ll. 5-6 Leone) è esclusivamente la sua μορφή. Il che, avremo modo di appararlo, si evince chiaramente anche dal noto resoconto sestano relativo al caso della torre quadrata (*M VII 208-209 = fr. 247 Us.*), il cui simulacro, nel suo moto di traslazione attraverso l’aria (τῆ δια τοῦ ἀέρος φορῶ), subisce una alterazione del suo σχῆμα, tant’è che allo spettatore distante, che pur capisce che ciò che sta guardando è una torre (ed ecco preservata la μορφή, l’aspetto globale dell’oggetto), l’immagine arriva tondeggiante (sulla questione, e sul corrispettivo lucreziano di quest’esempio, si veda *infra*, pp. 43-44 e 81-82). Il binomio σχῆμα-μορφή è particolarmente perspicuo in Lucrezio, che parla di *speciem ac formam similem* (*DRN IV 52*) e *similes...figurae* (IV 109), associando poi i due concetti a IV 69, dove si parla di *formai ... figuram*. Sulla resa di σχῆμα e μορφή in lingua latina, si segnala il contributo di Pease 1955-1958, p. 442.

³² Diano 1974, pp. 301-305. Cfr. anche Verde 2010a, pp. 122-123.

³³ Verde 2010a, p. 124.

di questa caratteristica, inoltre, gli εἶδωλα, pur essendo di numero infinito, non sono interessati da alcun urto, o, comunque, da urti di lieve entità (*Hrdt.* 47).³⁴

V'è, infine, un ultimo aspetto degli εἶδωλα, strettamente connesso alla ἀλληλουχία, che conviene brevemente richiamare. Si tratta della συνίησις, la “restrizione”, un termine che compare esclusivamente nel II libro del Περὶ φύσεως (cfr. per es. coll. 105, ll. 11 ss.; 112, l. 12; VII, l. 20; VIII, ll. 19 ss. Leone; ecc.) e che costituisce l'oggetto di un vivace dibattito.³⁵ La συνίησις, come è stato chiarito, non costituisce una proprietà intrinseca del simulacro,³⁶ quanto piuttosto una *capacità* che esso manifesta a seguito dell'interazione e dello scontro con un corpo solido che gli rende ostico il passaggio.³⁷ Questo potere di restringimento delle immagini risulterebbe particolarmente idoneo, secondo Masi, a rendere conto della possibilità del simulacro (1) di penetrare in un oggetto solido che non presenta una porosità commisurata, (2) di percorrere velocemente distanze considerevoli e (3) di conservare, nonostante l'inevitabile disfacimento morfologico indotto dal processo, la sua capacità di restituire fedelmente la realtà che ci circonda.³⁸ Come chiarito dalla studiosa, la possibilità che tale meccanismo di contrazione non infici in modo significativo la capacità rappresentativa dell'εἶδωλον risulta spiegabile qualora si ponga la nozione di συνίησις in proficua relazione con quella di ἀλληλουχία.³⁹ Secondo la studiosa, infatti, è possibile che

«nella contrazione la coesione agisca come una tendenza degli atomi a rimanere uniti in un aggregato a loro adatto e a mantenere, nei limiti del possibile, ovvero fino a quando non si verificano fratture fatalmente rovinose per l'intero composto in grado di spezzarne la figura, rapporto e ordine reciproco».⁴⁰

1.2.3 Realtà e incontrovertibilità

Nel prosieguito della sua descrizione della αἴσθησις di Epicuro, Diogene ci informa che nulla v'è che possa confutarla (οὐδὲ ἔστι τὸ δυνάμενον αὐτὰς διελέγξαι, X 32);⁴¹ la sua veracità (τὴν τῶν αἰσθήσεων ἀλήθειαν, *ibid.*), infatti, è garantita dal suo essere reale (τὰ ἐπαισθήματα δ'

³⁴ Cfr. anche *DRN* IV 68-71, in cui Lucrezio afferma che i *multa minuta* disseminati in *summis corpora rebus*, «possono volarne via nello stesso ordine / in cui erano, conservando la forma esteriore, / (70) tanto più velocemente, quanto meno possono essere impediti, / pochi come sono, e collocati in prima linea» (*multa minuta, iaci quae possint ordine eodem / quo fuerint et formai seruare figuram, / (70) et multo citius, quanto minus indupediri / pauca queunt et (quae) sunt prima fronte locata*).

³⁵ Per una presentazione sintetica di tale dibattito, si rimanda a Masi 2015, p. 120.

³⁶ Come sostenuto, tra gli altri, da Isnardi Parente 1983, p. 216 n. 1.

³⁷ Leone 2012, p. 150. Si veda anche Masi 2015, p. 120.

³⁸ Masi 2015, p. 120, alla quale rimandiamo per ulteriori approfondimenti sul tema in oggetto. Si veda anche Leone 2012, p. 609.

³⁹ Masi 2015, p. 122.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Cfr. anche Epic. *KD* XXVIII-XXIV. Su DL X 32, si vedano in particolare i contributi di Striker 1996 (1977), pp. 77-91, e Verde 2018a, pp. 88-89.

ὕφεσάναι), dove l'infinito perfetto ὕφεσάναι possiede qui il medesimo valore del verbo ὑπάρχειν. Questa precisazione di Diogene risulta decisiva, e offre l'occasione per porre in chiaro sin da subito un aspetto cruciale dell'epistemologia di Epicuro, sul quale ritornerò a più riprese nel corso del presente lavoro. Mi riferisco alla questione delle due nozioni (o livelli) di verità (e falsità) che è possibile intravedere nella canonica epicurea.⁴² Da un lato, troviamo una definizione di verità piuttosto familiare, intesa come *adaequatio* (o «truth-as-correctness»),⁴³ e concernente i δοξαστά o le ὑπολήψεις (*Hrdt.* 50-51; cfr. anche la sezione sestana dedicata al criterio epicureo, in *M VII* 203-16 = fr. 247 Us. part.).⁴⁴ Dall'altro lato, invece, v'è un'accezione di verità che, seppur meno intuitiva, si rivela essere, tra le due, quella fondamentale. Cruciale, a riguardo, la testimonianza di Demetrio Lacone (*PHerc.* 1012, coll. LXXII-LXXIII Puglia), il quale, impegnato a difendere e chiarificare la tesi di Epicuro circa la verità di tutte le αἰσθήσεις, afferma che gli oggetti sensibili (τὰ αἰσθητὰ) sono veri (ἀληθῆ) non perché sono detti veri (ἀληθῆ λέγεται), ma in quanto sono realmente esistenti (καθόσον ὄντα). Una definizione assai simile a quella offerta da Demetrio traspare anche da un passo del II libro *Contro i logici* di Sesto Empirico (*M VIII* 9 = fr. 244 Us. e fr. 247 Us. part.), in cui viene ascritta a Epicuro la tesi per cui tutte le cose percepibili sono vere ed esistenti (ὁ δὲ Ἐπίκουρος τὰ μὲν αἰσθητὰ πάντα ἔλεγεν ἀληθῆ καὶ ὄντα), poiché non intercorre differenza alcuna – secondo il fondatore del Giardino – tra il dire che una cosa è vera e il dire che essa esiste (οὐ διήνεγκε γὰρ ἀληθὲς εἶναί τι λέγειν ἢ ὑπάρχον, cfr. anche Cic. *Luc.* 45 = fr. 223 Us.).⁴⁵ In questo caso, la verità (così come la falsità) pertiene non a ciò che viene proferito intorno alle cose, ma alle cose stesse intorno a cui si proferisce. Si tratta della verità connessa alla sensazione, nonché la ragione stessa per cui tutte le αἰσθήσεις sono vere. L'αἴσθησις, infatti, altro non è che l'urto provocato dagli εἶδωλα, il quale urto, in quanto κίνησις (“movimento”), risulta necessariamente *reale* e, per ciò stesso, *vero*. Ed è esattamente questo il concetto di verità a cui allude Diogene Laerzio nella sua testimonianza sulla sensazione epicurea (X 32).

⁴² Sui due significati di “verità” nel pensiero epicureo, si rinvia in special modo agli studi di Striker 1996 (1974), pp. 33-42, e, più recentemente, Verde 2018a.

⁴³ Bown 2016, pp. 485 ss. Per una discussione critica del contributo di Bown, si veda Verde 2018a, il quale cerca di mostrare come alcuni dei “macchinosi” concetti adottati da Bown (si pensi, per esempio, al concetto di “Predicative Complexes”) per chiarire la duplice accezione epicurea della verità, lungi dal chiarificare la posizione di Epicuro, ne rendano la comprensione ancor più difficoltosa.

⁴⁴ Su questa concezione del vero e del falso, cfr. anche Aristot. *Metaph.* IX 10, 1051b 2-6.

⁴⁵ L'ipotesi di una possibile relazione tra il passo sestano e quello di Demetrio Lacone è suggerita da Verde 2018a, spec. pp. 89-90. Più in generale, per un'indagine esaustiva circa lo *status* dell'αἴσθησις nella filosofia di Epicuro, si segnalano senz'altro i lavori di Taylor 1980; Everson 1990; Striker 1996 (1974), pp. 77-91; Verde 2013, pp. 58-63, spec. p. 61; Vogt 2016; Verde 2018a; Warren 2019. Sulla medesima questione si veda, inoltre, il contributo di Ierodiakonou (2012, spec. pp. 63-9), dedicato a un attento esame del diverso rapporto vigente tra ἐνάργεια e sensazione (e, più in generale, tra ἐνάργεια e criteri di verità) nell'epicureismo, nello stoicismo e nello scetticismo.

proinde quod in quoquest his uisum tempore, uerumst.

«O potranno le orecchie correggere gli occhi, o il tatto / le orecchie? O, d'altronde, questo tatto sarà convinto d'errore / dal gusto della bocca, o lo confuteranno le nari, o gli occhi / lo smentiranno? Non è così, io penso. Giacché ogni senso / (490) ha un potere specialmente distinto, ciascuno ha una facoltà / propria, e perciò è necessario percepire con un senso speciale / ciò che è molle e gelido o infocato, e con un senso speciale / i vari colori delle cose, e vedere quanto ai colori è congiunto. / Una speciale facoltà ha pure il gusto della bocca, per una via / (495) speciale sorgono gli odori, per un'altra speciale i suoni. Si deve / perciò concludere che i sensi non possono confutarsi a vicenda. / E neanche potranno correggersi da sé, / poiché uguale fiducia si dovrà sempre ad essi accordare. / Quindi ciò che in ogni momento è a questi apparso, è vero».

(*DRN* IV 486-499)⁵⁰

Per comprendere appieno il passo riportato, occorre anzitutto ricordare che, coerentemente con quanto insegnato dalla tradizione atomistica,⁵¹ anche per Lucrezio ogni forma di sensibilità è, in qualche modo, una sensibilità “tattile”; a tal proposito, una precisazione risulta doverosa. Per comprendere in che senso si possa affermare il carattere “tattile” di tutti i sensi, senza per questo arrivare a una riduzione di tutti i sensi al solo senso del tatto,⁵² risulta utile richiamare un distinguo recentemente evidenziato da Sedley tra due significati di “tatto”:⁵³ (1) tatto come senso che coinvolge il contatto, e (2) tatto nel senso del contatto stesso, (differenziabile, a propria volta, in tatto “interno” e tatto “esterno”).⁵⁴ Nell’indicare il senso specifico del tatto, farò riferimento al significato (2). Nell’asserire la natura “tattile” di tutti i sensi, invece, mi riferirò al significato (1); in quanto attivati da oggetti provenienti dall’esterno, tutti i sensi debbono essere ricondotti a percezione di oggetti per contatto,⁵⁵ benché i *corpora* da cui i diversi sensori sono toccati si

⁵⁰ Cfr. anche *DRN* I 423-425 e 699-700.

⁵¹ Aristotele, in *Sens.* 4, 442a 29-b 3, osserva che «Democrito e la maggior parte degli indagatori della natura che trattano delle sensazioni, ne fanno qualcosa di notevolmente assurdo, giacché considerano che tutte quante le sensazioni avvengano per contatto. Se le cose stessero in questo modo, è evidente che ciascuna delle altre sensazioni sarebbe un certo tatto: che questo tuttavia sia impossibile non è cosa difficile da comprendere» (trad. Carbone). La ragione di tale impossibilità risiede, secondo lo Stagirita (442b 4 ss.), nel fatto che se davvero solo il contatto con gli atomi consentisse la percezione dei diversi sensibili, allora i sensibili comuni sarebbero percepiti alla stessa maniera dei sensibili propri. Ma tale conclusione risulta inammissibile, dal momento che, come Aristotele ribadisce a più riprese (si veda Parte Prima, Cap. I, par. 2.2), i sensi non si ingannano esclusivamente intorno ai sensibili propri, mentre la possibilità dell’inganno vige in relazione ai sensibili comuni (cfr. *De an.* II 6, 418a 17 ss.; III 1, 425a 13 ss.; 3, 428b 22-24). La trattazione delle diverse sensazioni in Democrito è ripresa e ampiamente sviluppata anche in Theophr. *Sens.* 49 sgg.

⁵² Di questo parere sembrano invece essere Ernout-Robin 1962 (1925-1928), vol. I, pp. 274-275, Bailey 1964 (1928), p. 404, Furley 1989 (1971), p. 161, Rosenmeyer 1996, pp. 141-142, e Maurette 2014, p. 315, i quali ritengono di poter rinvenire una conferma della loro posizione ai versi 434-435 del II libro del *DRN*, i quali, a una prima lettura, parrebbero enfatizzare, con tono solenne, il ruolo del senso del tatto rispetto a quello degli altri sensi, che ad esso sarebbero, da ultimo, riducibili (torneremo su questo passo nel capitolo dedicato alle affezioni, *infra*, Parte Prima, Cap. II, par. 1.4).

⁵³ Sedley 2017b, p. 64. La medesima distinzione è delineata anche da Steiner Goldner 2017, pp. 53-55.

⁵⁴ Sedley 1989, pp. 126, 129-132, e 2018, spec. pp. 64-72. Torneremo più approfonditamente sulla questione nel par. 1.4 della Parte Prima, Cap. II, trattando delle affezioni.

⁵⁵ Ogni sensazione, in tal senso, si rivela essere, in ultima istanza, una sensazione “tattile”. Questa primazia del “tattile”, che, sulla base di quanto appena chiarito, non equivale a una riducibilità degli altri sensi al senso del tatto, nemmeno sembra aver qualcosa da spartire con quella primazia in termini di “sopravvivenza” che troviamo in

Gadara.⁵⁷ In esso si osserva come il tatto (il cui oggetto proprio viene identificato con il corpo in quanto tale (col. XX A, ll. 1-6 Monet), ossia con quello che gli Epicurei definivano “il tangibile”, cfr. *DRN* I 304),⁵⁸ e la vista (il cui oggetto proprio è il colore) si rivelino, in un certo senso, assimilabili a proposito della percezione della forma e della grandezza di un corpo. Quest’ultime, infatti, sono colte non solo dal tatto, ma anche attraverso gli occhi, dal momento che la forma visibile di un corpo (τὸ σχῆμα τὸ ὄρα[τὸν], col. XXI A, l. 4 Monet), coincide con la posizione dei colori (dove il colore è l’oggetto proprio dell’occhio) sulla parte più esterna dello stesso (τῶν χρωμάτων[v] ἢ [ἐξω]τάτω θέσις, ll. 5-6), e la grandezza visibile (τὸ [μέ]γεθος τὸ ὄρατὸν, ll. 6-7) altro non è che la posizione contigua della pluralità dei colori (τῶ[v] πλειόνων χρωμάτων[v] ἢ κατὰ τὸ ἐξῆς θέσι[ς], ll. 7-9).⁵⁹ Forma e grandezza, in questo senso, costituirebbero, per l’autore del trattato, dei sensibili comuni (κοινὰ [αἰσθητά], cfr. per es. col XXV A, l. 3 Monet),⁶⁰ posizione, questa, che non può che richiamare quanto si legge nel *De anima* di Aristotele, dove a essere definiti κοινὰ [αἰσθητά] sono precisamente forma e grandezza, unitamente a movimento, quiete, unità e numero (*De an.* II 6, 418a 18-20, e III 1, 425a 14-16).⁶¹ Il che, secondo l’autore del *PHerc.* 19/698, generava la situazione, apparentemente paradossale, per cui il tatto, incapace di afferrare i colori, afferra la loro posizione più esterna (ll. 10-18). La forma percepibile per mezzo della vista, tuttavia, precisa Filodemo (?), può dirsi, al limite, “analoga” (cfr. κατ’ αὐτὴν ἀναλογίαν, col. XXV A, l. 2 Monet) a quella percepita tramite il tatto (e dagli altri sensi, tutti suscettibili di recepire la forma), dacché il numero di atomi che è in grado di percepire la vista è diverso da quello che è in grado di percepire il tatto.⁶² Il rapporto analogico a cui allude Filodemo (?) richiama molto da vicino, fra l’altro, l’espressione *consimilis causa* impiegata da Lucrezio.

Il dettato di Lucrezio presenta però un’argomentazione non totalmente riconducibile a quella avanzata dall’autore del *PHerc.* 19/698; il poeta, infatti, al fine di discriminare la vista dal tatto, incentra il proprio discorso sulla coppia di contrari luce/oscurità, a riprova del fatto che i rispettivi sensori, in virtù delle diverse strutture atomiche da cui sono costituiti, risultano

⁵⁷ L’edizione di riferimento più recente è quella curata da Monet 1996. Questo testo verrà preso in esame e approfondito successivamente nel par. 2.2 della presente sezione del lavoro, al quale si rimanda anche per la contestualizzazione dell’opera e i riferimenti bibliografici essenziali.

⁵⁸ [Philod.] [*Sens.*], *PHerc.* 19/698, col. XX A, ll. 1-6 Monet; cfr. anche col. XXIX A, ll. 3-16 Monet, in cui si precisa che la caratteristica peculiare (τὸ ἴδιον, l. 4) del tatto consiste nel non registrare qualità alcuna (τὸ μηδεμίαν | ἀγτιλαμβάνεσθαι ποιότητος, ll. 4-6). Su questo passo, si rinvia specialmente a Sedley 1987, spec. pp. 129 ss., 2017b, pp. 66-67.

⁵⁹ Si rimanda al par. 2.2 della presente sezione del lavoro.

⁶⁰ Specificamente sulla questione dei sensibili comuni, si veda sicuramente lo studio di Sedley 1987.

⁶¹ In Aristot. *Sens.* 4, 442b 5-7 vengono annoverati, tra i sensibili comuni, anche le coppie ruvido/liscio e acuto/ottuso, le quali, tuttavia, risultano riconducibili alla figura (si veda Zucca 2015, p. 152, n. 89).

⁶² L’argomentazione pare essere attribuita ad Apollodoro. Più precisamente, viene riferito che mentre il tatto è in grado di recepire tutti i 10’000 atomi di cui è composto un corpo, la vista è in grado di percepire solo i 1’000 disposti sulla superficie, cfr. [Philod.] [*Sens.*], *PHerc.* 19/698, col. XXIII A, ll. 5-18 Monet.

diversamente suscettibili ai *corpora* provenienti dall'esterno: la vista è stimolata dai colori, i quali «non possono sussistere in assenza di luce» (*DRN* II 795), il tatto, invece, e diversamente da quanto accade in Filodemo (?),⁶³ è attivato, secondo Lucrezio, da *quod molle sit et gelidum feruensue* («ciò che è molle e gelido o infocato», *DRN* IV 492), vale a dire dalla consistenza e la temperatura degli oggetti (cfr. anche IV 265-268, per la consistenza, e I 494-496, per la temperatura; si noti che in tutti i casi in cui è il senso specifico del tatto a essere in gioco, ciò che tocca è un dito, una mano, ecc.).⁶⁴

Si comprende dunque, alla luce di ciò, per quale ragione Lucrezio, pur riconoscendo il carattere “tattile” di tutti i sensi, escluda il verificarsi di una qualsivoglia confusione o interferenza, per quanto minima, tra i rispettivi sensibili propri: a ciascuno dei sensi, infatti, è assegnato un diverso potere (*potestas*), ciascuno è dotato di una propria facoltà (*uis*, IV 489-490); un odore «si avverte» (*uarios rerum sentimus odores*), ma è impossibile «vederlo» (*numquam cernimus*) arrivare fino alle narici, ed è impossibile «scorgere» (*nec...tuimur*) e «percepire con gli occhi» (*nec...usurpare oculis*) il freddo e il caldo, o «vedere» (*nec...cernere*) i suoni, sebbene tutte queste cose esistano e possiedano natura corporea, dacché il senso è da esse toccato e stimolato (I 298-304; cfr. anche IV 486-488, 524-525,). Nel caso del gusto, invece, il sapore (*sucus*)⁶⁵ viene «avvertito» (*sentimus*) dalla lingua e dal palato per contatto diretto con il cibo che, nel masticare, viene «spremutato» (*exprimimus*) nella bocca (IV 615-619). Il gusto sembra quindi essere, almeno per modalità di funzionamento, ossia in quanto agiscono entrambi per contatto diretto, il senso maggiormente affine a quello del tatto, come del resto già Aristotele non aveva mancato di rimarcare.⁶⁶

⁶³ Anche l'autore del *PHerc.* 19/698, in realtà, alla col. XXIX A, ll. 11-16 Monet, riconosce che, in un certo senso, la temperatura e la consistenza sono gli oggetti propri del tatto (si legge infatti che la consistenza e la temperatura sono le qualità specifiche registrate dal tatto se si considera la funzione *comune* del tatto – ossia la funzione che il tatto condivide con gli altri sensi – di registrare lo stato qualitativo interno della carne), senza per questo rinunciare alla tesi, avanzata alla col. XXVI A Monet, per cui l'oggetto proprio del tatto è il tangibile; non è detto, di conseguenza, che la posizione lucreziana confligga con quella filodemea (?). Su questo punto, si veda anche Sedley 1987, p. 132.

⁶⁴ Quando, in *DRN* I 302-304, Lucrezio scrive che «tuttavia tutte queste cose [*scil.* odori, freddo, suoni, ecc.] è necessario che constino / di natura corporea, perché possono colpire i sensi. / Nessuna cosa infatti può toccare ed essere toccata, se non è un corpo» (*quae tamen omnia corporea constare necessest / natura, quoniam sensus impellere possunt. / tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res*), non sta affermando, a mio parere, che il corpo è l'oggetto proprio del *senso* del tatto, bensì, come già sottolineato, che tutto ciò che tocca i nostri sensi, attivando la sensazione, ha natura corporea, dacché solo ciò che è corporeo può tangere ed essere toccato.

⁶⁵ Torneremo più approfonditamente su questo termine nel prossimo paragrafo.

⁶⁶ Cfr. Aristot. *De an.* II 10, 422a 8-11, in cui si legge che «[l']oggetto del gusto è una specie di tangibile ([τ]ὸ δὲ γευστόν ἐστιν ἄπτόν τι), ed è questo il motivo per cui non è percepito mediante un corpo estraneo che funga da mezzo, poiché ciò non si verifica neppure per il tatto. Inoltre il corpo in cui si trova il sapore (ossia l'oggetto del gusto) è nell'umido come nella sua materia, e l'umido è qualcosa di tangibile» (trad. Movia). Pur trattandosi di un senso “per contatto”, e non a distanza, in altri termini, il μεταξύ (il “mezzo”, in questo caso l'umido, mentre nel caso del tatto è la σάρξ, la carne, cfr. spec. *De an.* II 11, 423b 26: τὸ μεταξύ τοῦ ἀπτικοῦ ἢ σάρξ) è condizione necessaria. Il medesimo principio, lo vedremo a breve, sembra valere anche per la prospettiva lucreziana.

1.2.4 Sensi “per contatto”, sensi “a distanza”

Lucrezio non tratteggia mai, almeno non in maniera esplicita, una distinzione, quale quella aristotelica,⁶⁷ tra sensi “a distanza” e sensi “per contatto”. Questo perché, del resto, come precedentemente chiarito, tutti i sensi, da ultimo, sono “toccati” (fisicamente) da ciò che percepiscono, sicché tutti possono definirsi, da questo punto di vista, sensi “per contatto”. A scopo espositivo, ritengo che il distinguo risulti comunque vantaggioso, dacché consente di evidenziare alcuni punti problematici, ma, a mio avviso, di estremo interesse, del dettato lucreziano.

Una prima considerazione che ritengo doverosa consiste nel rimarcare che, diversamente da quanto traspare dalla lettera a Erodoto di Epicuro, nella quale sono presi in esame e indagati esclusivamente vista,⁶⁸ udito e olfatto,⁶⁹ il poeta latino dedica ampio spazio ai cosiddetti sensi “per contatto”, ossia gusto⁷⁰ e tatto.⁷¹ L’esclusione di quest’ultimi dal dettato dell’epistola del Maestro potrebbe trovare giustificazione, per quanto riguarda il gusto, nella natura compendiale dello scritto; per quanto riguarda il tatto, invece, potrebbe spiegarsi in virtù del fatto che la sua trattazione doveva apparire, in un certo qual modo, derivabile da quella, forse più complessa, dei sensi della vista, dell’udito e dell’olfatto.⁷² Un’ulteriore ipotesi, non necessariamente in contrasto con quella appena esposta, consiste nel ritenere che l’“omissione”, da parte del Maestro, dei sensi “per contatto”, derivasse da un ben preciso intento polemico da egli perseguito, ovvero quello di dissuadere il destinatario dell’epistola a ritenere che i sensi cosiddetti “a distanza”, non toccando in maniera diretta i loro oggetti, non funzionassero anch’essi per contatto, vale a dire grazie all’urto provocato sui sensori da *corpora* provenienti dall’esterno.⁷³ Epicuro, in tal senso, data la “brevità” e le finalità della lettera a Erodoto, avrebbe preferito concentrarsi esclusivamente su quei sensi che generavano fraintendimento, piuttosto che dilungarsi su quelli la cui comprensione risultava già non troppo divergente da quella epicurea.

La prima questione su cui vorrei soffermarmi concerne un punto assai delicato della trattazione lucreziana dei sensi “per contatto”. Più precisamente, occorre comprendere di che

⁶⁷ Aristot. *De an.* II 7, 419a 9-30; III 1, 424b 27-30.

⁶⁸ *Hrdt.* 49. Sul senso della vista in Epicuro, si rimanda a Lee 1978.

⁶⁹ *Hrdt.* 52-53. Sulla trattazione dell’udito in Epicuro, si rimanda, ancora, a Lee 1978.

⁷⁰ *DRN* II 398-407, 422-430; IV 615-672. Sul senso del gusto in Lucrezio si segnalano, in particolare, lo studio di Rosenmeyer 1996 e, di recente, il contributo di Zinn 2021.

⁷¹ *DRN* II 333-477; IV 230-238. Sul tatto in Lucrezio, si vedano Maurette 2014, spec. pp. 312-315, e Sedley 2017b.

⁷² È bene ricordare, in ogni caso, che, stando a Diogene Laerzio (X 28), il fondatore del Giardino fu autore di un trattato Περὶ ἀφῆς, incentrato, secondo DeWitt (1954, p. 204), sul principio per cui «only the corporeal can deliver a stimulus and only the corporeal can receive one», tesi la cui inevitabile conseguenza consiste in «reducing all sensation to the level of touch».

⁷³ Repici 2010, p. 91.

«quando il freddo aspro s'insinua, non soliamo sentire / ogni singola particella di quel vento e di quel freddo, / bensì l'insieme, e vediamo allora che il nostro corpo / subisce colpi proprio come se qualche cosa / ci sferzasse e ci desse la sensazione del suo corpo dall'esterno».

(*DRN* IV 260-264)

È evidente, spiega Lucrezio, che non percepiamo i singoli *corpora* di cui si compongono il vento e il gelo; ciò che percepiamo è, per così dire, la loro “accumulazione”, che ci impressiona come se qualcosa di unitario ci colpisse dall'esterno. Un fenomeno analogo si verifica nel caso delle sensazioni visive. Come connettere, però, la sensazione visiva, la sensazione del freddo-gelo e la sensazione della durezza? Bailey, nel commentare la sezione di cui ci stiamo occupando, ha sostenuto che il modo migliore per spiegare l'accostamento fra la percezione visiva dei simulacri e la sensazione della durezza del sasso risieda nel ricorso al meccanismo della *πάλσις*.⁷⁷ Lucrezio, in tal senso, traccerebbe un'analogia fra la successione di simulacri nella prima e l'«impressione» di successivi strati atomici nella seconda.⁷⁸ Questa lettura presenta però, a mio avviso, una criticità, in quanto si serve di un concetto, quello di *πάλσις*, che nell'ambito della fisiologia epicurea possiede un significato tecnico ben preciso, essendo impiegato per indicare il moto ondulatorio che dà avvio alla formazione dei *simulacra*. Se applicato all'esempio della pietra, tale meccanismo induce a pensare all'esistenza di effluvi atomici che, generatisi nella parte più interna della stessa, risalgono verso la superficie, rendendo possibile la percezione della durezza.⁷⁹ La riflessione di Bailey ci offre comunque l'occasione per introdurre un ulteriore concetto, quello di *παλμός* (cfr. Epic. *Hrdt.* 43), a cui Epicuro sembra ricorrere per designare il movimento vibratorio che ha luogo quando gli atomi si trovano strettamente connessi tra loro nei corpi aggregati.⁸⁰ In *Hrdt.* 43, più precisamente, Epicuro, impegnato a illustrare le modalità di organizzazione degli atomi nel vuoto infinito, spiega che mentre alcuni di essi «si distanziano l'uno dall'altro per lungo tratto (*αἱ μὲν εἰς μακρὰν ἀπ' ἀλλήλων δϋστάμεναι*), altri trattengono lì con forza il loro moto vibratorio (*αἱ δὲ αὐτοῦ τὸν παλμὸν ἴσχουσαι*)». ⁸¹ Tanto più gli atomi si trovano “compressi” e strettamente coesi tra loro, tanto più vigorosa sarà la scossa vibratoria. Ora, è evidente che il dito che preme contro la pietra, ne tocca, di fatto, esclusivamente gli atomi posti sulla superficie (dalla cui disposizione dipende la colorazione); grazie al *παλμός*, quel moto vibratorio che caratterizza gli intrecci atomici, specie quelli in cui gli atomi risultano tra loro

⁷⁷ Bailey 1947, pp. 1211-1213.

⁷⁸ Bailey 1947, p. 1213: «the sensation of hardness is due to the impress of the successive layers in the object».

⁷⁹ Ipotesi che, per altro, lo stesso Bailey esclude (*ibid.*).

⁸⁰ Il termine *παλμός*, stando alla testimonianza aeziana, risulta già presente in Democrito (Aët. I 23, 3, *Dox.* 319, M.-R. 635 = VII 27 D52 L.-M. = 68 A 47 D.-K. part.), il quale avrebbe ammesso il *παλμός* come unica forma di movimento (*Δημόκριτος· ἐν γένος κινήσεως τὸ κατὰ παλμόν*). Sulla ripresa del concetto da parte di Epicuro, si vedano almeno Bailey 1926, p. 186, e Verde 2010b, pp. 109-110.

⁸¹ Trad. Verde.

particolarmente compressi (come nel caso degli atomi che compongono la pietra), la sensazione che ne abbiamo è la sensazione della durezza della pietra come un intero, della pietra nel suo complesso (l'avverbio *penitus*, del resto, può essere inteso anche nel senso di “interamente”, “in maniera totale/globale”). Quello che Lucrezio sta suggerendo, in altri termini, è che, pur instaurando un contatto diretto esclusivamente con una porzione superficiale della pietra (la cui consistenza è, ovviamente, *già dura!*), abbiamo una sensazione della durezza della pietra *nella sua totalità*.

La medesima difficoltà nel comprendere se il contatto tra sensorio e oggetto percepito sia *diretto* o *indiretto*, si presenta nel caso del gusto. Nel resoconto offertoci ai versi 615-672 del IV libro, Lucrezio spiega che, attraverso la masticazione, spremiamo il cibo, estrapolandone il *sucus*.⁸² Quest'ultimo, poi, «si spande tutto per i condotti / del palato e per i sinuosi meati della lingua porosa» (*per caulas omne palati / diditur et rarae per flexa foramina linguae*, IV 620-621). Interpretando il *sucus* come il “succo” ricavato dalla spremitura del *cibus* al momento della masticazione, e alla luce del fatto che è tale “succo” a diffondersi attraverso i pori di lingua e palato (i due organi sensori del gusto),⁸³ e che Lucrezio non pare far menzione di alcun effluvio atomico che si diparte dal cibo, si è tradizionalmente sostenuto che, per il poeta, il gusto opera attraverso un contatto *diretto* tra l'oggetto e il *sensorium* (e questo tanto a livello fenomenico quanto a livello atomico).⁸⁴ Questa lettura, tuttavia, non è da tutti condivisa, e v'è chi considera il senso del gusto un senso “a distanza” a tutti gli effetti, reso possibile da effluvi di materia che si dipartono dagli alimenti.⁸⁵ Ritengo utile, sulla questione, richiamare un passo del VI libro (921 ss.) in cui, avviandosi a spiegare il fenomeno della pietra di Magnesia, Lucrezio rammenta al suo lettore che «da tutte le cose, quante ne vediamo, / continuamente devono fluire ed essere emessi e diffusi / *corpora* che feriscono gli occhi e provocano il vedere», *odores* e *sonitus* (IV 921-927). E aggiunge:

denique in os salsi uenit umor saepe saporis,
cum mare uersamur propter, dilutaque contra 929
cum tuimur misceri apsinthia, tangit amaror. 934

⁸² Si tratta dell'equivalente latino dei termini *χυλός*, “umore”, “umidità”, e *χυμός*, “fluido, umidità” (cfr. spec. Theophr. *De caus. plant.*, insieme a Sharples 1985, p. 184). Il vocabolo, oltre che in *DRN* IV 615-617, è menzionato anche in due luoghi del III libro (223, dove significa “sapore”, e 786, dove possiede un significato assai simile a quello di “umore”), e in due luoghi del V libro (130, dove designa sempre una sostanza liquida, e 812, dove designa una sostanza nutritiva liquida simile al latte).

⁸³ Come Lucrezio sottolinea in *DRN* IV 627-629, infatti, «piacere nasce dal *sucus* entro i confini del palato; / ma, quando giù per le fauci è precipitato, / non v'è alcun piacere, mentre si spande tutto nelle membra» (*uoluptas est e suco fine palati; / cum uero deorsum per fauces praecipitauit, / nulla uoluptas est, dum diditur omnis in artus*). Cfr. anche IV 658-662.

⁸⁴ Si vedano soprattutto Bailey 1947, pp. 1179 e 1253, e Asmis 1984, p. 105.

⁸⁵ Questa posizione è sostenuta sempre da Schoenheim 1966 e Rosenmeyer 1996. Si vedano anche Glidden 1979b, pp. 177-178 n. 15, e Furley 1993, pp. 91- 92.

«Ancora, spesso entra in bocca umidità di sapore salmastro, / (929) quando camminiamo lungo il mare; e, d'altra parte, / (934) quando guardiamo mescere infusi d'assenzio, ci punge l'amaro».

(*DRN* VI 928-934 = IV 222-224)⁸⁶

Rosenmeyer considera il passo appena menzionato come la prova del fatto che il gusto, al pari degli altri sensi (tatto incluso), funziona *esclusivamente* attraverso effluvi provenienti dagli oggetti: la possibilità di percepire anche a grandi distanze il sapore salato del mare (così come quello dell'assenzio), in tal senso, dipenderebbe da effluvi di particelle del gusto che, defluendo dagli oggetti, penetrano nella composizione atomica di bocca e palato.⁸⁷ Il *sucus* che entra nei meati degli organi adibiti al senso del gusto, di conseguenza, sarebbe un composto di effluvi del sapore sprigionati dal cibo; solo tale composto, e *non* direttamente l'alimento, permetterebbe il generarsi della sensazione del gusto. Questa soluzione mi pare, tuttavia, scarsamente convincente. Anzi, credo che il caso specifico del gusto salato dell'umidità marina provi piuttosto il contrario di quanto asserito da Rosenmeyer. Se è vero, infatti, che dagli oggetti si dipartono continuamente *corpora* e, in generale, materia atomica, è altresì vero che non tutti i *corpora* svolgono il ruolo di intermediari nei processi percettivi. Ragion per cui Lucrezio ha cura di distinguere i *simulacra* della vista da altre forme di emanazioni, quali vapori, ecc. (cfr., per es., IV 90-94, 129-136, 199-205). L'acqua del mare, sotto l'azione del sole e del vento, evapora,⁸⁸ sprigionando nell'aria molecole di acqua ad alta concentrazione salina, che sono, di fatto, goccioline di acqua di mare.⁸⁹ Queste goccioline di salsedine, le quali, trasportate dall'aria, penetrano nei dotti della lingua e del palato, attivando il senso del gusto, non sono "messaggeri" affidabili che si dipartono dall'oggetto necessariamente e ininterrottamente (come accade nel caso dei *simulacra*),⁹⁰ ma costituiscono un fenomeno meteorologico che si verifica a determinate condizioni e in virtù di determinate cause.⁹¹ Un discorso analogo deve essere applicato a

⁸⁶ Per uno studio puntuale e dettagliato di questo passo, si rimanda a Zinn 2021, spec. pp. 197 ss.

⁸⁷ Rosenmeyer 1996, spec. pp. 138, 144.

⁸⁸ Che Lucrezio concepisse il fenomeno dell'evaporazione (e successiva condensazione) appare piuttosto chiaramente da *DRN* I 305-310; cfr. anche V 383-391. Le cause del fenomeno sono espresse in *DRN* VI 470-534; cfr. anche III 435-436

⁸⁹ Cfr. *DRN* V 261-280, 460-466; VI 451-534, 608-630; cfr. anche Epic. *Pyth.* 99-100, 106-109. La composizione dell'acqua del mare è chiarita da Lucrezio in *DRN* II 456-477.

⁹⁰ Proprio il criterio stabilito da Rosenmeyer (1996, p. 136) per differenziare ciò che può definirsi "effluvio" da ciò che effluvio, propriamente, non è, ossia il meccanismo della *πάλλσις* (il moto ondulatorio che genera la formazione dei simulacri, su cui si veda la n. 69, p. 19), permette di escludere che ciò che penetra nel cavo orale siano messaggeri percettivi. Lo sprigionamento delle molecole di acqua salata dalla superficie del mare, infatti, non avviene a causa della *πάλλσις*, ma per delle cause, per così dire, meteorologiche, e dunque, almeno in parte, *esterne*.

⁹¹ Zinn 2021, p. 211: «The perception of salty flavour therefore arises from interaction with the microscopic droplets themselves. In other words, the seawater, as seawater, enters the passages of the tongue and palate. The wormwood solution itself does too».

proposito degli alimenti. Così, quando Lucrezio afferma che *sentimus sucus* (IV 615), mi pare ragionevole ipotizzare, anche tenendo conto della tesi aristotelica per cui l'ἀρχή del gusto è τὸ ποτόν, l'“acqua” (*De an.* II 10, 422a 21), che il termine *sucus* impiegato dal poeta per indicare ciò che del cibo *solido* penetra nelle strutture porose della lingua e del palato, generando il gusto, designi una soluzione di acqua (presente in tutti gli alimenti solidi, nonché ingrediente principale della saliva)⁹² e minuscole particelle di cibo.⁹³ Nel caso dell'ingestione di un liquido (così come nel caso in cui ad entrare nel cavo orale siano le molecole di acqua di mare), il *sucus* non risulta necessario, in quanto, come è stato, a mio parere correttamente, annotato, «it is the *sucus*».⁹⁴

Stante l'attenzione dedicata da Lucrezio all'approfondimento dei sensi del tatto e del gusto, mi pare non sia da escludere l'ipotesi che egli tentasse di “colmare” una lacuna lasciata dal maestro (almeno in sede della lettera a Erodoto);⁹⁵ la scelta di occuparsi del tatto, in particolare, potrebbe essere indirizzata a risolvere alcuni aspetti controversi di questo senso che dovettero dare del filo da torcere già ad Aristotele.⁹⁶ Va poi sottolineato che, nel dettato lucreziano, alla vista⁹⁷ e all'udito,⁹⁸ ai quali nella lettera a Erodoto era dedicata la quasi totalità dell'analisi sui

⁹² Si osservi che in *DRN* IV 624 si fa riferimento a «le umide volte che s'inarcano sulla lingua, dintorno trasudanti» (*umida linguae circum sudantia templa*).

⁹³ Si veda Zinn 2021, spec. pp. 211-212.

⁹⁴ Zinn 2021, p. 211. Il che mi pare poter trovare conferma in un passo del V libro del *DRN*, in cui Lucrezio, costruendo l'analogia della Terra-Madre (su cui si veda Parte Terza, par. 10.1.2), parla del nutrimento della terra come di un *sucum ... consimilem lactis* (812-813).

⁹⁵ Repici 2011, pp. 69-70.

⁹⁶ Aristot. *De an.* II 11. I problemi sollevati da Aristotele in relazione al senso del tatto sono almeno due. Il primo deriva dalla constatazione per cui, laddove gli altri sensi sembrano riferirsi a un'unica opposizione (la vista termina al bianco e al nero, l'udito all'acuto e al grave, ecc.), «nel tangibile sono incluse invece molte opposizioni (ἐν δὲ τῷ ἀπτῷ πολλαὶ ἐνεῖσιν ἐναντιώσεις): caldo-freddo, secco-umido, duro-molle, ed altre qualità simili» (*De an.* II 11 422b 23-27), tanto che viene da chiedersi se il tatto sia non un unico senso, ma più sensi (422b 17-20). Il secondo, invece, consiste nello stabilire quale sia l'organo sensorio (τὸ αἰσθητήριον) proprio del tatto: è «la carne e ciò che negli animali vi è di analogo, oppure questa è il mezzo, mentre il sensorio primo è qualcos'altro, situato all'interno?» (πότερον ἢ σὰρξ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ ἀνάλογον, ἢ οὐ, ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἐστὶ τὸ μεταξύ, τὸ δὲ πρῶτον αἰσθητήριον ἄλλο τί ἐστὶν ἐντός, 422b 20-23). Cfr. anche 422b 34-423a 21. Collegata a questa seconda difficoltà v'è poi il problema di stabilire in che maniera la carne (“interna” al corpo dell'animale) riesca a svolgere in relazione ai sensi “per contatto” la medesima funzione che l'aria e l'acqua (esterne al corpo) svolgono in relazione ai sensi “a distanza” (423a 22-b 26). Specificamente sulla trattazione del senso del tatto in Aristotele, si segnala il recente contributo di Steiner Goldner 2017.

⁹⁷ *DRN* IV 239-468; 595-614; 706-721.

⁹⁸ *DRN* IV 522-614. Vista e udito, in questo frangente, sono detti “primeggiare” soltanto in riferimento allo spazio, in termini di versi, che a essi Lucrezio riserva. In generale, infatti, i due sensi che, verosimilmente, rivestono maggiore importanza sono la vista e il tatto, dachché è solo sottoponendo gli eventi «alla constatazione della vista / e all'accertamento del tatto, le uniche due vie sicure / che si aprono alla ferma convinzione nell'animo e nello spirito umano» (V 101-103), che sarà possibile ottenere una conoscenza davvero attendibile. Specificamente sulla questione della vista in Lucrezio, si rimanda a Repici 2020. Sul tema dell'udito, rimandiamo, precipuamente, al recente studio di Zinn 2018, in cui viene ricostruita e indagata la trattazione lucreziana dei meccanismi fisiologici sottesi alla produzione e alla percezione dei suoni. La sfida della studiosa, in particolare, consiste nel provare a stabilire se, nella prospettiva di Lucrezio, un albero che cade nella foresta produca rumore anche qualora non vi sia nessuno nei dintorni. Zinn suggerisce una risposta negativa: l'evento disperderà aggregati atomici idonei a causare l'udito, ma, poiché questi non entreranno in interazione con gli aggregati atomici che danno luogo ai sistemi fonatori degli uomini, non si verificherà alcun suono (p. 149). Sempre sulla trattazione lucreziana dell'udito, e specialmente in relazione ai versi 524-562 del IV libro, si segnalano altresì i lavori di Koenen 1999a, 1999b e 2004, Holmes 2005,

sensi, non sembra essere dato maggior rilievo che a olfatto, gusto e tatto, il che, fra l'altro, consentiva a Lucrezio di abbandonare il "pregiudizio" aristotelico secondo cui vista e udito sarebbero, tra i sensi, quelli maggiormente atti a "valorizzare" la vita, poiché, nel caso specifico degli esseri umani, essi sono in vista non della mera auto-preservazione, ma del bene (*Sens.* 1, 436b 15-24). L'apparente primazia della vista⁹⁹ sembra essere infatti dettata, in Lucrezio, esclusivamente dalla forte efficacia illustrativa ed esemplificativa che essa possiede, ossia dal fatto che, come avremo modo di appurare nelle pagine che seguono, essa è in grado di offrire al poeta un osservatorio privilegiato su una serie di (apparenti) problematicità legate alla sfera della conoscenza percettiva. La vista, del resto, risulta essere, tra i sensi, quella che detiene «il primato in negativo della possibilità di errore»,¹⁰⁰ e rispetto ad essa l'udito sembra rivelarsi, almeno stando ad alcune dichiarazioni di Lucrezio, meno problematico (cfr. *DRN* IV 553-562, 595-614).

Una questione spinosa, in relazione ai sensi "a distanza", specialmente a proposito di vista e udito, concerne la funzione dell'aria; proprio dall'aria, infatti, Lucrezio fa dipendere la possibilità di avere una visione di oggetti o una percezione di suoni e parole più o meno precisa e dettagliata (cfr., per es., IV 251-253, 353-363, 553-562). È stato evidenziato come, su questo punto, il poeta sembri, in qualche modo, allontanarsi dal dettato di Epicuro, per il quale l'aria interposta non pare svolgere alcun ruolo in relazione ai sensi a distanza.¹⁰¹ La posizione lucreziana, in tal senso, rimanderebbe direttamente all'atomismo delle origini; sembra infatti che Democrito, al fine di riuscire a rendere conto del funzionamento di vista e udito, facesse appello non direttamente all'urto generato da *simulacra* su occhi e orecchie, bensì alla formazione di impronte nell'aria (ἡ ἀποτύπωσις ἢ ἐν τῷ αἰέρι, Theophr. *Sens.* 51 = VII 27 R57 L.-M. = 68 A 135 D.-K. part.). Nel caso della vista, l'aria, una volta "improntata", divenendo consistente e colorandosi, si riflette nell'umido degli occhi, il quale, lasciandosi penetrare, consente la formazione dell'immagine visiva (*Sens.* 50 = VII 27 D147, R55 L.-M. = 68 A 135 D.-K. part.). Per quanto concerne l'udito, similmente, l'aria circostante, penetrando uniformemente in tutto il corpo, produce un movimento (κίνησιν ἐμποιεῖν), il quale diviene particolarmente accentuato all'interno degli orecchi, in ragione della loro peculiare conformazione (*Sens.* 55 = VII 27 D157, R57 L.-M. = 68 A 135 D.-K. part.).¹⁰² Alla luce delle problematiche legate alla considerazione dell'aria interposta come *medium* della percezione (cfr. Theophr. *Sens.* 51-54 = VII 27 R57 L.-M. = 68 A

e, recentemente, Repici 2020. A Koenen 1997 si rimanda, invece, per un approfondimento sul senso dell'olfatto, sempre in relazione al IV libro del *DRN*.

⁹⁹ Pace Schoenheim 1966, pp. 77-78.

¹⁰⁰ Repici 2020, p. 100.

¹⁰¹ Repici 2011, pp. 72-73.

¹⁰² Sul tema della percezione in Democrito, si rimanda, ancora una volta, allo studio di Sassi 1978.

135 D.-K. part.),¹⁰³ Epicuro, lo si è già sottolineato in precedenza, ammette che l'immagine si imprime direttamente sulla pupilla, dispensando l'aria da qualunque compito nella formazione delle impressioni visive e uditive. Lucrezio, enfatizzando nuovamente il ruolo dell'aria, seppur limitatamente alla causa fisica (esterna) dei diversi intoppi in cui può incorrere la percezione di qualità dei corpi quali dimensioni, colori, odori e suoni, parrebbe recuperare, in un certo senso, l'antica istanza democritea.¹⁰⁴ Nei paragrafi che seguono, avremo modo di riprendere ed esaminare in maniera approfondita la questione. È bene qui far presente, in ogni caso, che occorre massima cautela nell'affermare che Epicuro abbia eliminato *in toto* la funzione dell'aria quale intermediario della visione (o dell'udito). Come è stato suggerito, del resto, risulterebbe di gran lunga più auspicabile pensare a una modifica, da parte di Epicuro, della dottrina democritea, piuttosto che a una radicale presa di distanza da essa.¹⁰⁵ In fondo, nemmeno Lucrezio richiama l'aria nell'atto della percezione, ma soltanto in relazione alla distanza che separa l'oggetto dal soggetto senziente,¹⁰⁶ ed è sufficiente prestare attenzione ai versi 246-255 del IV libro per rendersi conto di come essa sia chiamata in causa anzitutto per *calcolare* la distanza che separa l'uno dall'altro percipiente e percepito, e mai a proposito dell'atto percettivo vero e proprio, pena il venir meno della validità della dottrina dei simulacri. Si potrebbe qui provare a suggerire che Epicuro, lungi dal negare all'aria un qualche ruolo nella visione, se ne serve, in un certo senso, allo scopo di *rimarcare* la fiducia che occorre riporre nella veridicità della sensazione. Certamente l'aria opera degli smussamenti sugli angoli del simulacro, che saranno tanto più profondi quanto maggiore sarà la distanza che ci separa dall'oggetto della percezione, ma ciò non deve in alcun modo far dubitare dell'affidabilità dei nostri sensi. Nel II libro del Περὶ φύσεως, infatti, si insiste sulla capacità dei simulacri di attraversare grandi distanze rimanendo intatti, allo scopo di salvaguardare la verosimiglianza dei simulacri con gli oggetti di provenienza. Lucrezio, da parte sua, come vedremo, sembra far ricorso all'aria da una prospettiva

¹⁰³ Oltre all'obiezione, ricordata in precedenza, concernente l'inadeguatezza dell'aria a svolgere la funzione di *medium* della percezione, Teofrasto rileva che un ulteriore elemento di problematicità legato alla teoria della percezione democritea derivava dalla difficoltà di spiegare in quale maniera l'impronta impressa nell'aria, che deve necessariamente presentarsi con la propria facciata rivolta verso l'oggetto veduto, possa poi esibire a noi la medesima facciata. Per farlo, l'impronta dovrebbe girare su se stessa; bisognerebbe allora dimostrare come ciò si verifici e in qual modo avvenga un tale capovolgimento (*Sens.* 52 = VII 27 R57 L.-M. part. = 68 A 135 D.-K.). «Altro punto: quando vediamo parecchi oggetti in un medesimo luogo, come mai potranno stare insieme tante impronte diverse nella medesima aria? E ancora: com'è possibile che due persone si vedano reciprocamente? Perché le impronte dovrebbero incrociarsi, essendo ciascuna di esse situata proprio di faccia alla persona da cui proviene. Questi problemi, dunque, attendono la soluzione» (*ibid.*). A tale tipologia di criticità, Epicuro tentò probabilmente di rispondere nel II libro del Περὶ φύσεως mediante l'introduzione della dottrina degli εἶδωλα: essi, infatti, staccandosi dagli oggetti e andando a impattare direttamente con l'organo della vista, si presentano con la facciata del corpo già rivolta verso di noi (col. 38 Leone). Si veda Leone 2012, pp. 111-112 (unitamente al commento della col. 38).

¹⁰⁴ Repici 2011, pp. 72-73.

¹⁰⁵ Asmis 1984, pp. 308 ss. Si veda anche Leone 2012, p. 96 n. 278.

¹⁰⁶ Leone 2012, p. 96 n. 278.

differente, quasi apologetica, verosimilmente tesa a *giustificare*, tramite il ricorso al potere deformante dell'aria, l'illusorietà legata al fenomeno della torre quadrata che da lontano appare rotonda. E laddove Epicuro, attraverso l'aria capace di modificare i contorni dell'εἶδωλον, intende rendere ancor più evidente la capacità dell'εἶδωλον stesso di veicolare il vero, il poeta latino sembra ricorrere all'espedito dell'aria allo scopo di giustificare il fatto che la piena veridicità della sensazione, in mancanza delle adeguate condizioni, può talvolta venire meno. Ciò che vorrei provare a mostrare e spiegare, nel corso delle pagine che seguono, è che l'esigenza più volte manifestata da Lucrezio che non vi siano impedimenti di alcun tipo che interferiscano con il meccanismo percettivo, si colloca in piena continuità, con la "quarta clausola" della rappresentazione catalettica, aggiunta dagli "Stoici più recenti" (νεώτεροι τῶν Στωικῶν, Sext. Emp. *M* VII 253) agli altri tre requisiti previsti dal criterio di verità stoico, quasi a suggerire un attingimento, da parte di Lucrezio, alla dottrina stoica, verosimilmente in funzione antiscettica.

In chiusura di questa panoramica intorno al *sensus* nel *DRN*, è doveroso richiamare brevemente l'attenzione su di una altrettanto delicata differenza con Epicuro che è stata talvolta messa in luce, ossia la mancanza di riferimenti in Lucrezio, in materia di meccanismi percettivi, al potere causale dell'anima (*anima*), che per il fondatore del Giardino incarnava «la causa maggiore della sensazione» (ἡ πλείστη αἰτία, *Hrdt.* 63). Nel contesto del IV libro, infatti, a essere chiamato in causa è esclusivamente l'*animus/mens*, del quale si fa menzione esclusivamente in rapporto alla ricezione dei simulacri (cfr., per es., vv. 34, 722-822).¹⁰⁷ Tale eccentricità della trattazione lucreziana, è stata interpretata in maniera duplice. Da un lato, v'è stato infatti chi, riconoscendo in Lucrezio un "sensista" ancor più meticoloso di Epicuro, ha ritenuto che all'altezza del IV libro (in particolare ai versi 54-271) i sensi vengano presentati e studiati come guide affidabili alla verità, indipendenti dall'anima tanto sul piano fisiologico quanto su quello epistemologico, coerentemente con quanto emergerebbe dai versi del III libro (e in special modo dai versi 350-369).¹⁰⁸ Dall'altro lato, invece, vi è stato chi ha preferito avallare l'ipotesi, decisamente meno radicale, per cui il IV libro si occuperebbe di porre in luce le manifestazioni psico-fisiche dell'interazione di *corpus*, *anima* e *animus/mens*, protagonisti già delineati e indagati nel contesto del III libro.¹⁰⁹ Questa seconda ipotesi risulta, a mio avviso, più plausibile e convincente, specialmente alla luce del fatto che è pur sempre nel contesto del III libro che Lucrezio ascrive all'anima la capacità di diffondere per prima i moti sensiferi attraverso le membra (*sensiferos motus quae didit prima per artus*, III 245), affermazione che ben si presta,

¹⁰⁷ Sulla questione, e relativa bibliografia, si rimanda alla Parte terza, par. 6.

¹⁰⁸ Solmsen 1968, pp. 624-629.

¹⁰⁹ Brown 1987, pp. 722-822.

mi pare, a costituire l'equivalente lucreziano della tesi di Epicuro che attribuisce all'anima il ruolo fondamentale in relazione ai processi percettivi (*Hrdt.* 63). Va inoltre rilevato che, in apertura del IV libro, Lucrezio ricorda al suo lettore di aver già chiarito quale sia la natura dell'animo (*animi ... natura quid esset*), di quali elementi sia costituito e di come viva in unione col corpo, ammonendolo che quello che si appresta a trattare (ossia la dottrina dei *simulacra*) è un argomento che a suddette tematiche risulta strettamente connesso (*uehementer ... attinet*, IV 26-30).

2. Inganni del *sensus*?

L'affidabilità dei sensi costituisce il tema cardine e il *fil rouge* del IV libro del *DRN*, considerato che è proprio nei molteplici aspetti dell'indagine intorno ai processi e ai fenomeni percettivi che questa sezione centrale del poema trova la propria unità. Tra i versi 269 e 521, la questione dell'attendibilità dei sensi assume le vesti di una prolungata critica allo scetticismo (cercheremo di chiarire, in particolare, di *quale* scetticismo si tratti), critica che possiamo ripartire in due momenti. La prima sezione, compresa tra i versi 269 e 468, è dedicata al vaglio di una serie di fenomeni ottici in cui i sensi sembrano produrre false impressioni; l'avversario, in questa prima fase della critica, rimane tra le righe, per divenire invece maggiormente esplicito nella seconda sezione, che si estende tra i versi 469 e 521, nei quali Lucrezio sviluppa un'accesa offensiva contro «colui che crede che non si sappia nulla» (*nihil sciri*, v. 469).

Si consideri anzitutto il primo momento della critica, in cui si assiste a una confutazione (implicita) di una serie di argomenti ed esempi provenienti dall'ambiente scettico. Lucrezio, in particolare, appare intenzionato a corroborare l'assunto epicureo della veridicità della sensazione a partire da una messa in luce di talune problematicità legate all'attività dei sensi, ossia, come spiegato da Repici, «a partire da casi che parrebbero smentirlo e che invece, se ben compresi e spiegati, non lo scalfiscono affatto».¹¹⁰ Questa strategia di stampo marcatamente difensivo prende le mosse dall'analisi di una serie di situazioni in cui la vista (che risulta tra i sensi quello più funzionale al progetto che Lucrezio ha in mente) percepisce solo apparenze, situazioni che potremmo così classificare:

- percezioni diurne (IV 269-452), a loro volta ripartibili in:
 - a. apparenze riflesse (IV 269-323), ossia gli inconvenienti connessi alle immagini restituiteci dagli specchi;

¹¹⁰ Repici 2011, p. 74 (ma anche p. 76).

- b. apparenze passeggere (IV 324-378), ossia visioni disturbate a causa di particolari condizioni del sensorio (è a questo sottogruppo che appartiene il noto caso delle torri);¹¹¹
- c. apparenze illusorie (IV 379-452), ovvero fenomeni ottici in cui ci appaiono oggetti che non ci sono, o in cui ci appaiono oggetti deformati, o, ancora, in cui ci appaiono in movimento oggetti che, invece, sono in stasi (o viceversa), oppure deformati;
 - percezioni notturne (IV 453-461; cfr. anche 33-37; 722-748; 762-764; 972), nelle quali l'illusorietà è aggravata dal fatto che gli oggetti vengono creduti realmente esistenti.

Come è noto, il tema dell'illusorietà dei sensi occupava un posto d'eccellenza nelle teorie degli antichi sul valore della conoscenza, e costituiva l'arma principale dispiegata dagli Scettici per mostrare l'impossibilità di prestar fede alle sensazioni quali punto di partenza per una conoscenza obiettiva del mondo esterno. Tra i diciassette casi riportati e studiati da Lucrezio tra i versi 332 e 468, ve ne sono alcuni che è possibile rintracciare sia nelle testimonianze sull'Academia scettica, sia nei tropi (o modi) neopirroniani;¹¹² altri che si ritrovano esclusivamente nella tradizione neopirroniana; altri ancora che non compaiono in relazione a nessuno dei due indirizzi scettici.¹¹³ A partire da questa catalogazione, si è pensato che la fonte di Lucrezio per la stesura della porzione del poema di cui ci stiamo occupando potesse essere la tropologia scettica di Enesidemo di Cnosso.¹¹⁴ Tuttavia, gli unici tre casi che ritroviamo solo nella testimonianza sestana, e non in contesti neoacademici, ossia l'esempio dell'itterizia (IV 332-335),¹¹⁵ delle torri (353-363)¹¹⁶ e del portico osservato in prospettiva (426-431),¹¹⁷ fanno capo a delle categorie di esempi più ampie che vengono trattate anche nell'ambito dell'Academia scettica.¹¹⁸ Conseguentemente, l'indagine condotta in questa sezione della critica antiscettica non rappresenta un indicatore sufficiente per concludere che Lucrezio avesse di mira Enesidemo di

¹¹¹ Sull'analisi di questo caso, che assumeremo come paradigmatico della peculiare posizione adottata da Lucrezio in merito alla sensazione, si veda il prosieguo del presente paragrafo, nonché i paragrafi 6 e 8.

¹¹² Sui quali si veda ora il volume di Catapano 2018.

¹¹³ Per un'esautiva disamina e una precisa identificazione dei vari casi menzionati da Lucrezio, rimandiamo a Schrijvers 1992, spec. pp. 130-135.

¹¹⁴ Schrijvers 1992, pp. 130 ss. Le testimonianze di Enesidemo sono raccolte nell'edizione di Polito 2014.

¹¹⁵ Esempio che ritroviamo in Sext. Emp. *PH I* 44 (I tropo), ma anche 101 (IV tropo) e 126 (VI tropo).

¹¹⁶ Esempio che ritroviamo in Sext. Emp. *PH I* 118 (V tropo).

¹¹⁷ Esempio che ritroviamo in Sext. Emp. *PH I* 118 (V tropo).

¹¹⁸ Il caso dell'itterizia esemplifica i deleteri effetti che la malattia può avere sulla capacità percettiva, questione assai discussa dagli Accademici scettici attraverso il tema della follia (cfr. *Luc.* 89-90). Per quanto concerne, poi, i casi della torre e del portico, essi altro non sono che due istanziazioni particolari del problema ben noto agli Accademici degli effetti deformanti della distanza sulla vista (*Luc.* 80-81).

E la posizione ascritta a Timasagora, a mio avviso, ricalca esattamente quanto enunciato da Lucrezio: il sostenere di non aver mai visto due fiammelle (ossia il *negare* che *esse uisas* due fiammelle) generarsi da una sola lucerna, equivale al non ritenere come vedute (*pro uisis*) cose non viste dai sensi. L'esistenza di due fiammelle, infatti, non è vista dai sensi, nel senso che non è da essi *confermata*. Timasagora, in sostanza, sta descrivendo quello che Lucrezio riassume nei versi menzionati: non è l'aver percepito due fiammelle, ciò che i due Epicurei non ammettono, ma il *sostenere/affermare* di percepirle. Non sono gli organi sensoriali a errare (se mi stravolgo gli occhi, e ho la sensazione di due fiammelle, tale sensazione è inesorabilmente vera), ma è l'*affermare* l'esistenza di quanto ci appare, a introdurre l'errore. Non a caso, Cicerone (portavoce dell'Academia scettica) è polemico nei confronti della tesi di Timasagora, dal momento che per gli Scettici il problema era dato proprio dalla pretesa (di Epicurei e Stoici) di andare *oltre* ciò che si presenta ai sensi, spostando l'attenzione dal ciò che è al ciò che appare (*quasi quaeratur quid sit, on quid uideatur, Luc. 80*).¹²⁷

Il caso di Timasagora si accompagna, infine, alla seguente riflessione: se già all'epoca di Timasagora, ossia nel II sec. a.C., v'è traccia di un dibattito sull'illusorietà dei sensi all'interno del Giardino, tanto più difficile diviene ipotizzare, come osserva Lévy, «que ce débat ait pu rester isolé de la grande querelle sur la connaissance animée par les Académiciens». ¹²⁸

Un ulteriore dato interessante che sembra possibile ricavare dal *Lucullus* di Cicerone si trova al paragrafo 82, nel quale l'Arpiate (in qualità di portavoce dell'Academia scettica) accusa Epicuro di essere un credulone (*credulus*) per il fatto di pensare che i sensi non si ingannino nemmeno quando ci sembra che il sole sia immobile, mentre invece «si muove con tanta fretta che è impossibile anche immaginare la grandezza della sua velocità». Il motivo dell'immobilità apparente degli astri compare anche nel IV libro di Lucrezio, all'altezza dei versi 391-392, in cui leggiamo che «[I]e stelle sembrano tutte immobili infisse / nelle cavità eterree, e sono invece tutte in moto perenne» (*Sidera cessare aetheriis adfixa cauernis / cuncta uidentur, et adsiduo sunt omnia motu*). È assai plausibile, perciò, che il passo del *Lucullus* rappresenti il versante accademico della polemica tra la scuola epicurea e l'Academia scettica.¹²⁹ E, più in generale, pare legittimo concludere che l'intera sezione del IV libro del *DRN* dedicata alle illusioni dei sensi risulti «pour l'essentiel inspiré d'un débat entre Académiciens et Épicuriens, sans qu'il soit

¹²⁷ Reid 1984 (1885), p. 272: «The Sceptics constantly reminded their opponents that they did not pretend to go beyond τὸ φαινόμενον». Cfr. spec. Sext. Emp. *PH I* 19-20 (con il lavoro di Magrin 2003).

¹²⁸ Lévy 1997, p. 4.

¹²⁹ Ivi, pp. 4-5.

nécessaire de recourir à une hypothèse néopyrrhonienne».¹³⁰ Come avremo modo di appurare nel paragrafo successivo, nonché nella parte rimanente del capitolo, l'ipotesi che dietro i versi di Lucrezio vi possa essere piuttosto un rimando allo scetticismo dell'Academia, che non a quello neopirroniano, presenta, nel complesso, vari elementi a favore, tali da renderla una proposta convincente e, per quanto possibile, e con la dovuta prudenza, fondata.

Per completezza, è bene precisare che esempi scettici sono rintracciabili anche nei libri II, V e VI del poema di Lucrezio, nonché nelle porzioni del IV libro che precedono o seguono la critica allo scetticismo. Si tratta in molti casi di esempi tratti dal mondo animale, che ricordano molto da vicino quelli presenti nei testi neopirroniani.¹³¹ Tuttavia, stando a Sesto Empirico, i casi concernenti gli animali sono riuniti in un tropo (il primo tropo, *PH* I 40-78) costruito appositamente per mostrare come la diversità degli animali implichi rappresentazioni differenti di uno stesso oggetto.¹³² In Lucrezio, invece, gli esempi relativi al mondo animale vengono chiamati in causa in situazioni e per scopi differenti rispetto a quelli testimoniati da Sesto, legati piuttosto a questioni di fisica atomistica (forme degli atomi e specificità degli organi sensori) e facilmente riconducibili, quindi, alla tradizione democritea in cui lo stesso Lucrezio si iscrive, senza bisogno di chiamare in causa gli scritti di Enesidemo, e nemmeno di pensare che essi possiedano, come quelli presenti nei versi 332-468 del IV libro del *DRN*, una funzione antiscettica.¹³³

2.2 Il κρίνειν della sensazione: Lucrezio, Aristotele e Filodemo

Ponendo momentaneamente da parte il problema relativo alla natura dello scetticismo osteggiato nel IV libro del *DRN*, conviene ora svolgere alcune considerazioni intorno a un passo lucreziano (IV 379-386) concernente la questione della veridicità dei sensi che sembra trovare dei paralleli in Aristotele e nel già menzionato *PHerc.* 19/698. Com'è noto, la strategia adottata da Lucrezio per dipanare le difficoltà connesse a ciascuno dei casi in cui si crede di poter cogliere i sensi in errore, consiste nell'apportare delle spiegazioni rigorosamente materialistiche,¹³⁴ che evidenziano come, in ultima istanza, gli inganni della conoscenza non siano mai da addebitare al senso, il quale svolge fedelmente il proprio dovere:

¹³⁰ Ivi, p. 5. *Contra* Schrijvers 1992.

¹³¹ Schrijvers 1992, pp. 136 ss.

¹³² Sul primo tropo scettico, si vedano Spinelli 2005, pp. 33-35, e Catapano 2018, pp. 86-90.

¹³³ Lévy 1997, pp. 5-6.

¹³⁴ Si pensi per esempio al caso dell'abbagliamento provocato dall'esposizione alla luce emessa da corpi risplendenti quali il sole (IV 324-331). Il fenomeno, in generale, va ricondotto agli elementi di fuoco contenuti nelle luci troppo vive. O al caso dell'itterizia, che porta a vedere di un colorito giallo tutti gli oggetti circostanti, e che dipende dal mescolamento tra immagini provenienti dall'esterno ed elementi di giallo presenti nel nostro corpo (332-336).

*Nec tamen hic oculos falli concedimus hilum.
nam quocumque loco sit lux atque umbra tueri 380
illorum est; eadem uero sint lumina necne,
umbraque quae fuit hic eadem nunc transeat illuc,
an potius fiat paulo quod diximus ante,
hoc animi demum ratio discernere debet,
nec possunt oculi naturam noscere rerum. 385
proinde animi uitium hoc oculis adfingere noli.*

«Né tuttavia concediamo che qui gli occhi s'ingannino in nulla. / (380) Giacché vedere in quale luogo sia la luce e in quale l'ombra, / è loro proprietà; ma se sia o non sia la stessa luce, / e se la stessa ombra che fu qui, passi ora là, / o piuttosto accada ciò che abbiamo detto poc'anzi, / questo deve discernerlo soltanto il ragionare della mente, / (385) né possono gli occhi conoscere la natura delle cose. / Dunque non attribuire falsamente agli occhi questo errore della mente».

(DRN IV 379-386).

Concordemente a uno dei precetti fondamentali della gnoseologia di Epicuro,¹³⁵ Lucrezio, in questo passo, ascrive il compito di *naturam noscere rerum* all'*animi ratio*; la genesi dell'errore, infatti, è da attribuire non ai sensi, ma al giudizio del pensiero (*animus*) sui dati forniti dalla sensazione.¹³⁶ È anzitutto interessante osservare come i vv. 80-84 echeggino, per certi aspetti, , due passi tratti del *De anima* di Aristotele. Nel primo si legge che

ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθῆς ἐστὶν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος. δεύτερον δὲ τοῦ συμβεβηκέναι· καὶ ἐνταῦθα ἤδη ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι εἶθαι· ὅτι μὲν γὰρ λευκόν, οὐ ψεύδεται, εἰ δὲ τοῦτο τὸ λευκόν ἢ ἄλλο τι, ψεύδεται.

«La percezione dei sensibili propri è vera o comporta errore in minima parte. In secondo luogo c'è la percezione che questi sensibili sono accidenti, e in questo caso è già possibile ingannarsi. Che infatti ci sia del bianco, non ci si inganna, ma ci si inganna sul fatto che il bianco sia questo bianco o un altro oggetto».

(Aristot. *De an.* III 3, 428b 18-23)¹³⁷

In maniera non molto dissimile da Aristotele, Lucrezio, pur negando ai sensi la capacità di discernere luci o ombre particolari, sembra ascrivere loro perlomeno la possibilità di afferrare se ciò che è visto sia una luce o un'ombra. Si consideri ora anche il seguente passo, tratto dal libro II del medesimo trattato aristotelico:

ἀλλ' ἐκάστη γε κρίνει περὶ τούτων, καὶ οὐκ ἀπατάται ὅτι χρῶμα οὐδ' ὅτι ψόφος, ἀλλὰ τί τὸ κεχρωσμένον ἢ ποῦ, ἢ τί τὸ ψοφοῦν ἢ ποῦ.

«ogni senso giudica almeno i propri oggetti, e non s'inganna sul fatto che un colore o un suono ci sia, ma su che cosa e dove sia l'oggetto colorato o sonoro».

¹³⁵ Cfr. Epic. *Hrdt.* 50-52; *KD* XXIII-XXIV.

¹³⁶ Si veda anche Parte terza, par. 7.

¹³⁷ Trad. Movia.

(Aristot. *De an.* II 6, 418a 14-16)¹³⁸

Una presa di posizione molto vicina, se non analoga, a quella dispiegata da Aristotele traspare anche da un altro testo (verosimilmente) epicureo, ossia il trattato sulle sensazioni contenuto nel *PHerc.* 19/698, la cui attribuzione a Filodemo di Gadara¹³⁹ appare oggi meno dubbia che in passato.¹⁴⁰ Le colonne dalla XX alla XIX (Monet) di questo scritto risultano interamente dedicate all'esame dei sensibili, sia di quelli propri di ciascun senso (τὰ ἴδια), sia di quelli "comuni" a più sensi (τὰ κοινά). Il problema che impegna l'autore, in questa sezione dello scritto, è quello di conciliare il principio per cui ogni senso recepisce esclusivamente i sensibili propri, e l'esistenza di sensibili "comuni".¹⁴¹ Dalla col. XX A Monet apprendiamo che

...Τὴν μὲν [ν] γὰρ ὄψιν ὁρατὰ κατα[λ]αμβ[ά]νειν ἡγούμεθα [α, τ]ὴν δὲ | ἀφὴν ἀπτά, κα[ι] τὴν μὲν |⁵
χρῶματος, τὴν δὲ σώματος, καὶ [τ]ὴν ἑτέραν | τοῦ τῆς ἐτέρας [κρ]ίμα[τος] | μηθὲν
π[ολ]υπραγμ[ο]νεῖν· ἐπειδήπερ εἰ συ[ν]¹⁰έβαινε τὴν ὄψιν σώματος μέγεθος καὶ σχῆμα |
κ[α]ταλαμβάνειν, π[ολ]ὺ|π[ρό]τερον ἂν καὶ σῶμα | [[κ[ατ]ελάμβανεν ἢ πολὺ |¹⁵ πρότερον [ἂν] καὶ
[σῶ]μα] | κα[τ]ελάμβανε]ν καὶ | ταῦτα — —]τη[— —]μα[— —]

«...In effetti noi pensiamo che la visione colga i visibili, il tatto i tangibili, e che la visione sia visione del colore, il tatto, invece, tatto del corpo, e che nessuna di queste due <sensazioni> si mescoli assolutamente all'oggetto di discernimento dell'altra, poiché se accadesse che la visione afferrasse la grandezza e la figura di un corpo, afferrerebbe a maggior ragione anche il corpo...».

([Philod.] [*Sens.*] *PHerc.* 19/698, col. XX, ll. 1-18 A Monet)¹⁴²

¹³⁸ Trad. Movia.

¹³⁹ Ammesso che si tratti di un epicureo, l'autore del testo deve essere un epicureo non di prima generazione; nelle colonne superstiti, infatti, vengono menzionati, oltre a Metrodoro (col. VI Monet, ll. 13-14), Epicuro, Polieno (col. XXII Monet, ll. 3-5), Timasagora (col. XXII, ll. 2-3 Monet), vissuto nel II sec. a.C., e un Apollodoro (col. XXIII, l. 6 Monet), identificato con lo scolarca che diresse il Giardino a partire dal 150 a.C. (per la cronologia degli scolarchi epicurei, si rimanda a Dorandi-Indelli-Tepedino Guerra 1979). Il nome di Zenone Sidonio viene escluso per la mancanza di riferimenti a una sua qualche opera sulle sensazioni; quello di Demetrio Lacone, invece, che pure si occupò del problema della sensazione, perlomeno stando ad alcuni frammenti del *PHerc.* 1055 (sensazione in rapporto alla divinità, su cui si veda l'edizione di Santoro 2000) e del *PHerc.* 1012 (spec. coll. LXXII-LXXIII Puglia, su cui il par. 4.4 della presente sezione del lavoro), in ragione del fatto che lo stile del *PHerc.* 19/698 sembra molto più rispondente a quello di Filodemo di Gadara, e specialmente alle opere *De signis*, *De musica* e *Poetica* (per una panoramica maggiormente approfondita sulla questione, si rimanda, in ogni caso, a Monet 1996, pp. 55-71; sulla questione della sensazione nel trattato filodemeo *De musica*, si veda anche quanto riferito di seguito nel corpo del testo).

¹⁴⁰ Si veda Del Mastro 2014, p. 41.

¹⁴¹ La distinzione tra sensibili propri e sensibili comuni ci riporta al distinguo tra le due tipologie di sensibili per sé (καθ' αὐτό) operato da Aristotele in *De an.* II 6, 418a 8 ss. Dopo aver scisso i sensibili in sensibili per sé (καθ' αὐτό) e sensibili per accidente (κατὰ συμβεβηκός), lo Stagirita spartisce la prima categoria tra sensibili per sé propri (τὰ ἴδια), non percepibili con un altro senso e rispetto a cui non è possibile l'errore, come il colore per la vista, e sensibili per sé comuni (τὰ κοινά), ovvero percepibili da più sensi (Aristotele non offre precisazioni ulteriori, ma si limita ad elencare: movimento, quiete, numero, figura, grandezza). In merito ai tipi di percezione nel *De anima*, si vedano almeno gli studi di Grasso-Zanatta 2003, Lamedica 2010, e Zucca 2015, pp. 119-197.

¹⁴² Trad. italiana mia, sulla base della versione francese di Monet.

Propriamente parlando, sembra di apprendere da questa colonna, non si danno affatto dei sensibili “comuni”, poiché è inammissibile che l’“oggetto di giudizio” (κρῖμα) di una αἴσθησις si mescoli (più precisamente, “si affaccendi”, πολυπραγμονεῖν, ll. 8-9) a quello di un’altra: la vista afferra esclusivamente il colore, laddove il tatto coglie esclusivamente il corpo, ossia ciò che è dotato di resistenza, il “tangibile”.¹⁴³ E le sensazioni che ne conseguono risultano del tutto indipendenti tra loro. Il che ci rimanda ai versi 489-496 del IV libro riportati in precedenza,¹⁴⁴ in cui Lucrezio scrive che

*...seorsum cuique potestas
diuisast, sua uis cuiquest, ideoque necesse est 490
et quod molle sit et gelidum feruensue seorsum
et seorsum uarios rerum sentire colores,
et quaecumque coloribus sint coniuncta uidere.
seorsus item sapor oris habet uim, seorsus odores
nascuntur, seorsum sonitus. ideoque necesse est 495
non possint alios alii conuincere sensus.*

«... ogni senso / (490) ha un potere specialmente distinto, ciascuno ha una facoltà / propria, e perciò è necessario percepire con un senso speciale / ciò che è molle e gelido o infocato, e con un senso speciale / i vari colori delle cose, e vedere / quanto ai colori è congiunto. Una speciale facoltà ha pure il gusto della bocca, per una via / (495) speciale sorgono gli odori, per un’altra speciale i suoni. / Si deve perciò concludere che i sensi non possono confutarsi a vicenda».

(DRN IV 489-496)

Ciò che colpisce, rispetto al passo lucreziano appena riportato, è l’insistenza con cui l’autore del *PHerc.* 19/698, molto probabilmente epicureo, ricorre al termine κρῖμα in relazione ai sensi, ai quali viene riconosciuta la capacità di κρίνειν – sia pure in senso non proposizionale¹⁴⁵ – quanto meno i sensibili loro propri. In più luoghi del papiro, infatti, si fa riferimento alla sfera di giudizio propria delle diverse sensazioni (cfr., per es., col. XXVIII A, ll. 5-6: τῆς τῶν κρινομέ|νων ἐπαισθήσεως; cfr. anche coll. XXIX B, ll. 2-3, 5, 7; XXX A, ll. 9-10, 13 Monet, ecc.), ossia a quello che viene definito, appunto, come il κρῖμα, letteralmente “l’oggetto di giudizio”, proprio di ciascuna di esse (cfr. coll. XX A, l. 7; XXV A, l. 3; XXVI A, ll. 3, 13 Monet). Al fine di apprezzare quale sia la posizione di Lucrezio in proposito, e come egli effettivamente intenda la *potestas* detenuta dai sensi, mi pare interessante tornare ai versi 379-386 del IV libro menzionati sopra, collocati subito dopo la trattazione dell’illusione ottica per cui l’ombra proiettata dal nostro corpo appare muoversi con noi ed essere sempre la medesima (364-378), e ai due passi aristotelici citati.

¹⁴³ *Supra*, p. 16.

¹⁴⁴ *Supra*, p. 13-14.

¹⁴⁵ Sedley 1989, p. 126.

Rispetto a quanto traspare in *De an.* III 3, 428b 18-23, in cui alla percezione dei sensibili propri è riconosciuta la possibilità di errare, seppur in minima parte, in *De an.* II 6, 418a 14-16 la percezione di un sensibile proprio viene trattata come infallibile: la vista non ci inganna mai sul fatto *che ci sia* del bianco (e non, si badi bene, del colore in generale), ma su *quale e dove* sia l'oggetto bianco. Riprendendo *DRN* IV 379-386, è interessante notare come Lucrezio paia riproporre la posizione espressa nei due passi del *De anima* riportati introducendo delle modifiche tutt'altro che secondarie. Diverge, in prima istanza, il verbo impiegato: **κρίνειν** nel caso di Aristotele (per quanto usato con valore non proposizionale), **tucri** nel caso di Lucrezio, che riserva il *discernere* esclusivamente all'attività dell'*animi ratio* (384). Ma non solo. Per lo Stagirita, la sensazione è in grado di discernere il bianco (in quanto bianco), e ciò che esula dal suo potere è soltanto la capacità di discernere quale e dove sia il **τί** bianco. Per Lucrezio, diversamente, la sensazione è in grado di afferrare luci e ombre ovunque (*quocumque loco*) essi siano presenti, mentre non è in grado di operare comparazioni tra luci e ombre differenti. Il poeta non solo non chiama mai in causa il *quid* bianco (o di un certo colore specifico), ma nemmeno menziona, propriamente, i colori, limitandosi a parlare di luci/ombre. La αἴσθησις, infatti, in quanto ἄλογος (*DL* X 31 = fr. 36 Us.), non è in grado di afferrare che ciò che colpisce la vista sia un colore, o che quanto urta l'udito sia un suono (e proprio per questo è sempre e comunque infallibile), operazione per la quale si rivelerebbe necessario l'intervento della prolessi, a cui sottende la capacità di immagazzinare e sintetizzare i dati della percezione. Per capire che quello che vedo è un colore, devo prima essermi formato il concetto di colore.¹⁴⁶ Ora, Aristotele, in *De an.* III 2, 425b 12-25, sostiene che noi discerniamo luci e ombre, ma non allo stesso modo in cui distinguiamo i colori: solo quando distinguiamo quest'ultimi, infatti, stiamo propriamente vedendo; il percepire luce e ombra, invece, che consistono, rispettivamente, nella presenza e nella assenza di stimoli cromatici, non è, strettamente parlando, un vedere. In tal senso, è possibile distinguere luce e ombra anche quando non sto vedendo. La luce, infatti, atto del diafano, è condizione stessa del vedere, in quanto consente di vedere il colore degli oggetti che sono nel *medium* (*De an.* II 7, 418b 9-11). Anche per Lucrezio la luce è condizione dei colori (*DRN* II 795) – laddove l'ombra è l'aria vuota di luce (IV 368-369) –, con la differenza che essa possiede altresì, diversamente da quanto accade nei testi dello Stagirita,¹⁴⁷ natura corporea (II

¹⁴⁶ Si veda Verde 2018a, p. 86.

¹⁴⁷ Cfr. Aristot. *De an.* II 7 418b 13-17: τί μὲν οὖν τὸ διαφανὲς καὶ τί τὸ φῶς, εἴρηται, ὅτι οὔτε πῦρ οὔθ' ὄλωσ σῶμα οὐδ' ἀπορροή σώματος οὐδενός (εἴη γὰρ ἂν σῶμά τι καὶ οὕτως), ἀλλὰ πυρὸς ἢ τοιοῦτου τινὸς παρουσία ἐν τῷ διαφανεῖ· οὔτε γὰρ δύο σώματα ἅμα δυνατὸν ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι («Che cosa dunque sia il trasparente e che cosa sia la luce s'è detto: la luce non è un fuoco né, in generale, un corpo né un'emanazione di alcun corpo (giacché anche in questo caso sarebbe un corpo), ma è la presenza del fuoco (o di qualcosa di simile) nel trasparente. Infatti è impossibile che due corpi occupino contemporaneamente lo stesso luogo»; trad. Movia).

389-390: *luminis corpora*). Nel menzionare soltanto luci e ombre, Lucrezio dispiega, a mio parere, quello che è lo statuto della αἴσθησις epicurea *tout court*: la vista, di fatto, non è nemmeno in grado di distinguere un colore in quanto colore; essa si limita ad afferrare, per così dire, uno stimolo cromatico, che sta poi alla *ratio animi* decifrare. E non è un caso se la gran parte delle (presunte) illusioni visive elencate nel IV libro chiamano in causa proprio la diade luce-ombra.¹⁴⁸

Significativo, in proposito, un passo dell'*Adversus Colotem* di Plutarco (1110C-D = fr. 30 Us.) da cui si apprende che Epicuro, nel secondo libro dell'opera *Contro Teofrasto*,¹⁴⁹ affermava che

καίτοι πολλάκις αἴρος ὁμοίως σκοτώδους περικεχυμένου οἱ μὲν αἰσθάνονται χρωμάτων διαφορᾶς οἱ δ' οὐκ αἰσθάνονται δι' ἀμβλύτητα τῆς ὄψεως· ἔτι δ' εἰσελθόντες εἰς σκοτεινὸν οἶκον οὐδεμίαν ὄψιν χρώματος ὀρώμεν, ἀναμείναντες δὲ μικρὸν ὀρώμεν.

«... capita spesso che mentre è uniformemente diffusa un'aria tenebrosa, alcuni avvertono differenze di colori, altri invece non le ammettono, a causa della debolezza della loro vista. E ancora: entrando in una casa buia, non vediamo nessun colore, però, se aspettiamo un po', allora li vediamo».

(Plutarch. *Adv. Col.* 1110C = fr. 30 Us.)¹⁵⁰

Stando a quanto si legge nel passo, Epicuro ammetteva che i sensi fossero in grado di percepire (*αἰσθάνεσθαι*) le χρωμάτων διαφοραί. Nel *De anima* di Aristotele, a III 2, 426b 9-12, si riporta che ciascun senso «discrimina le differenze del proprio oggetto sensibile (*κρίνει τὰς αἰσθητοῦ διαφορὰς τοῦ ὑποκειμένου*): ad esempio la vista distingue il bianco e il nero, il gusto il dolce e l'amaro, e la stessa cosa si verifica per gli altri sensi».¹⁵¹ Per quanto affini, la testimonianza epicurea e il passo aristotelico divergono anzitutto per il fatto che nella prima ci si limita a parlare di percezione (*αἰσθάνεσθαι*, cfr. il *tueri* lucreziano, utilizzato con il medesimo valore),¹⁵² e non di κρίνειν. Inoltre, per Epicuro, come per Lucrezio, la sensazione, di per sé, non consente di distinguere il bianco dal nero, ma il buio dalle differenze cromatiche, ossia l'oscurità che esperiamo quando entriamo in una stanza buia, e l'aria fosca dell'ombra entra per prima negli

¹⁴⁸ Cfr. per es. *DRN* IV 337-352, 364-378, ma anche 324-331, 447-452, 453-461, ecc.

¹⁴⁹ Sul *Contro Teofrasto* di Epicuro, opera che doveva comporsi di almeno due libri (Plutarco dichiara infatti di aver reperito la propria informazione ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν πρὸς Θεοφράστον, *Adv. Col.* 1110C), si veda quanto riferito da Gigante 1999, pp. 52-53.

¹⁵⁰ Trad. Ramelli.

¹⁵¹ Trad. Movia. Cfr. anche *De sensu* 4, 442b 14-15.

¹⁵² È vero che *tueor* potrebbe implicare un senso del “vedere” non meramente riconducibile a quello di “percepire”, per il quale ci si aspetterebbe forse una voce del verbo *uidere* (con significato percettivo, *uidere* compare, per esempio, in *DRN* IV 117, 257, 237-238, 474, 493, 635 (con riferimento non alla vista, ma al senso del gusto); con il significato meno tecnico di “contemplare”, “osservare”, esso è impiegato, per esempio, in IV 418, 698);¹⁵² il poeta pare però impiegare i due verbi spesso in maniera sinonimica, o comunque tale da non consentire un netto discrimine tra i significati che egli attribuisce loro. Sui *verba videndi* in Lucrezio, si segnala il contributo di Carlozzo 1995; si veda, inoltre, *infra*, pp. 286-287.

occhi, dall'aria chiara e luminosa che, quasi purificando gli occhi, si sostituisce all'aria buia che aveva invaso i dotti oculari, liberando la via ai *simulacra* degli oggetti che si trovano nella luce (*DRN IV 337-352*).

Questo non significa, ovviamente, che il colore sia, com'era per Democrito (cfr. VII 27 D14-16, D23a, R108 L.-M. = 68 B 9-10 e 125 D.-K.), una qualità dei corpi legata alle peculiari condizioni dell'osservatore, e dunque contrassegnata da una ineliminabile dose di soggettività e inaffidabilità (Sext. Emp. VII 135, e Gal. *Exper. med. XV 7, 5, Frag. graec.*, p. 1259.10-14 Schöne: νόμος; Marc. Aurel. *Med. VII 31: νομιστί*; cfr. anche Gal. *Hipp. Elem. I, 417-418 K: νόμος, νομιστί*);¹⁵³ il colore, sia per Epicuro che per Lucrezio, è un carattere reale, essenziale ed inseparabile dei corpi aggregati (esso è uno dei quattro *συμβεβηκότα/coniuncta* che si predicano di un corpo, insieme a *σχῆμα, μέγεθος* e *βάρος*, cfr. *Hrdt. 68* e *DRN I 445-458*),¹⁵⁴ restituitoci dai simulacri che da essi si dipartono. Quest'ultimi, infatti, sono «impronte (οἱ τύποι) che sopraggiungono a noi dalle cose», mantenendo «la natura del colore e della forma (φύσιν τοῦ τε χρώματος καὶ τῆς μορφῆς)» loro propria (*Hrdt. 49*). Gli εἶδωλα, inoltre, possiedono la caratteristica di essere ὁμοιοσχίμονες rispetto agli στερέμνια di provenienza (*Hrdt. 46*),¹⁵⁵ e il colore, essendo l'esito della configurazione atomica presente sulla superficie degli aggregati, risulta necessariamente connaturato allo σχῆμα (cfr. *DRN IV 243, Hrdt. 54*, dove però il colore non è esplicitamente menzionato, e Sext. Emp. *M VII 206 = fr. 247 Us. part.*); va da sé che esso è un dato oggettivo trasmesso dal simulacro, che la sensazione è però in grado solamente di registrare (la sensazione registra l'esistenza/il darsi del colore o dei colori), e *non* di discernere (la sensazione non è in grado di “realizzare” se il colore che registra sia rosso o verde). La sensazione registra l'esistenza di un urto: «la pupilla riceve in sé un certo genere di urto (*plagae quoddam genus excipit in se*) / quando si dice che percepisce il colore bianco (*cum sentire colorem dicitur album*), / e un altro genere, d'altronde, quando percepisce il nero...» (810-812).

¹⁵³ Il senso della dicitura democritea doveva essere, secondo Sedley (2020, spec. p. 69), il seguente: «[W]hen, following convention, we speak of colour as such, or of this or that colour, we are not speaking the language of reality. Such a language, if we could ever learn to speak it fluently, would not include colour terms at all, replacing them with talk of atoms and void: the various arrangements of these in external atomic structures, and their interactions with atomic structures in our sense organs». Secondo lo studioso (p. 70), il distinguo democriteo tra linguaggio “della realtà” e linguaggio “della convenzione” andrebbe interpretato come parte integrante del lascito parmenideo.

¹⁵⁴ Sulla coppia *συμβεβηκότα/συμπτώματα*, e l'equivalente lucreziana *coniuncta/euenta*, si rimanda alla Parte Terza, par. 8.1.

¹⁵⁵ Si veda *supra*, p. 7, n. 24, e p. 10, n. 31. Cfr., inoltre, Epic. *Hrdt. 48* e *DRN IV 68-69*. Si fa presente che l'aggettivo ὁμοιοσχίμων compare anche in Epic. *Nat. XXV, PHerc. 1191, 6, 2, 2, 3; PHerc. 1420, 2, 2* Lursen 1995, p. 91 (in cui si dice che i simulacri che penetrano nell'aggregato mentale sono ὁμοιοσχίμονα rispetto a quelli che penetrano negli altri organi sensoriali), e in Aët. IV 19, 2, *Dox. 408 = Aët. IV 19, 4, M.-R. 1688 = fr. 321 Us.* (dove a essere ὁμοιοσχίμονα sono le parti in cui si frammenta il flusso del suono nel tragitto tra la fonte sonora e i sensori degli uditori).

Mi pare interessante, a questo punto, ritornare brevemente sul *PHerc.* 19/698. Dalle colonne, del trattato prese in esame sembra trasparire una concezione dello statuto veritativo della sensazione che, pur muovendo da fondamenti fisiologici epicurei, si dirige verso una posizione affine a quella che traspare dai trattati di Aristotele. Per provare a dipanare, per quanto possibile, la questione, risulta forse utile considerare la col. XXVIII Monet dello scritto, nella quale si legge:

ἔξακριβοῦμεν, ὥστε | τῶν αἰσ[θ]ήσεων προσ[υ]πομνήσ[ω]μεν ὃ προσ[φ]έρεται ἴδιον ἐκάστη
 χω[ρ]ῆς τῆς τῶν κρινομέ[νων] ἐπαίσθησεως. ἢ | μὲν τοῖνον ὄρασις ἰδιώ[τατον] ἔ[χ]ει παρὰ τὰς ἄλλας
 χωρ[ῆς] τῆς τῶν [χ]ρω[μάτων] καὶ τῶν πε[ρ]ὶ ταῦτα κρίσεως, τὸ ἐν ἀποσ[τάσει] κα[τ]αλαμβάνειν |
 τὰς μορφὰς...

«noi ricerchiamo con precisione, in modo che menzioneremo anche ciò che ciascuna delle sensazioni, indipendentemente dalla percezione di ciò che è oggetto di discernimento, apporta di proprio. La vista, dunque, ha la singolare peculiarità, a differenza delle altre sensazioni, indipendentemente dal discernimento dei colori e di ciò che è relativo ad essi, di cogliere le forme a distanza...».

([Philod.] [*Sens.*] *PHerc.* 19/698, col. XXVIII A, ll. 1-13 Monet)

In questa colonna, τὰ κρινόμενα sono connessi, propriamente, non alla αἴσθησις, ma alla ἐπαίσθησις, concetto che si sostituisce a quello di αἴσθησις in diversi luoghi di quanto ci resta del trattato (cfr., per es., coll. XI A, ll. 5, 10; XII A, ll. 9, 12, 14; XIV B, l. 8; XXVIII A, l. 6 Monet). Epicuro chiama in causa l'ἐπαίσθησις nella seconda sezione del paragrafo 52 della lettera a Erodoto, dedicata all'analisi dell'udito, mentre non ne fa mai menzione in relazione alla vista.¹⁵⁶ Essa si ha quando il deflusso di simulacri si organizza al fine di assicurare la continuità e l'unitarietà del suono, della voce o del rumore. L'ἐπαίσθησις, perciò, sembra indicare un grado percettivo più elaborato e raffinato rispetto all'αἴσθησις, non riducendosi, come quest'ultima, a una mera registrazione della presenza esterna di un oggetto.¹⁵⁷ Il termine stesso ἐπαίσθησις (ἐπί + αἴσθησις), enfatizzando l'aspetto intenzionale del processo percettivo, restituisce l'idea di una qualche applicazione da parte del soggetto percipiente sul materiale fornito dalla sensazione. Come è stato sottolineato, non sembra trattarsi tanto di una sorta di “consapevolezza del percepire”, quanto piuttosto di una “decodifica”, una prima forma di organizzazione del

¹⁵⁶ Epic. *Hrdt.* 52: τὸ δὲ ρεῦμα τοῦτο εἰς ὁμοιομερεῖς ὄγκους διασπείρεται, ἅμα τινὰ διασφύζοντας συμπάθειαν πρὸς ἀλλήλους καὶ ἐνότητά ἰδιότροπον, διατείνουσιν πρὸς τὸ ἀποστεῖλαν καὶ τὴν ἐπαίσθησιν τὴν ἐπ' ἐκείνου ὡς τὰ πολλὰ ποιοῦσαν, εἰ δὲ μὴ γε, τὸ ἔξωθεν μόνον ἔνδηλον παρασκευάζουσιν («Questo flusso si distribuisce in masse dalle parti simili che mantengono simultaneamente una conformità reciproca e una peculiare unità che tende verso ciò che le emette e che produce per lo più una percezione di quell'oggetto, o quanto meno manifesta la sola presenza esterna», trad. Verde). Cfr. anche *Nat.* XXV, *PHerc.* 1056, 4, 1, l. 10 Laursen 1995, p. 106 = fr. 34.16, l. 10 Arr.; *PHerc.* 697, 4, 2, 2, l. 2 Laursen 1997, p. 43 = fr. 34.31 Arr.

¹⁵⁷ Sull'ἐπαίσθησις si veda Masi 2006, pp. 45-46; Verde 2010b, pp. 141-143; Cavalli 2012; Verde 2013c, pp. 111-112; Németh 2017, pp. 17-24.

contenuto percettivo, capace di procurare informazioni più dettagliate e distinte sull'oggetto che si intende conoscere.¹⁵⁸ In sostanza, accade che la conformità (συμπάθεια) tra il flusso dei simulacri e l'oggetto di provenienza (nel caso dell'udito la fonte sonora) che troviamo alla base del meccanismo percettivo, quando è massima dà luogo a una percezione chiara ed elaborata, non riducibile allo statuto proprio dell'αἴσθησις.¹⁵⁹ Secondo Masi, il modo migliore per interpretare le varie occorrenze dell'espressione ἐπαίσθησις all'interno degli scritti di Epicuro consiste nell'intenderla come un'«apprensione di qualcosa di evidente», sia esso un insegnamento o uno stimolo sensoriale, evitando così quelle posizioni “estreme” che considerano l'ἐπαίσθησις o come una mera conoscenza irrazionale o come un criterio molto vicino a un vero e proprio atto di riflessione, strettamente dipendente dall'intervento del λογισμός.¹⁶⁰ L'idea di una sensazione che partecipi del ragionamento, e che venga da esso modificata, risulta, per Epicuro e per gli Epicurei, inaccettabile, il che traspare chiaramente da un altro scritto di Filodemo, il IV libro del *De musica*,¹⁶¹ in cui il filosofo critica l'ipotesi, avanzata da Diogene di Babilonia, dell'esistenza di una tipologia di αἴσθησις che sia ἐπιστημονική, “scientifica” (Philod. *Mus.* IV, col. 34, ll. 1-22 Delattre = *SVF* III 61).

Rifacendosi, in parte, alla distinzione speusippea tra αὐτοφυῆς αἴσθησις (sensazione “naturale”) ed ἐπιστημονική αἴσθησις (sensazione “scientifica”),¹⁶² Diogene di Babilonia (240-150 a.C.) operava un distinguo tra tre differenti di αἰσθήσεις: 1) la αὐτοφυῆς αἴσθησις e 2) la ἐπιστημονική αἴσθησις, entrambe rivolte alle qualità degli oggetti; e 3) una sensazione anonima, generalmente non disgiunta dalla seconda, e atta a determinare la risposta soggettiva in termini di piacere o dolore.¹⁶³ Diogene vive e scrive in una fase in cui la Stoa era vittima tanto degli attacchi sferrati dall'Academia scettica, guidata da Carneade,¹⁶⁴ quanto degli strali indirizzati dalla medicina razionalista all'attendibilità dell'esperienza: la disponibilità, in età ellenistica, di nuovi contesti istituzionali (si pensi al Museo e alla Biblioteca di Alessandria), consentì la formazione di una sorta di cerchia elitaria di medici-scienziati, devoti prevalentemente alla

¹⁵⁸ Verde 2010b, pp. 142-143.

¹⁵⁹ Verde 2013c, p. 112.

¹⁶⁰ Masi 2006, pp. 45-46.

¹⁶¹ L'edizione più recente del libro IV *De musica* di Filodemo, alla quale si farà riferimento, è quella curata da Delattre 2007.

¹⁶² Sext. Emp. *M* VII 145-146 = fr. 1 Isnardi Parente = fr. 75 Tarán. Mediante l'introduzione della ἐπιστημονική αἴσθησις, Speusippo riconosceva l'esistenza di una sensazione capace di accostarsi alla verità razionale (τὴν μεταλαμβάνουσιν τῆς κατὰ τὸν λόγον ἀληθείας, Sext. Emp. *M* VII 145). Sesto riporta l'esempio della sensibilità del musicista, che possiede «un'attitudine a percepire in modo opposto l'armonico e il disarmonico», capacità che, tuttavia, «non sgorga da sé, bensì viene generata da un procedimento razionale» (VII 146). La ἐπιστημονική αἴσθησις, in tal senso, «desume naturalmente dalla ragione la sua pratica conoscitiva connessa ad uno stabile discernimento delle cose esistenti» (ἢ ἐπιστημονική αἴσθησις φυσικῶς παρὰ τοῦ λόγου τῆς ἐπιστημονικῆς μεταλαμβάνει τριβῆς πρὸς ἀπλανῆ τῶν ὑποκειμένων διάγνωσιν, *ibid.*, trad Russo).

¹⁶³ Sulla questione, si veda sicuramente il già menzionato contributo di Rispoli 1983.

¹⁶⁴ Si veda il par. 7 della Parte Prima, Cap. I.

ricerca e al versante teorico della medicina, che trovava nelle figure del “semirazionalista” Erofilo (335-280 a.C.) e, soprattutto, di Erasistrato (305-250 a.C.),¹⁶⁵ i propri capofila.¹⁶⁶ Paragonati da Polibio a piloti convinti di poter “governare la nave sulla base di un libro” (*Hist.* XII 25d), costoro miravano a garantire l’autonomia della τέχνη medica dall’inaffidabilità propria della ἐμπειρία. In questo clima, la dottrina delle sensazioni di Diogene si iscrive come un tentativo di salvaguardare la validità dell’esperienza introducendo, nella fattispecie nelle sue considerazioni sulla musica, «l’elemento cooperativo della ragione, che del resto per lo stoico rimane il tratto dominante e caratterizzante dell’essere umano in tutte le sue manifestazioni».¹⁶⁷ L’ἐπιστημονικὴ αἴσθησις, in tal senso, differentemente dalla αὐτοφύης, che in quanto ἄλογος è condivisa dall’uomo con gli altri animali, designa una forma di sensibilità maggiormente sofisticata, resa tale attraverso l’esercizio ripetuto di una pratica rigorosamente regolata dai dettami di una certa τέχνη. Si tratta, di conseguenza, di una αἴσθησις “modificata” rispetto a quella αὐτοφύης, e nella quale «l’elemento del πάσχειν è strettamente intrecciato a quello del ποιεῖν, anzi del πράττειν».¹⁶⁸

L’aspetto interessante, a mio parere, è che Filodemo, nel criticare Diogene, sembra, per così dire, “emendarne” la dottrina, distinguendo *non* tra differenti tipologie di sensazione differenti, ma tra differenti δυνάμεις della sensazione (che rimane unica); più precisamente, egli distingue tra una αὐτοφύης δύναμις della sensazione, da cui è assente la ragione (ἄλ[ό]γου) e il cui potere di discernimento (κρ[ε]ίβεται) rimane circoscritto, per ciascun senso, al rispettivo sensibile proprio (col. 115, ll. 35-37 Delattre), e una ἐπιστημονικὴ δύναμις, che consente alla sensazione di discernere ciò che è dell’intelletto ([τ]οῦ | γε] νοῦ, ll. 37-39), ammesso che si aggiunga (ἔπεσ[τί]) all’evidenza immediata (τ]οῖς ἐναργέσι [...] προχειροτά[τ]οις) qualcosa (τι) che la accompagna (παρε[πόμε]νον, ll. 39-41).¹⁶⁹ Solo qualora alla sensazione, che di per sé è di un solo genere, ed è sempre ed esclusivamente αὐτοφύης, si aggiunga qualcosa (verosimilmente un contenuto opinativo), essa giunge a discernere le διαφοραί, le “differenze” tra una percezione e l’altra. L’αἴσθησις rimane inesorabilmente ἄλογος; il giudizio sulle sensazioni non spetta ad essa, ma *esclusivamente* alla διάνοια: non è compito della αἴσθησις, infatti, cogliere la differenza tra generi musicali diversi (*Mus.* IV, col. 116, ll. 15 ss.), così come non è compito della αἴσθησις «diagnosticare (διανο[ή]σαι) se un verso o una strofa abbiano un buon ritmo, o, alla stessa guisa,

¹⁶⁵ L’esistenza di una relazione polemica tra Erasistrato e Crisippo, in particolare su questioni legate alla pneumatica, cfr. Gal. *De plac. Hippocr. et Plat.* I 5 ss. = *SVF* II 897.

¹⁶⁶ Sull’epistemologia della medicina di età ellenistica, e, in particolare, sulle divergenze tra quella adottata dal “semirazionalista” Erofilo e quella sottoscritta da Erasistrato, si rimanda al contributo di Vegetti 2018.

¹⁶⁷ Rispoli 1983, p. 93.

¹⁶⁸ Ivi, p. 94.

¹⁶⁹ Ivi, pp. 99-101.

se non ce l'abbiano» (*Po. II, PHerc. 994, Tr. A, col. b, ll. 7-13 Sbordone, trad. Sbordone*).¹⁷⁰ La αἴσθησις, però, anche considerata di per se stessa, ossia indipendentemente dalla διάνοια, gode comunque di una δύναμις (la αὐτοφυῆς δύναμις), che si esplica nella capacità di κρίνειν (seppur in senso non proposizionale) i sensibili propri. In questi casi, a mio parere, la αἴσθησις è, propriamente, una ἐπαίσθησις, che non si limita a registrare l'esistenza di qualcosa di esterno, ma ne offre una messa a fuoco più precisa, ragion per cui il suo essere ἄλογος sembra presentarsi in maniera meno "definitiva" e "assoluta" di quanto accada nel caso della αἴσθησις *tout court*.

Questo "sovrapporsi", nel dettato filodemeo, di αἴσθησις ed ἐπαίσθησις tende a rendere maggiormente sfumati, almeno a mio avviso, i confini tra la αἴσθησις di Epicuro e quella di Aristotele. La forza della posizione del primo risiedeva proprio nel suo carattere paradossale: la αἴσθησις può talmente poco, che in quel poco essa è infallibile; per Aristotele, la αἴσθησις, rispetto ai sensibili propri, sembra infallibile in *De an. II 6, 418a 14-16*, ma non lo è già più a *III 3, 428b 18-23*, dove si ammette per essa la possibilità dell'errore, seppur in minima parte. Il rischio connesso al "discriminare" è esattamente questo: è il rischio dell'errore. Né Filodemo né alcuno degli Epicurei sarebbero mai stati disposti a collocare l'errore sul piano della sensazione, ma è altresì vero che il loro concedere ad essa un certo potere discriminatorio li rendeva inevitabilmente più prossimi alla posizione aristotelica e a un modo di intendere la sensazione che maggiormente si prestava a dialogare con quello delle altre scuole filosofiche dell'epoca.

Si potrebbe forse ipotizzare, a questo punto, che tale modalità di intendere la sensazione sia propria di un epicureismo "seriore", chiamato a fare i conti con una serie di invettive, provenienti, come vedremo in seguito, dalle altre scuole filosofiche, e dirette contro il carattere paradossale della αἴσθησις di Epicuro. Come vedremo nei paragrafi a seguire, anche Lucrezio, che pure abbiamo visto rimanere aderente, in *DRN IV 379-386*, allo statuto veritativo della sensazione di Epicuro, dispiegherà una serie di strategie che potrebbero confermare questa tendenza a rendere meno paradossale e, nelle sue intenzioni, meno facilmente scalfibile, la natura del primo criterio della canonica.

2.3 Apparenze illusorie

L'interesse primario di Lucrezio, nel IV libro del poema, è corroborare l'assunto epicureo per cui è all'*animus*, e non al *sensus*, che spetta il compito di *naturam noscere rerum* (*IV 385*), obiettivo che egli intende perseguire proprio attraverso il vaglio di tutti quei fenomeni che

...uiolare fidem quasi sensibus omnia quaerunt,

¹⁷⁰ Trad. Sbordone.

*nequiquam, quoniam pars horum maxima fallit
propter opinatus animi, quos addimus ipsi, 465
 pro uisis ut sint quae non sunt sensibus uisa;
 nam nihil aegrius est quam res discernere apertas
 ab dubiis, animus quas ab se protinus addit.*

«...tendono quasi a fare scempio della fede nei sensi; / invano: perché la maggior parte di esse inganna / (465) per le opinioni della mente che aggiungiamo noi stessi, / sì che cose non vedute dai sensi contano come vedute. / Infatti nulla è più malagevole che distinguere le cose manifeste / dalle cose incerte, che l'animo da sé senz'altro aggiunge».

(DRN IV 463-468)

Gli occhi non si ingannano, le sensazioni non sono fallaci: l'errore risiede nelle cattive inferenze costruite dal pensiero a partire dai dati fornitigli dal senso.¹⁷¹ Questi versi consentono, fra l'altro, di comprendere come il problema delle illusioni legate alla conoscenza sensibile non coinvolga, secondo il poeta latino, soltanto la sfera epistemologica, ma presenti delle ricadute tutt'altro che trascurabili anche in campo etico: la responsabilità dell'errore, infatti, se non è da imputare ai nostri sensi, va ricercata in quello che il nostro giudizio aggiunge ai dati del senso, sicché è per noi possibile, nonché doveroso, riuscire a liberarcene. Una conclusione simile, del resto, traspare anche dalla sezione finale del IV libro (vv. 1037-1287), in cui, a proposito dell'amore, Lucrezio spiega che al piacere sessuale (*Veneris fructu*, 1073), che è buono e da eleggersi, si congiungono «assilli occulti» che «stimolano a ferire l'oggetto» amato (1082), ossia una pluralità di illusioni relative al possesso e alle attrattive che immaginiamo di ricercare in esso. Da esse il saggio epicureo deve saper prendere le distanze fino a liberarsene, sì da mettersi al riparo dalle inevitabili sofferenze che da quegli inganni gli deriverebbero.¹⁷²

Prima di passare all'esame dell'attacco finale di Lucrezio all'avversario scettico, conviene studiare più nel dettaglio la maniera in cui il poeta dipana il problema dell'illusorietà dei sensi connessa al caso delle torri, esempio classico della controversia intorno ai presunti errori della sensazione,¹⁷³ e che ritengo emblematico al fine di cogliere un'ulteriore possibile differenza tra la posizione del poeta e quella del maestro Epicuro, sulla quale torneremo anche nei paragrafi successivi. Questo il passo di nostro interesse:

*Quadratasque procul turris cum cernimus urbis,
 propterea fit uti uideantur saepe rutundae,
 angulus optusus quia longe cernitur omnis, 355
 siue etiam potius non cernitur ac perit eius
 plaga nec ad nostras acies perlabitur ictus,*

¹⁷¹ Su questo punto, si veda *infra*, Parte Terza, par. 7.

¹⁷² In merito, Boyancé 1970, p. 205 e Repici 2011, p. 76 n. 1.

¹⁷³ Sext. Emp. *M VII* 203-216 (= fr. 247 Us.); Plutarch. *Adv. Col.* 1109A-E (= fr. 250 Us.) e 1121A (= fr. 252 Us.). Cfr. anche Sen. *NQ I* 3, 9; Tertull. *De an.* 17 (= fr. 247 Us.).

*aera per multum quia dum simulacra feruntur,
 cogit hebescere eum crebris offensibus aer.
 hoc ubi suffugit sensum simul angulus omnis, 360
 fit quasi ut ad tornum saxorum structa tuamur;
 non tamen ut coram quae sunt uereque rutunda,
 sed quasi adumbratim paulum simulata uidentur.*

«E quando vediamo da lungi le quadrate torri d'una città, / per ciò spesso avviene che sembrano rotonde, (355) / perché di lontano ogni angolo si vede ottuso / o piuttosto non si vede affatto e se ne perde / il colpo, né la percossa perviene alle nostre pupille, / perché, mentre i simulacri viaggiano per molta aria, / coi frequenti scontri l'aria la costringe ad ottundersi. / (360) Quando perciò tutti gli angoli sono insieme sfuggiti al senso, / accade che le strutture di pietra appaiano come lavorate al tornio, /non tuttavia come quelle che son davanti a noi e davvero rotonde, / ma quasi in abbozzo appaiono un poco somiglianti».

(DRN IV 353-363)¹⁷⁴

La soluzione adottata da Lucrezio fa leva chiaramente sulla funzione “deformante” svolta dall'aria frapposta tra l'oggetto percepito e gli organi sensoriali del soggetto percipiente, la quale, smussando gli spigoli dei simulacri che la attraversano, altera l'immagine a tal punto che ogni angolo sfugge ai sensi (IV 360). La risultante, tuttavia, non è l'immagine di un corpo rotondo, ma quella di un oggetto di forma *simile* a quella di un corpo effettivamente rotondo, come in un dipinto a chiaroscuro (*quasi adumbratim paulum simulata uidentur*, 363).¹⁷⁵ Prestando fede ai resoconti di Sesto Empirico (*M VII 208 = fr. 247 Us.*) e Plutarco (*Adv. Col. 1121A = fr. 252 Us.*), (Epicuro e) gli Epicurei risolvevano la questione in maniera differente, dichiarando che, quanto a veridicità, l'immagine di una torre che da lontano appare rotonda risulta equipollente a quella della medesima torre che da vicino risulta quadrata. Bailey, che considera quella lucreziana una «weak explanation», vale a dire una «soluzione debole», in cui i sensi, da ultimo, ne uscirebbero davvero ingannati e la sensazione irrimediabilmente fallace, ritiene che l'argomentazione riportata da Sesto e Plutarco sia tuttavia implicita nel dettato lucreziano, tanto da emergere in maniera esplicita ai versi 379-386 e 462-468 del IV libro.¹⁷⁶ Diversamente, Repici è del parere che il ricorso al potere “destabilizzante” del mezzo interposto (l'aria) consenta al poeta di escludere la presenza di un qualche difetto negli εἶδωλα che si dipartono dall'oggetto o negli organi sensoriali del soggetto ricevente.¹⁷⁷ Secondo la studiosa, inoltre, non è nemmeno possibile escludere che l'obiettivo di Lucrezio fosse quello di far fronte a un potenziale punto debole della tesi epicurea della veracità di tutte le sensazioni, comprese quelle fra loro opposte, ovvero la violazione del principio di non contraddizione.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Trad. Giancotti, lievemente modificata.

¹⁷⁵ Bailey 1947, p. 1224; Repici 2011, p. 76.

¹⁷⁶ Bailey 1947, pp. 1224 e 1228.

¹⁷⁷ Repici 2011, p. 76.

¹⁷⁸ *Ibid.*

Particolarmente interessanti, a mio avviso, le considerazioni sviluppate da Godwin, in occasione del suo lavoro dedicato al IV libro del *DRN*, in merito alla problematica di cui ci stiamo occupando.¹⁷⁹ Secondo lo studioso, la cui interpretazione, come da lui stesso indicato, riprende quella proposta da Annas e Barnes nel loro volume *The Modes of Scepticism*,¹⁸⁰ i versi 353-363 restituirebbero l'immagine di un Lucrezio chiaramente in difficoltà. Questi, infatti, da un lato, sembrerebbe disposto a concedere che una torre realmente quadrata può apparire rotonda se scorta da distante, offrendo per altro una meticolosa spiegazione scientifica del fenomeno (smussamento degli angoli dell'immagine durante il tragitto attraverso l'aria). Dall'altro, si troverebbe, così facendo, a dover fare i conti con l'assunto epicureo dell'assoluta veridicità dei sensi, stando al quale le apparenze, se considerate in se stesse, non sono affatto da considerarsi illusorie o distorte: ad aprire le porte all'errore è piuttosto il giudizio avventato e scarsamente meditato dell'osservatore. Proprio questa situazione di disagio, secondo Godwin, avrebbe costretto il filosofo latino ad affermare che la torre vista da lontano non appare *effettivamente* rotonda, ma solamente al modo di un ritratto in chiaroscuro di oggetti veramente rotondi (IV 362-363).¹⁸¹ Qualora però ponessimo mente alle nostre percezioni con maggior zelo e prudenza, ci renderemmo facilmente conto che, anche da lontano, in realtà, la torre appare quadrata.¹⁸² Scrivono Annas e Barnes:

«Lucretius is not simply saying, as some modern philosophers have said, that the square tower looks *like a square tower* or that the square tower looks just the way square towers, when seen from a distance, *do* look. For that is trivial, and it is quite compatible with holding that square towers look *round* from a distance. Rather, he is saying that the tower really does *look* square. Now this is surely just false, and the Epicureans are denying commonplace truths (as ancient critics of their theory were quick to point out)».¹⁸³

Come che sia la questione, in merito alla quale proverò a suggerire, in seguito, una diversa linea interpretativa, merita infine osservare come il ricorso lucreziano all'idea del dipinto in chiaroscuro per definire il tipo di somiglianza tra la percezione di oggetti reali e quella che di essi possediamo in determinate condizioni (come quando, per esempio, guardiamo una torre da distante), richiami molto da vicino quanto leggiamo al paragrafo 51 dell'*Epistola a Erodoto*, in cui la medesima intuizione del dipinto viene adoperata da Epicuro per qualificare la similarità

¹⁷⁹ Godwin 1986, p. 114.

¹⁸⁰ Annas-Barnes 1985, pp. 105-106.

¹⁸¹ In questo senso è probabile che Lucrezio si limitasse ad affermare che la torre che da lontano appare rotonda, non è, in realtà, proprio rotonda, ossia rotonda al modo di una torre effettivamente rotonda osservata da vicino.

¹⁸² Annas-Barnes 1985, p. 105.

¹⁸³ Ivi, pp. 105-106. Secondo i due autori, il tentativo messo in atto dagli Epicurei di negare che noi ci troviamo realmente di fronte ad apparenze tra loro contrastanti fu «a gallant failure», come successivamente gli scettici non mancheranno di mettere in luce (ivi, p. 106).

tra la percezione di oggetti reali e le immagini che di essi recepiamo nei sogni.¹⁸⁴ Ancor più interessante, poi, è osservare come già Platone, nel *Sofista* (266c 5-6), parli di certe «immagini apparenti» che prendono il nome di ombre, le quali si formano «quando si determina una zona di oscurità in presenza del fuoco», ossia quando, frapponendo un oggetto a una fonte di luce (per esempio un fuoco), si dà luogo alla corrispondente zona oscura.¹⁸⁵ Come i sogni e i riflessi che si formano spontaneamente in presenza di uno specchio, le ombre, spiega Teeteto, sono immagini naturali delle cose reali e, parimenti ai riflessi spontanei, ma diversamente dai sogni, si caratterizzano per il fatto di non celare la loro natura di immagini.¹⁸⁶ Come i sogni e i riflessi spontanei, le ombre appartengono, entro il genere dei simulacri (εἰδωλα), alla specie dei φαντάσματα, le parvenze illusorie e ingannevoli,¹⁸⁷ e non a quella delle εἰκόνες, le riproduzioni capaci di restituire fedelmente l'originale. Ancor più affini alle immagini in chiaroscuro richiamate dai due epicurei risultano però quelle menzionate nella *Repubblica* (X 598b 1-c 5; 602d 2). Qui, infatti, le immagini mentali dei sogni vengono messe in relazione con le immagini visive della pittura illusionistica o in prospettiva, ovvero di quella che Platone definisce σκιαγραφία, «pittura di ombre» o chiaroscuro (*Resp.* X 602d 2; ma anche *Theaet.* 208e 8), fermo restando che mentre quest'ultime sono immagini ingannevoli prodotte attraverso l'arte, quelle dei sogni sono immagini naturali generate tramite divino artificio.¹⁸⁸ Ciò che è bene sottolineare, in tutti i modi, è che in entrambi i casi trattasi di immagini ingannevoli tali da sembrare non un'immagine, bensì l'originale stesso.

V'è, a questo punto, un ulteriore elemento su cui vorrei focalizzare brevemente l'attenzione, ossia il termine σκηνογραφία, affine a quello di σκιαγραφία. Si tratta di un concetto che ritroviamo in una testimonianza di Sesto Empirico (*M* VII 88 [dopo 70 A 25 D.-K.]) su

¹⁸⁴ Epic. *Hrdt.* 51: Ἦ τε γὰρ ὁμοιότης τῶν φαντασμῶν οἷονεὶ ἐν εἰκόνι λαμβανομένων ἢ καθ' ὕπνου γινομένων ἢ κατ' ἄλλας τινὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας ἢ τῶν λοιπῶν κριτηρίων οὐκ ἂν ποτε ὑπῆρχε τοῖς οὐσί τε καὶ ἀληθέσι προσαγορευομένοις, εἰ μὴ ἦν τινα καὶ ταῦτα πρὸς ἃ <ἐπι>βάλλομεν· («Rispetto a ciò che esiste e che designiamo come vero, infatti, la somiglianza delle rappresentazioni colte quasi come in un'immagine dipinta o sopraggiunte nel sonno o in base alle altre applicazioni del pensiero o degli altri criteri, non potrebbe esistere se non vi fossero proprio quelle cose verso cui ci rivolgiamo»; trad. Verde 2010b).

¹⁸⁵ Trad. Fronterotta.

¹⁸⁶ I sogni, invece, sono immagini eccezionalmente simili alle cose reali, immagini che «si accompagnano *identiche* alle cose reali», a tal punto che, nascondendo al dormiente la loro natura di immagini, vengono facilmente scambiate con la realtà. Essi, tuttavia, definiti da Platone φαντάσματα notturni, vengono assimilati a quei φαντάσματα diurni che sono le ombre e i riflessi spontanei, in ragione del fatto che anche in relazione a quest'ultimi, non meno che per i sogni, risulta impossibile parlare di riproduzioni fedeli all'originale, ovvero di immagini non illusorie o εἰκόνες, ma soltanto di riproduzioni deformate e distorte. Per un'analisi esaustiva di questi passi del *Sofista*, rimandiamo a Cavini 2009, pp. 748-756.

¹⁸⁷ La questione dei φαντάσματα in relazione alla scuola epicurea, e in particolare al dettato di Epicuro e a quello di Lucrezio, verrà ampiamente trattata nella Parte Terza della dissertazione, specialmente ai paragrafi 4.2 e 6. Ci si limita qui a segnalare almeno lo studio di Tsouna 2018, attento al confronto con la posizione platonica e aristotelica sulla questione dei φαντάσματα onirici, nonché i lavori di Masi 2017 e 2018.

¹⁸⁸ Cavini 2009, p. 752.

Anassarco¹⁸⁹ e Monimo cinico,¹⁹⁰ i quali avrebbero considerato la realtà (τὰ ὄντα) alla stregua della scenografia (σκηνογραφία) teatrale, paragonandola a quanto ci appare (τοῖς προσπίπτουσι) in sogno o nello stato di follia (κατὰ ὕπνου ἢ μανίαν προσπίπτουσι). Il concetto fu introdotto verosimilmente da Sofocle (cfr. Aristot. *Po.* 1449a 18-19), e derivava, con buona probabilità, dall'impiego, nella preparazione della scena teatrale, della pittura, capace di produrre nello spettatore degli effetti illusori che una superficie piana non dipinta non riuscirebbe mai a creare. Proprio per questa ragione si è pensato di accostare la σκηνογραφία alla σκιαγραφία, ovvero la tecnica della pittura in chiaroscuro (o ombreggiata). Ambo le tecniche risalgono all'incirca al medesimo periodo (IV sec. a.C.), e risultano entrambe finalizzate a creare un effetto illusorio, e non è mancato chi, come Pollitt, ha ipotizzato che la σκιαγραφία platonica sia debitrice proprio alla σκηνογραφία (spec. in Plat. *Resp.* 602d).¹⁹¹ Lo studioso, inoltre, ha suggerito di intendere il passo di Sesto citato sopra (*M* VII 88) a partire dall'accezione che Platone ascrive alla σκιαγραφία.¹⁹² L'illusorietà chiamata in causa da Anassarco e Monimo si riferirebbe all'esperienza percettiva che noi abbiamo della realtà.

Tanto ὁ ἴοιεν ἐν εἰκότι quanto il lucreziano *quasi adumbratim*, restituiscono, dunque, un motivo che affonda le proprie radici non solo in Platone, ma anche nelle istanze "scetticheggianti" della tradizione democritea (nonché, forse, nel pensiero cinico). Ed è curioso che in Lucrezio compaia proprio in riferimento a un elemento così cruciale nell'economia della teoria della conoscenza epicurea quale la veracità di tutte le sensazioni.

3. La "stoccata" finale contro lo scettico

Dopo aver discusso una serie di casi concreti in cui l'inganno dei sensi, come si è appurato, risulta, in ultima istanza, soltanto apparente, Lucrezio mette a punto, tra i versi 469-521 del IV libro, una vera e propria "stoccata" finale contro colui secondo il quale «nulla si può sapere» (*nihil sciri*, 469). Al fine di rendere maggiormente perspicuo il discorso del poeta in questi versi, conviene richiamare, in forma schematica, la struttura generale dell'intero ragionamento, all'interno del quale è possibile individuare i seguenti momenti:

¹⁸⁹ Filosofo democriteo proveniente da Abdera, Anassarco (380-320 a.C. ca.) fu consigliere alla corte di Alessandro Magno. Gli unici due frammenti dei suoi scritti in nostro possesso appartengono al trattato Περὶ βασιλείας (Clem. Alex. *Strom.* I, VI, 36 = Stob. III *Flor.* 34, 19 (III, p. 686 Hense) = Athen. *Mechan.*, p. 10, 1-2 Schneider = 72 B 1 D.-K., e Aelian. *Var. Hist.* IV 14 = 72 B 2 D.-K.), su cui si rimanda allo studio di Gigante-Dorandi 1980.

¹⁹⁰ Su Monimo cinico (399-300 a.C. ca.), discepolo di Diogene di Sinope (ma che seguì con assiduità anche gli insegnamenti di Cratete cinico, più giovane di lui), cfr. DL VI 82-83.

¹⁹¹ Pollitt 1974, pp. 235-238.

¹⁹² Ivi, p. 240.

S1: argomento auto-confutativo: la tesi dell'avversario si pone fuori gioco da se stessa (*DRN* IV 469-472);

S2(a): argomento che mette in questione l'accesso dell'avversario alle nozioni necessarie a rendere coerente la sua posizione (473-477);

S2(b): la nozione del vero deriva dai sensi, i quali devono essere inconfutabili (478-499);

S3: accusa di ἀπραξία: l'approccio dell'avversario è incompatibile con la vita (500-521).

Di seguito esporrò brevemente la prima parte di questa polemica antiscettica (sui dettagli terminologici della quale tornerò nei paragrafi 5 e 6), limitandomi a presentare le principali proposte interpretative sinora avanzate. Scrive Lucrezio:

*Denique nihil sciri si quis putat, id quoque nescit
an sciri possit, quoniam nihil scire fatetur. 470
hunc igitur contra mittam contendere causam,
qui capite ipse sua in statuit uestigia sese.*

«Infine, se taluno crede che non si sappia nulla, anche questo / (470) non sa se si possa sapere, giacché ammette di non sapere nulla. / Contro di lui dunque tralascerò di discutere, / perché da se stesso si mette col capo al posto dei propri piedi».

(*DRN* IV 469-472 = S1)

Colui che afferma che nulla si possa sapere (*nihil sciri*) non merita neppure di prender parte al dibattito: a ben vedere, infatti, costui si confuta da solo (*hunc igitur contra mittam contendere causam, / qui capite ipse sua in statuit uestigia sese, 471-472*), poiché se dichiara di non sapere nulla, non può nemmeno sapere di non sapere nulla (*nihil sciri si quis putat, id quoque nescit / an sciri possit, quoniam nil scire fatetur, 469-470*). Prosegue Lucrezio:

*et tamen hoc quoque uti concedam scire, at id ipsum
quaeram, cum in rebus ueri nihil uiderit ante,
unde sciat quid sit scire et nescire uicissim, 475
notitiam ueri quae res falsique crearit,
et dubium certo quae res differre probarit.*

«E tuttavia voglio pure concedergli che sappia anche ciò; /ma gli domanderò soltanto: se nel mondo egli non ha prima veduto / mai nulla di vero, donde sa cosa sia sapere e, viceversa, non sapere? / Quale cosa ha prodotto il concetto di vero e di falso, / e quale cosa ha provato che l'incerto differisce dal certo?».

(*DRN* IV 473-477 = S2a)

Anche concedendo all'avversario di sapere di non sapere nulla di vero (473), conviene domandargli come possa discernere il sapere dal non sapere (*unde sciat quid sit scire et nescire*

uicissim, 475). Donde gli viene l'idea stessa di verità (*notitiam ueri*, 476)? Essa non può derivargli che da verità già in suo possesso, e non può dunque esser stata prodotta da null'altro che dai sensi (478 = inizio S2b). Che cosa si deve infatti ritenere fornito di maggior certezza che il senso (*quid maiore fide porro quam sensus haberi / debet?*, 482-483, ma anche I 699-700)? I sensi non possono né confutarsi l'un l'altro, né smentire se stessi (IV 478-498),¹⁹³ cosicché «ciò che in qualsiasi momento è apparso a essi, è vero» (*proinde quod in quoquest his uisum tempore, uerumst*, 499 = fine S2b).

In relazione a questi versi, la preoccupazione principale è sempre stata quella di stabilire l'identità del bersaglio polemico del poeta e la natura dello scetticismo osteggiato.¹⁹⁴ Larga parte dei commentatori del secolo scorso individua l'obiettivo polemico di Lucrezio nell'atteggiamento dubitativo, non propriamente scettico, attribuito al democriteo Metrodoro di Chio,¹⁹⁵ il quale, nella sua opera *de natura*, dichiarava di ignorare se sappiamo qualcosa o nulla (*nego, inquit, scire nos sciamusne aliquid an nihil sciamus*).¹⁹⁶ La non perfetta rispondenza tra la formulazione ascritta al democriteo e la critica sollevata da Lucrezio nei versi citati, ha indotto alcuni studiosi a riconoscere l'avversario di Lucrezio nel dubbio socratico, che preservava dall'oblio almeno una verità, ovvero la consapevolezza di non sapere nulla.¹⁹⁷ Come che sia la questione, la cifra che caratterizza e accomuna queste soluzioni è la convinzione per cui il ragionamento di Lucrezio potrebbe derivare *interamente e direttamente* dal Maestro, senza esser

¹⁹³ Degno di nota il fatto che l'asserzione circa l'assoluta certezza del senso, mostrata a partire dall'impossibilità che due sensi confliggano l'uno con l'altro (*DRN* IV 486-496), rappresenta il presupposto basilare laddove si intenda inficiare la pretesa necessità dello scetticismo di sospendere il giudizio (Repici 2011, p. 79). Come opportunamente delucidato da Sedley (1989, p. 125), infatti, lo scettico era solito avanzare la propria posizione anzitutto richiamando l'attenzione sulla discrepanza esistente tra le varie sensazioni, e invitando quindi l'interlocutore a "giocare sicuro" negando l'assenso a ognuna di esse, in mancanza di un "criterio" capace di operare tra loro una qualche discriminazione. Già Epicuro, come avremo modo di appurare più chiaramente a breve (Parte Prima, Cap. I, par. 4.1), riteneva "impraticabile" una posizione diffidente nei confronti della totalità delle sensazioni. Ammetteva, tuttavia, l'assunto scettico secondo cui non v'è criterio in grado di scegliere tra le diverse sensazioni. L'asso nella manica del fondatore del Κήπος consisteva infatti nell'offrirci un'alternativa al non prestar fede a nessuna sensazione, ossia il far fede ad esse (Sedley 1989, p. 125). In merito a ciò, l'approccio marcatamente apologetico di Lucrezio sembra impennare il dibattito intorno alla constatazione che due sensi non possano confliggere tra loro, apportando come giustificazione il fatto che, come già sottolineato precedentemente, ogni senso è chiamato a discriminare una differente tipologia di oggetti, cosicché è impossibile che tra due (o più) di essi possa sorgere contesa alcuna (*ibid.*).

¹⁹⁴ Propriamente parlando, è possibile parlare di scetticismo, nel mondo antico, solamente a partire dalle riflessioni epistemologiche innescate, tra il IV e il III secolo a.C., da Pirrone di Elide e, in seno all'Academia di Platone, da Arcesilao di Pitane. Come sottolineato da Spinelli (2005, p. 2), pretendere di classificare come scetticismo *tout court* le molteplici e assai diversificate espressioni di dubbio o ignoranza precedenti le considerazioni dei due "padri fondatori" ricordati poc'anzi, provocherebbe un controproducente regresso all'infinito, perdendo di vista quella perseveranza nella ricerca e quel continuo sforzo di dimostrare l'infondatezza e l'impossibilità di qualunque conoscenza dogmatica caratterizzanti l'ἀγωγή scettica in senso stretto..

¹⁹⁵ Bailey 1947, 1238-1239; Ernout-Robin 1962 (1925-1928), vol. II, p. 22 n. 2; Barigazzi 1969; Burnyeat 1978.

¹⁹⁶ Cic. *Luc.* 73 [dopo 68 B 165 D.-K.] ed Euseb. *PE* 14, 19, 8 = 70 B 1 D.-K. La difficoltà a riconoscere la posizione di Metrodoro (almeno per come essa ci viene restituita dalla testimonianza di Cicerone) dietro i versi lucreziani è messa in luce, fra gli altri, da Castagnoli 2010, 317-318.

¹⁹⁷ Boyancé 1970, pp. 208, n. 25; Schrijvers 1992, p. 128.

stato suggerito specificamente dalle dispute, a lui coeve, tra l'Academia scettica e la scuola stoica, da un lato, e tra fazioni interne della stessa Academia, dall'altro.

Nell'ambito del suo studio a favore di un Lucrezio "fondamentalista", "appiattito", almeno per quel che concerne il cuore della sua proposta filosofica, sul dettato di Epicuro, Sedley, radicalizzando la proposta interpretativa delineata poc'anzi, assume una posizione che vale la pena ricordare, perlomeno nelle sue linee essenziali.¹⁹⁸ Denominando come "non-riflessivo" e "riflessivo" rispettivamente lo "scetticismo" socratico e quello attribuito a Metrodoro di Chio, lo studioso intende dimostrare come nessuna delle due tipologie di scetticismo possa costituire, in realtà, il bersaglio della critica lucreziana.¹⁹⁹ A suo avviso, infatti, la struttura dell'argomento auto-confutativo dei versi 469-470 (e in generale, come vedremo, dell'intera sezione 469-521) sarebbe stata costruita *prima* che qualunque distinzione tra i due tipi di scetticismo in questione venisse effettivamente formulata ed entrasse in vigore.²⁰⁰ Ora, la separazione tra scetticismo "non-riflessivo" e scetticismo "riflessivo" dovette aver luogo, secondo Sedley, soltanto *dopo* l'intervento di Epicuro, o potrebbe addirittura esser stata proprio una strategia auto-confutativa formulata da quest'ultimo (all'altezza dei libri III-IV del Περὶ φύσεως)²⁰¹ a portare per la prima volta la questione della riflessività dello scetticismo allo scoperto.²⁰² Ed è a questo stadio che le posizioni di Socrate e Metrodoro dovettero venir reinterpretate, con il senno di poi, come appartenenti all'una o all'altra tipologia di scetticismo²⁰³.

A sostegno della propria tesi, in base alla quale l'argomentazione anti-scettica di Lucrezio, lungi dal porsi quale testimonianza del dibattito diffuso al suo tempo, risalirebbe integralmente a Epicuro, Sedley opera un serrato confronto tra i versi 469-521 del IV libro del *DRN* e una digressione presente nel XXV libro del Περὶ φύσεως (*PHerc.* 1191, 8, 2, 1 = -10 sup.; 697, 4, 1, 2; 1056, 7, 1 Laursen 1997, p. 35 = T 8 c Masi 2006 = fr. 34.27 Arr., e *PHerc.* 697, 4, 3; 1056, 7, 2 Laursen 1997, p. 37 = T 8 d-e Masi 2006 = fr. 34.28 Arr.; tornerò anche successivamente su questo passo),²⁰⁴ cercando di porre in luce come la strategia argomentativa utilizzata dall'allievo richiami in maniera sorprendente quella adoperata dal Maestro nell'ambito di una critica al

¹⁹⁸ Sedley 1998, pp. 85-90.

¹⁹⁹ Ivi, p. 85. Secondo lo studioso, infatti, l'argomento di Lucrezio presuppone che «the sceptic has not stated any position on whether he does or does not know the truth of his sceptical claim» (*Ibid.*).

²⁰⁰ Ivi, p. 86.

²⁰¹ Stando alla ricostruzione operata da Sedley (1998, p. 136), sarebbero infatti il III e il IV libro de Περὶ φύσεως la fonte cui Lucrezio avrebbe attinto per la stesura del IV libro del suo poema. Torneremo in seguito sulla questione (paragrafo 5).

²⁰² Sedley 1998, pp. 86-87.

²⁰³ Ivi, p. 87.

²⁰⁴ *Infra*, p. 75.

determinismo.²⁰⁵ Spiega lo studioso: «the self-refutation argument is a throwback, echoing Epicurus' own original contribution to the debate», a tal punto che pare lecito affermare che «Lucretius' entire anti-sceptical digression at IV 469-521 originated with Epicurus as a single integrated argument».²⁰⁶ Sulla questione ritorneremo in maniera approfonditamente nel corso dei paragrafi 5-6; basti qui osservare come, stando alla lettura di Sedley, Lucrezio potrebbe benissimo riprendere la disputa presente in Epicuro, senza nemmeno la necessità di scomodare un qualche confronto con la formulazione dei due filoni dello scetticismo sopra ricordati.

Appoggiando l'idea di un Lucrezio “figlio del proprio tempo”, di contro al Lucrezio “fondamentalista” di Sedley, Munro, Isnardi Parente e Lévy propongono di individuare il bersaglio di Lucrezio nello scetticismo accademico:²⁰⁷ accusando “colui che si mette col capo al posto dei piedi”, il poeta intenderebbe minare la posizione di Arcesilao, con la quale, nel 268 a.C., lo scetticismo fece la sua entrata nell'Academia, divenendone il tratto distintivo almeno sino al I secolo a.C.

Deviando in parte da costoro, Gigante, seguito da Schrijvers, ritiene che il poeta estenda o rivolga la propria invettiva a «tutto il pirronismo reso attuale da Enesidemo di Cnosso».²⁰⁸ Tuttavia, la possibilità di rintracciare nel poema lucreziano elementi che rinviino al neopirroniano, risulta tutt'altro che scevra di problemi, tanto sotto il profilo cronologico, quanto

²⁰⁵ Sedley 1998, pp. 87-88. Questo lo schema dell'argomento presente nel XXV libro del Περὶ φύσεως schematizzato dallo studioso (p. 88):

«D1 A self-refutation argument: the determinist's thesis undermines his own defence of it, since he must admit that he is compelled to defend it, regardless of its merits (Long-Sedley 1987, 20c5-7).

D2 An argument based on the conception (πρόληψις = *notitia*?) involved: the determinist may supply a new name, 'necessity', for what we have previously called personal agency, but he fails to change the accompanying conception (20c8-12).

D3 A pragmatic argument: if the determinist took his own doctrine seriously, he would find life unliveable (20c13-14)».

La medesima argomentazione compare anche, seppur in forma più stringata (Long-Sedley 1987, p. 108, parlano di un riassunto non tecnico del passo appena menzionato del XXV libro del Περὶ φύσεως), nella SV 40, in cui si legge che «[c]hi dice che tutto avviene per necessità non ha niente da rimproverare a chi nega che tutto avviene per necessità: anche questo infatti dice che avviene per necessità» (ὁ λέγων πάντα κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι οὐδὲν ἐγκαλεῖν ἔχει τῷ λέγοντι μὴ πάντα κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι· αὐτὸ γὰρ τοῦτο φησι κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι; trad. Arrighetti). Sul tema, si rimanda anche a Sedley 1983, nonché alle considerazioni svolte da Masi 2006, pp. 107-157, e spec. pp. 107-112, in cui viene proposto un parallelo con i versi 255-291 del II libro del *DRN* lucreziano.

²⁰⁶ Sedley 1998, pp. 87-88.

²⁰⁷ Munro 1886, p. 249, il quale, tuttavia, non giustifica ulteriormente la propria posizione; Isnardi Parente 1991, 166-169, offre una soluzione interessante circa i versi 469-470 del IV libro del *DRN*, in cui ravvede un richiamo indiretto a Metrodoro di Chio. Nel I secolo a.C. Metrodoro doveva ormai risultare un pensatore quanto meno inattuale e superato, cosicché l'allusione alla particolare forma di scetticismo da costui avanzata non può che rammentarci che è proprio in essa che affonda le proprie radici l'antiscetticismo di Epicuro, «e che il punto di partenza del costante antiscetticismo del *Kepon* sta nel contrasto interno della scuola di Democrito, della quale anche Epicuro fece parte» (sullo scetticismo di Democrito, si vedano le considerazioni svolte nel par. 4.1, Parte Prima, Cap. I); infine, Lévy 1997 e 1998, sulla cui posizione ci soffermeremo successivamente nel corpo del testo.

²⁰⁸ Gigante 1981, 64-65; Schrijvers 1992. Per un esame sul ruolo e sullo statuto della filosofia epicurea nel Neopirronismo, rimandiamo a Marchand 2013.

sul piano contenutistico.²⁰⁹ Come annotato da Sedley,²¹⁰ infatti, da un lato è assai probabile che la ripresa del Pirronismo sia avvenuta nel 40 a.C.,²¹¹ e quindi, probabilmente, dopo la morte di Lucrezio, dall'altro va osservato che la gran parte del materiale contenuto nei τρόποι attribuiti a Enesidemo risulta piuttosto “tradizionale”, non di rado retrodatabile persino al pensiero di Eraclito.²¹²

In chiusura di questa rassegna delle varie proposte interpretative avanzate in merito alle argomentazioni lucreziane, merita un riferimento all'approccio seguito da Godwin²¹³ e Repici.²¹⁴ I due studiosi, non persuasi dall'ipotesi che l'autore del *DRN* avesse di mira un preciso bersaglio polemico, sono del parere che Lucrezio, guardando oltre le singole posizioni, intendesse minare alle radici l'atteggiamento di tutti coloro che, facendo leva su casi di apparenze sensoriali ingannevoli, negavano ai sensi qualunque istanza veritativa in nome dell'impossibilità di discernere il vero dal falso. Circoscrivere la schiera degli avversari a una determinata corrente scettica, eludeva gli obiettivi perseguiti dal filosofo, che rivolgeva l'attenzione anzitutto al cuore del problema, nella speranza di convincere il lettore/interlocutore che è impossibile, senza prima aver scorto il vero nelle cose, sapere se si sa o non si sa, avere nozione del vero e del falso e cogliere le differenze tra dubbio e certezza (IV 473-477).

L'atteggiamento di Godwin e Repici risulta senz'altro, per certi versi, efficace. La prospettiva dei due studiosi, infatti, ha se non altro il merito di non voler “costringere” e “piegare” a ogni costo i versi di Lucrezio all'interno di rigidi e/o prestabiliti modelli interpretativi (si pensi all'approccio marcatamente unilaterale adottato da Sedley, fermamente determinato a ricondurre qualunque istanza filosofica presente nel *DRN* direttamente alla dottrina professata da Epicuro). Prendere posizione sulla maggiore o minore originalità delle idee di Lucrezio rispetto alla tematica indagata, è un'impresa piuttosto ardua. Sono dell'avviso, tuttavia, che, anche laddove non si riesca a raggiungere una soluzione definitiva, tale da individuare con sicurezza e precisione l'identità degli avversari e le fonti dell'argomentazione condotta da Lucrezio in difesa dei sensi, sia comunque possibile mostrare – come tenterò di suggerire nella restante parte del capitolo – che la polemica antiscettica e la trattazione a proposito della veridicità del *sensus* racchiuse nel poema lucreziano, lungi dal costituire una mera riproposizione, magari meditata ma *non* mediata, di materiali già presenti nel Περὶ φύσεως di Epicuro, costituiscono l'esito e il depositato di un

²⁰⁹ Sedley 1998, 89-90. Sulla relazione tra Enesidemo e l'Academia e sulla cronologia di Enesidemo, si veda Decleva Caizzi 1992.

²¹⁰ Sedley 1998, pp. 89-90.

²¹¹ Si veda Decleva Caizzi 1992, spec. 182 ss.

²¹² Il debito di Enesidemo nei confronti di Eraclito e la relazione dottrinarie tra i due sono indagati dagli studi negli studi di Polito 2004 e Pérez-Jean 2005, sui quali si segnala la nota critica di Bonazzi 2007.

²¹³ Godwin 1986, pp. 121-122.

²¹⁴ Repici 2011, p. 79.

confronto con varie istanze ‘endemiche’ della temperie filosofica e culturale degli anni in cui il loro autore visse e scrisse.

4. Antiscetticismi nella tradizione epicurea

4.1 Epicuro e lo scetticismo “dogmatico”²¹⁵

L’avversione verso qualunque tentativo di scalfire la veridicità e attendibilità connesse al fondamento della canonica epicurea, la sensazione, è senz’altro uno dei motivi che caratterizzarono la tradizione epicurea sin dalle sue origini. Che già Epicuro nutrisse un certo disprezzo nei confronti di quell’atteggiamento, o, forse meglio, di quegli atteggiamenti inclini a gettare il dubbio sui capisaldi stessi della nostra conoscenza, traspare chiaramente almeno da due *Massime Capitali* (XXIII-XXIV),²¹⁶ da alcuni passaggi dell’*Epistola a Erodoto* (38, 50-52) e dalle polemiche racchiuse nei libri XXV e XXXIV del Περὶ φύσεως.²¹⁷ Il saggio deve δογματιεῖν τε καὶ οὐκ ἀπορήσειν: egli, cioè, «sarà dogmatico nelle sue convinzioni dottrinarie, e non lascerà mai adito al dubbio» (DL X 121).²¹⁸

Come suggerito da una felice affermazione di Gigante, tuttavia, «[l]a voglia giustificata di rintracciare la polemica di Epicuro contro gli Scettici deve essere controllata».²¹⁹ Nulla pare infatti indicare che le istanze antiscettiche rintracciabili negli scritti del fondatore del Giardino mirassero a una posizione scettica “strutturata” quale quella dello scetticismo dell’Academia o del pirronismo di Timone di Fliunte, ripreso poi da Enesidemo di Cnosso. Per quel che concerne il versante accademico, fra l’altro, evidenti ragioni cronologiche portano ad escludere che Epicuro potesse conoscere Arcesilao ed essere entrato in contatto con la fase scettica dell’Academia da costui inaugurata.²²⁰ Se si considera la trattazione contenuta nelle *Massime Capitali* XXIII-

²¹⁵ Il titolo del presente paragrafo ricalca un titolo usato da Vander Waerdt (“Epicurus and Dogmatic Skepticism”) nel suo contributo del 1989.

²¹⁶ Queste due massime condensano, per dirla con Gigante, l’intero «programma antiscettico» di Epicuro. In esse, infatti, il darsi di un criterio di verità diviene condizione imprescindibile e necessaria per la possibilità di distinguere il vero dal falso e, di conseguenza, di condurre un’esistenza libera dal turbamento.

²¹⁷ In generale, sulla relazione tra Epicuro (e l’Epicureismo) e lo Scetticismo, sicuramente Gigante 1981, O’Keefe 2010, 87-95 e Marchand-Verde 2013.

²¹⁸ Trad. Gigante.

²¹⁹ Gigante 1981, p. 31.

²²⁰ Arcesilao divenne scolarca intorno al 268 a.C. (*infra*, p. 57), quando Epicuro era ormai morto da circa tre anni. Nulla esclude, certo, che avrebbe potuto ugualmente conoscere Arcesilao o essere venuto a conoscenza del pensiero di questi. Stando però a Diogene Laerzio (DL IV 29) e Numenio (Numen. *apud* Euseb. PE 14, 7, 1-15, 729 b 15 = fr. 26 des Places), Arcesilao si accostò all’Academia, allora guidata da Crantore, soltanto in una fase “tarda” della sua formazione, dopo un primo periodo trascorso presso il Liceo di Teofrasto. È perciò assai verosimile che egli non avesse sviluppato e formulato sin da subito la sua posizione *rigorosamente* scettica, e che Epicuro non ebbe il tempo né per esserne informato, né tanto meno per indirizzarvi le proprie invettive. Sulla scarsa palusibilità di una polemica tra Epicuro e Arcesilao, si rimanda a Spinelli 2020, spec. pp. 97-98, 105. Per una presentazione esaustiva della posizione e, più in generale, della figura di Arcesilao, si rimanda ai contributi di Long 2006a, Ioppolo 2018 e Thorsrud 2018.

XXIV, per esempio, si può constatare come essa, più che costituire la prova incontrovertibile «di una polemica di Epicuro contro quelli che noi siamo usi considerare gli scettici»,²²¹ sembri rivolgersi, in generale, contro qualunque tentativo di negare alle sensazioni il loro ruolo fondante nei processi conoscitivi. A guidare Epicuro è primariamente il progetto di fornire le basi per la costruzione di una corretta φυσιολογία, sicché l’atteggiamento contro cui il filosofo è impegnato ad argomentare doveva risultare niente affatto estraneo al contesto fisico-naturalistico cui appartengono le due massime, ma, al limite, incapace di farvi fronte in maniera adeguata.²²² Ecco perché è assai probabile che l’obiettivo del filosofo di Samo fossero Democrito e i democritei del IV sec. a.C. (tra cui il già citato Metrodoro di Chio, Anassarco e, forse, Nausifane), il cui orizzonte filosofico risulta in stretta continuità con quello proprio del Giardino, dal momento che precisamente in quella cornice atomistica, rigidamente materialistica, Epicuro è cresciuto e si è formato.²²³ E se già lo stesso Democrito, avendo parlato di γνώμη σκοτή (cfr. Sext. Emp. *M* VII 139 = VII 27 D20-21 L.-M. = 68 B 11 D.-K., e Cic. *Luc.* 73 = VII 27 D2a-b L.-M. = 68 B 165 D.-K.) avrebbe potuto attirare la critica di Epicuro,²²⁴ è specialmente con i prosecutori scettici dell’Abderita che vengono alla luce le deleterie implicazioni che tengono dietro alla svalutazione della conoscenza sensibile. Metrodoro, in particolare, da un lato, radicalizza la critica di Democrito all’attendibilità dei sensi,²²⁵ dall’altro, nega alla γνησίη γνώμη dell’intelletto qualunque autonomia dalla σκοτή γνώμη.²²⁶ Le istanze scettiche rintracciabili in Democrito e i

²²¹ Isnardi Parente 1991, p. 152.

²²² *Ibid.*

²²³ La prospettiva di Pirrone, diversamente, risulta imperniata su una problematica di carattere ontologico totalmente “altra” rispetto alla questione di carattere gnoseologico che l’Epicureismo pone al cuore della propria indagine. Sulla relazione dottrina tra Epicuro e Pirrone, si veda sicuramente Gigante 1981, spec. 37-49. Conviene qui ricordare che, ad oggi, non compare negli scritti superstiti di Epicuro un solo richiamo o accenno, anche isolato, agli Scettici pirroniani, e anche un’eventuale polemica tra i due pensatori non eliminerebbe tratti comuni e elementi di continuità tra i rispettivi insegnamenti. Continuità la cui ragion d’essere va individuata nella componente democritea del pensiero di Nausifane. Come scrive infatti Gigante: «È la radice democritea che nel tramite nausifane accosta Pirrone a Epicuro, che nella tradizione delle rispettive “scuole” sono i due Soli» (1981, p. 44). E anche ammesso che tra i due Soli (per la considerazione di Pirrone come Sole da parte di Timone di Fliunte, cfr. il fr. 61 A Decleva Caizzi (= fr. 67 Diels); per l’identificazione di Epicuro con il Sole, invece, cfr. *DRN* III 1042-1044) una diatriba effettivamente vi fosse, è bene precisare che in seno a essa il Pirrone vessato da Epicuro doveva essere il Pirrone storico, e non il personaggio scettico “costruito” da Timone di Fliunte. In quanto ad oggi possediamo del *corpus* di Epicuro, non si incontra mai Pirrone come il filosofo dell’aporia e dell’ἀκαταληγία. Interessanti, infine, le considerazioni di Corti 2014, 113-114, n. 241. La studiosa rimarca che, volendo utilizzare l’*Adversus Colotem* di Plutarco quale “cartina di tornasole” per vagliare i possibili contendenti di Epicuro, Pirrone risulterebbe bandito dall’elenco degli avversari. Mentre non verrebbe esclusa la figura del venerato Democrito, contro cui lo stesso Colote si scaglia con la stessa forza aggressiva che riserva al neoacademico Arcesilao].

²²⁴ Sulla concezione della conoscenza in Democrito, almeno Sassi 1978, spec. pp. 191 ss., Sassi 2018, e Morel 1998; specificamente sul rapporto tra Epicuro e Democrito, almeno Huby 1979, Gigante 1981, 50-62, Silvestre 1985 e Isnardi Parente 1991, 149-169.

²²⁵ Epiph. *Haer.* 3, 2, 9, p. 590 Diels = 70 A 23 D.-K.

²²⁶ Cic. *Luc.* 23, 73 [dopo 68 B 165] e Euseb. *PE* 14, 19, 8 = 70 B 1-2 D.-K.

nei Democritei, tuttavia, non fanno di questi pensatori degli scettici *tout court*.²²⁷ Scrive, a mio parere correttamente, Vander Waerdt:

«Epicurus is able to disarm atomist skepticism simply by revising the theory of perception only because he can argue against his predecessors on the basis of shared premises. Atomist skepticism is dogmatic rather than dialectical; and since Epicurus takes no account of Arcesilaus, he has no need to develop such strategies as the *apraxia* argument to refute a version of skepticism that does not itself rest on dogma».²²⁸

4.2 Alle origini di una nuova polemica: Colote nell'*Adversus Colotem* di Plutarco

Trait d'union della produzione filosofica di Colote, discepolo lampsaceno di Epicuro insieme a Metrodoro, Idomeneo, Leonteo, Polieno e Pitocle, è la lotta antiscettica. Inasprendo l'attacco contro la sfiducia nella conoscenza sensibile, già presente, benché in toni di gran lunga meno irruenti, sullo sfondo degli scritti di Epicuro, Colote «unì nella stessa aggressiva violenza il venerato Democrito e il neoacademico Arcesilao, *leader* dello scetticismo contemporaneo».²²⁹ Tutti gli scritti colotei a noi noti si caratterizzano per il carattere marcatamente polemico. E per quanto, almeno all'apparenza, fortemente diversi tra loro, sia le opere restituiteci dai papiri di Ercolano, ovvero il *Contro il 'Liside' di Platone* (*PHerc.* 208) e il *Contro l' 'Eutidemo' di Platone* (*PHerc.* 1032),²³⁰ sia l'opera *Contro il mito nella 'Repubblica' di Platone* (di cui abbiamo notizia unicamente grazie al commento di Macrobio al *Somnium Scipionis* ciceroniano e al commento di Proclo alla *Repubblica* di Platone),²³¹ sia il trattato *περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστι* (*Sul perché non è possibile vivere secondo le dottrine degli altri filosofi*), i cui contenuti ci sono trasmessi dall'*Adversus Colotem* plutarco, testimoniano come la polemica di Colote contro le altrui scuole di pensiero ruotasse intorno al fondamentale assunto epistemologico epicureo per cui (solo) ciò che è evidente (τὸ ἐναργές) può e deve essere riconosciuto come criterio di verità, di contro all'opinione o a ciò che è oggetto d'opinione (ἡ δόξα, τὸ δοξαζόμενον).

Il quasi ossessivo appello all'ἐνάργεια, unito a una vena fortemente polemica, sono dunque i tratti caratteristici della produzione del Lampsaceno a noi nota, tanto quella proveniente dai papiri, quanto quella tramandata da Plutarco. Inoltre, in linea con l'insegnamento promosso dal

²²⁷ Rimandiamo a quanto chiarito alla n. ? di p. ?

²²⁸ Vander Waerdt 1989, p. 239.

²²⁹ Gigante 1981, p. 66.

²³⁰ L'edizione integrale di riferimento di questi due papiri colotei (*PHerc.* 208 e *PHerc.* 1032) rimane quella di Crönert 1906. Per una riedizione parziale, rimandiamo a Concolino Mancini 1976.

²³¹ Macrobi. *In Somn. Scip.* I 1, 9-2, 5; Procl. *In Plat. Remp.* II 105, 23-106, 16; 109, 8-12; 113, 9; 116, 6 e 19; 121, 24 Kroll.

maestro Epicuro, che si presentava come un sistema gerarchicamente orientato in direzione dell'etica e, dunque, del raggiungimento della ἀταραξία, Colote si dimostra sempre interessato non soltanto agli aspetti teorici delle questioni, quanto ai risvolti pratici delle stesse, ovvero alle ricadute nella vita morale dell'individuo. La capacità di condurre la propria polemica tanto in relazione alla teoria quanto, o, forse, soprattutto, alla πρᾶξις, traspare in particolar modo dall'*Adversus Colotem* di Plutarco.²³² Negando l'ἐνάργεια, le tesi filosofiche avversarie rendono impossibile la vita stessa. In questo senso, tutte le posizioni passate al vaglio da Colote vengono presentate come filosofie dai toni almeno potenzialmente scettici, attenendosi alle quali il soggetto verrebbe inevitabilmente condannato all'inattività.

Tra queste filosofie "invivibili", Colote colloca quella di Arcesilao, la quale, come il magistero socratico, dispiegava, a suo dire, una profonda, nonché dannosa incoerenza tra teoria e prassi. Sappiamo, infatti, che, diversamente da quanto riportato dalla gran parte delle testimonianze,²³³ la polemica di Arcesilao non si limitò esclusivamente alla scuola stoica, ma interessò anche l'altro grande sistema dogmatico attivo in epoca ellenistica, ossia quello epicureo.²³⁴ O meglio: Arcesilao si oppose solamente alla scuola stoica se si circoscrive la contesa al piano gnoseologico. Ponendo fuori gioco la rappresentazione catalettica (καταληπτική φαντασία), il criterio di verità promosso dalla Stoa, Arcesilao respingeva, al contempo, anche il primo criterio della canonica epicurea, dal momento che l'αἴσθησις epicurea, sempre vera in quanto mera registrazione di un urto proveniente dall'esterno sugli organi sensoriali, risulta assai meno "qualificata" e rigorosa della rappresentazione catalettica stoica, la quale, come avremo modo di constatare in seguito,²³⁵ si contraddistingue per la sua capacità di soddisfare dei ben precisi, e vincolanti, requisiti. Non tutte le impressioni percettive sono, per gli Stoici, criteri di verità, laddove per gli Epicurei tutte le sensazioni trasmettono ugualmente e senza eccezioni un contenuto veridico. E questo perché, come avremo modo di chiarire a breve, il concetto epicureo di vero qui in gioco va considerato come sinonimo di "reale".²³⁶ Di conseguenza, se nemmeno il criterio stoico riesce a porsi quale "messaggero attendibile" della realtà esterna, tanto meno

²³² Kechagia 2011, p. 121.

²³³ Diogene Laerzio, nella *Vita di Arcesilao* (IV 33 e 40), fa più volte riferimento alla polemica tra Arcesilao e lo stoico Aristone di Chio; parimenti, negli *Academica* di Cicerone (*Varro* 44, *Luc.* 16 e 66), l'avversario principale del fondatore dell'Accademia scettica rimane Zenone di Cizio, e lo stesso accade nella testimonianza di Numenio (*apud* Euseb. *PE* XIV 5-6, 729 b-733 d = fr. 25 des Places). Ma è specialmente Sesto Empirico (*M* VII 150 e 159) che limita alla scuola stoica gli avversari di Arcesilao, omettendo totalmente le invettive scagliate contro la scuola epicurea. Per quanto concerne la testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica, si rimanda sicuramente all'importante volume di Ioppolo 2009, spec. Capitolo Terzo, pp. 81-130 (specificamente su Sext. Emp. *M* VII 150, si veda p. 107, n. 64).

²³⁴ Corti 2013, Corti 2014, spec. pp. 115-123, e, solo parzialmente, Kechagia 2011, pp. 111-112, 126.

²³⁵ *Infra*, par. 7.

²³⁶ Si veda *supra*, par. 1.2.3.

può riuscirvi l'αἴσθησις epicurea. Se però si passa a considerare il versante etico, allora Arcesilao dovette ritenere necessario rispondere alle accuse di ἀπραξία e incoerenza provenienti non solo dagli Stoici ma, altresì, dagli Epicurei. Come correttamente spiegato da Corti, ci troviamo in un'epoca in cui le scuole filosofiche si vanno progressivamente definendo in maniera sempre più rigorosa, e «polemizzare contro le dottrine altrui significa rendere più salde le proprie».²³⁷ Inoltre, se si considera che Arcesilao divenne scolarca dell'Accademia intorno al 268 a.C., quando ormai la scuola di Epicuro era un'istituzione consolidata, diviene abbastanza improbabile l'ipotesi che lo scetticismo da questi introdotto nell'Accademia platonica non abbia suscitato reazioni (di profondo fastidio)²³⁸ anche da parte del Giardino, fondato almeno un lustro prima che Zenone desse vita alla sua scuola.

L'*Adversus Colotem* rappresenta per noi una fonte imprescindibile proprio in merito all'esistenza (e ai contenuti) del dibattito che intercorse, in campo etico, tra il fondatore dell'Accademia scettica e il Giardino.²³⁹ Il trattato plutarco, infatti, ci informa circa l'accusa di ἀπραξία che Colote rivolgeva, nella sua opera περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστι, a quelli che Plutarco chiama οἱ περὶ Ἀρκεσίλαον Ἀκαδημαϊκούς (*Adv. Col.* 1120C). Tale accusa assume, nell'*Adversus Colotem*, tre distinte formulazioni, la prima (1122A-B) tratta, verosimilmente, dalla Stoa, le altre due (rispettivamente a 1122D e 1122F-1123A), invece, con buona probabilità, genuinamente epicuree, poiché imperniate intorno a due concetti cardine – l'ἡδονή inteso come τέλος e l'ἐνάργεια – della dottrina di Epicuro. Non potendo in questa sede addentrarci in una trattazione dettagliata del resoconto plutarco, ci si limiterà a richiamare per sommi capi le tre varianti dell'accusa di professare una filosofia in contrasto con la vita indirizzata alla posizione di Arcesilao.

La prima formulazione dell'accusa di inattività riportata da Plutarco (*Adv. Col.* 1122A), è “mutuata” dagli Stoici, che ritenevano impossibile agire in mancanza dell'assenso. Dalla risposta di Arcesilao (1122C-D), infatti, comprendiamo che tale accusa si fondava sulla dottrina stoica, dei tre movimenti dell'anima (ὅτι τριῶν περὶ τὴν ψυχὴν κινήματων): rappresentazione (φανταστικόν), impulso (ὀρμητικόν), assenso (συγκαταθετικόν). Ma «quelli che sospendono il giudizio su tutte le cose» (οἱ περὶ πάντων ἐπέχοντες), spiega Plutarco, aboliscono, dei tre

²³⁷ Corti 2013, p. 3, ma anche Corti 2014, p. 107. Sulla questione, inoltre, si rimanda sicuramente all'efficace introduzione di Mario Dal Pra al suo volume *La storiografia filosofica antica* (Dal Pra 1950), pp. 9-28, spec. pp. 9-15.

²³⁸ Cfr. per esempio quanto affermato da Plutarco all'inizio della sezione dedicata ad Arcesilao, in *Adv. Col.* 1121E-F: τοῦ δὲ Ἀρκεσίλαου τὸν ἐπικούρειον οὐ μετρίως ἔοικεν ἡ δόξα παραλυπεῖν ἐν τοῖς τό τε χρόνοις μάλιστα τῶν φιλοσόφων ἀγαπηθέντος (Sembra che la fama di Arcesilao, a quel tempo il più amato tra i filosofi, abbia smisuratamente infastidito l'epicureo).

²³⁹ In generale, sulla polemica tra Colote e Arcesilao nell'*Adversus Colotem* di Plutarco, rimandiamo agli studi di Vander Waerdt 1989, Kechagia 2011 e, soprattutto, ai lavori di Corti 2013 e 2014.

movimenti, solo l'assenso, sostenendo che per l'azione sono sufficienti «la rappresentazione di ciò che è appropriato» (φαντασία τοῦ οἰκείου) e «l'impulso direzionato verso ciò che è apparso appropriato» (πρὸς τὸ φανέν οἰκείον ὀρμῆς, 1122C-D).²⁴⁰ L'academico, dunque, può agire e continuare a muoversi pur trattenendo l'assenso, senza contraddire, nella pratica, lo scetticismo ammesso nella teoria. Questa risposta di Arcesilao non doveva essere indirizzata a Colote, bensì, verosimilmente, a Crisippo e Antipatro (e, forse, ad Antioco di Ascalona), dacché, come scrive Plutarco, «problemi come l'impulso e l'assenso, io credo, sono per Colote come un concerto di lira per un asino!» (1122B).

La seconda formulazione dell'accusa mossa ad Arcesilao, recita come segue:

Καὶ μὴν αὐτῶν γε τούτων ὡς “αἴσθησιν ἔχειν δεῖ καὶ σάρκινον εἶναι, καὶ φανεῖται ἡδονὴ ἀγαθόν”.

«Ma essi sostengono che “basta avere una sensazione ed essere fatti di carne e il piacere apparirà come il bene”».

(*Adv. Col.* 1122D)

Nella terza accusa, infine, leggiamo:

“ἀλλ’ ἀδύνατον τὸ μὴ συγκατατίθεσθαι τοῖς ἐναργέσι τὸ γὰρ ἀρνεῖσθαι τὰ πεπιστευμένα τοῦ μήτ'ἀρνεῖσθαι μήτε τιθέναι παραλογώτερον”.

«“Ma è impossibile non accordare l'assenso a ciò che è evidente: infatti il non negare ciò a cui si è dato credito senza neppure, però, affermarlo è ben più assurdo del negarlo e basta”».

(*Adv. Col.* 1122F-1123A)

Ambo le citazioni contengono concetti chiaramente riferibili alla dottrina epicurea (il termine σάρκινον, l'ἡδονή intesa come τέλος e il concetto di ἐνάργεια),²⁴¹ e anche le rispettive risposte adottate da Plutarco/Arcesilao fanno capo a un contesto marcatamente epicureo.²⁴² Di

²⁴⁰ Per l'*Adversus Colotem* di Plutarco, si fa riferimento alla traduzione di Delle Donne, nell'edizione dei *Moralia* curata da Lelli-Pisani 2017.

²⁴¹ Che l'ἐνάργεια in questione rimandi agli Epicurei, e non agli Stoici, lo si evince dal fatto che il principio per cui occorre accordare l'assenso a ciò che è ἐναργές è difeso a partire dal precetto epicureo per cui tutte le sensazioni sono ugualmente vere citato poco sopra, in *Adv. Col.* 1122E: “ἀλλὰ πῶς οὐκ εἰς ὄρος ἄπεισι τρέχων ὁ ἐπέχων ἀλλ' εἰς βαλανεῖον, οὐδὲ πρὸς τὸν τοῖχον ἀλλὰ πρὸς τὰς θύρας ἀναστὰς βαδίζει, βουλόμενος εἰς ἀγορὰν προελθεῖν;” τοῦτ' ἐρωτᾶς ἀκριβῆ τὰ αἰσθητήρια λέγων εἶναι καὶ τὰς φαντασίας ἀληθεῖς; («“Ma come è possibile che l'efettico se ne vada correndo in bagno e non su una montagna, e che quando vuole andare al mercato, si alzi e si diriga alla porta e non verso il muro?”). Mi fai una domanda del genere tu che sostieni che gli organi sensori sono precisi e le rappresentazioni veritiere?»).

²⁴² In risposta alla prima citazione, Plutarco afferma che anche a colui che nulla toglie che anche a colui che sospende l'assenso su tutte le cose il piacere appaia come il bene: egli, del resto, presenta la medesima costituzione fisica dell'epicureo, essendo anch'egli fatto di carne e partecipe della sensazione (*Adv. Col.* 1122D); «Questi belli, “lisci e seducenti movimenti della carne”, infatti, come dicono loro [*scil.* gli Epicurei], “attragono a sé, anche senza l'insegnamento di un maestro” [fr. 411 Us.], persino chi nega risolutamente di esserne vinto e sedotto» (1122E). In

conseguenza, pare legittimo affermare che gli avversari di Arcesilao, in questa sezione del trattato plutarco, siano gli Epicurei (a riprova dell'esistenza di una polemica, in campo etico, tra l'Accademia scettica e la scuola di Epicuro) e che proprio agli Epicurei vada riferita la declinazione dell'accusa di ἀπραξία incentrata sul ruolo dell'ἐνάργεια.²⁴³ Poiché, come abbiamo appurato nel precedente paragrafo, l'ipotesi di una disputa tra Epicuro e Arcesilao è assai poco plausibile, allora il primo epicureo a intrattenere una battaglia con lo scetticismo accademico dovette essere Colote.²⁴⁴

L'aspetto della questione che più mi preme rimarcare, tuttavia, è il fatto che Colote, nell'intraprendere la sua battaglia antiscettica, si "allea" con gli Stoici.²⁴⁵ O, meglio, egli riformula attraverso una terminologia e dei concetti epicurei l'accusa di ἀπραξία elaborata dalla Stoa. Come spiegato da Vander Waerdt, tra l'altro, occorre distinguere tra l'argomento dell'ἀπραξία e l'argomento auto-confutativo cui ricorre Epicuro contro il determinismo etico nel XXV libro del Περὶ φύσεως.²⁴⁶ Nel caso dell'argomento auto-confutativo, la tesi dell'avversario viene confutata non necessariamente dal suo stesso contenuto,²⁴⁷ ma dal fatto che la tesi in questione risulta in disaccordo con il λόγος, e tale disaccordo emerge dalla contraddittorietà tra suddetta tesi e un certo atto che consegue l'accoglimento della stessa. Tale contraddittorietà è sufficiente, secondo Epicuro, a invalidare la tesi dell'avversario. Quando, però, la tesi dell'avversario non è auto-confutativa, subentra l'argomento dell'ἀπραξία, il quale fa leva sul fatto che l'avversario, se davvero accogliesse appieno la tesi che sostiene a parole, precluderebbe a se stesso la possibilità di agire.²⁴⁸

Un ulteriore dato importante, che conviene porre in rilievo, concerne la trattazione, da parte di Colote, delle figure di Democrito e, soprattutto, di Socrate. Si considerino innanzitutto le

risposta alla seconda, invece, Plutarco scrive: «Ma chi è che sovverte ciò a cui si è dato credito, o che combatte contro ciò che è evidente? Quelli che aboliscono la mantica, che dicono che non esiste la provvidenza divina e che il sole e la luna [...] non sono esseri viventi! [...] Non siete voi a dichiarare, contro l'esperienza di tutti, che non c'è nessuno stadio intermedio tra piacere e dolore, sostenendo che provare piacere equivalga a non soffrire, che subire equivalga a non subire?» (1123A). V'è poi, nel resoconto plutarco, un'ulteriore controbiezione scettico-academica: laddove, a 1122E, Colote domanda come possa l'efettico correre in bagno e non su una montagna, o, volendo andare al mercato, dirigersi verso la porta e non verso il muro (ossia, anche qualora l'efettico possa muovere, come può il suo agire essere un agire razionale?), la reazione dell'accusato è la seguente: «Mi fai una domanda del genere tu, che sostieni che gli organi sensori sono precisi e le rappresentazioni veritiere? Si comporta così, ovviamente, perché a lui "sembra" un bagno non il monte, ma il bagno, e una porta non il muro, ma la porta, e così via! Il "discorso" della sospensione dell'assenso, infatti, non sovverte la sensazione [...], esso abolisce solo le opinioni, mentre si serve naturalmente del resto» (1122E-F).

²⁴³ Corti 2014, pp. 240-163. Sul tema della ἐνάργεια, su cui si tornerà in più occasioni nel corso della dissertazione, si rimanda senz'altro allo studio di Ierodiakonou 2012.

²⁴⁴ Vander Waerdt 1989; Corti 2014, spec. pp. 115-123.

²⁴⁵ Si veda anche Ioppolo 1986, pp. 183-185.

²⁴⁶ Vander Waerdt 1989, p. 242. Sull'argomento auto-confutativo di Epicuro, si veda *infra*, p. 75.

²⁴⁷ Cfr., per esempio, il modo di ragionare che viene ascritto a Democrito in Plut. *adv Col.* 1109 A.

²⁴⁸ Sulle origini dell'accusa di ἀπραξία, e per i rimandi bibliografici sul tema, rimandiamo a Corti 2014, pp. 199-205.

accuse mosse all'Abderita, imperniate sul concetto democriteo di οὐ μᾶλλον (*Adv. Col.* 1108F ss.)²⁴⁹ e sull'opposizione tra ciò che è νόμος e ciò che è ἐτεῖν (1110E ss.). Entrambe le tesi conseguono a riflessioni di carattere fisico, ma vengono considerate da Colote in quanto dottrine dalle marcate implicazioni scettiche,²⁵⁰ e tali dunque, da condurre, in ultima istanza, all'immobilismo, che è l'esito cui tutte le filosofie vagliate dal Lampsaceno sembrano irrimediabilmente condurre. Come annotato da Gigante, «Colote anticipa la storiografia e l'attitudine degli Scettici verso Democrito facendone uno scettico»,²⁵¹ e negando, al contempo, che la filosofia democritea abbia influenzato, in qualche modo, la dottrina di Epicuro *Adv. Col.* 1108E-F). Il trattamento che, nell'*Adversus Colotem* viene riservato all'Abderita, dunque, «non è sulla linea di Epicuro, e può essere inteso solo se si tiene conto del fatto che il discepolo di Epicuro vuol tagliare alle radici lo scetticismo del nemico del giorno, Arcesilao».²⁵²

In relazione alla polemica contro Arcesilao va interpretato anche l'attacco che Colote sferra a Socrate, cui è dedicata la sezione più consistente dello scritto plutarceo (*Adv. Col.* 1116F-1119C). Nella tradizione legata al Κῆπος, Socrate non godette mai di ottima fama, e non è un caso se gli Epicurei furono gli unici a non pretendere di porsi quali veri interpreti ed eredi dell'autorità socratica.²⁵³ Ma anche ammettendo che fu Epicuro a inaugurare l'inclinazione antisocratica del Giardino, certo è che essa divenne assai più pronunciata con gli Epicurei seriori,²⁵⁴ in particolare, appunto, con Colote, il quale ci restituisce una figura di Socrate dai tratti marcatamente scettici, che va ben oltre il Socrate dei dialoghi cosiddetti "aporetici" di Platone.

²⁴⁹ Sulle argomentazioni democritee circa il ricorso al concetto di οὐ μᾶλλον, cfr. Sext. Emp. *PH* I 188-191, e si vedano i lavori di Decleva Caizzi 1981, p. 230, Makin 1993, spec. pp. 49-97, Warren 2002, pp. 193-200, e Kechagia 2011, pp. 313-321.

²⁵⁰ Cfr. Sext. Emp. *PH* I 213: «Ma anche la filosofia democritea dicono che abbia una comunanza con lo Scetticismo, poiché pare servirsi della nostra stessa materia. Ché dal fatto che il miele ad alcuni appare dolce, ad altri amaro, dicono che Democrito conclude non esistere per se stesso né il dolce né l'amaro, e per questo pronuncia l'espressione 'non più'; che è un'espressione scettica (καὶ διὰ τοῦτο ἐπιφθέργεσθαι τὴν 'οὐ μᾶλλον' φωνὴν σκεπτικὴν οὖσαν)» (trad. Tescari). Sulle implicazioni scettiche della filosofia di Democrito, rimandiamo a De Lacy 1958, pp. 59-71, Dal Pra 1975, pp. 47-56, Morel 1996, pp. 336-346, e Spinelli 2016a, pp. 184-188.

²⁵¹ Gigante 1981, p. 68.

²⁵² Gigante 1981, p. 66.

²⁵³ Sulla relazione tra la tradizione epicurea e la figura di Socrate, sicuramente Kleve 1983, Long 1988, pp. 155-156, Acosta Méndez-Angeli 1992, spec. pp. 29-138, Corti 2014, pp. 123-136, e, di recente, Campos-Daroca 2019.

²⁵⁴ Già con Metrodoro (fr. 15 Körte) e Idomeneo (frr. 24-26 Angeli). Una parziale eccezione all'antisocratismo della tradizione epicurea potrebbe trovarsi, forse, in Filodemo. Dalla critica che egli rivolge a Socrate, basata sulla ripresa e accentuazione di prospettive avanzate dagli Epicurei che lo precedettero, traspare «un elemento nuovo» (Acosta Méndez-Angeli 1992, p. 103), ossia una tendenza a valorizzare alcuni aspetti della figura del filosofo ateniese, che viene dipinto come personaggio meritevole di essere ricordato in ragione delle avversità di cui rimase vittima e del tragico epilogo della sua vita. A tale «apertura verso l'esperienza umana e filosofica di Socrate», come spiegano Acosta Méndez e Angeli (ivi, pp. 103-104), «molto contribuì il problema ampiamente discusso ai tempi di Filodemo della validità della filosofia e della retorica [...] Socrate è difeso da Filodemo in quanto filosofo e ricercatore della verità», e fermo restando il riconoscimento della massima autorità (anche paradigmatica) di Epicuro, «Socrate è proposto da Filodemo come semplice *exemplum* privo di qualsiasi connotazione negativa». Cfr., per es., Philod. *Rh.* II, *PHerc.* 425, fr. XX Sudhaus, II, p. 110 ss. = fr. 1 Acosta Méndez-Angeli; *Mor.* IV, *PHerc.* 1050, col. I Gigante = col. I Henry = fr. 2 Acosta Méndez-Angeli; *Sign.*, *PHerc.* 1065, coll. XI, l. 32-XII, l. 36 De Lacy = fr. 3 Acosta Méndez-Angeli.

Il Socrate disprezzante le sensazioni che ci viene ritratto dal Lampsaceno, e che non trova riscontro in nessun'altra fonte, conferma il rimprovero che, alcuni paragrafi dopo, Colote muove ad Arcesilao: entrambi, infatti, negando fiducia all'evidenza delle sensazioni, avrebbero al contempo tolto di mezzo la possibilità di compiere azioni semplici e quotidiane come l'indossare il mantello o il dirigersi verso la porta per raggiungere il mercato. Il Socrate criticato da Colote nella testimonianza plutarchea, perciò, è il Socrate di Arcesilao,²⁵⁵ la cui pronunciata attitudine scettica non sembra rientrare tra le ragioni che avrebbero potuto indurre Epicuro ad avversare il magistero socratico.²⁵⁶ Tanto Democrito, quanto Socrate, dunque, vengono letti, nell'*Adversus Colotem*, come precursori di Arcesilao, ossia attraverso una lente che Epicuro non avrebbe potuto impiegare.

4.3 L'antiscetticismo di Polistrato, a partire dal *De contemptu* (PHerc. 336/1150)

Che sia realmente esistita una disputa tra Arcesilao e gli Epicurei, richiamando il titolo di un contributo di Aurora Corti,²⁵⁷ lo abbiamo appurato poc'anzi in relazione a Colote. E l'ipotesi che tale disputa rimanga circoscritta alla produzione filosofica del Lampsaceno, pare davvero poco plausibile. Colote, infatti, dovette influenzare la storia dell'epicureismo successivo, al punto che, come annotato da Vander Waerdt, il suo attacco allo scetticismo imperante dell'Academia divenne presto ortodosso.²⁵⁸ Tra coloro che risentirono della lezione colotea, va annoverato certamente Polistrato, che alla morte di Ermarco, nel 250 a.C., assunse la direzione del Giardino. A Polistrato sono attribuiti, con sicurezza, almeno due scritti, il *De contemptu*²⁵⁹ e il *De philosophia*,²⁶⁰ un trattato protrettico del quale sopravvive un numero assai esiguo di frammenti

²⁵⁵ Sull'interpretazione scettica di Socrate da parte degli Epicurei, segnaliamo Kleve 1983, pp. 231-234, Long 1988, p. 158, Vander Waerdt 1989, pp. 253-259, Acosta Méndez-Angeli 1992, pp. 55-81, Ioppolo 1995, p. 97, Corti 2014, pp. 132-136. Che Colote, attraverso Socrate, conducesse la sua battaglia contro Arcesilao, si spiega anche a partire dalla pretesa del fondatore dell'Academia scettica di far risalire il proprio scetticismo all'autorità socratica.

²⁵⁶ Sull'antisocratismo di Epicuro, disponiamo di tre testimonianze fondamentali, due plutarchee (*non posse* 1086E-F = fr. 237 Us. e *quaest. conv.* 653 B = fr. 61 Us.) e una ciceroniana (*Brutus* 292 = fr. 231 Us.). Degne di nota risultano in particolare la seconda testimonianza di Plutarco, relativa al *Simposio* di Epicuro, opera andata perduta, in cui questi doveva biasimare Socrate per i comportamenti tenuti durante i banchetti e per la sua dottrina dell'*eros*, e il passo ciceroniano, dal quale veniamo a conoscenza della critica mossa da Epicuro all'ironia socratica, che entrava in contrasto con la *παρησία* promossa dal Giardino (va ricordato che la questione dell'etica simposiale era affrontata da Epicuro anche in un'altra opera andata perduta, il *Περὶ βασιλείας*, di cui Diogene Laerzio (X 28) ci trasmette solo il titolo, mentre Plutarco, nel *non posse* 1095D, fornisce alcune informazioni ulteriori. Indirizzato a Tolemeo I, lo scritto doveva contenere un invito ad allontanare, dalle usanze simposali regali, musica e poesia). Queste divergenze, tuttavia, non devono far dimenticare i tratti comuni tra la filosofia socratica e quella epicurea, primi fra tutti il perseguimento di una vita frugale, fondata sul controllo delle passioni e guidata dall'ideale dell'autosufficienza.

²⁵⁷ Corti 2013.

²⁵⁸ Vander Waerdt 1989, p. 232.

²⁵⁹ PHerc. 336/1150. Per l'edizione del *De contemptu* di Polistrato, si veda Indelli 1978. Per un approccio critico al lavoro di Indelli, rimandiamo specialmente a Isnardi Parente 1980.

²⁶⁰ PHerc. 1520. «Svolto malissimo e disegnato discretamente» da Casanova nel 1822 (Capasso 1976, p. 81), il papiro fu poi parzialmente edito da Crönert nel 1906, la cui edizione venne criticamente rivista da Capasso nel 1976.

appartenenti al I libro. Ci limiteremo, in questa sede, ad alcune considerazioni in merito ai contenuti del *De contemptu*, un'opera indirizzata, in generale, contro coloro che, mentre disprezzano le credenze del volgo, sottoscrivono opinioni ancor meno accettabili, in quanto non fondate sull'uso della φρόνησις attraverso l' ὀρθὴ φυσιολογία.²⁶¹ In relazione a questo scritto, come rimarcato da Indelli, l'identificazione degli avversari rappresenta uno dei problemi più attraenti, nonché di più difficile soluzione, dacché le opinioni combattute dall'epicureo sono comuni e ascrivibili a diverse scuole filosofiche – Sofisti, Scettici, Cinici, Stoici, Megarici.²⁶² Polistrato, del resto, verosimilmente sulla scia di Colote, poteva volutamente indirizzarsi a un ampio ventaglio di avversari, forse proprio con l'obiettivo di mostrare che è impossibile vivere secondo le dottrine degli altri filosofi. E se la presenza dei Cinici è innegabile, dal momento che si tratta degli unici pensatori esplicitamente nominati dall'epicureo,²⁶³ anche la presenza scettica, tanto pirroniana quanto academica,²⁶⁴ pare piuttosto preponderante.²⁶⁵ In generale, le argomentazioni antiscettiche contenute nel *De contemptu* «sono efficacemente condotte da Polistrato sotto tipici segnali antiscettici epicurei».²⁶⁶ Di particolare interesse per la nostra ricerca, sono alcuni elementi che potrebbero verosimilmente rinviare alla scuola di Arcesilao. Sulla scia di Colote, Polistrato biasima l'atteggiamento di coloro che, impudenti, fanno violenza alle cose evidenti (μάχεσθαι τοῖς φανεροῖς), dichiarando falso «tutto ciò di cui ognuno manifestamente vede gli effetti» (ἃ περιφανῶς ἕκαστος θεωρεῖ, col. XXV, ll. 1-10 Indelli).²⁶⁷ La cecità (ἀβλεψία)²⁶⁸ nei confronti di queste cose, spiega l'epicureo, «è causa prima di tutti i mali» (ἡ | γὰρ τούτων ἀβλεψία πάντων [ἀ]ρχηγὸς[ς] κακῶ[v], col. XXXII, ll. 11-13 Indelli), dacché rende incapaci «di discernere quale fine la nostra stessa natura cerchi e con che cosa questo possa essere raggiunto in modo naturale» (col. XXXII, ll. 7-11 Indelli). Che questi passi polistratei contengano un richiamo ad Arcesilao e alla sua convinzione che l'uomo riesce a raggiungere il fine in modo naturale, sulla base dei propri impulsi,²⁶⁹ senza la necessità di

²⁶¹ Si veda l'introduzione di Indelli (1978) alla sua edizione del *De contemptu*, spec. pp. 28-52.

²⁶² Indelli 1978, pp. 53-82. Si ricordi che Epicuro stesso dovette rivolgersi polemicamente ai Megarici, se è vero, come ci riporta Diogene Laerzio (X 27), che egli fu autore di un'opera Πρὸς τοὺς Μεγαρικούς.

²⁶³ All'altezza della col. XXI, 7-10 Indelli viene menzionata «la setta di coloro che si definiscono impassibili e cinici» (τῶν | ἀπαθείς καὶ κυνικοὺς | αὐτοὺς προσαγορευσάν[τ]ω[v]).

²⁶⁴ Indelli (1978, p. 71) è dell'avviso che «Polistrato, pur non opponendosi specificamente ad Arcesilao, non perda l'occasione di stuzzicare in passant anche il filosofo dell'Academia, con il quale aveva polemizzato già il suo compagno Colote e che è, ugualmente, un esponente di quello scetticismo così pericoloso contro cui bisogna combattere». In generale, sul rapporto tra Polistrato e gli Scettici, si vedano, oltre a Indelli 1978, pp. 53-71, anche Isnardi Parente 1991, pp. 189-200 e Gigante 1981, pp. 102-108.

²⁶⁵ Indelli 1978, pp. 55-71.

²⁶⁶ Gigante 1981, p. 103.

²⁶⁷ Cfr. l'accusa che Colote rivolge ad Arcesilao in Plut. *Adv. Col.* 1123A. Sulla questione, si veda Indelli 1978, p. 71.

²⁶⁸ Come indicato da Indelli (1978, p. 185) nel suo commento alla col. XXXII, ἀβλεψία è un termine coniato da Polistrato (Gigante 1981, p. 103, parla di «stupendo hapax!»).

²⁶⁹ Sulla natura come guida in Arcesilao, si rimanda a Ioppolo 1986, pp. 137-140.

assentire, pare, a mio avviso, abbastanza plausibile.²⁷⁰ L'accusa di ὀβλεψία, come annotato da Ioppolo,²⁷¹ ben si presta a echeggiare il rimprovero agli Academici da parte di Aristone di Chio.²⁷² In aggiunta, la tendenza a comportarsi irrazionalmente (ὀλόγως), manifestata dagli avversari di Polistrato, verso opinioni consolidate e accolte da tutti gli uomini (col. XXXI, ll. 3, 15 Indelli), rimanda, oltre che a un'accusa che Colote rivolgeva ad Arcesilao,²⁷³ a un'accusa mossa da Crisippo al fondatore dell'Academia scettica,²⁷⁴ a riprova del fatto che, come già constatato in relazione alla polemica colotea, Epicurei e Stoici non esitavano ad “allearsi” nella loro battaglia antiscettica.

4.4 Demetrio Lacone e l'assoluta attendibilità dei sensi: il *PHerc.* 831, il *PHerc.* 1012 e il *PHerc.* 1013

L'ultima figura, precedente a Lucrezio, che conviene prendere in esame per ricostruire la tradizione antiscettica all'interno del Κῆπος, è Demetrio Lacone, e, più in particolare, il *PHerc.* 831, in cui è conservata la parte conclusiva di un trattato di argomento etico anepigrafo. Edito per la prima volta da Körte nel 1890,²⁷⁵ che lo attribuiva all'epicureo Metrodoro, il papiro è stato successivamente collegato dalla critica a Demetrio Lacone.²⁷⁶ L'operetta contenuta nel *PHerc.* 831 viene generalmente interpretata come uno scritto protrettico destinato invitare un giovane, la cui identità è ignota, ad abbandonare le discipline tradizionali, mostrandogli l'importanza della φυσιολογία per la propria crescita personale e per il raggiungimento della ἀταραξία. Non stupisce, perciò, che venga dedicato ampio spazio, almeno nella sezione superstite, ovvero quella conclusiva, alla questione (prettamente gnoseologica, benché la prospettiva sia chiaramente

²⁷⁰ Indelli 1978, p. Ioppolo 1986, pp. 188-189.

²⁷¹ Ioppolo 1986, p. 189.

²⁷² Riporta infatti Diogene Laerzio (VII 162-163 = *SVF* I 346) che Aristone, non di rado polemico nei confronti di Arcesilao, alla pretesa avanzata da costui di non afferrare nulla con certezza (οὐδὲν καταλαμβάνειν), così domandò: «“Non vedi (ὄρας) neppure il vicino tuo che ti siede accanto?”». E dal momento che Arcesilao gli rispose di no, Aristone ribatté citando due versi del commediografo Cratino (fr. 459 Kassel-Austin. *Supplementum Hellen.* 205): «“Chi t'accecò, chi ti tolse il lume dagli occhi?”» (τίς <δέ> σ' ἐτύφλωσεν – ἔφη –, τίς ἀφείλετο / λαμπάδος ἀγῆας; trad. Gigante). Sulla questione e, in generale, su Aristone di Chio, si rimanda senz'altro al volume Ioppolo 1980, spec. pp. 28-29. Sull'ostilità di Aristone nei confronti di Arcesilao, cfr. anche DL IV 40 (= *SVF* I 345), in cui si riporta che Aristone biasimava Arcesilao «chiamandolo corruttore dei giovani, scurrile e insolente», dove l'epiteto “corruttore dei giovani” (φθορεὺς τῶν νέων), unitamente alla sciaguratezza, richiama l'accusa di διαφθεῖρειν τοὺς νέους rivolta a Socrate tanto da Aristofane, quanto, successivamente, da coloro che gli tentarono il processo (cfr., per es., Aristoph. *Nu.* 1400-1415, Plat. *Apol.* 23d 1-2, e 29c 5, e Senoph. *Memor.* I 2, 49. Sull'argomento, Jedrkiewicz 2007)

²⁷³ Plut. *Adv. Col.* 1123A.

²⁷⁴ Cfr. Plut. *de stoic. rep.* 1038A.

²⁷⁵ Körte incluse il *PHerc.* 831, in qualità di appendice, al volume *Metrodori Epicurei Fragmenta* (Körte 1890; l'edizione di Körte, benché parziale e pressoché priva di commento, è l'unica complessiva dell'intero. A essa seguirono le edizioni parziali di R. Philippson, W. Schmid, K.A. Sanders e A. Parisi).

²⁷⁶ Per un'analisi critica della parte superstite del *PHerc.* 831, si rimanda, in particolare ai recenti studi di Parisi (2011 e 2012).

quella etica) del μετεωρισμός, che letteralmente indica un rigonfiamento causato perlopiù da aria, ossia vuoto all'interno, e che in un contesto etico quale quello di Demetrio può venir inteso come un'immagine "vuota", o "vuoto" turbamento, provocato da qualcosa di immaginario e privo di esistenza reale.²⁷⁷ La questione dei μετεωρισμοί risulta guidata dal caposaldo della teoria sensistica epicurea, ossia il principio per cui ogni sensazione (αἴσθησις), in quanto mera registrazione di un urto proveniente dall'esterno, è ἄλογος, e, proprio per questo, sempre vera. Il tema della validità della sensazione e dell'impossibilità di confutarla, se non attraverso la contrattestazione (ἀντιμαρτύρησις) da parte dell'ἐνάργεια, traspare specialmente dalle colonne IV-V del papiro, in cui si legge (seguendo la proposta di Parisi, che modifica e integra il testo edito da Körte)²⁷⁸ che non c'è nulla che possa confutare la sensazione (col. IV, ll. 2-3 τὸ | γὰ[ρ] ἐλέ[[κτ]]`γξ'ον οὐκ ἔστιν), perché essa è basata sull'evidenza secondo natura (ll. 9-11 αἰσθή[σ|ε]ως μὲν [... τ]ῶ κατὰ | φύσιν ἐ[ναργεῖ ..]). Le sensazioni in oggetto sono quelle dei folli, i quali, stante la concezione epicurea dell'αἴσθησις, hanno anch'essi una percezione veritiera del reale. Richiamandosi verosimilmente alle *Massime Capitali* XXIII e XXIV e, ad avviso di Gigante, al XIV libro del Περὶ φύσεως di Epicuro (col. XIV Leone),²⁷⁹ Demetrio rammenta, nella forma sintetica della massima, l'impossibilità di confutare il dato sensibile. Come annotato da Parisi, l'epicureo ricorre a un termine chiave della gnoseologia epicurea: il gruppo semantico ἔλεγχος/ἐλέγχω, infatti, ricorre spesso negli scritti del Giardino, assumendo, generalmente, il significato di «confutazione».²⁸⁰ Se si oppone resistenza alle sensazioni, e alla loro capacità di confutare il pensiero (τὸν νοῦν, *PHerc.* 831, col. V, ll. 1-2 Parisi), si finisce per cadere in raffigurazioni mostruose e conturbanti (col. V, ll. 3-5 Parisi). Demetrio chiama tali raffigurazioni, in col. IV (ll. 11-12 Parisi), μετεωρισμοί, mentre in col. V (l. 5 Parisi) impiega un termine diverso, ossia ἀναπλασμοί, vocabolo in cui Gigante riconosce un rinvio a τὰ ἐν τοῖς μετεώροις παθήματα che, secondo Democrito, producono la nozione degli dèi (ἔννοια θεῶν, *Sext. Emp. M VIII 24 = VII 27 D207 L.-M. = 68 A 75 D.-K.*).²⁸¹ Ma soprattutto Gigante propone di intendere il termine ἀναπλασμός come sinonimo di ψευδοδοξία o κενοδοξία, rimarcando la possibilità che la trattazione di Demetrio dispieghi un «fondo antidemocriteo», dal momento che, stando a Sesto Empirico, l'Abderita riteneva che il nostro senso prova vuote affezioni e s'inganna (κενοπαθούσης δὲ καὶ ψευδομένης ἡμῶν τῆς αἰσθήσεως, *M VIII 213*), definendo le percezioni

²⁷⁷ Parisi 2011, pp. 47 ss. e Parisi 2012, pp. 112. Sul senso e sul significato da attribuire al μετεωρισμός, rimandiamo a Parisi 2011, pp. 65-66.

²⁷⁸ Parisi 2011, p. 61-61.

²⁷⁹ Gigante 1990, p. 71. Sono inoltre rintracciabili, nel dettato custodito nel *PHerc.* 831, elementi che rinviano al XXXIV libro del Περὶ φύσεως di Epicuro (spec. col. XV Leone).

²⁸⁰ Cfr. anche col. V, l. 1-2. Sulla questione, Parisi 2011, p. 63.

²⁸¹ Gigante 1981, p. 72.

come vuote affezioni dei sensi (κενοπαθείας τινὰς αἰσθήσεων, *M VIII* 184), e le cose sensibili come vuote affezioni e finzioni del pensiero (κενοπαθήματα ἐστὶ καὶ ἀναπλάσματα τῆς διανοίας, *M VIII* 354). Di contro a Democrito, e alla sua concezione della conoscenza sensibile come conoscenza “oscura” (γνώμη σκοτῆ),²⁸² Demetrio, sulla scia di Epicuro, ritiene che le sensazioni non siano ἀναπλασμοί, ma quanto di più vero (nel senso di reale) si dia. Noi «non possiamo confutare le sensazioni, ma sono le sensazioni che confutano le finzioni della mente, basate su opinioni false e vane».²⁸³

Conviene ricordare, poi, che la difesa della teoria delle sensazioni emerge anche da altri due scritti attribuiti a Demetrio, contenuti rispettivamente nel *PHerc.* 1012²⁸⁴ e nel *PHerc.* 1013.²⁸⁵ Il *PHerc.* 1012 contiene uno scritto di “filologia filosofica” che ha per oggetto alcuni passi di Epicuro e che restituisce alcuni punti interessanti della polemica condotta dagli Epicurei contro gli scettico-empirici.²⁸⁶ Degne di note sono in particolare le coll. LVII-LVIII Puglia, indirizzate, verosimilmente, contro uno scettico (che De Falco propose di identificare con Arcesilao)²⁸⁷ il quale screditava l’attendibilità dei sensi, sostenendo che solo le sensazioni supervisionate dalla ragione possono legittimamente dirsi vere, e affermando che anche Empedocle (καὶ Ἐμπεδοκλῆς, col. LVII, l. 1) la pensava come lui.²⁸⁸ Demetrio, in risposta all’avversario, difende l’assoluta veridicità di *tutte* le sensazioni, riportando la *KD XXIV* di Epicuro, della quale si legge la parte finale («...e sconvolgerai ogni criterio», καὶ τὸ κριτήριον ἅπαν τ[α]ράξεις, col. LVIII, ll. 1-2 Puglia). Un altro elemento, a mio avviso, interessante, emerge poi alla col. XXIII, in cui Apollonio empirico, l’unico avversario esplicitamente menzionato (l. 1),²⁸⁹ adduce una

²⁸² Per l’opposizione fra γνώμη σκοτῆ e γνησίη, cfr. Sext. Emp. *M VII* 138 = VII 27 R198 L.-M. = 68 B 11 D.-K. [dopo VII 27 D19 L.-M. = 68 B 8 D.-K.].

²⁸³ Ivi, p. 73.

²⁸⁴ Per l’edizione del *PHerc.* 1012, si veda Puglia 1988.

²⁸⁵ Per l’edizione del *PHerc.* 1013, si veda Romeo 1979.

²⁸⁶ In generale, sulla base dei resti del *PHerc.* 1012 non è facile identificare gli avversari combattuti da Demetrio; l’unico avversario nominato apertamente è Apollonio Empirico nella col. XXIII 1 Puglia. Sulla questione, Puglia 1988, spec. pp. 88-89.

²⁸⁷ De Falco 1923, p. 44. *Contra Gigante* 1981, p. 173, che ritiene più plausibile pensare che il bersaglio polemico sia Apollonio Empirico.

²⁸⁸ La tesi della fallacia delle sensazioni è attribuita a Empedocle anche in Sext. Emp. *M VII* 123.

²⁸⁹ Considerato uno dei più antichi rappresentanti della scuola empirica, Apollonio è noto specialmente per la sua attività di esegeta del testo di Ippocrate (sappiamo che fu autore di un commentario al trattato ippocratico Περὶ ἄρθρων, corredato da trenta illustrazioni che raffigurano operazioni di riduzione e dalla rappresentazione di uno strumento usato per ridurre la lussazione dell’anca detto “Banco di Ippocrate”; sulla questione, Marchetti 2010, pp. 55-59). Sull’attacco di Demetrio Lacone ad Apollonio empirico, cfr. anche le coll. XXV, ll. 58, 69-71 Puglia. Sul suo insegnamento medico, si rimanda ai lavori di Roselli 1988, Renna 1992 e Parisi 2012 (in generale sulla scienza medica nei papiri ercolanesi, si rinvia al recente studio di Del Mastro 2019). Per quanto riguarda le divergenze tra empirismo medico ed empirismo epicureo, si segnala il contributo di Allen 2003. Una considerazione mi pare, infine, doverosa. Sappiamo che la scuola medica empirica, le cui origini vengono fatte risalire talvolta a Filino di Cos, allievo di Erofilo (cfr. Ps.-Galen. *Introd.* 4 = Kühn XIV), talaltra a Serapione di Alessandria (cfr. Cels. *Med. praef.* 10), fu fortemente influenzata dalla filosofia scettica, benché Sesto Empirico, in *PH I* 236, rimarchi l’incommensurabilità tra la propria posizione (ossia, la posizione scettica) e il “metadogmatismo negativo” (si veda Barnes 2015, p. 523 n. 54, e p. 525, n. 72) avallato dagli Empirici, che si spingevano ad asserire recisamente il

spiegazione del seccarsi delle foglie in autunno diversa da quella data da Epicuro, e viene perciò accusato da Demetrio di non saper vedere (οὐ βλέπων, col. XXIII, l. 9 Puglia). Demetrio, probabilmente sulle orme di Polistrato, ricorre più volte, in *PHerc.* 1012, all'accusa di ἀβλεψία,²⁹⁰ l'incapacità di vedere, testimoniando come essa divenne, un poco alla volta, un *topos* all'interno della tradizione antiscettica del Giardino, tanto da comparire, come vedremo anche in Lucrezio.

Qualche cenno, infine, sul trattato anepigrafo contenuto nel *PHerc.* 1013, grazie al quale veniamo informati in particolare sulla polemica intorno alla questione della grandezza del sole.²⁹¹ Di particolare rilievo, per quanto concerne le istanze antiscettiche, si rivela essere la chiusa del libro, in cui Demetrio dichiara di aver raccolto ed esposto quanto presentato durante le sue lezioni al fine di «esaminare in breve ma accuratamente la difesa in riferimento a quello che è detto contro le sensazioni» (ἀπολογία τὴν πρὸς τὰ λεγόμενα κατὰ τῶν ἀ[ι]σθήσεων, col. XXII, ll. 4-6 Romeo). Ciò da cui Demetrio deve difendersi sono le accuse che, questa volta, gli Stoici rivolgevano agli Epicurei: nello specifico, Demetrio potrebbe essere impegnato a difendere le repliche formulate da Zenone di Sidone (in reazione allo Stoico Dionisio)²⁹² e criticate da Posidonio, promotore della prospettiva stoica.²⁹³ Fondamentale, a tal riguardo, l'interpretazione circa le dimensioni del sole offerta da Demetrio alle coll. XX-XXI Romeo. Come rilevato da Verde, la soluzione proposta da Demetrio si discosta da quella contenuta nel paragrafo 91 della lettera a Pitocle.²⁹⁴ Epicuro, infatti, distingue tra la grandezza del sole πρὸς ἡμᾶς e quella καθ' αὐτό (*Pyth.* 91), sostenendo che, rispetto alle sensazioni che noi riceviamo, il sole è tanto grande

carattere incomprensibile di ciò che non si dà ai sensi (περὶ τῆς ἀκαταληψίας τῶν ἀδήλων διαβεβαιούται). La medicina si limitava, per gli Empirici, ad accumulare saperi, sulla base di osservazioni essenzialmente fortuite (di qui l'importanza del concetto di περιπτῶσις, per indicare il caso, l'accidente che si presenta all'osservazione del medico). Essi erano convinti che la natura fosse incomprensibile, e che solo ciò che è suscettibile di osservazione possiede una realtà. Di conseguenza, è inutile ricercare l'invisibile; lo studio dell'anatomia e della fisiologia, a cui la possibilità di dissezione dei corpi praticata ad Alessandria aveva conferito un impulso importante, risultava, ai loro occhi, assolutamente improponibile. La malattia non è che una "somma" di sintomi, e le "cause" (o, meglio, i prodromi) sono evidenti: fame, sete, caldo, insonnia, fatica, ecc. Non vi sono cause "segrete" da scoprire. La forte connotazione scettica della scuola degli Empirici, più che influenzare il metodo da essi adottato, permise loro di liberarsi «dal giogo della sapienza, abbandonandosi fiduciosi all'esperienza, alla sua molteplice varietà, alla sua occasionalità, alla sua immediatezza» (Dal Pra 1975, vol. II, p. 455), e tralasciando qualunque pretesa di unificare tutto il sapere, legandolo ad un unico principio esplicativo. Proprio quest'aspetto "scettico" (e nei limiti di esso) del pensiero medico empirico doveva rendere Apollonio un bersaglio particolarmente appetibile per un epicureo quale Demetrio Lacone. Sui rapporti tra medicina empirica e scetticismo, si rinvia a Dal Pra 1975, pp. 438-460, spec. 449-456; si veda anche l'articolo di Gourevitch 1993, spec. pp. 127-129.

²⁹⁰ Oltre al passo appena menzionato, cfr. anche le coll. XXXV, l. 4; XXXIX, ll. 4 ss.; LXXI, l.1 Puglia.

²⁹¹ Cfr. Epic. *Pyth.* 91; *DRN* V 585-613. Sul dibattito tra lo stoico Dionisio e l'epicureo Zenone Sidonio, cfr. Philod. *Sign.*, *PHerc.* 1065, coll. IX, l. 12-XI, l. 9 De Lacy. Più in generale, sulla polemica tra Epicurei e Stoici sulle dimensioni del sole, cfr. Cleom. *Cael.* II 1, 357-413 Todd. Sulla differenza tra l'esposizione e la discussione del problema della grandezza del sole da parte di Demetrio Lacone e la trattazione che traspare dalla lettera a Pitocle, rimandiamo sicuramente al recente contributo di Verde (*forthcoming*).

²⁹² Cfr. Philod. *Sign.*, *PHerc.* 1065, coll. IX, l. 12-XI, l. 9 De Lacy.

²⁹³ Cleom. *Cael.* II 1, 110-114 Todd.

²⁹⁴ Verde (*forthcoming*).

quanto appare, mentre in se stesso potrebbe essere maggiore di quanto appare, o un po' più piccolo o uguale. In questo modo, tuttavia, la trattazione di Epicuro poteva dare adito all'obiezione per cui, stanti così le cose, la veridicità della sensazione, da ultimo, veniva meno. Demetrio, forse consapevole della critica mossa a Epicuro, verosimilmente da Posidonio, per cui se il sole è grande quanto appare, allora poiché esso appare anche stazionario, allora esso è anche stazionario (cfr. Cleom. *Cael.* II 1, 110-114 Todd), scrive «Poiché tutto ciò che appare è, il sole appare fermo, dunque è fermo». Contro quest'obiezione diremo quello che abbiamo detto anche prima, cioè che il sole non appare fermo (ο[ὐ] φαίνεται μ[ὲ]ν ὁ ἥλιο[ς] | ἐσ[τηκ]ώς), ma che sembra che appaia (δοκεῖ δὲ φαί[ν]εσθαι) a causa della ... stessa ...» (col. XX, ll. 1-10 Romeo).²⁹⁵ E prosegue: «... la vista (accoglie le immagini) e ... le trasmette fedelmente alle singole menti; e quale la rappresentazione del sole colpisce la vista, tale viene visto ed è realmente per essa» (col. XXI, ll.2-8 Romeo). A fare la differenza è l'uso, da parte di Demetrio, del δοκεῖ: certamente il sole *non* appare stazionario (l'ἐνάργεια, infatti, conferma e non smentisce il movimento), ma esso *sembra* apparire stazionario. Il φάντασμα τὸ ἡλιακόν è realmente esistente *solo* πρὸς τὴν ὄψιν (col. XXI ll. 5-6, 8 Romeo); ma se a partire da esso formuliamo il giudizio “Il sole è stazionario”, allora erriamo, poiché l'ἐνάργεια conferma, e non smentisce, che il sole si muove e muta posizione. Riassumendo, «Demetrius, compared to Epicurus' *Letter to Pythocles*, deals with epistemological questions more in detail, certainly because he believes that only by clarifying the epistemological aspects of canonic it is possible to defend and to corroborate Epicurus' position, which had become a polemical target».²⁹⁶

Alla luce di questa breve disamina, credo sia lecito concludere che, sebbene Demetrio risulti massimamente vicino al dettato di Epicuro (sappiamo del resto che egli scriveva per difendere la proprietà linguistica dei testi del Maestro, provando a fornirne altresì l'esegesi corretta), vi sono elementi nei suoi scritti, dall'accusa di ἀβλεψία nel *PHerc.* 1012 alla trattazione della grandezza del sole nel *PHerc.* 1013, che indicano un passo avanti rispetto alla lezione del fondatore del Giardino. Quest'“avanzamento” dell'Epicureismo di Demetrio, ma anche, come abbiamo appurato, di quello di Colote e Polistrato, sul tema della veridicità della sensazione risponde all'esigenza di prendere le difese della propria scuola di appartenenza di contro alle nuove sfide filosofiche (provenienti specialmente dall'ambiente scettico, ma anche, come appurato in relazione a Demetrio, da quello stoico) che caratterizzarono lo scenario filosofico d'età ellenistica e tardo ellenistica e dalle quali Epicuro, per ragioni cronologiche, non ebbe bisogno di salvaguardare i propri precetti.

²⁹⁵ Trad. Romeo, modificata.

²⁹⁶ Verde (*forthcoming*). Sulla questione della grandezza del sole, si veda anche Parte seconda, par. 3.1.

4.5 L'accusa di ἀβλεψία in Lucrezio

Prima di tornare alla polemica antiscettica del IV libro di Lucrezio, conviene soffermarsi brevemente sul motivo dell'ἀβλεψία, tematizzato da Polistrato e presente in più luoghi del *PHerc.* 1012 attribuito a Demetrio Lacone. È assai interessante osservare come esso faccia la sua comparsa anche in Lucrezio. Nel I libro del *DRN*, in particolare, ai versi 151-154, leggiamo:

*quippe ita formido mortalis continet omnis,
quod multa in terris fieri caeloque tuentur,
quorum operum causas nulla ratione uidere
possunt ac fieri diuino numine rentur.*

«Certo per ciò la paura domina tutti i mortali, / perché vedono prodursi in terra e in cielo molti fenomeni / di cui in nessun modo possono **vedere** le cause, / e credono che si producano per volere divino».

(*DRN* I 151-154)

La *formido* umana, spiega Lucrezio, deriva dall'incapacità di compiere un atto di "visione scientifica".²⁹⁷ Come suggerito da Milanese, nel comporre questi versi il poeta poteva forse star attingendo alla lezione del *De contemptu* di Polistrato (coll. XXXI, l. 21-XXXII, l. 13 Indelli), in cui l'infelicità umana è direttamente connessa all'incapacità di vedere (ἀβλεψία) le fondamenta necessarie a costruire un'esistenza ragionevole. In Lucrezio, similmente, l'ἀβλεψία dei principi dell'universo e delle vere cause dei fenomeni (ossia l'incapacità di vedere filosoficamente il cosmo) conduce l'uomo a credere che tutto si generi per volere divino, gettandolo nella paura e nel tormento.

Ad ogni modo, che Lucrezio tragga il motivo dell'ἀβλεψία da Polistrato, da Demetrio o da qualche altro epicureo seriore, non fa differenza; ciò che conta è sottolineare come Lucrezio, in relazione a tal questione, si collochi in un quadro culturale successivo a Epicuro. La frequenza del verbo βλέπειν nei testi degli epicurei seriori, e del verbo *uidere* nel *DRN*, potrebbe infatti essere dettata dall'esigenza di far fronte alle incalzanti sfide provenienti dall'Academia scettica. Il *uidere* lucreziano, come accade anche per il βλέπειν nei testi degli Epicurei greci, assume spesso la connotazione di *intelligere/intellegere*,²⁹⁸ sicché non stupisce che in *DRN* V 1183-1185 il "non poter vedere" di *DRN* I 153 si traduca in un "non poter conoscere" (*uidere* = *cognoscere*), e che lo stesso si verifichi ai versi 46-55 del VI libro, dove il *non uidere* è reso attraverso

²⁹⁷ Su questo passo lucreziano, rimandiamo specialmente al breve, ma assai efficace contributo di Milanese 1986.

²⁹⁸ Si veda quanto annotato già da Usener in relazione al verbo βλέπειν nel *Glossarium Epicureum* (Usener 1977, pp. 146-147). Sul tema, si veda ancora Milanese 1986, pp. 42-44.

l'espressione *ignorantia causarum*. Nel II libro, inoltre, l'esclamazione «O misere menti degli uomini, o animi ciechi!» (*O miseris hominum mentis, o pectora caeca*, v. 14) non fa che rimarcare il fatto che il “non vedere” fa riferimento non tanto a un “non vedere” in senso fisico, ma a un “non vedere” dell'anima, ossia a un “non conoscere”. Il che, fra l'altro, viene indirettamente confermato, per esempio, dal proemio del II libro, in cui Lucrezio presenta il saggio epicureo come il solo capace di godere del proprio imperturbato punto di vista, *osservando* la natura e la società dal terreno saldo e inattaccabile della propria dottrina. L'atto dell'osservare viene reso, in questi versi, non con il verbo *videre*, bensì attraverso i verbi *spectare* (v. 2), *cernere* (v. 4) e *tueri* (v. 5), i quali implicano una forma di “vedere disinteressato” non lessicalizzata in *videre*, strettamente legato, come abbiamo visto, alla dimensione conoscitiva.²⁹⁹

Quest'insistenza del “potere/dovere vedere” come “potere/vedere conoscere” àncora Lucrezio a un tratto distintivo della riflessione propria delle generazioni di Epicurei successive a Epicuro, impegnati nella battaglia contro lo scetticismo dell'Academia.

5. La polemica lucreziana e il *Lucullus* di Cicerone

Dopo questa disamina delle istanze antiscettiche rintracciabili, oltre che in Epicuro, in alcuni degli Epicurei seriori che precedettero Lucrezio, conviene tornare alla polemica lucreziana. Come abbiamo constatato a proposito del motivo dell'ἀβλεψία, ciò che più conta, in relazione ai versi del *DRN*, è provare a metterne a fuoco il contesto filosofico di riferimento. In quest'ottica, vorrei innanzitutto portare l'attenzione su alcuni paragrafi del *Lucullus* ciceroniano. È infatti possibile, a mio avviso rintracciare una certa conformità tra i due passi della stoccata antiscettica lucreziana che ho riportato in precedenza (vv. 469-477 = S1 + S2(a)) e i seguenti passi del discorso che Cicerone fa proferire a Lucullo, portavoce di Antioco di Ascalona:

Ergo ei, qui negant quicquam posse comprehendere, haec ipsa eripiunt uel instrumenta uel ornamenta uitae uel potius etiam totam uitam euertunt funditus ipsumque animal orbant animo, ut difficile sit de temeritate eorum, perinde ut caussa postulat, dicere. (32) Nec uero satis constituere possum quod sit eorum consilium aut quid uelint. Interdum enim cum adhibemus ad eos orationem eius modi: 'si ea, quae disputentur, uera sint, tum omnia fore incerta', respondent: 'quid ergo istud ad nos? Num nostra culpa est? Naturam accusa, quae in profundo ueritatem, ut ait Democritus, penitus abstruserit'.

«Perciò quanti negano la possibilità che una qualche cosa venga compresa eliminano tutti questi strumenti e ornamenti della vita e privano di anima lo stesso essere vivente, sicché è difficile stigmatizzare, come meritano, la loro leggerezza, nella maniera richiesta da una cosa così importante. (32) Ma io non riesco a figurarmi con sufficiente precisione quello che è il loro disegno o il loro volere. A volte, infatti, quando noi facciamo loro l'obiezione che, se sono vere le loro

²⁹⁹ Milanese 1986, pp. 45-46. Si noti, fra l'altro, che il verbo *videre*, nel proemio del II libro, fa la sua comparsa al verso 9, in cui viene chiaramente impiegato con il significato di “conoscere”.

discettazioni, tutta la realtà rimane nell'incertezza, essi rispondono: «E che ce ne importa? È forse colpa nostra? Accusa la natura, che, come afferma Democrito, ha sommerso la verità in un abisso profondo».

(Cic. *Luc.* 31-32)³⁰⁰

Alii autem elegantius, qui etiam queruntur, quod eos insimulemus omnia incerta dicere, quantumque intersit inter incertum et id, quod percipi non possit, docere conantur eaque distinguere. Cum his igitur agamus, qui haec distinguunt, illos, qui omnia sic incerta dicunt, ut stellarum numerus par an impar sit, quasi desperatos aliquos relinquamus. Volunt enim – et hoc quidem uel maxime uos animaduertebam moueri – probabile aliquid esse et quasi ueri simile, eaque se uti regula et in agenda uita et in quaerendo ac disserendo. (33) Quae ista regula est ueri et falsi, si notionem ueri et falsi, propterea quod ea non possunt internosci, nullam habemus? Nam si habemus, interesse oportet ut inter rectum et prauom, sic inter uerum et falsum. Si nihil interest, nulla regula est nec potest is, cui est uisio ueri falsique communis, ullum habere iudicium aut ullam omnino ueritatis notam.

«Invece con maggior raffinatezza altri, che pure si lamentano del fatto che noi li accusiamo di sostenere l'incertezza di tutte le cose, si sforzano di dimostrare e sottolineare la differenza che passa tra “incerto” e “non percepibile”. Vediamocela allora con questi ultimi, che fanno codeste distinzioni, e mettiamo invece da parte, come gente irrecuperabile, quelli che dicono che tutte le cose sono incerte allo stesso modo in cui è incerto se il numero delle stelle sia pari o dispari. Essi pretendono infatti (e mi sono accorto che voi altri vi lasciate adescare specialmente da ciò) che ci sia qualcosa di “probabile”, e, direi, di “somigliante al vero”, e intendono servirsi come regola sia nella condotta della vita sia nelle indagini e nelle discussioni. (33) Ma qual è codesta “regola” del vero e del falso, se noi non abbiamo del vero e del falso alcuna nozione che ci dia la possibilità di distinguere tra loro queste due cose? Se, infatti, noi possediamo questa “regola”, viene necessariamente a risultare la differenza come tra il retto e il malvagio così tra il vero e il falso. Se non c'è alcuna differenza, non c'è alcuna regola ed è impossibile che chi accomuna la rappresentazione del vero con quella del falso posseda un criterio³⁰¹ o, in genere, un qualche contrassegno della verità».

(Cic. *Luc.* 32-33)

Sia in Lucrezio che in Cicerone incontriamo un distinguo tra due posizioni. Con i sostenitori della prima sarebbe inutile tentare di avviare qualunque forma di discussione: stigmatizzati da Lucullo come “gente irrecuperabile” (Cic. *Luc.* 32), secondo Lucrezio costoro “si mettono da se stessi col capo al posto dei piedi” (*DRN* IV 472). Fondando il loro pensiero su di un δόγμα, quello per cui “nulla può essere percepito” (*nihil posse percipi*, Cic. *Luc.* 29) o “nulla può essere conosciuto/compreso” (*nihil [posse] sciri*, *DRN* IV 469; cfr. anche Cic. *Luc.* 44), essi annullano, infatti, il senso stesso della loro “pretesa” di non sapere nulla.³⁰² In riferimento alla seconda

³⁰⁰ Cic. *Luc.* 31-32. Per la traduzione dei passi del *Lucullus* di Cicerone, si fa riferimento a Russo 1978 (altra valida traduzione di riferimento è quella curata da Del Re 1976). La più recente traduzione con commento degli *Academica* è quella, in lingua inglese, di Brittain 2006. Per il testo latino ci si affida all'edizione, con commento in inglese, di Reid 1984 (ed. or. 1885); l'edizione di riferimento più recente per il testo latino del *Lucullus* è però quella curata da Schäublin-Graeser-Bächli 1995.

³⁰¹ Russo 1978 traduce *iudicium* con “giudizio”. Traduco con “criterio” sulla base della lezione di Lefebvre 2004, p. 90.

³⁰² Per uno studio sulle strategie e gli argomenti auto-confutativi nell'antichità, si segnala il lavoro di Castagnoli 2010. Si veda, in special modo, la sezione 15.1 (308-329), dedicata all'analisi della contrapposizione tra scetticismo

posizione, invece, sia nel testo ciceroniano che in quello lucreziano sembra essere lasciata aperta la possibilità di un dialogo. In Lucrezio, in realtà, non troviamo esplicitata propriamente una divergenza tra due distinti gruppi di pensatori, ma la concessione accordata al v. 473 credo possa testimoniare la separazione tra una posizione più radicale, che rende impossibile il dialogo, e una meno drastica e più incline e propensa al confronto.

In relazione al dettato di Lucullo, Ioppolo propone di identificare la prima fazione con i seguaci di Arcesilao, convinti che *omnia incerta*; la seconda, invece, con i discepoli di Carneade, fautore di una distinzione tra *incertum* (“ciò che è incerto”) e *id quod percipi non possit* (“ciò che non può essere percepito”).³⁰³ Stando a una testimonianza di Numenio, restituitaci da Eusebio di Cesarea, Carneade, prendendo le distanze da Arcesilao, soleva infatti distinguere tra ciò che è ἄδηλον, ovvero *incertum* (cfr. Cic. *Luc.* 54), e ciò che è ἀκατάληπτον.³⁰⁴ Sostenendo che, in quanto uomini, sia per noi costitutivamente impossibile sospendere il giudizio (ἐπέχειν) su tutte le cose (περὶ πάντων), Carneade avanza la proposta di una ἐποχή, per così dire, ristretta, meno radicale, che, da un lato, permette al saggio academico di agire, approvando (*probare*, πείθεσθαι) rappresentazioni probabili (*probabilia*, πιθαναί, Cic. *Luc.* 99, 104, 148), dall’altro, *costringe* il saggio stoico ad accordare, talvolta, l’assenso, e a formulare, perciò, opinioni (Cic. *Luc.* 67, ma anche 59 e 78).³⁰⁵

riflessivo e non-riflessivo in riferimento agli Atomisti, agli Academici scettici e agli Stoici. Inoltre, sull’immagine delineata in *DRN* IV 472 (“coloro che si mettono da se stessi col capo al posto dei piedi”) e il suo confronto con l’espressione greca περικάτω τρέπεται che compare nel XXV libro del Περὶ φύσεως (*PHerc.* 697, 4, 3; 1056, 7, 2 Laursen 1997, p. 37 = T 8 d-e Masi 2006 = fr. 34.28 Arr.) di Epicuro, cfr. *infra*, pp. 74-75. Castagnoli svolge comunque alcune considerazioni interessanti in merito all’espressione lucreziana, posta a cavallo tra i versi 469 e 470, *id quoque nescit / an sciri possit*: se assunta nel suo significato letterale, il senso dei versi di Lucrezio sarebbe quello di mostrare allo scettico non tanto che non può sapere nemmeno se sa o non sa qualcosa, quanto, piuttosto, che non può sapere se sia possibile sapere che non si può sapere nulla, vale a dire, se il suo scetticismo sia o meno riflessivo (Castagnoli 2010, p. 319). La posizione del poeta, perciò, dispiegherebbe un grado di sofisticatezza maggiore, rispetto a quello richiesto dall’interpretazione “tradizionale” della frase lucreziana, e collocherebbe Lucrezio nei dibattiti tra Academici, Stoici e Pirroniani (ivi, pp. 319-329).

³⁰³ Ioppolo 1986, 66-67.

³⁰⁴ Euseb. *PE* 14, 7, 15.

³⁰⁵ Cic. *Luc.* 67: «“Se il saggio darà qualche volta l’assenso a qualcosa, talora egli opinerà anche; ma egli non opinerà mai; epperò non darà l’assenso a nessuna cosa”. A questa dimostrazione si atteneva Arcesilao, giacché egli dava conferma alla prima e alla seconda premessa. Carneade, invece, talvolta rendeva affermativa la seconda premessa, ammettendo che “certe volte” il saggio dà il suo assenso. Ne veniva, di conseguenza, che il saggio “opina anche”, ...» (“si ulli rei sapiens adsentietur umquam, aliquando etiam opinabitur; numquam autem opinabitur; nulli igitur rei adsentietur”. hanc conclusionem Arcesilas probabat; confirmabat enim et primum et secundum. Carneades non numquam secundum illud dabat, adsentiri aliquando; ita sequebatur etiam opinari, ...). Stando almeno all’interpretazione fornitaci da Clitomaco (Cic. *Luc.* 78), divergente, su questo punto da quella di Metrodoro di Stratonicea, Carneade ammetteva la possibilità di opinare *solamente* per il saggio stoico (non per quello academico!), dal memento che soltanto lui agisce assentendo, e solamente per lui l’assenso è determinante da un punto di vista gnoseologico (su questo punto, si veda Ioppolo 1986, p. 195). Il saggio academico, diversamente, si limita a *probare* (*sensibus probanda multa sunt*, *Luc.* 99, dove *probare* traduce il greco πείθεσθαι), senza *adsentire*: «è suo pensiero [*scil.* del Carneade di Clitomaco] che non esista alcuna rappresentazione avente tali caratteristiche che ne derivi una percezione, ma che ce ne sono molte da cui deriva una probabilità» (*quare ita placere, tale uisum nullum esse ut perceptio consequeretur, ut autem probatio multa, ibid.*). Per Clitomaco, in tal senso, è possibile distinguere due forme di ἐποχή (*Luc.* 104): una concernente il riconoscimento della verità di una rappresentazione,

Accantonata poi la posizione di «quelli che dicono che tutte le cose sono incerte allo stesso modo in cui è incerto se il numero delle stelle sia pari o dispari» (Cic. *Luc.* 32), Lucullo, apprezzando lo sforzo di coloro che individuano nel *probabile* o *ueri simile* la *regula* che guida la dimensione pratica della vita umana,³⁰⁶ interroga quest’ultimi su quale sia «codesta “regola” del vero e del falso, se noi non abbiamo del vero e del falso alcuna nozione che ci dia la possibilità di distinguere tra loro queste due cose» (*Quae ista regula est ueri et falsi, si notionem ueri et falsi, propterea quod ea non possunt internosci, nullam habemus?*, Cic. *Luc.* 33; cfr. anche *Luc.* 22, dove invece di *notio* compare *notitia*). Analogamente Lucrezio, una volta accordata all’avversario la possibilità di sapere *an sciri possit*, domanda a costui donde sappia «cosa sia sapere e, viceversa, non sapere» (*unde sciat quid sit scire et nescire uicissim*), dacché non s’è mai imbattuto prima in nulla di vero (*cum in rebus ueri nihil uiderit ante*, *DRN* IV 473-475). «Quale cosa ha prodotto il concetto di vero e di falso (*notitiam*³⁰⁷ *ueri quae res falsique*) / e quale cosa ha provato che l’incerto differisce dal certo (*dubium certo quae res differre*)» (4, 476-477)? Tanto Lucullo quanto Lucrezio pongono al centro delle loro argomentazioni la *regula/notio/notitia ueri et falsi*, ossia il criterio del vero e del falso inteso come “concetto” o “nozione” (con il termine *notitiam*, al v. 476, Lucrezio, secondo gran parte della critica, traduce il greco πρόληψις, termine tecnico della filosofia epicurea)³⁰⁸ del vero e del falso. Interessante osservare, inoltre, come il concetto di *dubium*, contrapposto a *certum*, chiamato in causa da Lucrezio, rimandi al concetto di *incertum/ἄδηλον* cui ricorrono rispettivamente Cicerone e Numenio per descrivere la concezione gnoseologica della realtà secondo la prospettiva di Arcesilao,³⁰⁹ concezione dalla quale Carneade si sforzava di prendere le distanze.

La prossimità che si evince tra i passi ciceroniani e la prima parte dell’attacco antiscettico condotto da Lucrezio, è stata rilevata in particolare da Lévy, il quale rimarca come «Dans le texte

una relativa a qualunque riposta comporti approvazione o non approvazione. Da un punto di vista epistemologico, egli sostiene la ἐποχή assoluta; da un punto di vista pratico, invece, egli accoglie la sospensione nel primo senso, ma conserva la possibilità di “assentire” nel senso del *probare*. Arcesilao, ammettendo che tutte le cose sono ἄδηλα (Cic. *Varro* 44; cfr. anche *Luc.* 32), giungeva a una ἐποχή che era περὶ πάντων in ambo i sensi, e che impediva, però, da ultimo, agli occhi dei suoi detrattori Stoici, l’astensione da qualunque affermazione o negazione, rendendo impossibile la vita (cfr. Numen. *ap.* Euseb. *PE* XIV 7, 15).

³⁰⁶ Sul tema si veda anzitutto Ioppolo 1986, pp. 198-209 (ma spec. pp. 208-209), ma anche Vezzoli 2011 e Thorsrud 2018.

³⁰⁷ Solo di sfuggita, è interessante osservare come, poco più avanti nel testo, al v. 479, Lucrezio utilizza *notitiam*, della 5ª declinazione, e non più *notitiam*, della 1ª (si vedano i paragrafi dedicati alla prolessi). Come fa osservare Bailey (1947, 1239-1240), una variazione simile si verifica anche in relazione a *materia/materies*. Sulla questione, si rimanda ai paragrafi dedicati alla prolessi.

³⁰⁸ Bailey 1947, *ad loc.*; Ernout-Robin 1962 (1925-1928), *ad loc.*; Godwin 1986, *ad loc.* Sulla relazione tra la *notitia/notities* lucreziana e la *notio/notitia* ciceroniana (nel *De natura deorum*, per esempio, oltre a *notio*, troviamo anche i concetti di *praenotio* e *anticipatio*), si segnala il contributo di Verde 2015, interamente dedicato alla testimonianza di Cicerone sulla canonica epicurea. Indagheremo a fondo tale questione nella sezione del presente lavoro dedicata allo studio della prolessi in Lucrezio (Parte Prima, Cap. II, par. 2.1).

³⁰⁹ Per l’identificazione di *incertum* con ἄδηλον operata da Cicerone, cfr. *Luc.* 54.

épicurien comme dans l'argument d'Antiochus, le Sceptique est accusé d'une même contradiction: il pratique une gnoseologie qui exige la distinction du vrai et du faux alors qu'il se refuse à admettre qu'il existe un critère permettant de différencier l'un de l'autre». ³¹⁰ E sebbene le somiglianze siano (necessariamente) imperfette, l'impostazione sottostante le due versioni è la medesima, ³¹¹ sicché, pur mantenendo la consueta dose di prudenza, non credo sia poi così azzardata l'ipotesi che anche il bersaglio polemico dei versi 469-472 del IV libro del *DRN* possa includere (anche) Arcesilao (e seguaci). Il fatto che due dogmatici (Lucrezio e Antioco) polemizzino contro uno scettico che pone al centro il problema gnoseologico, potrebbe suggerire, infatti, che anche i versi del IV libro del *DRN* di cui mi sto occupando custodiscano (anche) un'argomentazione antiacademica. ³¹²

L'attenzione manifestata da Lucrezio verso gli aspetti più prettamente gnoseologici della questione, potrebbe indicare, fra l'altro, un'evoluzione o, comunque, un cambio di prospettiva rispetto a quanto emerge della disputa intrapresa dall'epicureo Colote con l'Accademia di Arcesilao restituitaci dall'*Adversus Colotem* di Plutarco. ³¹³ Nonostante alcune assonanze tra le accuse mosse da Colote e le invettive lucreziane – che potrebbero essere già sufficienti a indicare una qualche presenza dello scetticismo accademico tra i versi del *DRN* – dalle parole di Lucrezio traspare infatti, a mio avviso, una consapevolezza circa gli aspetti teorici e strettamente gnoseologici della questione che manca nell'argomentazione di Colote, circoscritta all'ambito della prassi e, dunque, alla sfera dell'etica, almeno da quanto si può ricostruire dallo scritto plutarco. ³¹⁴ Anche all'interno dell'attacco antisettico di Lucrezio è certo possibile individuare un argomento, per così dire, pragmatico (= S3), fondato, parimenti a quanto accade nella disputa condotta da Colote, sull'accusa di ἀπραξία o, più specificamente, sull'impossibilità, anche nell'ipotesi che si riuscisse a compiere una qualche azione, di agire conformemente a ragione:

*non modo enim ratio ruat omnis, uita quoque ipsa
 concidat extemplo, nisi credere sensibus ausis
 praecipitisque locos uitare et cetera quae sint
 in genere hoc fugienda, sequi contraria quae sint.* 510

³¹⁰ Lévy 1997, 119 e Id. 1998, 7.

³¹¹ Lévy 1998, 7 e 9, n. 23. Secondo Sedley (1998, p. 89, n. 117), l'analogia strutturale tra il dettato di Lucullo e l'argomentazione presente in Lucrezio, pur costituendo un elemento di particolare interesse, non sarebbero sufficienti a escludere l'ipotesi che il ragionamento di Lucrezio possa essere anteriore ad Antioco e ai dibattiti gnoseologici del I sec. a.C. Per le controbiezioni di Lévy, si veda Lévy 1998, 9, nn. 23-24.

³¹² Lévy 1998, 7.

³¹³ Plut. *Adv. Col.* 1122A-1124B, spec. 1122B-E.

³¹⁴ In merito, oltre a quanto già spiegato nel paragrafo sull'antisetticismo coloteo, si vedano anche le osservazioni di Lévy 1997, 120 e Id. 1998, 7.

«Non solo, infatti, la ragione rovinerebbe tutta: anche la stessa / vita crollerebbe all'istante, se tu non osassi fidarti dei sensi / ed evitare i precipizi e tutte le altre cose di questa specie / (510) che si devono fuggire, e seguire le cose che sono contrarie».

(DRN IV 507-510)

Tuttavia, l'aspetto prettamente gnoseologico, che occupa specialmente la prima sezione della polemica di Lucrezio, manca in Colote. Come infatti precedentemente mostrato,³¹⁵ la disputa tra il Lampsaceno e Arcesilao si svolgeva eminentemente sul piano dell'etica, dal momento che, per quanto concerne il versante gnoseologico, l'academico riteneva superfluo, una volta invalidato il criterio di verità stoico (la rappresentazione catalettica), procedere a una confutazione *anche* di quello epicureo.

Che Lucrezio potesse rinvenire *direttamente* negli scritti di Epicuro la traccia della sua polemica antiscettica, è ipotesi che non mi pare del tutto convincente. Meglio: ritengo piuttosto improbabile, per le ragioni già addotte in precedenza,³¹⁶ che le istanze antidubitative presenti nel magistero di Epicuro mirassero a fiaccare uno scetticismo “strutturato” quale quello dell'Academia inaugurata da Arcesilao. Ciò non significa, tuttavia, che Lucrezio non abbia potuto comporre la propria critica a partire da una contesa dispiegata dal maestro o da elementi già contenuti negli insegnamenti di quest'ultimo. Stando alla ricostruzione operata da Sedley, la fonte cui Lucrezio avrebbe attinto per la stesura del IV libro del suo poema sarebbero i libri III e IV del Περὶ φύσεως, nei quali sarebbe dunque contenuta la trama dell'argomentazione lucreziana.³¹⁷

Di recente, Giuliana Leone ha pubblicato un lavoro sul *PHerc.* 1811/335, il quale potrebbe ospitare, verosimilmente, il III libro dell'*opus magnum* di Epicuro.³¹⁸ I pochi frammenti recuperati e editi dalla studiosa, non consentono, tuttavia, di decidere la questione.³¹⁹ Come già

³¹⁵ *Supra*, par. 4.2.

³¹⁶ *Infra*, paragrafo 4.1.

³¹⁷ Sedley 1998, p. 136.

³¹⁸ Leone 2018.

³¹⁹ I pochi frammenti di cui disponiamo, rivelano una terminologia [κίνησις (Pz. 3, col. I, ll. 4-5), πληγή (Pz. 3, col. I, l. 1; Pz. 1, col. VIII, l. 1), σῶμα (Pz. 3, col. IV, l. 2), ἐν τῷ περιέχοντι (Pz. 3, col. IV, l. 1), συνεχής (Pz. 1, col. VI, l. 1), τὸ πάθος τὸ περὶ τὴν ὄψιν (Pz. 1, col. VII, ll. 5-7; cfr. anche Pz. 1, col. VI, ll. 2-3), τὸ στερέμιον (Pz. 1, col. VII, l. 4), ecc.] si collocano in continuità con gli argomenti trattati nel II libro del Περὶ φύσεως. Il lessico utilizzato è riferibile alla dottrina degli εἶδωλα, ma alcuni dei termini rinvenibili nei frammenti (per esempio πληγή e πάθος) suggeriscono che l'ambito della trattazione non sia meramente fisiologico, ma altresì, e soprattutto, epistemologico. In generale, traspare una certa affinità con le tematiche discusse da Epicuro specialmente nei paragrafi 49 e 50 dell'*Epistola a Erodoto*. Certo vi sono affinità con il dettato contenuto nel IV libro del *DRN*, ma non tali da decidere se polemica antiscettica lucreziana dipenda esclusivamente e senza mediazione alcuna dal III libro del Περὶ φύσεως. Di particolare interesse, a mio avviso, è quanto è possibile ricavare dalle coll. VI e VII del Pz. 1, in cui si fa riferimento all'«affezione della vista» (τὸ πάθος τὸ περὶ τὴν ὄψιν), espressione che, come annotato da Leone (2018, p. 18), integra l'espressione τὸ πάθος τὸ ἀκουστικόν del paragrafo 52 dell'*Epistola a Erodoto*. La dicitura τὸ πάθος τὸ περὶ τὴν ὄψιν presente nel papiro richiama molto da vicino la terminologia impiegata da Plutarco in due passi dell'*Adversus Colotem*. Nel primo (1121B = fr. 252 Us.) si legge che, in relazione al fenomeno

menzionato in precedenza, a ogni modo, Sedley ritiene, a riprova della propria interpretazione “fondamentalista” dell’epicureismo lucreziano, che l’ossatura del ragionamento condotto dal poeta tra i versi 469-472 del IV libro ricalchi appieno la struttura di un passo del XXV libro del Περὶ φύσεως (*PHerc.* 1191, 8, 2, 1 = -10 sup.; 697, 4, 1, 2; 1056, 7,1 Laursen 1997, p. 35 = T 8 c Masi 2006 = fr. 34.27 Arr., e *PHerc.* 697, 4, 3; 1056, 7, 2 Laursen 1997, p. 37 = T 8 d-e Masi 2006 = fr. 34.28 Arr.).³²⁰ In particolare, nella seconda delle due sezioni indicate, Epicuro descrive il necessarista ricorrendo a un’immagine, evocata attraverso l’espressione περικάτω τρέπεται (letteralmente “si volge fronte retro e dall’alto verso il basso”),³²¹ che rispecchia in maniera sorprendente quella adoperata da Lucrezio al verso, al verso 472 del IV libro (*qui capite ipse sua in statuit vestigia sese*), per immortalare l’incoerenza e l’autocontraddittorietà dispiegate dal suo avversario.³²² Nella prima sezione del passo del XXV libro, inoltre, il filosofo ricorre alla ἡ πρόληψις τῆς αἰτίας: il tentativo del necessarista di criticare e correggere la prolessi del potere causale³²³ è destinato a fallire, dal momento che, al fine di raggiungere il proprio obiettivo, e non limitarsi ad attribuire a suddetta prolessi un nome nuovo, “necessità”, egli dovrebbe inevitabilmente fare i conti con la prolessi in questione, originatasi a partire dalla reiterata esperienza della libertà, ovvero delle lodi e dei rimproveri che indirizziamo agli altri.

In tutti i modi, benché Epicuro dispieghi contro il determinismo etico strategie e immagini simili a quelle presenti in Lucrezio, occorre a mio avviso tener presente che non v’è alcuna evidenza testuale, nelle sezioni superstiti dei suoi scritti, del fatto che egli si servisse dell’argomento auto-confutativo anche laddove si occupava di confutare coloro che negano

ottico del remo che nell’acqua appare spezzato, gli Epicurei ritenevano che non è il remo ad essere spezzato, ma lo è il simulacro ὅφ’ οὗ πέπονθεν ἡ ὄψις («da cui la vista è stata affetta/colpita»); nel secondo (1121B = fr. 324 Us.), invece, Plutarco si riferisce al gusto definendo come πάθος δέ τι καὶ κίνημα περὶ αὐτήν [*scil.* τὴν γεῦσιν] («una certa affezione e un certo movimento in esso [*scil.* nel gusto]»). È probabile, dunque, che Epicuro nelle colonne superstiti considerasse i πάθη come la controparte affettiva (ineliminabile) dell’αἴσθησις, ascrivendo loro lo stesso tipo di veridicità (nel senso di “realtà”) di cui gode la sensazione.

³²⁰ Il passo è sintetizzato (nello schema fornito da Sedley 1998, pp. 87-88) *supra*, p. 50, n. 205.

³²¹ Masi 2006, p. 97, n. 363. Sul significato di quest’immagine, sicuramente Castagnoli 2010, pp. 145-159.

³²² Sulla scia di Burnyeat 1978 e Sedley 1998, Castagnoli intende l’immagine delineata in *DRN* IV 472 (“coloro che si mettono da se stessi col capo al posto dei piedi”), come una “trasposizione” in lingua latina del significato letterale dell’espressione greca περικάτω τρέπεται che compare nel XXV libro del Περὶ φύσεως (*PHerc.* 697, 4, 3; 1056, 7, 2 Laursen 1997, p. 37 = T 8 d-e Masi 2006 = fr. 34.28 Arr.) di Epicuro. Tuttavia, lo studioso svolge alcune considerazioni interessanti in merito all’espressione lucreziana, posta a cavallo tra i versi 469 e 470, *id quoque nescit / an sciri possit*: se assunta nel suo significato letterale, il senso dei versi di Lucrezio sarebbe quello di mostrare allo scettico non tanto che non può sapere nemmeno se sa o non sa qualcosa, quanto, piuttosto, che non può sapere se sia possibile sapere che non si può sapere nulla, vale a dire, se il suo scetticismo sia o meno riflessivo (Castagnoli 2010, p. 319). La posizione del poeta, perciò, dispiegherebbe un grado di sofisticatezza maggiore, rispetto a quello richiesto dall’interpretazione “tradizionale” della frase lucreziana, e collocherebbe Lucrezio nei dibattiti tra Accademici, Stoici e Pirroniani (ivi, pp. 319-329).

³²³ Per l’attribuzione del significato di “potere causale” all’occorrenza di αἰτιτύα, si rimanda a Masi 2006, pp. 96-97, n. 359.

l'attendibilità dei sensi e la possibilità di ottenere una conoscenza obiettiva del mondo a partire da essi.³²⁴

Nulla esclude, dunque, che i primi versi della polemica di Lucrezio (IV 469-472) possano costituire (anche) un rimando a posizioni già avversate da Epicuro, *in primis* ai democritei di IV sec. a.C. o a Socrate, o ai Sofisti, cui seguirebbe, dal verso 473 e sgg., un'estensione della critica allo scetticismo di matrice accademica. Specialmente Socrate, a mio avviso, risulterebbe assolutamente calzante al contesto polemico delineato dal poeta: Lucrezio, alludendo al magistero di Socrate, si farebbe portavoce di una "vocazione" antisocratica che segnò, forse sin da Epicuro, ma soprattutto a partire dai discepoli di costui, la tradizione del Giardino. Conviene osservare, tuttavia, che il Socrate (ipoteticamente) avversato da Lucrezio sarebbe lo stesso Socrate avversato da Colote (*Adv. Col.* 1116E-1119C), ovvero il Socrate "ritratto" da Arcesilao, contraddistinto da lineamenti fortemente scettici, sprezzante del mondo sensibile e di qualunque possibilità di conoscere il reale.³²⁵ Perciò, anche ammettendo che fu Epicuro a dare inizio all'antisocratismo del *Kepon*, ciò non implica che il Socrate contro cui egli polemizzò sia la medesima figura bersagliata dagli Epicurei seriori (Lucrezio incluso). Il punto centrale della questione, insomma, è l'*uso* che Lucrezio fa di avversari già verosimilmente presenti negli scritti del suo Maestro.

6. Eco antiochea? Un'ipotesi...

Vorrei qui provare a suggerire un'ipotesi che ho progressivamente sviluppato, in base alla quale Lucrezio potrebbe aver rintracciato negli scritti di Antioco, filosofo dogmatico,³²⁶ una valida

³²⁴ Vander Waerdt 1989, p. 236 e 241-242. Scrive lo studioso: «The parallels between *DRN* IV 469-521 and *On Nature* are not, in my opinion, close enough to sustain the claim that the refutation of the skeptic exactly parallels that of the ethical determinist; and we should not attribute to Epicurus himself an elaborate critique of skepticism merely on account of a verbal parallel that could just as well be explained in other ways» (p. 241).

³²⁵ Sull'argomento, specialmente Vander Waerdt 1989, p. 253, Acosta Méndez-Angeli 1992, 32-33 e 53-81, Ioppolo 1995, 97, Corti 2014, 132-136.

³²⁶ Dopo anni di discepolato sotto la guida di Filone di Larissa, Antioco intraprese una battaglia contro lo scetticismo imperante nell'Accademia, tanto sul piano argomentativo, quanto su quello storico, abbracciando l'idea che la conoscenza fosse possibile e che occorresse, dunque, fondare un sistema filosofico positivo. Per questa ragione, veniva sovente tacciato di adottare, in fondo, un'epistemologia stoica, e di aver trasferito la Stoa nell'Accademia (*Sext. Emp. PH* I 235; cfr. anche *Cic. Luc.* 69). In realtà, nell'ottica "sincretistica" della sua *vetus Academia*, lo stoicismo veniva ricondotto a una tradizione ben più antica che, sorta con Platone, era stata poi ulteriormente sviluppata dai discepoli di costui (almeno fino a Polemone) e anche, in una certa misura, da Aristotele e Teofrasto. In questo senso, come precisato da Bonazzi (2016, p. 202), «Antioco non può essere inteso come stoico se non a prezzo di pesanti fraintendimenti»: il suo obiettivo era quello di riportare lo stoicismo nell'alveo del platonismo, subordinando (più che conciliando) il primo al secondo, di contro alla pretesa degli Stoici di ergere Platone a precursore della loro scuola. In merito alla figura di Antioco di Ascalona, e ai vari aspetti del suo pensiero filosofico, si segnalano specialmente il lavoro di Gucker 1978, Barnes 1989 e la raccolta di studi curata da Sedley 2012a. Specificamente sull'epistemologia di Antioco, rimandiamo a Brittain 2012. In questo contributo lo studioso, cimentandosi anzitutto in un tentativo di confutazione dei presunti elementi di platonismo e aristotelismo insiti nei resoconti relativi all'epistemologia di Antioco, si propone di indagare se esista una vera e propria epistemologia antiochea, o se l'Ascalonita, per quanto riguarda la logica e la teoria della conoscenza, si limiti a ricalcare la

“arma” da utilizzare nella sua battaglia contro gli Scettici. Arma che non poteva trovare, a mio avviso, se non parzialmente, né in Epicuro, né negli Epicurei seriori. L’Ascalonita, è bene sottolinearlo, presenta, in generale, posizioni spesso in linea con quelle promosse dal Giardino, prime tra tutte la fiducia nei sensi e nel criterio dell’ἐνάργεια (Cic. *Luc.* 17, 38, 45, 51, 99, 105)³²⁷ e la concezione dell’anima come organo sensoriale a tutti gli effetti (Cic. *Luc.* 30).³²⁸

Sappiamo che Antioco fu autore di svariate opere, sulla datazione e i contenuti delle quali permangono notevoli questioni.³²⁹ Nella prima fase della sua carriera, scrisse per lo più in difesa dello scetticismo (Cic. *Luc.* 69). Tra l’87 e l’86 a.C. compose un’opera contenente un attacco ai cosiddetti “Libri Romani” di Filone di Larissa e intitolata *Sosus* (Cic. *Luc.* 11-12), dal nome del filosofo stoico Soso, suo compatriota e maestro.³³⁰ L’opera su cui, tuttavia, vale la pena spendere alcune parole, è uno scritto, anch’esso verosimilmente successivo ai “Libri Romani” di Filone,³³¹ contenente almeno due libri e noto con il titolo di *Kanonika*, titolo che non può che richiamare il *Kanon* di Epicuro, suggerendo che l’argomento principale doveva essere il criterio della

prospettiva stoica. Lungi dal giungere a conclusioni definitive, ciò che l’Autore ha cura di sottolineare è che, sulla base delle evidenze testuali di cui disponiamo, l’unica certezza che possiamo davvero ammettere e assumere come punto di partenza è che le concezioni e le affermazioni che da tali prove testuali si evincono risultano particolarmente prossime a quelle promosse dalla scuola stoica. Ogni affermazione ulteriore non potrà che possedere carattere meramente speculativo.

³²⁷ Sul tema della ἐνάργεια, senz’altro Ierodiakonou 2012. Sul rapporto tra Antioco e la scuola epicurea, segnaliamo il lavoro di Verde 2019a.

³²⁸ Se prestiamo fede alle parole di Cicerone, Antioco affermava che «l’intelletto, invero, che è la fonte della sensibilità e che è, esso stesso, un senso» (*mens ipsa, quae sensuum fons est atque etiam ipsa sensus est, Luc.* 30), al pari di tutti gli altri. Secondo la concezione stoica, le cinque facoltà percettive altro non sono che parti dell’anima derivanti dall’egemonico. L’identificazione di Lucullo della mente con i sensi si ritrova anche in Sesto Empirico (*M VII 307 = SVF II 849*), il quale attribuisce ai filosofi dogmatici la tesi per cui «la stessa cosa è pensiero e senso, anche se non sotto lo stesso profilo, ma per un verso è pensiero, per un altro è senso». Quest’affinità con la posizione epicurea, sembra, però, venire meno se si guarda all’affermazione di Lucullo per cui la ragione è la fonte dei sensi (Cic. *Luc.* 30), che parrebbe contraddire l’originarietà e la preminenza dei sensi stessi (in *DRN IV 484* il rapporto ragione-sensi appare invertito). La dichiarazione di Lucullo, tuttavia, potrebbe altresì venir letta non tanto in senso cronologico o secondo un ordine di importanza, quanto, piuttosto, come un voler suggerire che, benché prima di tutto si trovino i sensi, è poi la ragione che, attraverso il tempo, l’educazione, la pratica, ecc., li “istruisce” e, per così dire, li “guida”. Concezione che, in fondo, non differirebbe totalmente da quanto si evince anche da alcune sezioni del XXV libro del Περὶ φύσεως di Epicuro (*PHerc.* 1420, 2, 2 ll. 8-15 Laursen 1995, p. 91 = fr. 35.10 Arr.), dai versi 973-977 del IV libro del *DRN* e dal fr. 9 III, l. 6-IV, l. 2 Smith di Diogene di Enoanda. Benché, va detto, in questi casi è piuttosto l’assiduità di determinate immagini ad aprire il varco, facilitando il passaggio, a immagini analoghe, laddove in Antioco/Lucullo è la ragione a detenere il ruolo maggiore nell’acquisizione di una certa familiarità rispetto a determinate rappresentazioni.

³²⁹ Sulla biografia di Antioco e sulla sua produzione filosofica, si vedano specialmente gli studi di Blank 2007 e Hatzimichali 2012.

³³⁰ Cfr. Philod. *Stoic. Hist.* (*PHerc.* 1018) col. LXXV, ll. 1-2 Dorandi. Fu proprio Soso, a parere di Glucker (1978, p. 28 n. 52) ad avvicinare Antioco allo stoicismo.

³³¹ Per quanto concerne la datazione di quest’opera di Antioco, Sedley (1992b e 2012b) è del parere che essa preceda la diffusione dei cosiddetti “Libri Romani” di Filone di Larissa, e che appartenga a una fase in cui le tendenze sincretistiche di Antioco risultavano ancora particolarmente marcate, dacché non v’era ancora l’esigenza di discostarsi il più possibile dalle istanze scettiche dell’Academia. Ritengo tuttavia maggiormente fondata e convincente la posizione di Verde (2020a, spec. p. 244) – che qui accolgo –, il quale, diversamente dalla lettura proposta da Sedley, è del parere che i *Kanonika* antiochei appartengano alla fase posteriore alla lettura dei “Libri Romani”, e che dovevano contenere precise argomentazioni sollevate soprattutto contro lo scetticismo degli Accademici e l’idea filoniana dell’unità dottrina dell’Academia in ambito gnoseologico.

conoscenza o della verità (κριτήριον τῆς ἀληθείας). È verosimile pensare che l'opera avesse carattere dossografico, e includesse una sezione in cui venivano riferite, e forse criticamente vagliate, le posizioni delle diverse scuole filosofiche in ambito conoscitivo.³³²

La ragione per cui mi soffermo in modo particolare sui *Kanonika* è legata al fatto che proprio in quest'opera Lucrezio poteva forse riconoscere un fedele alleato nella sua battaglia contro lo scetticismo. L'impegno dell'Ascalonita volto a salvaguardare il ruolo (veritativo) della sensazione, assolutamente fondamentale per il criterio della ἐνάργεια, caro agli Epicurei, traspare con una certa insistenza dal *Lucullus* di Cicerone. È probabile che il criterio della ἐνάργεια venisse presentato e difeso da Antioco proprio nei *Kanonika*, in quanto elemento cruciale della sua epistemologia, anche in funzione antiscettica. L'unico frammento che possediamo di questo lavoro dell'Ascalonita si trova nel I libro del *Contro i logici* di Sesto Empirico (*M VII 20*), dove compare una citazione diretta, apparentemente incidentale, dal II libro dei *Kanonika*. In questo frammento Antioco fa riferimento a un medico, «secondo a nessuno in medicina, che si interessava anche di filosofia», il quale avrebbe definito le sensazioni come «apprensioni reali e veritiere», sostenendo che «con la ragione non comprendiamo assolutamente nulla» (*Sext. Emp. M VII 201*).³³³ Secondo Sesto, Antioco sembrerebbe alludere al medico Asclepiade di Bitinia. Recentemente Verde ha mostrato come dietro la probabile menzione di Asclepiade da parte dell'Ascalonita potrebbe celarsi un'esigenza strategica: Antioco non starebbe affatto riportando in maniera fededegna la dottrina epistemologica di Asclepiade, quanto piuttosto il precetto fondamentale della canonica epicurea.³³⁴ Tuttavia, onde evitare l'accusa di abbracciare tesi

³³² Si veda Verde 2020a, pp. 243-244.

³³³ *M VII 201-202*: Τοιαῦτα μὲν καὶ οἱ Κυρηναῖκοί, συστέλλοντες μᾶλλον τὸ κριτήριον παρὰ τοὺς περὶ τὸν Πλάτωνα· ἐκεῖνοι μὲν γὰρ σύνθετον αὐτὸ ἐποίουν ἐκ τε (τῆς) ἐναργείας καὶ τοῦ λόγου, οὗτοι δὲ ἐν μόναις αὐτὸ ταῖς ἐναργείαις καὶ τοῖς πάθεσιν ὀρίζουσιν. [201] Οὐκ ἄποθεν δὲ τῆς τούτων δόξης εἰκόσιν εἶναι καὶ οἱ ἀποφαινόμενοι κριτήριον ὑπάρχειν τῆς ἀληθείας τὰς αἰσθήσεις, ὅτι γὰρ ἐγένοντο τινες τὸ τοιοῦτο ἀξιούντες, προὔπτον πεποίηκεν Ἀντίοχος ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας, ἐν δευτέρῳ τῶν Κανονικῶν ῥητῶς γράψας ταῦτα ἄλλος δὲ τις, ἐν ἰατρικῇ μὲν οὐδενὸς δεύτερος, ἀπτόμενος δὲ καὶ φιλοσοφίας, ἐπέθετο τὰς μὲν αἰσθήσεις ὄντως καὶ ἀληθῶς ἀντιλήψεις εἶναι, λόγῳ δὲ μηδὲν ὅλως ἡμᾶς καταλαμβάνειν'. [202] ἔοικε γὰρ διὰ τούτων ὁ Ἀντίοχος τὴν προειρημένην τιθέναι στάσιν καὶ Ἀσκληπιάδην τὸν ἰατρὸν αἰνίττεσθαι, ἀναιροῦντα μὲν τὸ ἡγεμονικόν, κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν χρόνον αὐτῷ γενόμενον. ἀλλὰ περὶ μὲν τῆς τούτου φορᾶς ποικιλώτερον καὶ κατ' ἰδίαν ἐν τοῖς ἰατρικοῖς ὑπομνήμασι διεξήλθομεν, ὥστε μὴ ἔχειν ἀνάγκην παλινῶδεῖν («Tali sono dunque le posizioni dei Cirenaici, i quali ridimensionano la portata del criterio ancor più di Platone e dei suoi seguaci: costoro lo facevano risultare dalla combinazione autoevidenza e della ragione, mentre essi lo circoscrivono alle sole evidenze e affezioni. [201] Non distanti dalle convinzioni di costoro sembrano essere quanti identificano il criterio della verità con le sensazioni. Che siano esistiti, infatti, alcuni di questo avviso, è stato reso chiaro dall'academico Antioco, che nel secondo libro dei *Canonicis* scrive testualmente: «un altro, secondo a nessuno in medicina, che s'interessava anche di filosofia, era convinto che le sensazioni fossero apprensioni reali e veritiere, mentre con la ragione non comprendiamo assolutamente nulla». [202] Con queste parole Antioco sembra introdurre la tesi di cui si è ora fatta menzione, alludendo ad Asclepiade, un medico vissuto ai suoi tempi, che aveva eliminato l'egemonico. Ma del pensiero di costui abbiamo trattato con maggiore ricchezza di particolari e appropriatamente nei *Commentari medici*, di modo che non c'è alcuna necessità di tornare sull'argomento»; trad. Verde).

³³⁴ Verde 2020a, spec. p. 261. Diversamente, Polito (2006, pp. 324-325) ritiene che più che strategico, l'intento di Antioco risulterebbe polemico nei confronti di Epicuro; Sedley (2012b, pp. 88-93; 1992b, pp. 44-55), invece, è dell'avviso che l'occorrenza di Asclepiade si spieghi ipotizzando che essa comparisse precisamente nel punto

chiaramente epicuree, Antioco preferisce difendere l'importanza delle sensazioni chiamando in causa un medico assai rinomato e avvezzo alla filosofia, piuttosto che fare il nome di Epicuro, il quale, fra l'altro, risultava escluso, senza riserve, dal suo "sincretismo". Nel *Lucullus*, quest'esigenza di Antioco di smarcarsi dalla posizione epicurea traspare in maniera piuttosto marcata, e l'accusa scettico-academica di epicureismo che sovente veniva rivolta all'Ascalonita non fa che accentuare e, a mio avviso, confermare la vicinanza (*mutatis mutandis*) tra la dottrina epistemologica antiochea e quella epicurea. Cicerone, per esempio, biasima Antioco di abbracciare a pieno, sulla verità della sensazione, le tesi di Epicuro, domandandogli con insistenza come mai non si lasciasse convincere «né dal remo spezzato né dal collo della colomba [...] Epicuro, infatti, sostiene che i suoi sensi sono veraci! Dunque tu hai sempre un filosofo pronto a darti la garanzia, e specialmente uno che patrocina la causa a suo rischio e pericolo» (Cic. *Luc.* 79).

Al di là della maggiore o minore fondatezza di questa ipotesi, non basata su evidenze testuali realmente probanti, credo vi siano altri elementi che accomunano il dettato di Lucrezio e quello attribuito a Lucullo/Antioco che conviene brevemente richiamare, e che contribuiscono, da un lato, a testimoniare e confermare quanto meno una spiccata "aria di famiglia" e un "comune" retroterra culturale per i due resoconti, dall'altro, a suggerire la presenza di elementi stoici tra i versi del poeta latino. Innanzitutto, è possibile rintracciare un interessante parallelo tra il *DRN* e il *Lucullus*, fondato sull'impegno condiviso da Lucrezio e Antioco/Lucullo nella difesa dell'importanza e dell'imprescindibilità della funzione gnoseologica dei sensi. In *DRN* IV 482-485 leggiamo che i sensi sono ciò che è fornito di maggior certezza (*maior fides*), e che se questi non fossero veritieri, anche la ragione diverrebbe tutta mendace (*ratio quoque falsa fit omnis*); similmente, in *Luc.* 26, Lucullo mette in guardia l'avversario scettico, osservando che, se si elimina il criterio (ossia l'ἐνάργεια), «rimane oppressa ogni forma di ragione, che è come una luce che illumina la vita» (*ratio omnis tollitur quasi quaedam lux lumenque vitae*). Si considerino, inoltre, i versi 500-506 del IV libro lucreziano:

*Et si non poterit ratio dissoluere causam,
cur ea quae fuerint iuxtim quadrata, procul sint 500
uisa rutunda, tamen praestat rationis egentem
reddere mendose causas utriusque figurae,*

corrispondente della fonte di cui Sesto si serve per l'intera sezione di *M VII* 141-260, ovvero i *Kanonika* di Antioco. Quest'ultimo, a sua volta, riferirebbe il pensiero del medico di Bitinia in maniera del tutto incidentale.

hoc ubi suffugit sensum simul angulus omnis, 360
fit quasi ut ad tornum saxorum structa tuamur;
non tamen ut coram quae sunt uereque rutunda,
sed quasi adumbratim paulum simulata uidentur

«E quando vediamo da lungi le quadrate torri d'una città, / per ciò spesso avviene che sembrano rotonde, / (355) perché di lontano ogni angolo si vede ottuso / o piuttosto non si vede affatto e se ne perde / il colpo, né la percossa perviene alle nostre pupille, / perché, mentre i simulacri viaggiano per molta aria, / coi frequenti scontri l'aria la costringe ad ottundersi. / (360) Quando perciò tutti gli angoli sono insieme sfuggiti al senso, / accade che le strutture di pietra appaiano come lavorate al tornio, / non tuttavia come quelle che son davanti a noi e davvero rotonde, / ma quasi in abbozzo appaiono un poco somiglianti».

(DRN IV 353-363)³³⁶

hoc ubi non longum spatiumst unde una profecta
perueniat uox quaeque, necessest uerba quoque ipsa
plane exaudiri discernique articulatum; 555
seruat enim formaturam seruatque figuram.
at si interpositum spatium sit longius aequo,
aera per multum confundi uerba necessest
et conturbari uocem, dum transuolat auras.
ergo fit, sonitum ut possis sentire neque illam 560
internoscere, uerborum sententia quae sit:
usque adeo confusa uenit uox inque pedita.

«Per questo, se non è lunga la distanza da cui ognuna / di quelle voci parte e arriva a noi, anche le stesse parole / (555) si devono chiaramente udire e distinguere secondo le articolazioni: / ogni voce infatti conserva la disposizione e conserva la forma. / Ma, se lo spazio frapposto è troppo ampio, di necessità / le parole, attraversando molta aria, si confondono / e la voce si perturba nel volare attraverso i venti. / (560) Così accade che tu possa sentire il suono, senza tuttavia / distinguere quale sia il senso di quelle parole: / a tal punto la voce arriva confusa e intralciata».

(DRN IV 553-562)

Lucrezio, nei versi riportati, sembra collocarsi in perfetta continuità con quanto affermato da Lucullo/Antioco intorno a quel requisito che solo garantisce l'effettiva attendibilità del *sensus*. L'insistenza del poeta sulla funzione destabilizzante del mezzo che si frappone tra l'oggetto percepito e il sensorio,³³⁷ nonché sulla necessità che non vi siano impedimenti di alcun tipo che interferiscano con il meccanismo percettivo, non mi pare traspaia, in maniera altrettanto marcata, dalle parole di Epicuro (perlomeno non dai testi di cui attualmente disponiamo). Stando alle testimonianze di Sesto Empirico (*M VII 208-209 = fr. 247 Us.*) e Plutarco (*Adv. Col. 1121A = fr. 252 Us.*), infatti, (Epicuro e) gli Epicurei, in relazione all'esempio delle torri, enfatizzavano l'invariabilità della veridicità dell'*αἴσθησις* anche in presenza degli attriti cagionati dall'aria e

³³⁶ Trad. Giancotti, lievemente modificata.

³³⁷ Cfr. anche DRN IV 251-253.

dei conseguenti smussamenti cui sono inevitabilmente soggetti gli εἶδωλα durante il loro percorso verso gli organi percettivi del soggetto percipiente.³³⁸ Lucrezio, diversamente, si preoccupa di rimarcare che

... quanto plus aeris ante agitur 250
et nostros oculos perterget longior aura, 252
tam procul esse magis res quaeque remota uidetur.

«(250) E quanta più aria è agitata innanzi a noi / e quanto più lungo è il soffio che asterge i nostri occhi, / tanto più ogni cosa si vede remota nella lontananza».

(DRN IV 250-253)³³⁹

In merito a tale questione, credo convenga far riferimento a un passo di Sesto Empirico (*M VII* 253; 257) in cui l'assenza di impedimenti a un'adeguata percezione viene presentata come una *condicio sine qua non*, introdotta dagli "Stoici più recenti" (verosimilmente, quelli cronologicamente successivi a Carneade), per il darsi della rappresentazione catalettica. Questi Stoici, infatti, cercavano di difendere dalle critiche di Carneade il valore di criterio di verità posseduto dalla rappresentazione comprensiva, sostenendo che essa è tale da comportare necessariamente la concessione dell'assenso *soltanto* laddove risulta possibile appurare l'assenza di ostacoli.

Per poter comprendere appieno il senso di questo particolare requisito della rappresentazione catalettica, però, ritengo conveniente provare a tracciare, anzitutto, una panoramica sulla καταληπτική φαντασία, cercando di ripercorrere e ricostruire, per quanto possibile, e senza pretese di esaustività, le diverse fasi di sviluppo e i graduali sforzi di affinamento cui fu sottoposto il criterio di verità stoico nel corso dell'accesa controversia epistemologica che vide contrapporsi, in particolare, la scuola fondata da Zenone e la fase scettica dell'Academia inaugurata da Arcesilao. Procedendo in tal modo, risulterà, credo, più agevole riconoscere e comprendere le eventuali e possibili connessioni tra l'evoluzione del caposaldo della gnoseologia stoica e la preoccupazione manifestata da Lucrezio circa la disponibilità di condizioni percettive il più possibile ottimali e scevre da intralci.

7. La καταληπτική φαντασία nella disputa tra Stoici e Academicici

³³⁸ Sulle principali interpretazioni proposte di lettura avanzate dalla critica in riferimento a questo "scarto" tra la soluzione al caso delle torri attribuita a Epicuro e quella formulata da Lucrezio, si veda *supra*, par. 2.3.

³³⁹ In merito al potere deformante dell'aria, si osservi anche quanto dichiarato si legge in *DRN IV* 955, laddove Lucrezio paragona gli effetti prodotti dal cibo sulle vene attraverso cui esso nutre il corpo, ai "colpi" prodotti dall'aria, attraverso la respirazione, sull'anima.

7.1 La φαντασία stoica

Diversamente dalla scuola epicurea, che individua nell'αἴσθησις il fondamento del processo conoscitivo, la Stoa pone al centro della propria teoria epistemologica il concetto di φαντασία, “rappresentazione”, “impressione”, la quale può venir pensata come un sottoinsieme, assai qualificato, della sensazione epicurea.³⁴⁰ La φαντασία, infatti, non si riduce alla mera registrazione di un urto che ha luogo tra corpi, ma consiste, stando a quanto ci riporta Aezio (IV 12, 1, *Dox.* 401, M.-R. 1610 = *SVF* II 54), in un'affezione dell'ἡγεμονικόν,³⁴¹ che «mostra in sé stessa ciò che l'ha prodotta» (ἡ φαντασία δείκνυσιν ἑαυτὴν τὴν καὶ τὸ πεποιηκὸς αὐτῆν), ed è *causata* da un oggetto esterno attraverso la mediazione dei sensi (δι' αἰσθητηρίου ἢ αἰσθητηρίων, DL VII 51) o tramite il pensiero (διὰ τῆς διανοίας). La definizione di φαντασία, similmente a quanto accade, come vedremo a breve, per quella di φαντασία καταληπτική, dovette in realtà scatenare, in seno alla Stoa, un vero e proprio dibattito, intorno al quale siamo informati attraverso il resoconto di Sesto Empirico (*M* VII 227-241 = *SVF* II 56). Sappiamo che Zenone intendeva la φαντασία come un'«impronta» (τύπωσις)³⁴² esercitata dall'esterno sull'anima (φαντασία οὖν ἐστὶ κατ' αὐτοὺς τύπωσις ἐν ψυχῇ, *M* VII 228),³⁴³ dove per anima si intende, appunto, l'ἡγεμονικόν, ossia la sua “parte” dominante (cfr. DL VII 159 = *SVF* II 837). Cleante, nel tentativo di rendere maggiormente perspicua la definizione zenoniana, interpreta la φαντασία nei termini di “sporgenza e rientranza”, di basso e alto rilievo della superficie dell'anima, paragonabile all'impressione di un sigillo su di un blocco di cera vergine (*M* VII 228).³⁴⁴ Questa

³⁴⁰ Per una presentazione accurata dell'epistemologia stoica in generale, segnaliamo senz'altro Hankinson 2003, Togni 2010 e Gourinat 2018.

³⁴¹ Il predicato τὸ ἡγεμονικόν è impiegato dagli Stoici antichi, in maniera abbastanza unanime, per indicare la parte più importante dell'anima, che esercita l'egemonia sui diversi processi psicofisici dell'individuo (DL VII 159 = *SVF* II 837). Le parti dell'anima, nello stoicismo, sono otto: l'egemonico, i cinque sensi, l'apparato di fonazione e l'apparato di riproduzione (Aët. IV 21, 1-4 = *SVF* II 836). La supremazia dell'ἡγεμονικόν si estende *pneumaticamente* attraverso l'intero corpo per mezzo delle parti dell'anima a esso subordinate, similmente a come i movimenti del polpo si propagano armoniosamente per mezzo dei suoi tentacoli (*ibid.*; cfr. anche Calcid. *In Plat. Tim.* 220 = *SVF* II 879, in cui il rapporto dell'egemonico con le altre parti dell'anima è paragonato a quello che viene a instaurarsi tra un albero e i rami che da esso si dipartono, o tra un ragno e i fili della sua ragnatela, per mezzo dei quali il ragno detiene il controllo di ciò che accade intorno a lui, “sentendo” qualunque entità esterna venga a trovarsi in qualunque punto della rete; su queste immagini, si veda Alessandrelli 2013, pp. 75-76). L'egemonico, in sintesi, rappresenta il centro della vita cosciente degli esseri razionali, che si serve delle altre parti dell'anima come di strumenti al fine di sentire quanto accade intorno a lui. Sull'anima nello stoicismo, si rinvia sicuramente al lavoro di Gourinat 2017.

³⁴² Termine a cui ricorre Platone, nel *Teeteto* (per es. 192a 4; 194b 5), per designare le “impronte” impresse sull'anima dalle conoscenze. Per un approfondimento sulla questione, e relativa bibliografia, si veda *infra*, p. 127, n. 483.

³⁴³ In Sext. Emp. *M* VII 227, in realtà, tale definizione non è attribuita esplicitamente a Zenone Cizico; ma che fosse stato lui a formularla sembra essere indicato tanto da *M* VII 231, quanto da Euseb. *PE* XV 20, 2 = *SVF* I 14.

³⁴⁴ L'immagine impiegata dallo stoico rimanda chiaramente a quella utilizzata da Platone nel *Teeteto* in relazione all'ipotesi del κήρινον ἐκμαγεῖον (191c 8-e 1): si troverebbe, nelle nostre anime (ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν), un materiale di tipo plasmabile (ἐνὸν κήρινον ἐκμαγεῖον) su cui si imprime (ἀποτυποῦσθαι) le sensazioni e i pensieri (ταῖς αἰσθήσεσι καὶ ἐννοίαις). Già presente in Democrito (Theophr. *Sens.* 51 = *Sens.* 51 = VII 27 R57 L.-M. = 68 A 135 D.-K. part.) e risalente verosimilmente alla speculazione medica, l'immagine della tavoletta cerata compare anche in Aristotele, precisamente in *De an.* II 12, 424a 19 (οἶον ὁ κηρὸς), III 4, 430a 1 (γραμματεῖον) e III 12, 435a 2

lettura della definizione zenoniana incontra però le critiche sferrate da Crisippo, che ritiene assurda (ἄτοπον) la concezione per cui la φαντασία sarebbe una sorta di “calco” dell’oggetto da cui è prodotta (M VII 229): così intesa, infatti, la φαντασία, da un lato, finirebbe per ledere l’unità della διάνοια, che si ridurrebbe «a un ammasso contraddittorio di σχήματα»;³⁴⁵ dall’altro, renderebbe impossibile il darsi della memoria e, per conseguenza, della τέχνη: ogni nuova impronta sulla tavoletta di cera implicherebbe infatti l’oscuramento di quella precedentemente incisa, impedendo la formazione di qualunque sistema di “comprensioni” (καταλήψεις, M VII 372-373 = SVF II 56). La necessità di preservare l’unità dell’anima e consentire, al contempo, il darsi di relazioni reciproche tra le diverse φαντασίαι (cfr. Cic. *Luc.* 30, ma anche 22), induce Crisippo a ripensare la definizione di φαντασία, suggerendo che Zenone aveva impiegato il termine τύπωσις al posto di ἑτεροίωσις (Sext. Emp. M VII 230). Solo intendendo la φαντασία come una “alterazione dell’anima” (ἑτεροίωσις ψυχῆς), e riducendone, così, la portata fortemente materialistica, diviene ammissibile pensare «che lo stesso corpo in una sola volta e nel medesimo tempo, per il verificarsi di molteplici rappresentazioni, accolga molteplici rappresentazioni» (*ibid.*). Unica è la διάνοια capace di rappresentarsi contemporaneamente più oggetti, dal momento che questi, quando la impressionano, non la “deformano”, bensì alterano lo stato del suo πνεῦμα.³⁴⁶

A differenza della sensazione epicurea, che è ἄλογος e, proprio per questo, sempre vera, la rappresentazione del soggetto razionale, secondo gli Stoici, poiché chiama in causa l’ἡγεμονικόν, è razionale e può trasmetterci un contenuto più o meno obiettivo e attendibile. In realtà, è bene precisare che, stando a Diogene, gli Stoici operavano, tra le φαντασίαι, due diverse distinzioni; una prima distinzione interveniva tra φαντασίαι che possiedono un’origine sensibile (αἰσθητικά), ottenute per mezzo di uno o più organi sensoriali, e φαντασίαι che non la possiedono (οὐκ αἰσθητικά), ottenute esclusivamente attraverso la mente, come accade nel caso delle rappresentazioni degli incorporei (τὰ ἀσώματα, DL VII 51 = SVF II 61). Una seconda, invece, maggiormente rilevante nell’economia del nostro discorso, era tracciata tra φαντασίαι

(οἶον εἰ εἰς κηρὸν βάψει τίς), e in *De mem.* 449b 30-450a 32. Sul riferimento, da parte degli Stoici, a *Theaet.* 191c ss. nella elaborazione della loro definizione di φαντασία, si vedano, in particolare, gli studi di Ioppolo 2009 (1990), pp. 144-145, e Long 2006c, pp. 227-229.

³⁴⁵ Alessandrelli 2013, p. 77.

³⁴⁶ Ierodiakonou (2007, pp. 54-55) interpreta il concetto crisippeo di ἑτεροίωσις nei termini di una tensione (τόνος) dell’anima nella sua interezza: «to have an impression, for example of something red, means, according to Chrysippus, that the tension of the whole of the soul changes; to have at the same time another impression, for example of something square, means that the tension of the soul changes in yet another way and the soul is able to differentiate between the two». Per riprendere l’esempio del ragno e della ragnatela (cfr. Calcid. *In Plat. Tim.* 220 = SVF II 879, su cui si veda *supra*, p. 84, n. 341), si potrebbe dire che quando, per esempio, due insetti incappano nella sua tela, il ragno registra entrambi questi cambiamenti, perché la tensione della tela è stata modificata in modo tale da registrare ambo i cambiamenti.

λογικαί e φαντασῖαι ἄλογοι, dove le prime si identificherebbero con dei “processi di pensiero” (νοήσεις εἰσίν), mentre le seconde sarebbero prive di nome (*ibid.*). È plausibile pensare che le φαντασῖαι ἄλογοι fossero quelle proprie dei bambini (cfr. Galen. *De plac. Hipp. et Plat.* V 5,2 De Lacy = *SVF* III 229a) e degli animali, ritenuti essere, dagli Stoici, privi di λόγος. In tal senso, è bene specificare che quando si parla di φαντασῖαι stoiche senza ulteriori specificazioni, il riferimento è alle φαντασῖαι λογικαί, ossia alle rappresentazioni di esseri umani adulti. Requisito minimo della φαντασῖα razionale è il fatto che essa si verifichi nell’ἡγεμονικόν di un essere vivente.³⁴⁷

7.2 La definizione di καταληπτικὴ φαντασῖα

Ancora Diogene Laerzio ci informa che, tra le φαντασῖαι, vi sono anche «apparenze che è come se derivassero da cose esistenti» (ἐμφάσεις αἰ ὡσανεὶ ἀπὸ ὑπαρχόντων γινόμεναι, DL VII 51 = *SVF* II 61). Se alcune φαντασῖαι altro non sono che ἐμφάσεις, rappresentazioni ingannevoli della realtà, ne consegue che non tutte le φαντασῖαι possono fungere da criteri del vero. Per poter pervenire a una conoscenza certa e fondata, in altri termini, riferirsi alle φαντασῖαι (λογικαί) in quanto tali non basta, ma occorre operare una selezione tra di esse, funzionale ad accogliere esclusivamente quelle comprensive (καταληπτικαί), ovvero quelle che posseggono la caratteristica di riprodurre in maniera assolutamente fededegna l’oggetto da cui provengono (cfr. Cic. *Varro* 40-41), consentendo il pieno coglimento/la piena comprensione (κατάληψις) della realtà esterna. Solo le καταληπτικαί φαντασῖαι, le sole davvero chiare e distinte, possono assurgere a criterio di verità,³⁴⁸ laddove Epicuro, avallando una posizione – almeno all’apparenza – più paradossale, ascriveva il ruolo di criterio di verità ugualmente e indifferentemente a *tutte* le impressioni sensoriali.

Diogene Laerzio, in VII 49 (= *SVF* II 52), qualifica il rapporto tra διάνοια e φαντασῖα attraverso il verbo πάσχειν, la cui semantica ci riporta tanto all’azione del “patire”, quanto a quella del “ricevere”. Dal punto di vista fisico, infatti, la διάνοια, colpita da un oggetto esterno, “subisce” un’alterazione; da un punto di vista “fenomenologico”, invece, essa “riceve” un certo contenuto, dal momento che nel corso del processo di alterazione da cui è interessata le si rende

³⁴⁷ Sulla questione, e specialmente sull’identificazione delle φαντασῖαι λογικαί con delle νοήσεις, si veda almeno Alessandrelli 2013, pp. 82-85.

³⁴⁸ A partire da DL VII 54 (= *SVF* II 105), si potrebbe pensare all’esistenza di un disaccordo interno alla scuola stoica circa l’individuazione del criterio di verità. Nel passo, in realtà, si legge che mentre Crisippo, seguito da Antipatro e Apollodoro, lo identificava con la rappresentazione catalettica, Boeto «ci tramanda un maggior numero di criteri: l’intelletto (νοῦς), la sensazione (αἴσθησις), l’impulso (ὄρεξις) e la scienza (ἐπιστήμη)». E subito dopo si aggiunge: «Crisippo, però, [...] riduce i criteri a questi due: la sensazione (αἴσθησις) e la prolessi (πρόληψις)» (Trad. Radice). Più che a un disaccordo nell’attribuzione di un ruolo privilegiato, tra i criteri del vero, alla rappresentazione catalettica, gli Stoici dibattevano, con buona probabilità, intorno alle entità alle quali era possibile riconoscere, in qualche modo, un qualche valore criteriale.

manifesto qualcosa (il φαντασθέν), che non è detto restituisca fedelmente l'oggetto che l'ha prodotta (il φανταστόν).³⁴⁹ Nell'animale e nel bambino, la φαντασία (che in questo caso abbiamo ricordato essere ἄλογος), unita all'impulso (ὄρμη), che è «un impeto dell'anima verso qualcosa» (DL VII 85 = SVF III 178), dà seguito all'azione. Questo perché tanto l'animale, quanto l'infante, hanno ricevuto dalla natura un'appropriazione o affinità (οἰκείωσις) rispetto a se stessi, grazie alla quale il loro "impulso primario", ossia quello di conservare se stessi, li porta a discernere, le cose naturali (κατὰ φύσιν), utili alla conservazione, da quelle che non lo sono (Cic. *Fin.* III 16-18 = SVF III 182; DL VII 85-86 = SVF III 178; Sen. *Ep.* 121 = SVF III 184). Propriamente parlando, tuttavia, all'animale e al bambino è negata la possibilità di una distinzione tra φαντασθέν e φανταστόν, e, di conseguenza, la possibilità di discernere una rappresentazione veritiera da una ingannevole. Negli esseri umani adulti, diversamente, viene a crearsi una sorta di "distanza" tra le rappresentazioni e gli impulsi, da un lato, e i loro oggetti, dall'altro. Tale distanza dischiude il campo d'azione proprio dell'assenso (συγκατάθεσις), quella particolare "facoltà" mediante cui l'anima dà la propria approvazione alle rappresentazioni e agli impulsi, atto che diviene, nell'uomo adulto, *condicio sine qua non* del percepire e dell'agire. Le rappresentazioni, dunque, vengono sottoposte all'assenso dell'anima, assenso che è in noi stessi ed è volontario e inevitabile al contempo, data la forza e la coerenza connesse all'ἐνάργεια della rappresentazione catalettica. La conoscenza/compressione, dunque, altro non è che l'assenso alle rappresentazioni catalettiche (*M* VII 151, 397 = SVF II 90-91), e l'insieme delle varie conoscenze/compressioni costituisce la base della scienza (ἐπιστήμη, Cic. *Luc.* 145 = SVF I 66).³⁵⁰

La definizione della rappresentazione catalettica, unitamente al rapporto che intercorre tra essa e l'assenso, costituisce uno degli aspetti più spinosi della teoria stoica della conoscenza, nonché quello su cui gli Stoici più volte furono costretti a intervenire nel tentativo di provare a difendere dagli attacchi dell'Academia scettica il loro criterio di verità (rendendolo via via sempre più rigoroso) e la possibilità di pervenire a una conoscenza obiettiva del mondo. Secondo

³⁴⁹ Per provare a chiarire la differenza che intercorre tra φαντασθέν e φανταστόν, si potrebbe affermare quanto segue. Laddove il φανταστόν è ciò da cui la φαντασία scaturisce, ossia l'"oggetto" di una φαντασία, il φαντασθέν è ciò di cui la φαντασία è φαντασία, ossia ciò che potremmo definire come il suo "contenuto rappresentativo" (cfr. Sext. *Emp.* *M* VII 187-188, da cui si evince piuttosto chiaramente che il φαντασθέν non è l'oggetto che causa la rappresentazione, ossia, nella fattispecie, una cordicella di giunco (il φανταστόν), bensì il modo in cui esso si mostra al soggetto percipiente, ossia la vipera). Sulla questione, si vedano gli studi di Ioppolo 1989, p. 236, e Striker 1996 (1974), p. 61, n. 57.

³⁵⁰ Zenone, al fine di descrivere le varie fasi del processo gnoseologico, ricorreva al noto paragone della mano, in cui la scienza (ἐπιστήμη) veniva raffigurata dalla presa salda della mano sinistra sul pugno destro (cfr. Cic. *Luc.* 145). Sul tema, rimandiamo specialmente a Ioppolo 1986, spec. pp. 71-87.

Zenone, è catalettica solamente la rappresentazione che soddisfa i due requisiti (o clausole) seguenti:³⁵¹

1. proviene da un oggetto reale, ossia è ἀπὸ ὑπάρχοντος (dove il verbo ὑπάρχειν indica qui l'essere presente di un oggetto che colpisce l'apparato sensoriale, a prescindere dal grado di precisione e definizione del contenuto rappresentativo),³⁵²
2. è conforme all'oggetto reale, del quale coglie e conserva in maniera fededegna la totalità dei caratteri, vale a dire l'esatta configurazione.³⁵³

Ma esistono siffatte rappresentazioni vere, che portano in sé il contrassegno della loro oggettività? È esattamente a questo punto che si inserisce la critica da parte dell'Academia scettica, la quale proprio rapportandosi specialmente alla dottrina stoica sviluppò le proprie ricerche. Arcesilao articolò la propria critica alla possibilità della κατάληψις facendo leva, in modo particolare, sulle seguenti obiezioni:

- a. la κατάληψις è un puro nome: essa, infatti, non corrisponde ad alcunché, dal momento che se si verifica nel saggio è scienza; se si verifica nello stolto è opinione;³⁵⁴
- b. in quanto definita come assenso alla rappresentazione catalettica, la κατάληψις è inesistente: l'assenso, infatti, non può essere dato a una rappresentazione, bensì a un giudizio espresso sotto forma di assioma, che solo può essere detto vero o falso (il contenuto di una φαντασία, in altri termini, deve essere espresso in forma articolata, ovvero nella forma di una proposizione),³⁵⁵
- c. la κατάληψις è inesistente, in quanto inesistente è la rappresentazione catalettica, dacché non si dà una rappresentazione vera tale da non ammettere il darsi di una rappresentazione falsa, indistinguibile da essa. Vale a dire: è impossibile distinguere una rappresentazione vera da una falsa.³⁵⁶

Se non esiste la κατάληψις, tutto diviene ἀκατάληπτον ("incomprensibile"), e viene meno, di conseguenza, la possibilità stessa di conoscere qualcosa. Non è questa la sede per approfondire la maniera in cui gli Stoici fecero fronte a suddette obiezioni. Basti qui ricordare che, in risposta

³⁵¹ In generale, sulla definizione e le clausole della rappresentazione catalettica, senz'altro gli studi di Togni 2006 e Ioppolo 2009.

³⁵² Si veda Alesse 2018, p. 149.

³⁵³ Cic. *Luc.* 18 e 77 = *SVF* I 59; DL VII 46 e 50 = *SVF* II 53 e 60; Sext. Emp. *M* VII 152 = *SVF* II 90.

³⁵⁴ Sext. Emp. *M* VII 153.

³⁵⁵ Sext. Emp. *M* VII 154 (passo non incluso negli *SVF*, in quanto la posizione espressa è considerata da von Arnim come un riflesso della critica di Arcesilao, e non della dottrina di Zenone). Su questa punto della polemica Arcesilao sembra seguire Plat. *Theaet.* 184-187 (si veda, in particolare, Ioppolo 2009 (1990), spec. pp. 145-146). La rappresentazione catalettica, in questo senso, altro non sarebbe che una intuizione immediata dell'oggetto esterno, come suggerito, del resto, dalla metafora della rappresentazione con la luce (φῶς, da cui Crisippo fa derivare, attraverso un gioco etimologico, la φαντασία). Cfr. Aët. IV 12, 1, *Dox.* 401, 14 M.-R. 1611 = *SVF* II 54. In merito, si veda Ioppolo 1990, p. 139.

³⁵⁶ Cic. *Luc.* 77; Sext. Emp. *M* VII 154-155.

al punto (a), Zenone approfondì il suo concetto di “scienza”. Certamente anche la *κατάληψις*, al pari della *ἐπιστήμη*, è salda e sicura, ma si tratta di una saldezza e una sicurezza di tipo differente, dal momento che la saldezza e la sicurezza che qualificano la *ἐπιστήμη* le derivano dal suo essere una particolare disposizione (*ἔξις*), ossia la disposizione dell’egemonico del saggio, che è in grado di accogliere esclusivamente rappresentazioni vere.³⁵⁷ Per quanto concerne la seconda obiezione (b), invece, la questione è piuttosto controversa. Una testimonianza di Stobeo (*Eclog.* II 7, p. 88, 4 = *SVF* III 171) in cui si legge che gli assensi sono rivolti ai giudizi (*ἀξιωμασί τισι*)³⁵⁸ sembra rimanere «parfaitement isolé»;³⁵⁹ d’altro canto, come suggerito da Michael Frede, risulta maggiormente sensato parlare di assenso alle rappresentazioni che alle proposizioni, poiché uno stesso contenuto proposizionale può essere pensato in maniere differenti.³⁶⁰ Una soluzione che mi pare convincente è quella avanzata da Gourinat: dal momento che una proposizione altro non è che un tipo particolare di *λεκτόν* (cfr. *DL* VII 66),³⁶¹ e che quest’ultimo, a sua volta, è ciò che è suscettibile di essere espresso mediante una rappresentazione (cfr. *Sext. Emp. M* VIII 11 = *SVF* II 166), ne consegue che, dal punto di vista del processo fisiologico, l’assenso è dato alla rappresentazione, dal punto di vista del tipo di esprimibile, e del contenuto della rappresentazione in oggetto, l’assenso è dato alla proposizione.³⁶²

L’obiezione che risulta però maggiormente rilevante, ai fini del nostro discorso, è certamente la terza delle critiche esposte poc’anzi (c). Il punto centrale dell’argomentazione di Arcesilao, che verrà poi ripreso anche dai discepoli di costui (*Carneade in primis*), è la messa in luce dell’impossibilità di individuare la rappresentazione catalettica, poiché essa non è mai in grado di escludere l’esistenza di un’impressione falsa corrispondente a quella vera e identica a essa sotto il profilo qualitativo. Ciò che Arcesilao pone in discussione, dunque, non è l’esistenza di rappresentazioni vere, bensì la possibilità di discernere le rappresentazioni vere (catalettiche) da quelle false (non catalettiche, cfr. *Sext. Emp. M* VII 163): tra di esse, infatti, non v’è differenza alcuna nell’indurre l’uomo ad assentire.

Quest’obiezione mossa da Arcesilao costrinse gli Stoici a un ripensamento e affinamento della loro posizione, al fine di salvaguardare la possibilità della *κατάληψις*. Venne così aggiunta, da Crisippo, una terza clausola alla definizione della rappresentazione catalettica:

³⁵⁷ Cfr. *DL* VII 165; VII 47 = *SVF* I 68; *Sext. Emp. M* VII 39 = *SVF* II 132; *Stob.* II 74, 16 = *SVF* III 112. Sul concetto zenoniano di *ἔξις* come “tensione pneumatica” (*πνευματικός τόνος*), cfr. *SVF* I 106.

³⁵⁸ Questo passo è sfruttato, tra gli altri, da Inwood 1985, pp. 56-57 e Voelke 1973, p. 30, per affermare che per gli Stoici, propriamente parlando, l’oggetto immediato dell’assenso è una proposizione.

³⁵⁹ Gourinat 2017, p. 85.

³⁶⁰ Frede 1987 (1983), pp. 152-156. Si veda anche Frede 1986, pp. 103-107.

³⁶¹ *DL* VII 66: ἀξιωμα μὲν γὰρ ἐστὶν ὃ λέγοντες ἀποφαινόμεθα.

³⁶² Gourinat 2017, p. 91.

3. è catalettica solo la rappresentazione che è chiara ed evidente in modo tale da non poter provenire se non da quel preciso oggetto che è rappresentato.³⁶³

La strategia di Crisippo consistette nell'enfatizzare l'aspetto oggettivo che contraddistingue la rappresentazione catalettica dalla rappresentazione che catalettica non è:³⁶⁴ catalettica è quella rappresentazione che, in virtù della propria evidenza (ἐνάργεια) e della propria efficacia (essa ci colpisce, è πληκτική), «per poco non ci trascina, come essi [*scil.* gli Stoici] dicono, per i capelli, inducendoci all'assenso e non avendo bisogno di alcun'altra cosa per imprimersi in cosiffatto modo o per evidenziare la propria distinzione rispetto agli altri tipi di rappresentazione» (Sext. Emp. *M* VII 257).³⁶⁵ L'elemento che contraddistingue la rappresentazione catalettica è il suo carattere ineluttabile, che si traduce nell'immediatezza della reazione che essa provoca in colui che la percepisce.³⁶⁶ Carneade, tuttavia, controbatte sostenendo che le φαντασῖαι false

- d. sono evidenti (ἐναργεῖς) ed efficaci (πληκτικαί) quanto quelle vere;
- e. a esse conseguono azioni perfettamente corrispondenti a quelle che seguono alle rappresentazioni catalettiche (τὸ τὰς ἀκολουθούς πράξεις ἐπιζεύγνυσθαι, Sext. Emp. *M* VII 403).

Ricorrendo all'indiscernibilità (ἀπαράλλαξία) di oggetti quali le monete appartenenti allo stesso conio, le uova o i gemelli identici, oggetti che, seppur differenti, producono la medesima impressione, Carneade, riallacciandosi a un'argomentazione già intrapresa da Arcesilao, cercava di denunciare l'impossibilità di riconoscere, tra tanti messaggeri, quelli davvero attendibili e capaci (*M* VII 405-408).³⁶⁷ Grazie alla loro dottrina metafisica, tuttavia, gli Stoici erano in grado di far fronte all'argomento scettico-academico degli indiscernibili. La rappresentazione catalettica non potrebbe provenire «da ciò che non esiste» (οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος, DL VII 50 = *SVF* II 55), vale a dire, da un oggetto diverso da quello che mostra, perché, laddove vi sia un grado sufficiente di esperienza, è possibile decidere anche i casi più difficili: ogni

³⁶³ Cic. *Luc.* 18 = *SVF* I 59; DL VII 46 e 50 = *SVF* II 53 e 60; Sext. Emp. *M* VII 152 = *SVF* II 90.

³⁶⁴ Ioppolo 1986, pp. 90-91, 199.

³⁶⁵ Sext. Emp. *M* VII 257: ... αὕτη γὰρ ἐναργής οὔσα καὶ πληκτικὴ μόνον οὐχὶ τῶν τριχῶν, φασί, λαμβάνεται, κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν, καὶ ἄλλου μηδενὸς δεομένη εἰς τὸ τοιαύτη προσπίπτειν ἢ εἰς τὸ τὴν πρὸς τὰς ἄλλας διαφορὰν ὑποβάλλειν («... essa essendo evidente ed eccitante, per poco non ci trascina, come essi dicono, per i capelli, inducendoci all'assenso e non avendo bisogno di alcun'altra cosa per imprimersi in cosiffatto modo o per evidenziare la propria distinzione rispetto agli altri tipi di rappresentazione», trad. Russo).

³⁶⁶ Cfr. Crisippo in Plut. *de stoic. rep.* 1057 A. Il ricorso al verbo εἶκειν, "cedere" (εἶξις, "cedimento"), da parte di Crisippo, pone il rilievo, come rimarcato da Ioppolo (1986, p. 90 e n. 5), l'immediatezza con cui viene accordato l'assenso alla rappresentazione che è ἐναργής καὶ πληκτικὴ.

³⁶⁷ Per la metafora del messaggero incapace, in relazione alla rappresentazione catalettica, cfr. Sext. Emp. *M* VII 163.

oggetto individuale esistente, infatti, ha una sua qualità propria (ἰδία ποιότης) che lo distingue da altri corpi simili, sicché nessun oggetto risulta, in realtà, assolutamente identico a un altro.³⁶⁸

Ciò che si evince a partire dagli elementi sinora posti in luce, è che non è per nulla semplice “riconoscere”, o, meglio, “ottenere” una rappresentazione comprensiva. E come la madre è in grado, per l’abitudine che ha di guardarli, di distinguere i figli gemelli, che per gli estranei risultano assolutamente identici, così solo colui che possiede una certa abilità riesce a operare una distinzione tra le cose vere e quelle false (Cic. *Luc.* 57). E qualora gli si presentino «oggetti simili di cui non possiede contrassegni precisi, tratterrà il suo assenso e non lo concederà a nessun’altra rappresentazione che non sia stata tale da non poter essere falsa», e per discernere somiglianze come queste dovrà innanzitutto ricorrere a un’assidua frequenza (*ibid.*).³⁶⁹ Proprio in questo modo, infatti, «coloro che di solito facevano grande allevamento di galline per far denaro» divengono, con il tempo e l’esperienza, a tal punto competenti da riuscire quasi sempre a stabilire, attraverso un attento sguardo all’uovo, «quale gallina lo aveva fatto!» (*Luc.* 58).

Carneade, lo abbiamo appena ricordato, contestava la terza clausola della rappresentazione catalettica (aggiunta da Crisippo ai due requisiti ricavabili dalla definizione zenoniana), sulla base della constatazione che talvolta le rappresentazioni a seguito delle quali siamo spinti ad agire si rivelano, in un secondomomento, essere false (Sext. Emp. *M VII* 402-407). In reazione a questa critica, gli Stoici “più recenti” (νεώτεροι τῶν Στωικῶν), come ci informa sempre Sesto Empirico, asseriscono che la rappresentazione catalettica funge da criterio di verità esclusivamente laddove essa “non presenti alcun ostacolo” (καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσιν ἔνστημα, *M VII* 253).³⁷⁰ La dicitura νεώτεροι τῶν Στωικῶν, nei resoconti dossografici, compare sempre dopo l’esposizione di una teoria ascrivibile con certezza a Crisippo o a Stoici a lui precedenti

³⁶⁸ Cfr. per esempio Cic. *Luc.* 56. Conviene ricordare che l’interesse degli Stoici è rivolto primariamente alle modalità che determinano la materia fino a ottenere un individuo particolare, il quale è definito attraverso le sue qualità singolari, le sue disposizioni e le relazioni da lui intessute con l’ambiente che lo circonda. In merito, rimandiamo ad Alesse 2008.

³⁶⁹ Cic. *Luc.* 57: *Cum ei res similes occurrant quas non habeat dinotatas, retenturum adsensum nec umquam ulli viso adsensurum nisi quod tale fuerit quale falsum esse non possit. Sed et ad ceteras res habet quandam artem qua vera a falsis possit distinguere, et ad similitudines istas usus adhibendus est.*

³⁷⁰ Sext. Emp. *M VII* 253 e 257: Ἀλλὰ γὰρ οἱ μὲν ἀρχαιότεροι τῶν Στωικῶν κριτήριόν φασιν εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν ταύτην φαντασίαν, οἱ δὲ νεώτεροι προσετίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσιν ἔνστημα. ἔσθ’ ὅτε γὰρ καταληπτικὴ μὲν προσπίπτει φαντασία, ἄπιστος δὲ διὰ τὴν ἐξωθεν περίστασιν [...] ἐνθένδε οὐχ ἀπλῶς κριτήριον γίνεται τῆς ἀληθείας ἢ καταληπτικὴ φαντασία, ἀλλ’ ὅταν μηδὲν ἔνστημα ἔχη («Gli Stoici più antichi asseriscono che criterio della verità è questa rappresentazione apprensiva; quelli più recenti, invece, vi hanno aggiunto la precisazione «purché essa non presenti alcun ostacolo». Talvolta si riscontra una rappresentazione che è, sì, catalettica, ma che è pure non-probabile a causa di una qualche circostanza esterna. [...] Da qui si evince che la rappresentazione apprensiva non s’identifica in senso assoluto col criterio della verità, ma s’identifica con esso solo quando non presenti alcun ostacolo», trad. Russo; il passo non è compreso nei *SVF*). L’argomento dell’assenza di ostacoli compare anche in *M VII* 424.

(ἀρχαιότεροι τῶν Στωικῶν).³⁷¹ Nel caso della dossografia sul criterio, Sesto riferisce che Carneade polemizzava contro le tre clausole della rappresentazione catalettica stoica, e in particolare con la terza, sicché gli Stoici “più recenti”, i quali introducono la precisazione circa l’assenza di ostacoli, sono verosimilmente gli Stoici contemporanei di Carneade o quelli a lui posteriori (ricordiamo che Carneade divenne diadoco intorno al 170 a.C., rinunciando allo scolarcato intorno al 137/136 a.C.).³⁷² Alesse, a mio avviso correttamente, propone di individuare nel requisito menzionato da Sesto la *quarta* clausola della definizione della καταληπτική φαντασία: se e solo se questa quarta condizione risulta soddisfatta, e dunque se e solo se non v’è alcun tipo di impedimento, da parte di una qualche circostanza esterna (διὰ τὴν ἔξωθεν περίστασιν), il carattere comprensivo della rappresentazione ha un’efficacia e una forza tale da trascinarci per i capelli all’assenso.³⁷³ Il “meccanismo” che sottostà a questa (presunta) quarta clausola è in realtà assai sottile e piuttosto complesso, e conviene perciò provare a esplicitarlo e chiarirlo, onde evitare facili fraintendimenti. La quarta clausola, per così dire, non si pone, propriamente, sullo stesso livello delle altre tre. Infatti, mentre le tre clausole precedenti le obiezioni carneadee restituiscono i caratteri essenziali della rappresentazione catalettica, il requisito menzionato da Sesto concerne l’*uso* della rappresentazione catalettica come criterio.³⁷⁴ Capita, cioè, come ben puntualizzato da Alesse, che pur avendo accordato l’assenso a una rappresentazione catalettica, non siamo in grado di servircene come criterio di verità, a causa di un impedimento dovuto a qualche circostanza straordinaria o a qualche fattore inusuale.³⁷⁵ La quarta clausola, dunque, va intesa non tanto come una “correzione” della formulazione stoica originaria, ma come «il tentativo di dirimere la questione di come una rappresentazione catalettica sia anche il criterio di verità e, come tale, possa essere causa di un’azione. [...] Grazie a Carneade gli Stoici sono indotti a valutare l’efficacia criteriologica della rappresentazione catalettica da una nuova angolatura, quella dell’agire pratico. [...] questi Stoici non mettono in dubbio che la rappresentazione catalettica riceva l’assenso [...] Essi mettono in dubbio che la rappresentazione catalettica sia, sempre e immancabilmente, il criterio di verità», scindendo, così, la nozione di *criterio di verità* da quella di *contenuto rappresentativo vero*, e, di conseguenza, da quella di assenso.³⁷⁶

³⁷¹ Cfr., oltre alla testimonianza sestana, anche Gal. *de plen.* 3, VII, 526 Kühn = *SVF* II 440; Sext. Emp. *M* IX 29 (insieme a Sen. *Ep.* 90); Clem. Alex. *Strom.* II 21, 129, 5. Sulla questione, sicuramente Alesse 2018, p. 152, n. 24.

³⁷² Alesse 2018, p. 152, n. 24.

³⁷³ Alesse 2018, pp. 152-158. A quest’interpretazione “positiva” dell’argomento dell’assenza di ostacoli, se ne contrappone una maggiormente incline a intenderlo come un infruttuoso “aggiustamento” della dottrina del criterio precedente. Per una panoramica sulla questione, e per i dovuti riferimenti bibliografici, si vede ancora Alesse 2018, spec. 153-154.

³⁷⁴ Alesse 2018, p. 154.

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ Ivi, p. 156.

Gli ostacoli che possono vanificare la funzione di criterio di verità della καταληπτική φαντασία vengono definiti da Sesto nei termini di “circostanze esterne”. Tuttavia, proprio a partire dagli esempi di Admeto e Menelao citati in *M VII 274-277*, si comprende che gli impedimenti cui allude Sesto possono essere altresì esperienze o conoscenze passate, che potremmo definire come “circostanze interne”, relative, cioè, al *logos* del percipiente e al suo bagaglio conoscitivo.

8. Tra il τὸ προσμένον di Epicuro, la “quarta” clausola della καταληπτική φαντασία e Carneade

Le vicende e le dispute che condussero al progressivo affinamento del criterio di verità stoico, a mio avviso, non poterono lasciare totalmente indifferenti nemmeno gli Epicurei. Anche verso costoro, lo si è constatato, Arcesilao e seguaci non esitarono a sferrare i loro attacchi. Nei confronti di Colote, tuttavia, la disputa rimaneva necessariamente circoscritta al solo piano dell’etica, poiché l’αἴσθησις di Epicuro costituiva, agli occhi degli Scettici, un messaggero ancor meno “qualificato” e attendibile della già inaffidabile καταληπτική φαντασία stoica, sicché la messa fuori gioco del criterio stoico rendeva superflua la confutazione del criterio epicureo. Ritengo sia legittimo domandarsi, tuttavia, se gli Epicurei, nel corso del tempo, non abbiano anch’essi cercato di “ripensare” e, in qualche misura, “ridefinire” con maggior rigore il loro canone del vero, sin tanto da renderlo “idoneo”, pur senza snaturarlo, a partecipare *anche* sul piano gnoseologico al dibattito scatenato dall’Academia scettica, impegnata ad oppugnare ogni pretesa di cogliere in maniera veridica e sicura la realtà esterna. In fondo, la polemica rappresentava (e rappresenta) lo strumento preferenziale per costruire il proprio pensiero in opposizione a quello altrui, sicché il poter prendere parte ai dibattiti in corso diveniva un requisito fondamentale per la plasmazione della propria identità filosofica.³⁷⁷ Ciò che vorrei provare a suggerire, è che proprio nel *DRN* è forse possibile rintracciare un tentativo di “affinamento” della sensazione epicurea; un tentativo supportato, verosimilmente, da una (parziale) alleanza con la Stoa e funzionale a consentire alla gnoseologia epicurea di competere con la sfida scettica (con cui il fondatore del Giardino, propriamente, non dovette confrontarsi).

Il fatto che, come abbiamo avuto modo di appurare, il motivo dell’assenza di ostacoli compaia, e in più occasioni, nel IV libro di Lucrezio, potrebbe infatti far pensare a una qualche “contaminazione” da parte della dottrina stoica,³⁷⁸ che ne aveva fatto una clausola della propria

³⁷⁷ Dal Pra 1950, pp. 9-15.

³⁷⁸ Sulla questione degli elementi di stoicismo rintracciabili nel *DRN* lucreziano, segnaliamo oltre a Kleve 1978 e Schmidt 1990, Piazzini 2005 e Montaresi 2012, incentrati entrambi sui versi 635-920 del I libro del *DRN* (si veda

rappresentazione catalettica, forse dettata proprio dall'esigenza (marcatamente difensiva) di rendere la dottrina di Epicuro immune agli attacchi sferrati dalle posizioni che avversavano il "radicale" assunto epicureo dell'assoluta veridicità dei sensi. Si consideri il classico esempio della torre: è come se per Epicuro l'urto registrato dalla sensazione fosse vero in ogni caso, anche là dove la distanza o qualche altro impedimento deformi i contorni dell'oggetto, mentre per Lucrezio l'unico urto davvero affidabile e veridico fosse quello che ha luogo nelle condizioni più auspicabili, cosicché l'urto registrato dal *sensus* in una situazione di "imprecisione" (come nel caso di una percezione visiva da una posizione poco favorevole) risulta esso stesso "impreciso" e, dunque, incapace di veicolare un contenuto pienamente veritativo. Dacché questa particolare prospettiva assunta dal poeta emerge pochi versi prima del serrato attacco finale contro lo scettico indagato in precedenza (*DRN* IV 469-521), ritengo vi siano buone ragioni per pensare che la "prudenza" lucreziana sia una strategia escogitata al fine di rendere inattaccabile l'originaria posizione di Epicuro.

Risulta piuttosto interessante, a mio avviso, provare a porre in relazione questa, direi, ricorrente "precauzione" lucreziana relativa all'attendibilità dei sensi e il τὸ προσμένον ("ciò che attende [conferma]") di Epicuro (cfr. spec. *Hrdt.* 38, 50, *KD* XXIV e *DL* X 34). Τὸ προσμένον, per essere più precisi, designa una sorta di "dispositivo" epistemologico che consente di "prendere tempo" in relazione a quelle realtà o quegli stati di cose la cui esistenza o verità attende conferma (ἐπιμαρτύρησις) – o smentita (ἀντιμαρτύρησις) – da parte dell'evidenza percettiva (ἐνάργεια).³⁷⁹ Nell'ambito delle cose osservabili (*non* di quelle ἄδηλα), infatti, la δόξα (o ὑπόληψις) è chiamata a fare i conti con l'evidenza sensibile, dalla quale può essere confermata (δόξα vera) o confutata (δόξα falsa, *DL* X 34 e 51; cfr. anche *Sext. Emp. M* VII 203-216). Ritengo piuttosto plausibile che Lucrezio, rimarcando l'imprescindibilità dell'assenza di ostacoli, intendesse perciò riprendere un'esigenza già presente negli scritti di Epicuro, vale a dire la necessità di attendere (προσμεῖναι) e di avvicinarsi (ἐγγυὺς γενέσθαι) all'oggetto che si intende conoscere (per esempio la torre), al fine di apprendere (μαθεῖν) come esso è realmente (ossia se è rotonda, come era apparso in partenza, o se non presenta, piuttosto, una forma differente; cfr. *DL* X 34), così da poter confermare o confutare l'opinione di partenza. Come puntualizzato da Verde, del resto, «la ἐνάργεια non è che questo: avvicinarsi alla torre e afferrare come sia concretamente».³⁸⁰ La strategia adottata da Lucrezio nel tentativo di rendere inattaccabile la dottrina di Epicuro da parte degli Scettici, consisterebbe dunque nel riprendere un motivo già

l'Introduzione al presente lavoro). Si segnala, infine, il lavoro di Verde (*forthcoming*), per la discussione si rimanda alla Parte Seconda, par. 3.1.

³⁷⁹ Riprenderò la questione di τὸ προσμένον anche nella Parte Terza, par. 1 del presente lavoro.

³⁸⁰ Verde 2018a, p. 96.

teorizzato da quest'ultimo, sviluppandolo e riformulandolo, però, a partire da una strategia stoica, quella relativa all'introduzione della quarta clausola della rappresentazione catalettica di cui s'è parlato in precedenza.

Mi pare altresì interessante osservare, al contempo, come l'importanza della dimensione temporale dischiusa dall'espedito epicureo del *προσμένον*, ripresa e accentuata dalla "prudenza" lucreziana, trovi un parallelo nel ruolo attribuito al fattore tempo da Carneade, nel quale, per riprendere un'espressione di Ioppolo, il tempo diviene «estensore della probabilità».³⁸¹ Come riportato da Sesto Empirico (*M VII 175 ss.*), infatti, non esiste, per l'Academico, una rappresentazione probabile che sia uniforme (*οὐδέποτε φαντασία μονοειδῆς ὑφίσταται*), ma la probabilità (*πιθανότης*) può essere "estesa" a seconda delle circostanze. Oltre al criterio "primo e comune" (*τὸ πρῶτον καὶ κοινὸν κριτήριον*), dato dalla probabilità pura e semplice, di conseguenza, i seguaci di Carneade ammettevano, in qualità di "secondo" criterio (*δεύτερον κριτήριον*), «la rappresentazione che è probabile e, insieme, non distratta» (*ἢ πιθανὴ ἅμα καὶ ἀπερίσπαστος φαντασία*).³⁸² Sesto riporta l'esempio dell'immagine di un uomo, la quale costituisce l'esito non di un'unica rappresentazione, bensì di un concorso (*συνδρομή*) di rappresentazioni: «Quando, dunque, nessuna di queste rappresentazioni ci mena in giro con falsa apparenza, ma tutte quante esse, in un comune concetto, appaiono vere, noi vi prestiamo maggiormente fede» (*M VII 177*).³⁸³ Ancor più attendibile della rappresentazione probabile e non distratta è, poi, la rappresentazione che Sesto definisce «massimamente perfetta» (*τελειοτάτη*), ossia quella probabile, non distratta e ben ponderata (*πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος καὶ διεξωδευμένη*, *M VII 181-182*). Si tratta della rappresentazione che produce il giudizio, il quale è da noi formulato dopo che abbiamo opportunamente esaminato e vagliato ciascuna delle rappresentazioni del gruppo (si rammenti la *συνδρομή* citata sopra): «Così, ad esempio, considerando che nel luogo del giudizio sono presenti il soggetto giudicante, l'oggetto giudicato e ciò per mezzo di cui il giudizio viene espresso e, inoltre, distanza, intervallo, luogo, tempo, modo, disposizione e attività, noi distinguiamo com'è ciascuno di questi fattori» (*M VII 183*).³⁸⁴ Tutto ciò, naturalmente, non sfocia, secondo Carneade, in alcuna certezza di verità, ma contribuisce, quanto meno, a elevare il grado di probabilità. E appare chiaro che maggiore è il tempo che si ha a disposizione, più completo ed approfondito potrà essere l'esame dei diversi

³⁸¹ Ioppolo 1986, pp. 206-207.

³⁸² Trad. Russo, lievemente modificata. Si ricordi che Crisippo definiva la rappresentazione probabile nei termini di una rappresentazione capace di "distrarre" la mente in direzioni opposte, e, in quanto tale, fonte di errore (*Plut. de stoic. rep.* 1055F-1056A). Si veda Ioppolo 1986, pp. 200-203.

³⁸³ *Sext. Emp. M VII 177*: ὅταν οὖν μηδεμία τούτων τῶν φαντασιῶν περιέλκη ἡμᾶς τῷ φαίνεσθαι ψευδῆς, ἀλλὰ πᾶσαι συμφώνως φαίνονται ἀληθεῖς, μᾶλλον πιστεύομεν; trad. Russo.

³⁸⁴ Trad. Russo.

fattori che concorrono a determinare le rappresentazioni della συνδρομή, e migliore, per conseguenza, il livello di riflessione e ponderatezza del giudizio intorno all'oggetto indagato.³⁸⁵ Non escludo che Lucrezio potesse avere in mente anche queste considerazioni carneadee; certo è che il clima in cui il suo atteggiamento si inserisce sembra risultare fortemente in sintonia con quelle che erano le principali “sfide” e istanze culturali dell'epoca.

Va infine rilevato che, nell'“adottare” il requisito stoico dell'assenza di ostacoli, Lucrezio sarebbe rimasto fedele a Epicuro anche sotto un altro rispetto, strettamente connesso al concetto del τὸ προσμένον appena richiamato. Come appurato nella sezione dedicata alla fisiologia della percezione,³⁸⁶ Epicuro, nel considerare gli εἶδωλα nella loro prospettiva dinamica di efflussi (ἀπόρροιαί), *medium* tra gli στερέμνια e i nostri organi sensoriali, ne analizza la capacità di mantenere la posizione e l'assetto degli atomi posti sulla superficie degli oggetti di partenza, ossia la capacità di conservare rispetto a quest'ultimi, durante il moto di scorrimento verso gli organi di senso, l'«uguaglianza di forma» (ὁμοιομορφία, cfr. *Hrdt.* 64). Come abbiamo visto,³⁸⁷ l'importanza che viene a rivestire, nella dottrina delle immagini epicurea, il concetto di ὁμοιομορφία (reso in Lucrezio attraverso la perifrasi *speciem ac fomam similem gerit eius imago / cuiuscumque cluet de corpore fusa uagari, DRN IV 52-53*), deriva dall'esigenza di Epicuro di assicurare la possibilità di una conoscenza vera, in quanto reale e oggettiva, e si riferisce a un rapporto di uguaglianza nella forma esteriore e complessiva, la μορφή, appunto, condiviso da due corpi.³⁸⁸ La μορφή di un oggetto – concetto che include anche proprietà come quelle di σχῆμα, μέγεθος e χρῶμα –, per intenderci, è ciò che ci permette di riconoscere che un certo oggetto è una torre, e non per esempio un albero o un tavolo. Tuttavia, l'oggetto che riconosciamo essere una torre, può apparirci quadrato o rotondeggiante, a seconda della distanza. Se infatti, nel percorso che separa l'oggetto solido dagli organi sensori del soggetto percipiente, la μορφή di quell'oggetto riesce a «giungere in qualche modo a salutare terra» (*Epic. Nat.* II, col. 114, ll. 5-6 Leone), altrettanto non accade per il suo σχῆμα (“figura”), ossia la configurazione geometrica di un corpo, poiché, «per il passaggio attraverso l'aria, i confini dei simulacri si sono rotti» (*Sext. Emp. M VII 209 = fr. 247 Us.*). Il mutamento di σχῆμα, paradossalmente, era proprio ciò che permetteva a Epicuro di salvaguardare la verità di tutte le sensazioni e, dunque, l'attendibilità dei sensi: quando un oggetto appare di una data figura (τοιουτόσχημον), esso è davvero di quella data figura, e quando appare di una diversa figura (ἄλλοιόσχημον), esso è

³⁸⁵ Si pensi, del resto, all'importanza attribuita alla σχολή nel *Teeteto* di Platone (201 B-C). Si veda anche Ioppolo 1986, pp. 206-207.

³⁸⁶ *Supra*, par. 1.2.2, a cui rimandiamo anche per i dovuti rimandi bibliografici sulla questione.

³⁸⁷ *Supra*, par. 1.2.2.

³⁸⁸ Sulla questione, specialmente Corti 2015.

davvero di diversa figura (Sext. Emp. *M* VII 209 = fr. 247 Us.). Per Lucrezio, invece, mi pare risulti molto più importante, al fine di salvaguardare l'attendibilità dei sensi, evitare che il simulacro si deformi, e a tal scopo l'attingimento al requisito stoico poteva risultargli assai vantaggioso. L'obiettivo di Epicuro e Lucrezio, in altri termini, è il medesimo: salvare la validità della sensazione; ma Lucrezio vi perviene attraverso una strategia differente rispetto a quella adottata dal Maestro, e tale da risultare, forse, meno paradossale e meno invalidabile da parte delle filosofie avverse (gli Scettici *in primis*).

Ritengo non sia poi così azzardata l'eventualità che Lucrezio si stia confrontando e misurando con l'evoluzione della rappresentazione catalettica, quasi che, consapevole della diatriba tra Scettici accademici e Stoici, tentasse di "adeguare" allo scenario filosofico contemporaneo l'insegnamento di Epicuro. Non farlo, del resto, avrebbe significato, per Lucrezio, fiaccare o, addirittura, vanificare la sua ardita impresa di diffondere il verbo epicureo, poiché la sua proposta sarebbe risultata piuttosto obsoleta agli occhi dei contemporanei, inseriti nel contesto di un dibattito che ormai procedeva da anni e aveva portato a un sempre maggior affinamento dei concetti utilizzati. Rispetto a questo scenario, Lucrezio sarebbe parso inadeguato e, oserei dire, quasi ridicolo, come del resto emerge chiaramente dal passo del *Lucullus* già richiamato e analizzato in precedenza, in cui alla paradossale tesi attribuita a Epicuro per cui qualunque cosa ci appaia è tale quale appare, Lucullo/Antioco contrappone la convinzione che nei sensi ci sia una «somma verità, se sono sani e validi, e se viene rimosso tutto ciò che fa ostacolo e dà impedimento» (Cic. *Luc.* 19). Il rischio di derisione, fra l'altro, ci viene testimoniato altresì dal fatto, già ricordato, che Arcesilao nemmeno si preoccupava di avversare la sensazione epicurea, riconoscendo nella Stoa l'unico avversario realmente pericoloso (nonché degno di essere avversato) in campo gnoseologico.³⁸⁹

Non sorprende, fra l'altro, il possibile ricorso a elementi di stoicismo da parte di Lucrezio: come abbiamo avuto modo di constatare in relazione a Colote e Polistrato, sul fronte antiscettico gli Epicurei non esitavano ad allearsi agli Stoici. Particolarmente significativo si rivela, in questo

³⁸⁹ In proposito, vale la pena osservare come nell'*Adversus Colotem*, le risposte di Arcesilao (o, perlomeno, che Plutarco ci riporta come tali) alle accuse mossegli da Colote, rispettivamente a 1122 D-E, 1122 E-F e 1122 F-1124 B, risultano emblematiche dello scherno di cui, ingiustamente, non di rado diveniva oggetto la filosofia epicurea. Significativa, in particolare, la reazione all'accusa di Colote per cui, anche qualora lo scettico riuscisse ad agire, agirebbe in maniera del tutto a-razionale, in quanto privo di un criterio in base al quale scegliere, in un dato contesto, quali azioni compiere e quali no (1122 E). Alla richiesta avanzata da Colote su come sia possibile «che l'effetto se ne vada correndo in bagno e non su una montagna, e che quando vuole andare al mercato, si alzi e si diriga alla porta e non verso il muro», Plutarco fa infatti seguire il seguente contrattacco: «Mi fai una domanda del genere tu che sostieni che gli organi sensoriali sono precisi e le rappresentazioni veritiere?» (1122 E). Questa risposta, a mio avviso, si rivela esemplificativa dell'effetto che poteva avere, sui non epicurei, la tesi epicurea della verità di tutte le sensazioni, la quale, benché all'apparenza paradossale, godeva di fondamenta assai solide, grazie a un'ossatura fisiologica minuziosa e coerente.

senso, il caso di Colote, che riformula l'accusa di ἀπραξία utilizzata dalla Stoa in termini rigorosamente epicurei, facendo leva sull'inevitabilità di accordare il proprio assenso a ciò che è evidente (τοῖς ἐναργέσι, *Adv. Col.* 1122F). Sulle orme di Colote, Lucrezio potrebbe aver formulato almeno in parte la propria polemica contro gli Accademici scettici a partire dalle strategie escogitate dalla Stoa, in particolare da quei νεώτεροι τῶν Στωικῶν menzionati da Sesto e coincidenti, verosimilmente, con gli Stoici contemporanei o di poco precedenti rispetto al poeta latino. Nel compiere quest'operazione, al pari del Lampsaceno, Lucrezio non veniva però meno alla propria lealtà verso gli insegnamenti del suo Maestro, dal momento che, come suggerito sopra, egli si limitava a esplicitare, attraverso una strategia, per così dire, stoica, un'esigenza già rinvenibile negli scritti di Epicuro.

9. Un diverso quadro culturale di riferimento (alcune considerazioni conclusive)

Vorrei ora, per concludere la ricerca svolta in queste pagine, proporre alcune considerazioni finali e riassuntive. Non è facile, e forse nemmeno è possibile, stabilire con certezza i contorni della polemica antiscettica lucreziana, e lo sforzo di individuarne un bersaglio specifico e delle fonti precise, rischia di rivelarsi, in ultima istanza, un'impresa inconcludente. Con questo, tuttavia, non intendo sottoscrivere quanto dichiarato, in un recente contributo, da O'Keefe, a detta del quale «the question of Lucretius' philosophical sources is inconclusive and will probably remain so, because the evidence we have and that we might obtain is equally likely on either the fundamentalist or *au courant* positions».³⁹⁰ Ritengo, infatti, che al fine attestare e testimoniare un passo avanti di Lucrezio rispetto a Epicuro in materia di attendibilità dei sensi, il voler svelare a tutti i costi l'identità dello "scettico" osteggiato dal poeta, e le eventuali fonti utilizzate, non sia nemmeno un requisito poi così necessario. Come efficacemente annotato da Milanese, «ciò che interessa non è una meccanica ricostruzione di 'fonti', ma una ricerca di un quadro culturale di riferimento».³⁹¹ È probabile che nel mirino del poeta non vi sia un'unica figura o un unico indirizzo filosofico, sicché i versi 469-521 del IV libro potrebbero benissimo essere indirizzati a tutta una congerie di posizioni e istanze accomunate dall'inclinazione a diffidare del potere dei sensi. L'ipotesi che ritengo maggiormente plausibile, soprattutto sulla base del confronto tra la trattazione racchiusa nel *DRN* e alcuni paragrafi del *Lucullus*, è che Lucrezio, pur prendendo le mosse da Epicuro e dagli avversari di costui, estenda la propria critica anche al principale nemico del giorno, lo scetticismo accademico. Consapevole della diatriba intorno all'esistenza e alla natura del criterio di verità, Lucrezio contribuisce, in qualche modo,

³⁹⁰ O'Keefe 2020, p. 183.

³⁹¹ Milanese 1986, p. 43.

ad “aggiornare” la gnoseologia epicurea, rendendola un membro attivo all’interno del dibattito in corso. Nel farlo, come abbiamo visto, il poeta sembra allearsi con gli Stoici e avvalersi del loro apporto in tema di veridicità dei sensi, senza per questo abdicare, nella sostanza, ai precetti dell’epicureismo delle origini. Del resto, la strategia adottata da Epicuro contro i Democritei non era più sufficiente per opporre la più sistematica versione di scetticismo abbracciata e praticata dall’Academia scettica,³⁹² e gli Epicurei seriori, per difendere la loro dottrina, dovettero verosimilmente iniziare a guardarsi intorno.

Se è vero che il filosofare, in fondo, si esplica sempre e inevitabilmente come un pensare contro e con qualcuno,³⁹³ allora Lucrezio, attraverso il suo *modus operandi*, dimostra, a mio parere, un certo grado di senso storico e di consapevolezza storica, il quale, secondo Bonazzi, costituisce proprio il tratto caratteristico della produzione filosofica tardo ellenistica.³⁹⁴ Durante questa fase della filosofia antica, infatti, la tendenza a “mediare” o a rendere meno “rigide” le posizioni più radicali sostenute dai fondatori delle varie scuole o dei diversi movimenti filosofici costituiva una strategia piuttosto diffusa, e nemmeno l’«intransigenza» della scuola epicurea, richiamando un’efficace riflessione di Dal Pra a proposito dell’epicureismo di I sec. a.C., poteva durare a lungo, «e presto anch’essa avrebbe conosciuto gli ammorbidimenti dell’eclettismo».³⁹⁵ Ed è in questo clima, in questo scenario di, per dirla con Bonazzi, «progressiva unificazione del discorso filosofico»,³⁹⁶ che conviene leggere e provare a interpretare l’epicureismo lucreziano. Occorre calare il poeta nei dibattiti del proprio tempo, con la consapevolezza che, per quanto all’apparenza dogmatici e inamovibili, anche i precetti di Epicuro dovettero inevitabilmente sottostare, con il mutare dei tempi, a strategici smussamenti, riformulazioni e, forse, perfino attenuazioni.

³⁹² Vander Waerdt 1989, p. 225.

³⁹³ Dal Pra 1950, p. 13.

³⁹⁴ Bonazzi 2016, pp. 197-198.

³⁹⁵ Dal Pra 1950, p. 175. Inevitabile, a tal proposito, menzionare la figura di Potamone di Alessandria, attivo nel I sec. a.C., presentatoci da Diogene Laerzio (I 21) come il fondatore di una scuola eclettica (ἐκλεκτική τις αἵρεσις), che avrebbe dichiarato la necessità di scegliere (ἐκλεξαμένον) da ciascuna scuola (ἐξ ἐκάστης τῶν αἰρέσεων) le massime che più gli piacevano (τὰ ἀρέσκοντα). Su Potamone di Alessandria, si veda ora la monografia di Hatzimichali 2011.

³⁹⁶ Bonazzi 2016, p. 197.

Canonica (cap. II)

Le affezioni, le prolessi e gli “slanci” dell’animo

1. *Uoluptas* e *dolor* come criteri di verità

Via d’accesso alla dimensione etica, le affezioni (τὰ πάθη), ossia il piacere (ἡδονή) e il dolore (ἀλγηδών), costituiscono, nell’ambito della scuola di Epicuro, stando al dettato laerziano, il terzo criterio di verità previsto dalla canonica (DL X 31= fr. 35 e 36 Us.; DL X 34 = fr. 260 Us.). In letteratura v’è un numero assai esiguo di studi aventi a tema in maniera dettagliata la questione dei πάθη nella tradizione epicurea.³⁹⁷ Specialmente per quanto riguarda la loro valenza nell’ambito della dottrina del canone, ossia al di là della loro rilevanza come stati emozionali o passionali non strettamente associati al problema della verità, essi non hanno sicuramente ricevuto sinora l’attenzione che, invece, meriterebbero.

Secondo la lezione epicurea, conviene ricordarlo, i πάθη sono esclusivamente due, piacere e dolore; non si dà mai un’affezione, per così dire, “neutra”, non connotata cioè come piacevole o dolorosa, qual era invece, per esempio, la condizione di ἀοχλησία teorizzata dall’Academico Speusippo.³⁹⁸ È interessante, a riguardo, che il concetto di ἀοχλησία (da ὀχλέω, “sconvolgere”,

³⁹⁷ Cfr. in particolare il celebre scritto di Diano *La psicologia d’Epicuro e la teoria delle passioni* (ristampato in Diano 1974, pp. 129-280), seguito da Solmsen 1986; Konstan 2006, e 2007, pp. 21-48; Prost 2012; Verde 2018c.

³⁹⁸ Clemente di Alessandria ci informa che, secondo Speusippo, «la felicità è una disposizione perfetta (ἕξις τελεία) nelle cose che sono secondo natura (ἐν τοῖς κατὰ φύσιν), oppure una disciplina relativa ai beni (ἕξις ἀγαθῶν); a questa disposizione tutti gli uomini hanno una certa tendenza (ὄρεξις); ma i buoni ricercano in particolare l’assenza di affanni (ἀοχλησία)» (*Strom.* II 22, 133 4 = 101 Isnardi Parente = F 77 Tarán; trad. Isnardi Parente). Diversamente dalle posizioni di altri autori d’età ellenistica – l’ἀθαμβία di Democrito (68 A 169; B 4; B 215 D.-K.), l’ἀκαταπληξία di Nausifane (75 B 3 D.-K.), l’ἀταραξία degli Stoici e degli Epicurei –, tuttavia, l’ἀοχλησία di Speusippo non si identifica con uno stato edonico, poiché «l’assenza di dolore è bene, mentre sia il dolore sia il piacere sono mali» (καὶ ἔστιν ἡ μὲν ἀλυπία ἀγαθόν, ἡ δὲ ἡδονὴ καὶ ἡ λύπη κακόν, Anonym. *In Aristot. Eth. Nicom.* p. 158, 20-30 Heylbut = 112 Isnardi Parente = F 80c Tarán; trad. Isnardi Parente). L’ἀοχλησία speusippea coincide, piuttosto, con uno stato naturale di assenza di affezioni (dolorose o piacevoli che siano) che, quando accompagnato dalla saggezza, permette di conseguire la felicità autentica, nettamente distinta, perciò, dal piacere. Il concetto di ἀοχλησία giocherà un ruolo di prim’ordine nella storia del Peripato, in particolare in Critolao (*Philod. Rhet.* II 154 = fr. XIII Sudhaus = 4h Wehrli) e Ieronimo di Rodi (*Cic. Fin.* II 3 8-9 = 8a Wehrli = 18a White), e dovette risultare al centro delle controversie tra Posidonio (*Galen. de Plac Hip. et Pla.* vv. 469-476 = F 187 Edelstein-Kidd) e Panezio (*Cic. Off.* II 5, 18 = T 60 Alesse). Sul dibattito tra Posidonio e Panezio, cfr. *Cic. Off.* III 5, 25; si veda anche Grilli 2002, pp. 101 ss., 123-133. Grazie a Cicerone (*Fin.* II 3, 8-9 = 8a Wehrli = 18a White), sappiamo che specialmente Ieronimo entrò in polemica con Epicuro precisamente sulla questione della ἀοχλησία. In accordo con Speusippo, Ieronimo poneva la *privatio doloris* quale fine ultimo e bene più alto, ma negava che tale condizione coincidesse con il piacere più grande (*summa voluptas*): «altro è provare piacere (*gaudere*), altro non sentire dolore (*non dolere*)» (*ibid.*, trad. mia; cfr. anche *Tusc.* II 6, 15, e V 29, 84). Per Epicuro, diversamente, la rimozione del dolore si identifica con «l’estremo termine di incremento per il piacere (*augendae voluptatis finis*)» (*Fin.* II 3, 8-9; cfr. anche *Epic. KD III*). Su quest’aspetto della proposta filosofica di Ieronimo, si veda White 2004. Si noti, infine, che il termine ἀοχλησία compare, oltre che in Speusippo, anche nei Megarici (cfr. *Alex. Aphr. De an. lib. mantissa* 150, 34-5 Bruns = *SSR* II O 34).

“disturbare”, o, più semplicemente, “muovere”) verrà comunque ripreso e impiegato da Epicuro, non più però per designare uno stato di totale ἀπάθεια, ossia una condizione scevra di qualunque πάθος, piacevole o doloroso che sia, bensì per denotare, come si evince dalle ultime battute del paragrafo 27 dell’*Epistola a Menecleo*, quella condizione di benessere del corpo (τοῦ σώματος ἀοχλησία) e, in generale, di assenza di turbamento (cfr. DL II 87 = fr. 450 Us.), che caratterizza il piacere stabile (καταστηματικὴ ἡδονή), fine supremo (τέλος) dell’esistenza (cfr. *ibid.* e DL X 136 = fr. 2 Us.). Il non riconoscere la possibilità di un’affezione neutra, intermedia tra gli opposti di piacere e dolore, rende inoltre piuttosto plausibile l’ipotesi che Epicuro abbia delineato la propria posizione intorno alla natura del terzo criterio anche, e soprattutto, in risposta alla tripartizione dei πάθη operata dai Cirenaici.³⁹⁹ Costoro, infatti, riconoscendo il titolo di πάθος a qualunque modificazione qualitativa interna di cui il soggetto risulta consapevole, affermavano, secondo quanto riportato da Sesto Empirico, che «tra le affezioni alcune sono piacevoli, altre dolorose, altre ancora intermedie (τὰ μεταξύ)» (*M VII 199 = SSR IV A 213*).⁴⁰⁰ Come vi sarà modo di appurare, fra l’altro, è possibile individuare, negli scritti epicurei, altri elementi che ben si prestano a confermare l’esistenza di una relazione prettamente polemica tra la prospettiva del Κῆπος e quella abbracciata dai Cirenaici in merito alla questione dei πάθη.

1.1 Criterio pratico, criterio epistemologico

Stando a quanto leggiamo nella *Vita di Epicuro* di Diogene Laerzio (X 34 = fr. 260 Us.), le affezioni, per gli Epicurei, si danno in ogni essere vivente (περὶ πάν ζῶον), con la differenza che mentre il piacere è conforme a natura (οἰκεῖον),⁴⁰¹ il dolore le è estraneo (ἀλλότριον). I πάθη, conclude il dettato laerziano, sono adibiti alla discriminazione (κρίνεσθαι) delle scelte e delle ripulse (τὰς αἰρέσεις καὶ φυγάς; *ibid.*), dando a intendere, almeno di primo acchito, che essi rientrino esclusivamente nel novero di quelli che Sesto Empirico definisce come criteri “pratici” (*M VII 29*). Secondo lo scettico, è possibile infatti attribuire al criterio (τὸ κριτήριον) due distinte

³⁹⁹ Tsouna 2016a, pp. 125-128. Non è questo il luogo per affrontare il problema storico concernente il dibattito tra Epicurei e Cirenaici. Benché talvolta la loro opposizione costituisca l’esito di interventi dossografici, è pressoché certo che essa rifletta un accadimento storico, ovvero una longeva e persistente rivalità tra le due scuole. Come rimarcato da Tsouna (1998, p. 113), «philosophical as well as chronological factors appear to have favoured its development: both schools posit pleasure as the supreme good and pain as the supreme evil. And they temporally overlap». Sulla questione dei πάθη nella scuola cirenaica, nonché sul confronto con la prospettiva cirenaica epicurea, cfr. senz’altro Tsouna 1998; 2016a; Warren 2013, e 2014, pp. 196-201; Verde 2018c, spec. pp. 214-217. Che Epicuro abbia originariamente sviluppato il proprio edonismo in contrapposizione alla scuola dei Cirenaici, è ipotesi avallata in particolare da Sedley 2017a. Sulla dialettica tra le due forme di edonismo cfr. anche Mitsis 2018, pp. 107-52.

⁴⁰⁰ Trad. Russo. Cfr. anche DL II 90 e Euseb. *Praep. Ev.* XIV 18, 32 = *SSR IV B 5*. In quest’ultima testimonianza, «lo stato intermedio» (ἡ μέση κατάσταση) viene paragonato alla «calma piatta» (γαλήνη). Sul concetto di γαλήνη, cfr. inoltre Cic. *Tusc.* V 6, 16 = fr. 425 Us.; Sext. Emp. *M XI 141* = fr. 63-4 Diels = 59 Decleva Caizzi (Timone di Fliunte); Sext. Emp. *PH I 10*; Epic. *Hrdt.* 83.

⁴⁰¹ Cfr. anche Epic. *Men.* 129.

connotazioni: da un lato lo si può intendere come ciò a cui ci si richiama al fine di fare (ποιεῖν) certe cose e di non farne certe altre, e in questo caso si parlerà di criterio “pratico”; dall’altro, il criterio è ciò a cui facciamo riferimento per discriminare tra ciò che esiste (ὑπάρχειν) e ciò che non esiste, ciò che è vero (ἀληθῆ) e ciò che è falso (ψευδῆ), e in questo caso si parlerà di criterio “epistemologico” (*ibid.*).⁴⁰²

Che i πάθη, tuttavia, non facciano capo in maniera esclusiva a una delle due categorie sestane del criterio, ma che, com’è stato suggerito, si trovino “a metà strada” tra le due, traspare dalla duplicità propria della loro funzione:⁴⁰³ essi, infatti, da un lato, agiscono in qualità di criteri pratici direttamente volti all’azione, dall’altro, ricoprono il ruolo di criteri gnoseologici destinati al discernimento delle azioni che è bene compiere e di quelle che, viceversa, sarebbe auspicabile evitare (*Men.* 129).⁴⁰⁴ Sappiamo che Epicuro (e, più in generale, gli Epicurei) impiegavano i termini πάθος/πάθη in contesti differenti, assegnando loro, di volta in volta, funzioni e significati distinti (si veda Verde, 2018b, pp. 212-4). Nella trattazione intorno all’origine del linguaggio, per esempio, in *Hrdt.* 75, i πάθη vengono associati ai φαντάσματα e, con essi, posti alla radice dei nomi. In un recente, nonché cruciale, contributo dedicato alle affezioni epicuree, Verde ha sostenuto che in questo caso, così come in tutte le occorrenze in cui non risulta direttamente implicata la sfera pratica dell’azione, i πάθη non ricoprono il ruolo di criteri del vero, limitandosi a denotare null’altro che delle «condizioni o stati passivi causati dal continuo impatto dei simulacri degli oggetti esterni».⁴⁰⁵ Secondo lo studioso, dunque, «non tutti i πάθη sono criteri o, più correttamente, lo sono, se si vuole, solo indirettamente», ossia nella misura in cui si ammette che «ogni πάθος possa essere ricondotto ai πάθη “fondamentali”, ossia o al piacere o al dolore» (*ibid.*).

Prendendo le mosse da questa lettura, ma spingendomi, in un certo senso, *oltre* essa, ciò che vorrei provare a mostrare, nelle pagine di questo capitolo, è la piena valenza epistemologica goduta dai πάθη non solo in virtù della loro connessione con l’attività della διάνοια, ma anche, e soprattutto, là dove considerati semplicemente *in se stessi*, come mere affezioni a-razionali (ἄλογα) ed evidenti (ἐναργῆ). Persino così intesi, infatti, i πάθη epicurei si dimostrano in grado di fornirci alcune informazioni sulla realtà, e di operare, di conseguenza, come criteri di verità a tutti gli effetti, benché ancora incapaci – a questo livello – di dischiudere la dimensione propriamente etica dell’esistenza. Al fine di supportare la mia ipotesi, prenderò in esame alcuni

⁴⁰² Si veda Verde 2013c, p. 72.

⁴⁰³ Verde 2018c, spec. pp. 207-210.

⁴⁰⁴ L’impiego, da parte di Epicuro, dei termini κανόν e κρίνειν, in *Men.* 129, costituisce, a mio avviso, un ulteriore indizio della valenza epistemologica goduta dai πάθη (in proposito, cfr. anche Epic. *KD* XXIV e la testimonianza di Diogene di Enoanda al fr. 70 I 7-14 Smith).

⁴⁰⁵ Verde 2018c, p. 213.

passi di Epicuro e del *DRN* di Lucrezio, a partire dai quali sarà interessante osservare come specialmente Lucrezio, avallando e sviluppando un'istanza già riconoscibile negli scritti del Maestro, si riveli assai chiarificatore in merito alla questione di cui mi sto occupando. Attraverso i suoi versi, infatti, il poeta contribuisce, come vedremo, a rimarcare il valore e l'importanza attribuiti dal pensiero epicureo alle affezioni di piacere e dolore non solo in relazione alla sfera etica, ma anche, e soprattutto, a quella epistemologica.

1.2 Affezioni al grado “zero”: Epicuro

Si consideri, anzitutto, la testimonianza di Epicuro. Pur non identificandoli con le sensazioni, il filosofo ritiene che i πάθη siano a esse strettamente connessi (*KD XXIV*; cfr. anche *Hrdt.* 37-38, 55, 63, 68, 82),⁴⁰⁶ dacché

καὶ μὴν καὶ τὴν ὁσμὴν νομιστέον, ὥσπερ καὶ τὴν ἀκοὴν οὐκ ἄν ποτε οὐθὲν πάθος ἐργάσασθαι, εἰ μὴ ὄγκοι τινὲς ἦσαν ἀπὸ τοῦ πράγματος ἀποφερόμενοι σύμμετροι πρὸς τοῦτο τὸ αἰσθητήριον κινεῖν, οἱ μὲν τοῖσι τεταραγμένως καὶ ἀλλοτριῶς, οἱ δὲ τοῖσι ἀταράχως καὶ οἰκείως ἔχοντες.

«bisogna ritenere che l'odore, come anche nel caso dell'udito, non potrebbe produrre alcuna affezione se non vi fossero delle masse, che si distaccano dall'oggetto, proporzionalmente costituite in modo tale da muoversi verso l'organo sensoriale, alcune tali da provocare turbamento e una sensazione fastidiosa, altre assenza di turbamento e una sensazione gradevole».

(*Hrdt.* 53)⁴⁰⁷

Del resto, scrive Epicuro, ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· («ogni bene e ogni male risiede nella sensazione»: *Men.* 124),⁴⁰⁸ ragion per cui la morte, comportando la perdita della sensazione, non rappresenta per noi alcunché (cfr. *KD II*).⁴⁰⁹ Sempre in virtù del loro essere strettamente connessi alle αἰσθήσεις, si è portati a credere che anche i πάθη (al loro grado “zero”) siano a-razionali (ἄλογα): essi, per così dire, funzionano automaticamente, e non dipendono dal

⁴⁰⁶ Occorre far riferimento, su questo punto, anche a un frammento proveniente dal *PHerc.* 1811/335, rotolo papiraceo facente capo, con buone probabilità, al III libro del *Περὶ φύσεως* di Epicuro e recentemente edito da Leone (2018, spec. pp. 17-9). Nel Pezzo 1, col. VI, la studiosa è riuscita a rintracciare l'espressione τὸ πάθος τὸ περὶ τὴν ὄψιν (“affezione visiva”), ipotizzando che la stessa dovesse comparire anche in due luoghi della col. VII. La dicitura in questione sembra integrare quella che si incontra al paragrafo 52 dell'*Epistola a Erodoto*, ovvero τὸ πάθος τὸ ἀκουστικόν (“affezione uditiva”): in ambo i casi, i πάθη vengono intesi come delle «mere affezioni di piacere e dolore connesse alla αἴσθησις, come criteri di conoscenza del mondo che ci circonda» (Leone 2018, p. 19).

⁴⁰⁷ Trad. Verde.

⁴⁰⁸ Trad. Arrighetti.

⁴⁰⁹ Si veda anche Warren 2006. Che «la morte nulla è per noi» (ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, *KD II*) proprio in virtù del fatto πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει, trova conferma in un passo di Aezio (IV 9, 11, *Dox.* 397 = IV 9, 12, M.-R. 1561 = fr. 261 Us.). Sulla questione cfr. anche Mitsis (2018, capp. 5-7). Per un'analisi comprensiva della presenza di Epicuro nei *Placita* aeziani, si rimanda a Runia (2018).

λόγος.⁴¹⁰ È bene richiamare, qui, una testimonianza aeziana (IV 23, 2, p. 414 Diels = Runia, 2018, p. 426 = fr. 317 Us.), tanto cruciale quanto assai poco studiata, stando alla quale

Ἐπίκουρος καὶ τὰ πάθη καὶ τὰς αἰσθήσεις ἐν τοῖς πεπονθόσι τόποις· τὸ γὰρ ἡγεμονικὸν ἀπαθές.

«Epicuro [dice che] sia le affezioni sia le sensazioni si generano nelle regioni affette, mentre l'egemonico è esente da ogni affezione».

(Aët. IV 23, 2, *Dox.* 414, M.-R. 1731 = fr. 317 Us.)⁴¹¹

Non a caso, infatti, Diogene Laerzio accosta il sentire all'esperienza del provare dolore (X 32 = fr. 36 Us.), dichiarando, in aggiunta, che sin dai primi momenti di vita gli esseri viventi «si trovano a loro agio nel piacere, ma ripugnano il dolore per disposizione naturale, senza l'intervento della ragione. Per genuino istinto, dunque, noi fuggiamo il dolore» (X 137 = fr. 66 Us.).⁴¹² Il dettato laerziano, tuttavia, nell'enucleare i canoni di verità, non ascrive mai in modo esplicito il carattere dell'a-razionalità ai πάθη, quasi a suggerire che essi funzionino come regole capaci di giudicare o valutare le scelte e i rifiuti *solamente* in quanto dotati di una natura razionale.⁴¹³ È stato correttamente osservato che questo permetterebbe, fra l'altro, di spiegare perché Diogene (o la sua fonte), nell'elencare i principi della canonica epicurea, ponga le affezioni al terzo posto, dopo le prolessi (che hanno natura razionale), e non in posizione immediatamente successiva alle αἰσθήσεις (DL X 31 = fr. 35 e 36 Us.).⁴¹⁴

A supporto di questa tesi, conviene far riferimento a un passo della lettera a Meneceo nel quale Epicuro chiama in causa il νήφρων λογισμός (132), un dispositivo fondamentale,

⁴¹⁰ Sulla convinzione per cui la stretta relazione tra πάθη e αἰσθησις contribuirebbe a dimostrare che le affezioni sono a-razionali e, di conseguenza, aventi sede nella parte a-razionale dell'anima (ovvero nell'*anima* lucreziana), si veda Konstan (2006, p. 201; 2007, p. 33; 2015), ma anche Németh (2017, p. 55, n. 24). Secondo l'interpretazione dei due studiosi, i πάθη si distinguerebbero nettamente dalle emozioni, per il darsi delle quali l'intervento dell'elemento razionale risulterebbe imprescindibile. Diversamente, Asmis (1999, pp. 275 ss.) ritiene che i πάθη (che ella traduce con il vocabolo inglese "feelings"), in quanto «acts of awareness of inner states», vadano differenziati dalle sensazioni, le quali, invece, risulterebbero «directed at what is external to us». La studiosa, inoltre, ritiene che mentre la sensazione è null'altro che un'alterazione dell'organo sensoriale, le affezioni ("feelings") includono l'elemento della consapevolezza.

⁴¹¹ Trad. Torraca. È interessante osservare l'impiego, in relazione a Epicuro, del termine (stoico) ἡγεμονικὸν. In tutti i modi, l'identificazione della parte "egemone" dell'anima è questione assai dibattuta. È piuttosto probabile, infatti, che Epicuro, perlomeno all'altezza della lettera a Erodoto, avesse una concezione fortemente unitaria dell'anima, la cui funzione principale consisteva nel rendere possibile il darsi della sensazione (Verde 2010b, pp. 189-190; 194-195).

⁴¹² Trad. Arrighetti. Cfr. anche Sext. Emp. *PH* III 194. Il tipo di ragionamento che Diogene attribuisce a Epicuro richiama il cosiddetto "argomento della culla", «a procedure which consists first in describing (or in claiming to describe) the behaviour and psychology of the child in the cradle (usually in conjunction with young animals) and then in drawing (or in claiming to draw), more or less directly, certain conclusions which, in one way or another, lead to the formulation and justification of a moral doctrine» (Brunschwig 1986, p. 113). Si confronti con l'argomento attribuito a Eudosso in Aristot. *EN* X 2, 1172b 9-15 (cfr. anche Aristot. *Eth. Nic.* I 1, 1094a 2-3, e Plat. *Phil.* 20b), e si veda Warren 2009, pp. 252-265.

⁴¹³ Verde 2018c, pp. 211-212.

⁴¹⁴ Verde 2018c, pp. 211-212.

intrinsecamente caratterizzante l'edonismo epicureo. Ci troviamo nella sezione centrale della lettera (131-132), ed Epicuro è intento a scongiurare eventuali fraintendimenti o cattive interpretazioni della sua tesi per cui il piacere è principio (ἀρχή) e termine estremo (τέλος) della vita felice (τοῦ μακαρίως ζῆν, 128; cfr. anche 131):

οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες οὐδ' ἀπολαύσεις παίδων καὶ γυναικῶν οὐδ' ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα φέρει πολυτελῆς τράπεζα, τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων ἐξ ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος.

«Poiché non banchetti e feste continue, né il godersi fanciulli e donne, né pesci e tutto quanto offre una lauta mensa dà vita felice, ma *sobrio calcolo* che indaghi le cause di ogni atto di scelta e di rifiuto, che scacci le false opinioni dalle quali nasce quel grande turbamento che prende le anime».

(*Men.* 132)⁴¹⁵

Come correttamente rimarcato da Erler, secondo Epicuro «la capacità riflessiva è fondamento della felicità».⁴¹⁶ Il νήφων λογισμὸς – verosimilmente ispirato alla cosiddetta “scienza metretica” (ἡ μετρητικὴ τέχνη) del *Protagora* platonico (355b-357e) – è infatti una sorta di “sobrio” (νήφων)⁴¹⁷ calcolo o ragionamento, che fa della prudenza (φρόνησις) il proprio carattere principale, e che è capace di indagare le ragioni di ogni atto di scelta e di rifiuto, misurando (συμμετρεῖν) e considerando (βλέπειν) le conseguenze piacevoli e dolorose che ne deriverebbero (cfr. *Men.* 130).⁴¹⁸ Non si tratta, dunque, come per i Cirenaici, di perseguire *ogni* piacere, in quanto fine in se stesso, qui e ora, ma di selezionare, sulla base di «an hedonistic prudential calculus»,⁴¹⁹ *solo* quei piaceri che, nel lungo termine, si rivelano maggiormente funzionali al conseguimento della beatitudine (ἡ μακαριότης).⁴²⁰ Il caratterizzarsi essenzialmente come un'operazione di confronto tra i diversi corsi d'azione possibili conseguenti alle nostre scelte,

⁴¹⁵ Trad. Arrighetti, lievemente modificata; corsivo mio.

⁴¹⁶ Erler 2010, p. 24. Poco dopo (p. 26), lo studioso chiarisce che ciò a cui Epicuro sta pensando è precisamente «sobria ragione che individui un percorso filosofico verso la felicità».

⁴¹⁷ La scelta del termine νήφων (“sobrio”) per caratterizzare il procedimento epicureo di valutazione di piaceri e dolori mira a contrastare la convinzione di coloro che interpretano la ricerca epicurea del piacere come caratterizzata dalle depravazioni più disparate e da quanto di meno sobrio vi sia (banchetti e feste continue, godimento di donne, fanciulli e laude mense, ecc., cfr. *Men.* 132).

⁴¹⁸ Sul νήφων λογισμὸς si segnalano i lavori di Morel 2009, pp. 189-q94; Erler 2010; Heßler 2014, pp. 277-279; Warren 2014, pp. 175-196. Guidati da questa forma di ragionamento, ci troviamo talvolta a dover rinunciare consapevolmente al piacere, talaltra a sopportare consapevolmente il dolore, sebbene, come rimarcato da Warren, (2010, pp. 176-7) «this does not jeopardise the overall hedonistic structure of choice-making since this is always done with a view to maximising pleasure and reducing pain in the longer term».

⁴¹⁹ Definizione proposta da Warren, 2014, p. 175.

⁴²⁰ Questo elemento di disaccordo tra Cirenaici ed Epicurei trova forse conferma, tra l'altro, in un passo del *De electionibus et fugis* di Filodemo (*PHerc.* 1251, col. III, ll. 6-14 Indelli-Tsouana), in cui troviamo un riferimento polemico a dei non meglio precisati τινές che, «avendo individuato le affezioni dell'anima (τὰ πάθη τῆς ψυχῆς) come fini (τέλη) e tali che non hanno bisogno di un giudizio basato su altri criteri, hanno concesso a tutti il potere assoluto di godere di qualsiasi cosa vogliono dire e fare qualsiasi cosa contribuisca a ciò» (trad. Indelli). Si veda Verde 2018c, p. 217.

avvicina il νήφων λογισμός a un'altra "forma" di λογισμός presente nei testi epicurei, l'ἐπιλογισμός, il primo momento della σημείωσις epicurea,⁴²¹ con il quale condivide, per così dire, il significato primario di "valutazione comparativa",⁴²² requisito minimo, agli occhi degli Epicurei, per la validità e cogenza di un ragionamento. Per operare come criteri⁴²³, dunque, le affezioni necessiterebbero dell'apporto della διάνοια, ossia del λογισμός, e, nello specifico, del νήφων λογισμός, essenziale per la valutazione dei piaceri e dei dolori e, conseguentemente, per la retta classificazione dei desideri da perseguire.⁴²⁴

Nonostante la persuasività di questa lettura, mi è difficile abbandonare, tuttavia, l'idea che anche considerate in se stesse, ovvero indipendentemente dall'apporto del λογισμός, le affezioni meritino di essere annoverate tra i canoni di verità. Al grado "zero", piacere e dolore rappresentano una sorta di risvolto delle sensazioni:⁴²⁵ l'αἴσθησις, infatti, non si presenta mai in forma "neutra", ma sempre dotata di una certa coloritura più o meno piacevole o dolorosa,⁴²⁶ a seconda che la struttura porosa dei nostri organi sensoriali si riveli più o meno compiacente rispetto all'impatto provocato dagli εἶδωλα. Anche come meri risvolti pressoché "automatici" delle αἰσθήσεις, perciò, i πάθη sembrano già, in qualche modo, fornirci alcune informazioni sulla

⁴²¹ Sull'ἐπιλογισμός, efficacemente reso attraverso le espressioni inglesi «empirical reasoning/calculation» o, ancor meglio, «reasoning based on empirical data», e relativa bibliografia, si rimanda al par. 5 della Parte Terza del presente lavoro.

⁴²² Schofield (1996, p. 229) parla di «comparative appraisal». Una testimonianza tarda in merito all'importanza, nell'ambito della tradizione epicurea, di questa "valutazione comparativa", ci proviene dal fr. 44 II 10-III 14 Smith dell'iscrizione litica di Enoanda. Come annotato da Warren (2014, p. 186), Diogene è la prima fonte epicurea a rilevare quanto possa rivelarsi difficile, per la gente ordinaria (τοῖς πολλοῖς), il compito, proprio del saggio, di contrastare e mitigare la nostra tendenza a cedere ai piaceri che sono a portata di mano (piuttosto che a quelli maggiormente distanti), e l'aggettivo δυσεπιλόγιστον ("difficile da immaginare/concepire") – accompagnato dal verbo ἀναλογίζεται – di cui si serve per descrivere tale compito, indica che la procedura da seguire, benché complessa, è quella del calcolo razionale e della valutazione comparativa (si veda anche Schofield 1996, p. 229).

⁴²³ Importante, a tal riguardo, la metafora del canone (κανών) in Epic. *Men.*, 129. Ὁ κανών designava, in origine, il righello, l'asta rigida utilizzata per tracciare righe diritte (in merito, si veda il lavoro di Papini, 2018, spec. pp. 13-4), e, per traslazione, il "metro" in relazione al quale le cose vengono confrontate e valutate (cfr. anche Warren, 2014, p. 183). Un uso metaforico del termine κανών in linea con quello epicureo si riscontra anche in Aristot. *EN* III 4, 1113a 31-33. Sull'impiego del modello del κανών come norma operante nell'epistemologia, si rimanda alla Parte Prima, Cap. I, par. 1.1.

⁴²⁴ Verde 2018c, pp. 211-212.

⁴²⁵ Anche Aristotele sembra essere dello stesso avviso quando, nella *Rhetorica*, considera il piacere (ἡδονή) e il dolore (λύπη) come delle sensazioni (αἰσθήσεις): «poiché il provare piacere risiede nel percepire una certa affezione (πάθος), e l'immaginazione (φαντασία) è una sorta di sensazione debole (αἰσθησίς τις ἀσθενής), in chi ricorda e spera farà sempre seguito una sorta di immaginazione di ciò che si ricorda e si spera. [...] Di conseguenza, è necessario che tutte le cose piacevoli risiedano nel sentire, se sono presenti, o nel ricordare, se sono passate, o nello sperare, se sono future» (I, 11, 1370a 27-34; trad. Zanatta).

⁴²⁶ Sull'idea per cui l'αἴσθησις risulta sempre e intrinsecamente caratterizzata come piacevole o dolorosa, cfr. anche Aristot. *De an.* II 2, 413b 23-24, e Plat. *Tim.* 64a 2-65b 3 e 69c 5-d 6. In riferimento a Plat. *Tim.* 64a 2 ss., Solmsen (1986, p. 154) ritiene tuttavia che «ἡδονή and λύπη are not strictly speaking αἰσθήσεις but potential concomitants of αἰσθήσεις; they are παθήματα – a word of even wider range than αἰσθήσεις». Più in particolare, lo studioso sostiene che Platone, benché talvolta si riferisca a piacere e dolore considerandoli come degli αἰσθητά (cfr. *Theaet.* 156b), non pare discostarsi, nella gran parte dei casi, dall'usanza, tipicamente greca, di separare la classe delle sensazioni da quella delle affezioni (Solmsen 1986, pp. 154-5).

realtà,⁴²⁷ e possedere, di conseguenza, un qualche valore gnoseologico. Essi ci informano sul grado di conformità e armonia posseduto dall'oggetto esterno nei confronti della nostra struttura atomica,⁴²⁸ e questo ancor prima che, attraverso l'intervento della prolessi, e dunque del λογισμός, sia possibile asserire qualcosa circa l'identità dell'oggetto in questione. Solo in un secondo momento, grazie al sussidio del νήφων λογισμός, le affezioni (non più al loro grado "zero") saranno in grado di giudicare (κρίνεσθαι) scelte e rifiuti.

Anche al loro "grado zero", dunque, le affezioni ci "dicono" qualcosa sulla verità delle cose, benché solo in quanto realtà, o "fattività".⁴²⁹ A tal proposito, risulta doveroso un richiamo alle due nozioni (o livelli) di verità (e falsità) che è possibile intravedere nella canonica epicurea, sulle quali mi sono soffermata in apertura della Parte Prima. Da un lato, la verità dei δοξαστά o delle ὑπολήψεις (*Hrdt.* 50-51; cfr. anche la sezione sestana dedicata al criterio epicureo, in *M VII* 203-16 = fr. 247 Us.), ossia la verità come *adaequatio*. Dall'altro lato, la verità come "realtà", pertinente non a ciò che viene proferito intorno alle cose, ma alle cose stesse intorno a cui si proferisce. Questa seconda accezione di "verità", che è, tra le due elencate, la più fondamentale, designa la verità propria della sensazione, ed è la ragione per cui tutte le αἰσθήσεις sono vere. L'αἴσθησις, infatti, come già rimarcato, altro non è che l'urto provocato dagli εἶδωλα, urto che, essendo una κίνησις, è reale e, per ciò stesso, vero. Ora, quando si parla di piacere e dolore come criteri del vero in se stessi, indipendentemente da qualunque contributo della mente, è esattamente a questo secondo concetto di verità che si fa riferimento.

A tal riguardo, ritengo opportuno far riferimento a quanto si legge nel paragrafo 38 dell'*Epistola a Erodoto*, là dove Epicuro, delineando uno dei precetti metodologici fondamentali della sua filosofia, scrive:

Εἶτα κατὰ τὰς αἰσθήσεις δεῖ πάντα τηρεῖν καὶ ἀπλῶς τὰς παρούσας ἐπιβολὰς εἶτε διανοίας εἶθ' ὅτου δῆποτε τῶν κριτηρίων, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ὑπάρχοντα πάθη, ὅπως ἂν καὶ τὸ προσμένον καὶ τὸ ἄδηλον ἔχωμεν οἷς σημειωσόμεθα, ταῦτα δὲ διαλαβόντας συνορᾶν ἤδη περὶ τῶν ἀδήλων.

«Si deve inoltre tener presente ogni cosa in base alle sensazioni e generalmente in base alle applicazioni presenti sia del pensiero sia, talvolta, di qualunque altro criterio e ugualmente in base

⁴²⁷ Konstan (2008, p. 4) formula la medesima opinione asserendo che i πάθη «inform us about the affective value of things in the world». Si veda anche Koenen (1997, p. 169), secondo cui «one gets the impression that Epicurus uses *pathos* to refer in a general and neutral way to the effect, caused by particles which are emitted from the sense object, on the sense organ». Secondo Lautner (1989, p. 26), diversamente, i πάθη non sarebbero in grado di fornire alcuna informazione in merito a ciò che realmente percepiamo. Per quanto mi riguarda, condivido le posizioni avanzate da Konstan e Koenen, purché sia chiaro che il contenuto informativo ricavabile dai πάθη si colloca sullo stesso piano di quello ricavabile dall'αἴσθησις, che è possibile definire *vero* solo nel significato di *reale*.

⁴²⁸ Si veda Leone (2018, p. 23), la quale fa notare come, secondo Lucrezio (*DRN IV* 633-686 e 706-721), «gli esseri viventi recepiscono in modo diverso un sapore, un odore o una visione a seconda della struttura dei propri organi sensoriali, perché diversi per forma sono gli atomi e i pori che li compongono».

⁴²⁹ Si veda Verde 2013, p. 72. Sul termine "fattività" ("factivity"), si rinvia a Vogt 2016 e Miloš 2015.

alle affezioni esistenti, in modo tale da poter formulare induzioni sia su ciò che attende conferma sia su ciò che è non evidente».

(*Hrdt.* 38)⁴³⁰

Ciò che mi preme sottolineare è il fatto che qui Epicuro si riferisce ai πάθη qualificandoli come υπάρχοντα (“esistenti”, nel senso di “sussistenti”, “presenti”). Ed è proprio in quanto tali, che essi risultano annoverati tra i criteri di verità, o perlomeno trattati come equivalenti a essi. Il verbo υπάρχω⁴³¹ sembra indicare che qui i πάθη sono considerati come qualcosa di inevitabilmente vero, esattamente nel modo in cui lo è ἡ αἴσθησις, poiché, al pari di quest’ultima, essi “registrano” la presenza di strutture atomiche reali, che, per quanto sottili, rimangono pur sempre materiali. I πάθη, come le sensazioni, sono la “risposta” dei nostri organi sensoriali agli urti provenienti dall’esterno.

1.3 Affezioni al grado “zero”: Lucrezio

Si focalizzi ora l’attenzione sulla testimonianza di Lucrezio, la quale, in proposito, si rivela decisiva e chiarificatrice. Va precisato anzitutto che il terzo criterio della canonica epicurea, l’affezione (πάθος) appunto, non si trova mai esplicitamente menzionato, in quanto tale, nel *DRN*, ma risulta implicitamente indicato ogni qualvolta Lucrezio tratta di piacere (*uoluptas*) e dolore (*dolor*) o tematiche affini. Là dove intenda considerarli nel loro complesso, il poeta sembra ricomprenderli sotto la nozione di *sensus*, vocabolo che, nel *DRN*, pare far riferimento non tanto a un elemento preciso della canonica epicurea, bensì a un ampio ventaglio di entità connesse alla sensibilità, tra le quali, appunto, i πάθη, ἡ αἴσθησις e gli αἰσθητήρια (gli organi percettivi),⁴³² ma anche il sentire e il percepire in generale, e, soprattutto, i cinque sensi (*sensus corporis*).

L’assenza, in Lucrezio, di un vocabolo equivalente al greco πάθη, destinato a raccogliere sotto di sé i concetti di *uoluptas* e *dolor*, non risulta affatto casuale. A mio giudizio, infatti, la scelta lucreziana potrebbe costituire un segnale del fatto che la prospettiva assunta nel poema è, almeno primariamente, quella fisico-epistemologica. La semantica dei termini πάθος/πάθη utilizzati da Epicuro, invece, porta con sé un evidente rimando alla dimensione più propriamente etica del sapere, e Lucrezio dovette avvertire piuttosto scomodo, almeno in questo caso, dato il

⁴³⁰ Trad. Verde, corsivo mio.

⁴³¹ Il medesimo verbo compare, per esempio, anche in *Hrdt.* 51, 55: «Certamente non bisogna ritenere che negli atomi sussista qualunque grandezza (πᾶν μέγεθος ἐν ταῖς ἀτόμοις ὑπάρχειν)» (trad. Verde); *Hrdt.* 56, 57 e 59; *Pyth.* 87; *Men.* 131; *KD V*, IX, XXX, ecc.

⁴³² Glidden 1979, p. 155.

taglio che intendeva assegnare alla propria opera, rimanere pienamente fedele al vocabolario epicureo⁴³³.

In tutti i modi, passando in rassegna le diverse occorrenze di *uoluptas* e *dolor* presenti nel *DRN*, ne ho riscontrata in particolare una sulla quale, per cominciare, conviene spendere alcune parole, poiché ritengo contribuisca a corroborare le considerazioni sviluppate in relazione ai *πάθη* in Epicuro. Questo il passo di nostro interesse:

*Praeterea quoniam dolor est, ubi materiai
corpora ui quadam per uiscera uiua per artus
sollicitata suis trepidant in sedibus intus, 965
inque locum quando remigrant, fit blanda uoluptas*

«Inoltre, poiché c'è *dolore* quando i corpi della materia, / scossi da qualche forza per le viscere vive, / per le membra, / (965) si agitano disordinatamente nel profondo delle proprie sedi, / e, quando tornano a posto, nasce un carezzevole *piacere*».

(*DRN* II 963-966)

Il contesto in cui si inserisce il passo è lo stesso che caratterizza l'intera sezione che va dal verso 865 al verso 990 del II libro, la quale ha lo scopo di preparare la dimostrazione fondamentale del III libro relativa alla mortalità dell'anima.⁴³⁴ Nei versi riportati, in particolare, Lucrezio è impegnato a mostrare come la sensibilità non appartenga all'atomo in quanto tale, analizzando il modo in cui essa viene meno o risulta lesionata. Non di rado, urti provenienti dall'esterno possono infatti risultare fatali per l'organizzazione di quel complesso atomico che è il nostro corpo; altre volte, invece, gli elementi riescono a ricomporsi grazie all'azione dei moti vitali, cosicché la morte è evitata e la sensibilità ricompare. In questi casi, se il dissesto della composizione atomica provocato dall'urto esterno ha prodotto dolore (*dolor*), quando gli atomi ritornano nel loro luogo naturale, sorge una *blanda uoluptas*. Dolore e piacere, perciò, che altro non sono se non la modalità di darsi della sensazione stessa, ci informano, per così dire, circa il grado e, soprattutto, la modalità di organizzazione propria degli elementi della materia di cui è costituito il nostro corpo.

In linea con il passo appena esaminato, merita segnalarne un altro che, pur non includendo i concetti di *uoluptas* e *dolor*, pare confermare in maniera piuttosto efficace le considerazioni appena svolte. Ci troviamo sempre nel II libro, nella sezione in cui Lucrezio prende in esame gli

⁴³³ Questo dato risulta particolarmente significativo in quanto potrebbe costituire una conferma del fatto che delle due strade intraprese dall'epicureismo in Italia, quella di Lucrezio e quella di Filodemo di Gadara, era quella di Lucrezio a preferire le questioni di carattere fisico, laddove il "nuovo" Giardino di Ercolano prediligeva problematiche inerenti alla retorica, l'arte e la politica. In merito, si vedano gli studi di Sedley 2010, Maso 2012, p. 59, Dorandi 2017.

⁴³⁴ Bailey 1947, p. 35.

effetti prodotti dalla forma degli atomi sui nostri organi di senso, preoccupandosi in particolar modo di stabilire se siano piacevoli o dolorosi. Soffermandosi anzitutto sul gusto, il poeta conclude che le sostanze di gradevole contatto ai nostri sensi (*ea quae sensus iucunde tangere possunt*) sono composte da atomi rotondi e lisci, laddove quelle costituite da particelle adunche e ruvide, «sogliono lacerare le vie dei nostri sensi e penetrando far violenza al corpo» (*solere uias rescindere nostris / sensibus introituque suo perrumpere corpus*, II 403-407). Ora, non v'è dubbio che nei meccanismi che Lucrezio è qui impegnato a descrivere sia del tutto assente l'attività del λογισμός (*animus*), cui non si accenna minimamente. *Uoluptas* e *dolor* sono qui considerati in se stessi, ossia nel loro essere degli stati psicofisici irrazionali. Nonostante ciò, appare altrettanto indubbia, almeno a mio avviso, la legittimità di considerare, anche a questo livello, il piacere e il dolore come dei criteri di verità: essi, infatti, rappresentano un indice attendibile del grado di conformità posseduto dalla disposizione atomica che dà luogo ai nostri organi di senso rispetto a quella degli oggetti che ci impattano dall'esterno. Come già puntualizzato trattando dei πάθη in Epicuro, la sensazione (*sensus*) non è mai neutra, di modo che oltre a testimoniare l'esistenza di una realtà esterna (della quale, si badi bene, è impossibile conoscere l'identità anteriormente all'intervento della prolessi), essi ci informano altresì circa la rispondenza tra la nostra struttura atomica e quella dei corpi che continuamente ci colpiscono.

Già al loro grado “zero”, perciò, ovvero prima di qualunque intervento dell'attività razionale, tanto i *uoluptas* e *dolor* lucreziani, quanto i πάθη (ἡδονή e ἀλγηδών) di Epicuro possono definirsi, a pieno titolo, criteri di verità, una verità, certo, anch'essa al grado “zero”, una verità delle cose o “fattività”, una verità non relativa ai giudizi, ma alla quale tien dietro pur sempre un indiscutibile valore gnoseologico.

Altra testimonianza che sembra muovere in questa direzione, ci proviene da un passaggio del IV libro del *DRN* in cui Lucrezio si confronta con la curiosa circostanza per cui i leoni non sono in grado di tollerare la vista del gallo, e «a null'altro pensano che a fuggirlo» (IV 712-713). La ragione, ci spiega il poeta, risiede nel fatto che i leoni provano un dolore fisico immediato (*dolor*) alla vista del gallo, causato da *semina* che si dipartono da quest'ultimo, i quali presentano una conformazione tale da provocare dolore una volta giunti a impattare l'apparato visivo dei leoni (714-717). La reazione del leone è istintiva, non coinvolge alcun giudizio: il gallo, infatti, non costituisce alcuna reale minaccia per lui.⁴³⁵ Cionondimeno, è evidente che il dolore provato

⁴³⁵ Konstan 2007, pp. 43-44. Circa l'aneddoto lucreziano del gallo e del leone, di particolare interesse si rivela un recente contributo di Verde (2018a), che ricollega le ultime parole di Socrate nel *Fedone* di Platone (118a7-9), con la richiesta a Critone di sacrificare un gallo ad Asclepio, a due artefatti tarantini in terracotta (reperiti in contesti funerari), rappresentanti dei galli. Il punto di partenza dell'analisi dell'Autore, è la constatazione che il gallo simboleggia il passaggio dalla malattia alla salute, ma anche dalla morte alla vita o, in generale, a un'altra dimensione esistenziale. Sarebbe quindi interessante provare a intendere l'aneddoto alla luce di questo significato

dall'animale risulta già provvisto di un qualche contenuto informativo, e dotato perciò di valore conoscitivo: esso ci dice quantomeno che la compagine atomica che caratterizza gli occhi del leone non è per nulla compiacente rispetto a quella dei simulacri emanati dal gallo.⁴³⁶

Qualora però la prospettiva che si sceglie di assumere sia quella etica, *uoluptas* e *dolor* non potranno che tradursi in due affetti dell'umano prettamente funzionali al “dischiudimento” della sfera pratica e, di conseguenza, al raggiungimento dell'εὐδαιμονία, e tali da rendere necessario l'apporto del λογισμός (come del resto già appurato in riferimento a Epicuro e a quanto si legge nell'epistola a Meneceo). Paradigmatico, a tal riguardo, un passo del v libro, in cui Lucrezio, al culmine del suo racconto circa le origini dell'umanità e della civiltà, si occupa dell'origine del male:

ergo hominum genus incassum frustra laborat 1430
semper et <in> curis consumit inanibus aeuom,
nimirum quia non cognouit quae sit habendi
finis et omnino quoad crescat uera uoluptas;
idque minutatim uitam prouexit in altum
et belli magnos commouit funditus eastus. 1435

«(1430) Dunque il genere umano a vuoto e invano si travaglia / sempre e consuma <in> affanni inutili la vita, / certo perché *non conosce quale sia il limite del possesso* / e generalmente fino a quale punto cresca *il vero piacere*. / E questo a poco a poco ha sospinto la vita in alto mare / (1435) e ha suscitato dal profondo grandi tempeste di guerra».

(DRN V 1430-1435)

Il male, dichiara Lucrezio, deriva dall'ignoranza dei limiti imposti dalla φύσις al piacere genuino, cui fa seguito un'incessante ed erronea ricerca di inutili capricci e dilette, che conduce, a poco a poco, a guerre e ostilità. Ora, la *vera uoluptas* di cui parla il poeta, evidentemente, non rappresenta più una risposta “automatica”, e quindi ἄλογος, alla realtà esterna, ma uno stato essenzialmente connesso a un qualche “lavorio” della ragione,⁴³⁷ la quale soltanto è in grado di cogliere quanto insegnato da Epicuro nella III *Massima Capitale*, ossia che «il limite di

dell'animale. Più in generale, sulla questione dell'animalità nell'epicureismo si segnala Tutrone (2012, pp. 27-154), il quale, indagando il frequente ricorso da parte di Lucrezio a esempi provenienti dal mondo animale, sostiene che il poeta – al pari di Seneca – si faccia promotore di una teoria etica basata sulla prossimità biologica e cognitiva tra gli esseri umani e gli altri animali totalmente estranea alla propria scuola di appartenenza.

⁴³⁶ È interessante osservare, a mio giudizio, come la medesima posizione sembri potersi evincere da almeno due luoghi del Περὶ φύσεως, là dove Epicuro si occupa dei meccanismi di ricezione delle immagini da parte della διάνοια che hanno luogo sia durante la veglia (XXV libro, *PHerc.* 1191, 6, 2, 2, 3; *PHerc.* 1420, 2, 2 Laursen 1995 = T 2 Masi = fr. 35.10 Arr.) che nei sogni (XXXIV libro, *PHerc.* 1431, col. XXIV, ll. 6-9 Leone; per la spiegazione del passo si rimanda a Leone 2002, pp. 126-129). Risulta altresì altamente probabile, stando almeno alla ricostruzione proposta da Leone (2018, p. 24), che il medesimo legame tra i meccanismi percettivi degli organi sensori e quelli della mente venisse affermato e delineato anche nel *PHerc.* 1811/335 (III libro del Περὶ φύσεως?).

⁴³⁷ Ai versi 1432-1433 del IV libro riportati sopra, si fa riferimento, infatti, alla «conoscenza» della misura o del limite del possesso. Quest'espressione, a mio avviso, rimanda con buona probabilità a un qualche processo cognitivo, che valica i confini della sensazione, chiamando in causa l'operare dell'intelletto.

grandezza per i piaceri è la soppressione di qualsiasi dolore» (ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἢ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξάρσεις).⁴³⁸ L'espressione *uera uoluptas*, fra l'altro, sembra richiamare un'altra dicitura, assai problematica, rintracciabile in IV 1081 (ma anche in III 40), laddove Lucrezio spiega che l'amore ossessivo non può dar luogo a una *pura uoluptas*, a un «piacere puro». Anche in questo caso, a essere in gioco è una specie di *uoluptas* connessa all'operare dell'intelletto e non riducibile a mera affezione a-razionale.

A conferma di ciò, del resto, lo stesso Lucrezio, pochi versi prima, aveva affermato che «agli assennati viene un piacere più puro che ai malati d'amore» (*nam certe purast sanis magis inde uoluptas / quam miseris*, IV 1075-1076), alludendo verosimilmente al fatto che solamente un ponderato calcolo dei piaceri e dei dolori, capace di eleggere il piacere davvero autentico, può consentire l'accesso a una condizione di vera serenità e vero benessere, sia a livello del singolo individuo che dell'umanità tutta. A questo stadio, perciò, *uoluptas* e *dolor* si comportano come criteri del vero solo in quanto subordinati al *consilium* che ha sede nell'*animus* o *mens* (DRN III 95), poiché la verità in questione non è più la verità come fattività che è propria della conoscenza percettiva, ma una verità legata alla capacità di giudizio, e, perciò, all'operare della parte razionale dell'anima.

1.4 Tatto interno, tatto esterno: la polemica con i Cirenaici

L'attenzione posta da Lucrezio sull'aspetto "affettivo" delle sensazioni, e sul valore che esso detiene per la conoscenza del mondo esterno, richiede di fare i conti con la questione del cosiddetto "tatto interno" (ἐντὸς ἀφή, *tactus interior*), dicitura attraverso cui, generalmente, si fa riferimento alla capacità del corpo di avere diretta consapevolezza di quanto accade al proprio interno. Con valore tecnico, la nozione compare per la prima volta in età ellenistica; una testimonianza fondamentale sull'argomento ci viene offerta, ancora una volta, dal *Lucullus* di Cicerone, in cui, al paragrafo 20, Lucullo, che ricordiamo essere il portavoce della *Vetus Academia* di Antioco di Ascalona, intento a sottolineare il potere detenuto dai sensi (*quanta uis sit in sensibus*), afferma quanto segue:

quid de tactu et eo quidem quem philosophi interiorem uocant aut doloris aut uoluptatis, in quo Cyrenaici solo putant ueri esse iudicium, quia sentiatur.

«Che dire, poi, del tatto, specialmente di quello che i filosofi chiamano "interno" e che fa provare o dolore o piacere e nel quale, secondo i Cirenaici, è riposto il criterio di verità, per il fatto che quest'ultimo viene sensibilizzato?».

⁴³⁸ Trad. Arrighetti.

(Cic. *Luc.* 20)⁴³⁹

Come emerge da questo passo, il tatto “interno” rivestiva, per i Cirenaici, il solo criterio di verità ammissibile.⁴⁴⁰ Costoro, infatti, come si apprende dal discorso avanzato da Cicerone in risposta ad Antioco,

negant esse quicquam quod percipi possit extrinsecus, ea se sola percipere quae tactu intumo sentiant, ut dolorem ut uoluptatem; neque se quo quid colore aut quo sono sit scire, sed tantum sentire adfici se quodam modo.

«negano la possibilità di percepire alcun oggetto esterno e limitano la percezione alle sole cose che si sentono per un contatto interiore, come il dolore e il piacere, e professano di non sapere il colore o il suono di un oggetto, ma di accorgersi solamente di provare, in certo modo, certe affezioni».

(Cic. *Luc.* 76)

Le nostre possibilità conoscitive sono limitate, secondo i Cirenaici, a ciò che possiamo percepire mediante il tatto “interno”; e poiché esso è in grado di registrare esclusivamente i πάθη, e non gli oggetti esterni, allora quest’ultimi risultano, per noi, inaccessibili.

Pur risultando connessa specialmente all’epistemologia cirenaica, la nozione di tatto “interno” compare anche in ambito stoico e, soprattutto, come anticipato, epicureo. Grazie alla testimonianza di Aezio (IV 8, 7, *Dox.* 395, M.-R. 1538 = *SVF* II 852), sappiamo che gli Stoici vi ricorrevano per definire la κοινή αἴσθησις (il “senso comune”), grazie alla quale, essi sostenevano, «riusciamo a cogliere noi stessi» (καθ’ ἣν καὶ ἡμῶν αὐτῶν ἀντιλαμβανόμεθα). Il riferimento alla κοινή αἴσθησις ci rimanda, inevitabilmente, al *De anima*, dove però si parla non di κοινή αἴσθησις, ma di αἴσθησις κοινή per indicare la capacità comune a due o più sensi individuali di cogliere i sensibili comuni (III 1, 425a 14-b 11).⁴⁴¹ Questa «sensazione in comune», com’è stata definita,⁴⁴² che non richiede l’esistenza di un sesto senso, è una capacità posteriore ai cinque sensi specifici, che poco ha a che vedere con quel “senso comune” trasmessoci dalla tradizione aristotelica, a partire da Alessandro di Afrodisia.⁴⁴³ Sulla base del significato attribuitole da Aristotele, ad ogni modo, la locuzione mi pare aver poco da spartire anche con la κοινή αἴσθησις degli Stoici e, più in generale, con l’ἐντὸς ἀφή di età ellenistica.

⁴³⁹ Trad. Russo, lievemente modificata.

⁴⁴⁰ Sul ruolo del tatto “interno” nei Cirenaici, si rinvia senz’altro allo studio di Tsouna 1998, spec. pp. 18-20.

⁴⁴¹ Sul tema del “senso comune” in Aristotele, e sulla differenza che il concetto di αἴσθησις κοινή possiede in relazione al *De anima* e ai *Parva naturalia* (nonché per una rassegna delle diverse interpretazioni fornite dalla critica), si rimanda agli studi di Di Martino 2001, e di Zucca 2015, spec. pp. 183-187.

⁴⁴² Di Martino 2001, p. 11.

⁴⁴³ Alex. Aphr. *de An. mant.* CAG, supplementum II/1, p. 65, 1.

Nell'ambito della scuola epicurea, l'esistenza di un tatto "interno" sembra essere tematizzata, in maniera più o meno esplicita, non antecedentemente al I secolo a.C. Prima di rivolgere l'attenzione specificamente al dettato lucreziano, conviene spendere alcune parole sulla testimonianza offertaci dal trattato sulle sensazioni contenuto nel *PHerc.* 19/698. Alla col. XXIX A (spec. ll. 3-16) Monet, Filodemo (?), dopo aver chiarito che, per quanto concerne la caratteristica peculiare (κατὰ μὲ[v] | τὸ ἴδιον, ll. 3-4), il carattere proprio del tatto consiste nel non registrare alcuna qualità (τὸ μηδεμίᾱς | ἀντιλαμβάνεσθαι ποιότητος, ll. 4-6), bensì, come rimarcato alcune colonne prima (col. XX A, ll. 1-6 Monet), il corpo in quanto tale, afferma che, per quanto concerne invece la sua caratteristica comune (κατὰ δὲ τὸ κοινόν, col. XXIX A, l. 6), che egli condivide con gli altri sensi, ossia quella di registrare lo stato qualitativo della carne (ἢ ποία σάρξ, col. XXIX A, l. 7 Monet), il suo carattere proprio consiste nel registrare qualità di tipi differenti (τὸ ἔτε|ρογενῶν ποιότητων | ἀντιλαμβάνεσθαι, ll. 9-11). Oltre a discriminare (κριτική, l. 13) le cose dure e molli, infatti, esso percepisce (καταλαμβάνει, ll. 13-14) le cose calde e fredde, sia quelle dentro di sé che quelle adiacenti a sé (τά τε ἐν ἑαυτῆι καὶ παρ' ἑαυτῆι[ι], ll. 15-16).⁴⁴⁴ Il discriminare i cambiamenti qualitativi della σάρξ, ci sta dicendo Filodemo (?), è una funzione che il tatto condivide con gli altri sensi (e *non*, come sembrano ritenere i Cirenaici, una prerogativa del senso del tatto), la capacità dei quali risulta, perciò, duplice: da un lato, essi percepiscono il loro oggetto proprio, che non può essere percepito da nessuno degli altri sensi, dall'altro, essi registrano la condizione interna del soggetto percipiente, rendendo consapevole quest'ultimo dei propri stati interni, ossia del modo in cui ciascuno dei nostri sensi è colpito.⁴⁴⁵ Si potrebbe dire, se comprendo correttamente, che per l'autore epicureo è come se esistessero una vista interna, un udito interno, ecc.

La differenza con la prospettiva cirenaica si rivela abissale: laddove, infatti, per i Cirenaici l'unica cosa con cui i nostri sensi ci pongono in contatto sono i cambiamenti che avvengono all'interno del nostro corpo (essi limitano, cioè, la nostra percezione al tatto "interno"), per l'autore del trattato sulle sensazioni i sensi ci pongono innanzitutto in contatto con qualcosa di esterno (colori, suoni, "tangibile", ecc.); la nostra coscienza immediata dello stato dei nostri sensi durante la percezione (vista interna, udito interno, ecc.) è diretta *conseguenza* di ciò che dall'esterno ci colpisce, e che registriamo in prima istanza. Solo nel caso del rilevamento, da parte del tatto, della consistenza e della temperatura, sembra verificarsi un'eccezione; quando percepisco il calore di un oggetto esterno a me, infatti, ciò di cui ho immediata consapevolezza è il surriscaldarsi della mia carne. E mentre il vedere è, in prima istanza, un registrare uno o più

⁴⁴⁴ Su questo passo del *PHerc.* 19/698 si vedano anche Tsouna 1998, pp. 19-20, e Sedley 2017b, pp. 66-67.

⁴⁴⁵ Su questo punto, si veda anche Sedley 1987, pp. 123-136.

colori esterni, il provare caldo è, in prima istanza, una modificazione dello stato del corpo (che è il sensorio del senso del tatto), il quale non necessariamente deriva da un oggetto esterno; il calore che provo, infatti, potrebbe essere dovuto alla febbre, o a un'arrabbiatura. Di conseguenza, affermare che il tatto ci pone sempre e comunque in contatto in prima istanza con delle proprietà esterne, al pari degli altri sensi, risulta scorretto. Ragion per cui l'autore epicureo sente la necessità di rimarcare la distinzione tra un tatto "interno" ("... quelle dentro di sé") e un tatto "esterno" ("... quelle adiacenti a sé", ll. 12-16).

La medesima distinzione sembra potersi evincere, come è stato mostrato,⁴⁴⁶ anche da un passo Lucrezio. Ci troviamo ai versi 398-443 del II libro del *DRN*, il cui obiettivo, in generale, è quello di dimostrare la tesi della variabilità (enorme, ma *non* infinita) delle forme atomiche.⁴⁴⁷ Nei versi immediatamente precedenti a quelli indicati, il poeta ne forniva una spiegazione per via analogica, fondata sulla constatazione della diversità degli esseri nell'ambito di ciascuna specie animale (II 342-348), vegetale (371-373), minerale (374-376), per poi passare a un'argomentazione basata sulla differente natura dei corpi, che, come testimoniati dall'esperienza, possono essere più o meno penetranti (381-390) e più o meno suscettibili a scorrimento (391-397). Nella sezione di nostro interesse (II 398-443), la dimostrazione prende le mosse dalla diversa rispondenza esibita dai nostri organi sensori rispetto a ciò che li impatta dall'esterno; Lucrezio passa quindi in rassegna i singoli sensi, a partire dal gusto, il quale ci permette di apprendere sin da subito come le sostanze maggiormente gradevoli ai sensi siano quelle composte di corpuscoli lisci e rotondi, come accade nel caso del latte e del miele, laddove le sostanze tenute intrecciate tra loro da atomi più adunchi, appaiono amare ed aspre, a tal punto da lacerare le vie dei sensi (398-407). È evidente, infatti, che «[t]utte le cose che per i sensi son buone o cattive a toccarsi (*tactu*), / contrastano tra loro perché son composte di atomi di forme differenti» (408-409). La medesima argomentazione viene poi estesa, nell'ordine, ai sensi dell'udito (410-413), dell'olfatto (417-417) e della vista (418-421), dall'osservazione dei quali risulta evidente che «ogni <forma> che accarezza i sensi, non è stata / prodotta senza qualche levigatezza di primi principi; / e, al contrario, ogni forma che è molesta ed aspra, / (425) non è stata formata senza qualche ruvidezza di materia» (422-425). A ciò, occorre poi aggiungere tutte

⁴⁴⁶ Sedley 2017b. La prospettiva di Sedley è efficacemente riassunta da Zinn 2021, pp. 180-181.

⁴⁴⁷ *DRN* II 333-341: «E ora, continuando, apprendi quali siano i principi / di tutte le cose, e quanto siano differenti nelle forme, / (335) quanto siano variati per figure di molti generi; / non perché pochi siano dotati di forma simile, / ma perché non sono tutti generalmente uguali a tutti / Né c'è da meravigliarsene; e infatti, essendo la loro massa / tanto grande che, come ho mostrato, non ha fine, né totale, / (340) senza dubbio non devono avere assolutamente tutti dei tratti uguali / a quelli di tutti gli altri, né essere improntati della stessa figura» (*Nunc age, iam deinceps cunctarum exordia rerum / {qualia sint et quam longe distantia formis} / (335) percipe multigenis quam sint uariata figuris; / non quo multa parum simili sint praedita forma, / sed quia non uolgo paria omnibus omnia constant / nec mirum: nam cum sit eorum copia tanta, / ut neque finis, uti docui, neque summa sit ulla, / (340) debent nimirum non omnibus omnia prorsum / esse pari filo similique adfecta figura*).

quelle proprietà sensibili intermedie, che testimoniano l'esistenza di forme atomiche che non sono né levigate, né uncinato, ma presentano carattere intermedio (425-430). L'idea che traspare da questi versi è che *ciascun senso* (concordemente a quanto dichiarato dall'autore del *PHerc.* 19/698, e diversamente dai Cirenaici) nel momento stesso in cui registra il proprio oggetto esterno è consapevole della propria percezione, o, meglio, della maniera in cui il sensorio è impressionato. Quest'ultima, però, come correttamente rimarcato da Tsouna, «derive from, and often reflect with accuracy, these [*scil.* of the external objects] empirical properties»,⁴⁴⁸ laddove, per i Cirenaici, essa nulla può dirci in merito alla realtà esterna.

La divergenza con i Cirenaici emerge chiaramente nel momento in cui, dopo il vaglio di gusto, udito, olfatto e vista, Lucrezio passa a considerare il senso del tatto (si ricordi che l'obiettivo della sua analisi è mostrare l'enorme variabilità delle forme atomiche):

*denique iam calidos ignis gelidamque pruina
dissimili dentata modo conpungere sensus
corporis, indicio nobis est **tactus uterque**.
tactus enim, tactus, pro diuum numina sancta,
corporis est sensus, uel cum res exera sese 435
insinuat, uel cum laedit quae in corpore natast
aut iuuat egrediens genitalis per Veneris res.
{aut ex offensu cum turbant corpore in ipso
semina, confundunt inter se concita sensum;
ut si forte manu quamuis iam corporis ipse 440
tute tibi partem ferias atque experiare.}
quapropter longe formas distare necessest
principiis, uarios quae possint edere sensus.*

«E infine, che caldi fuochi e gelida brina / pungano i sensi del corpo con atomi dentati in modi / differenti, ce lo rivelano entrambi i tipi di tatto. / Il tatto infatti, del tatto, per la santa potenza degli dèi, / (435) è il senso del corpo, sia quando una cosa esterna s'insinua, / sia quando una che è nata dentro il corpo ci molesta / oppure ci dà piacere uscendo nei generatori atti di Venere, / o quando per un urto s'agitano nel corpo stesso / gli atomi <e> tra loro scontrandosi confondono il senso; / (440) come puoi sperimentare tu stesso se per caso con la mano / ti colpisci una qualunque parte del corpo. / Pertanto i primi principi devono avere forme di gran lunga / differenti, che possano produrre sensazioni diverse».

(*DRN* II 431-443)⁴⁴⁹

La pressoché totalità della critica,⁴⁵⁰ interpreta l'enfasi presente al v. 434 (*pro diuum numina sancta*) come un elemento retorico, teso a rimarcare la "riduzione" dei quattro sensi precedentemente elencati al *sensu* del tatto, che sarebbe, così, fondamentalmente, *il* senso del

⁴⁴⁸ Tsouna 1998, p. 20.

⁴⁴⁹ Trad. Giancotti lievemente modificata, sulla base della lezione di Sedley 2017b, pp. 69 ss.

⁴⁵⁰ Si vedano, in particolare, Ernout-Robin 1962 (1925-1928), vol. I, pp. 274-275, Bailey 1964 (1928), p. 404, Furley 1989 (1971), p. 161, Rosenmeyer 1996, pp. 141-142, e Maurette 2014, p. 315.

corpo («Il tatto infatti, *il* tatto, per la santa potenza degli dèi, / è il senso del corpo»), quello a cui tutti gli altri sensi risultano riducibili. Io ritengo che per comprendere correttamente il passo occorra mantenere sullo sfondo il confronto con i Cirenaici e con la tesi, da essi sostenuta, per cui il tatto “interno”, che costituisce l’unico criterio di verità possibile, registra le modificazioni subite da tutti i sensi.

Si considerino anzitutto le criticità testuali. Il primo problema è legato alla locuzione *tactus uterque* (v. 433), che la critica, ad eccezione di Sedley, ha pressoché unanimemente inteso come “il contatto dell’uno e dell’altro”, ossia dei caldi fuochi e della gelida brina.⁴⁵¹ L’ipotesi di Sedley, consiste nell’intendere l’espressione come un’allusione (che Lucrezio specificherà solo successivamente) tra (1) tatto esterno e (2) tatto interno. Questa prima dualità si intreccia, se comprendo correttamente, con una seconda dualità, racchiusa nella locuzione *tactus enim, tactus* (v. 434). Se si considera il secondo *tactus* come un genitivo (*tactus enim tactūs*),⁴⁵² e non come l’enfatica ripetizione del primo (nominativo), la locuzione in oggetto implicherebbe due diversi riferimenti, e non uno soltanto. Secondo Sedley, questa seconda dualità restituirebbe la duplicità semantica sottesa al termine latino *tactus*, impiegato per designare tanto (a) il senso specifico del tatto, quanto (b) il contatto in quanto tale. Il significato delle parole di Lucrezio sarebbe dunque il seguente: il “contatto” del *senso* del tatto,⁴⁵³ infatti, è il senso del corpo (v. 435, dove *corporis* è genitivo soggettivo, come soggettivo è il *corporis* che compare appena prima, al v. 433).⁴⁵⁴ Nei versi che seguono (435-441) viene quindi esplicitata la prima dualità, e Lucrezio specifica che il corpo è il sensorio (1) sia quando una cosa s’insinua dall’esterno, (2) sia quando qualcosa ci impressiona dall’interno, sia che si tratti di qualcosa generatosi all’interno del corpo, sia che si tratti di una perturbazione interna derivante da un urto impresso dall’esterno.

A mio avviso, il senso delle parole di Lucrezio è però lievemente diverso da quello suggerito da Sedley, anche se va sottolineato che lo studioso, in chiusura del suo scritto, sembra indicare una possibilità esegetica alternativa a quella appena delineata.⁴⁵⁵ A me pare che la locuzione *tactus uterque* (v. 433) rimandi non alla coppia tatto interno/tatto esterno, ma alla medesima dualità del termine *tactus* restituita dall’espressione *tactus enim, tactūs* (v. 434): i due tipi di *tactus*, in tal senso, sarebbero “il contatto” (che abbiamo visto essere proprio anche degli altri sensi)⁴⁵⁶ e “il senso del tatto”. Il contatto del senso del tatto, diversamente dal contatto che si

⁴⁵¹ Sedley 2017b, spec. pp. 69 ss.

⁴⁵² Alla maniera della *anima ... animae* (DRN III 275); si veda Sedley 2017b, p. 71.

⁴⁵³ Si noti come, a DRN II 408, Lucrezio faceva riferimento al *tactus* (= contatto) degli altri sensi.

⁴⁵⁴ È interessante osservare come per l’autore del *PHerc.* 19/698 esso avrebbe potuto valere come genitivo oggettivo (cfr. il passo citato poco sopra nel presente paragrafo).

⁴⁵⁵ Sedley 2017b, pp. 73-74.

⁴⁵⁶ Cfr. DRN II 408.

instaura nel caso degli altri sensi, concerne tanto gli oggetti esterni adiacenti al corpo (1 = tatto esterno), quanto ciò che impressiona il corpo dall'interno (2 = tatto interno), sia che si tratti di qualcosa che ha origine puramente interna, sia che si tratti di qualcosa che, percuotendoci dall'esterno, vada ad agitare la struttura atomica interna del corpo stesso. Proprio in virtù di questa moltitudine di contatti diretti che è in grado di registrare, il *sensu* del tatto si rivela una guida particolarmente ricca alla grande varietà di forme atomiche (cfr. II 442-443).

Ciò che è importante rilevare, è che Lucrezio, al pari dell'autore del *PHerc.* 19/698, opera una sorta di "ripensamento" della funzione che ad esso ascrivevano i Cirenaici, i quali, riducendo tutti gli stati di cognizione sensoriale al solo tatto interno, finivano inevitabilmente per "imprigionare" *tutta* la conoscenza «inside a world consisting of nothing but their own experiential states». ⁴⁵⁷ Non è il tatto interno, secondo Lucrezio a dirci che stiamo sperimentando la dolcezza, ma il senso del gusto; e non è il tatto interno a dirci che stiamo sperimentando un fastidioso ronzio, ma il senso dell'udito. Tutti i sensi hanno accesso al proprio stato interno. E il tatto "interno" altro non è che la capacità *del corpo* di essere consapevole di ciò che si verifica al proprio interno (e che non necessariamente ci dice qualcosa sul mondo esterno). L'elemento fondamentale che è importante sottolineare, nell'economia del nostro discorso, è che proprio in virtù di suddetto ridimensionamento, e della conseguente distinzione tra tatto interno e tatto esterno, Lucrezio si trova nelle condizioni di rimarcare e, soprattutto, salvaguardare, in opposizione alla scuola cirenaica, il ruolo di criteri di verità per la conoscenza della realtà esterna detenuto dalle affezioni di piacere e dolore. Solo nel caso del tatto interno, piacere e dolore legati alle sensazioni possono rivelarsi dei criteri non validi per la realtà esterna (il calore che provo a causa della febbre, non è un metro di misura per la temperatura della stanza in cui mi trovo, così come non lo è il surriscaldamento del corpo conseguente a un'intensa attività fisica), benché lo rimangano per la realtà "interna" al nostro corpo. Per i Cirenaici, diversamente, *tutte* le sensazioni erano incapaci di rivelarci alcunché sulla realtà esterna, limitandosi a testimoniarcì il nostro modo di essere impressionati da essa, oltre il quale non è possibile andare. Non sappiamo se il distinguo tra i due tipi di tatto fosse presente già in Epicuro; Sedley lo reputa altamente probabile, specie alla luce del fatto che l'espressione *pro diuum numina sancta* a II 434 pare tradurre delle diciture presenti negli scritti del Maestro ⁴⁵⁸ o a questi attribuite. ⁴⁵⁹ Certo è che, in quanto di Epicuro ci rimane, l'espressione ἀφή ἀφής non compare mai, sicché congetturare che Lucrezio derivi direttamente dai suoi insegnamenti l'argomentazione che compare si versi II

⁴⁵⁷ Sedley 2017b, pp. 65-66.

⁴⁵⁸ Cfr. Epic. *Nat.* XIV, *PHerc.* 1148, fr. 29.18, l. 3; *Nat.* XXVIII, *PHerc.* 1479/1417, fr. 31.11, l. 5 Arr. Si veda Sedley 2017b, p. 73.

⁴⁵⁹ Cfr. Dion. *ap. Eus.* PE XIV 27, 10 = fr. 389 Us.

libro di cui si è discusso, non mi pare risulti maggiormente cogente dell'ipotizzare che si tratti di una formulazione lucreziana, volta a rimarcare, con buona probabilità, la distanza rispetto alla posizione promossa dai Cirenaici.

Nel complesso, i versi 398-443 del II libro costituiscono un'ulteriore conferma del valore criteriale di piacere e dolore in quanto mero risvolto delle *αἰσθήσεις*: piacere e dolore sono criteri atti a dimostrare la variabilità delle forme atomiche degli atomi che impattano contro i nostri organi di senso, siano essi provenienti dall'esterno o dall'interno.

1.5 Alcune conclusioni

Alla luce di questa breve analisi, ritengo ragionevole sostenere che, relativamente alla questione delle affezioni come criterio di verità al loro grado "zero", il dettato lucreziano si riveli maggiormente chiarificatore rispetto a quello dello stesso Epicuro. Come ho provato a suggerire, l'insistenza della testimonianza lucreziana sul ruolo cruciale detenuto da *uoluptas* e *dolor* per la conoscenza del mondo esterno, potrebbe costituire un ulteriore indizio dell'esistenza di una polemica tra Epicurei e Cirenaici sulla questione dei *πάθη*, e in particolare sulla portata epistemologica riconosciuta a quest'ultimi. Per i Cirenaici, i *πάθη* rappresentano dei messaggeri infallibili in riferimento alla nostra sfera interiore, laddove «il sostrato esterno» è «inapprensibile (*ἀκατάληπτον*)» poiché «l'affezione che ci capita di subire non ci dà informazione di niente altro se non di se medesima» (Sext. Emp. *M VII* 191-200 = *SSR IV A* 213).⁴⁶⁰ Il nostro provare piacere (o dolore), per i Cirenaici, è inscindibile dal nostro pensare razionalmente ciò che stiamo percependo (cfr. Plutarch. *Quaest. Conv.* V 1, 2 674A-B = *SSR IV A* 206; DL II 90 = *SSR IV A* 172). Gli Epicurei, invece, ritengono che i piaceri siano la risultante degli impatti provocati dagli oggetti esterni sugli organi sensoriali del soggetto. In altri termini, uno dei motivi di disaccordo tra le due scuole risiede nella disputa intorno al ruolo giocato dall'intelletto nell'esperienza del piacere (si veda in special modo Warren, 2013, pp. 95-6). Per i Cirenaici, il modo in cui *concepriamo* gli oggetti che ci circondano è un elemento costitutivo dell'esperienza che facciamo di loro in quanto piacevoli o dolorosi. Di conseguenza, i *πάθη* non possiedono di per sé alcuna garanzia di corrispondenza con il modo in cui l'oggetto esperito effettivamente esiste. Gli Epicurei, dal canto loro, considerano i *πάθη* di piacere e dolore come criteri di verità relativi al mondo esterno: «it is important for them to insist that no matter how the subject conceive of the object that is the source of a pleasant experience, there is always some veridical pleasant experience on which we can rely».⁴⁶¹ Riconoscendo ai *πάθη* una tale funzione, gli Epicurei sono

⁴⁶⁰ Trad. Russo.

⁴⁶¹ Warren 2013, p. 98.

però costretti ad ammettere che l'esperienza veritiera del piacere ci fornisce *esclusivamente* una verità assai circoscritta e qualificata. Solo in relazione a questo tipo di verità, i sensi non si ingannano.⁴⁶² L'esplicito riferimento agli oggetti esterni che troviamo nella posizione epicurea sposta il *focus* della questione dal *come* veniamo "impressionati" alla *causa* dell'impressione/affezione stessa, contribuendo, in questo modo, a ridurre l'incolmabile divario tra la nostra esperienza e la realtà esterna. E sono dell'avviso che, a tal riguardo, la trattazione lucreziana si riveli vantaggiosa al fine di una migliore e più chiara comprensione del dettato di Epicuro, poiché il poeta si preoccupa di enfatizzare il contenuto veridico fornito dai πάθη anche là dove non v'è traccia di un qualche intervento della mente. Quest'ultima, infatti, interviene, nelle vesti di un νήφρων λογισμός, *solo* in un secondo momento, permettendoci di valutare piaceri e dolori sul lungo termine, in opposizione, come suggerito sopra, al precetto cirenaico di porre al primo posto la scelta del piacere presente.

In un'ottica di più ampio respiro, conviene concludere il discorso sulle affezioni osservando, anzitutto, come i passi analizzati, e specialmente le sezioni del *DRN*, contribuiscano a rimarcare il ruolo "fondativo" detenuto, in seno alla ἀίρεσις epicurea, da quelle due emozioni "elementari", piacere e dolore, troppo spesso poste a margine negli studi inerenti alla dottrina del canone epicureo; in secondo luogo, è importante rimarcare come quanto emerso dall'indagine appena svolta non possa che costituire un ulteriore tassello a favore di un Lucrezio non (pienamente) "fondamentalista",⁴⁶³ certificando l'imprescindibilità di un attento e accurato esame dei versi lucreziani al fine di meglio comprendere non solo (o non tanto) il pensiero di Epicuro, quanto l'evoluzione dello stesso nel corso della storia del Κῆπος a lui successiva.

⁴⁶² *Ivi*, p. 99.

⁴⁶³ Il richiamo è naturalmente al Lucrezio "fondamentalista" di Sedley 1998.

2. *Notitia/notities*: la prolessi in Lucrezio

Nel suo poema, Lucrezio non discute mai, direttamente ed esplicitamente, la questione della prolessi (πρόληψις). Nemmeno Epicuro, in realtà, in quel che ci rimane dei suoi scritti, dichiara e spiega chiaramente in quali casi e in che maniera la πρόληψις vada impiegata in quanto canone del vero. Con Lucrezio, stante la natura e la veste poetica della sua opera, la ricerca di una qualche indicazione o delucidazione di carattere teorico diviene ancor più ostica, e questo, come si è già avuto modo di constatare e come si appurerà anche nei successivi capitoli del presente lavoro, vale in relazione a tutti i caposaldi della dottrina epicurea, dei quali il poeta non offre alcuna esplicita indicazione teorica. Ciò non significa, tuttavia, che non si possano trarre dai versi della sua opera alcune informazioni di rilievo intorno al secondo criterio di verità della canonica epicurea: pur non teorizzando espressamente in che cosa consista la prolessi, il poeta se ne serve, evidentemente, nella sua esposizione della φυσιολογία epicurea.

L'obiettivo di questa sezione del mio lavoro sarà quello di provare semplicemente a osservare e fotografare l'operare della prolessi (ammesso che di prolessi sia lecito parlare) nei sei libri del poema. Dopo un primo *excursus* di carattere terminologico, procederò a un'analisi delle varie occorrenze in cui Lucrezio sembra riferirsi o servirsi (più o meno esplicitamente) del secondo criterio della canonica epicurea, soffermandomi in special modo sulle istanziazioni che ritengo maggiormente interessanti o problematiche. Mantenendo sullo sfondo l'insegnamento di Epicuro, cercherò di stabilire, senza alcuna pretesa di esaustività, se la modalità con cui Lucrezio ricorre alla prolessi e il ruolo che essa viene ad assumere nel contesto del *DRN* risultino fedeli a quanto traspare dagli scritti del fondatore della scuola, o se egli intenda la prolessi in maniera meno rigorosa rispetto al suo maestro, sollecitato, magari, dalle riflessioni stoiche intorno alla formazione dei concetti, e da eventuali obiezioni rivolte dalle scuole avversarie al rigido empirismo di Epicuro.

2.1 Osservazioni terminologiche

La gran parte degli studiosi riconosce nei vocaboli lucreziani *notitia/notities* ciò che Epicuro chiamava πρόληψις. Come sottolineato da Bailey, Lucrezio non ha propriamente tradotto la parola greca, ma si è limitato a impiegare un vocabolo che, in fondo, altro non è che una *interpretazione* del lemma greco.⁴⁶⁴ *Notitia*, infatti, costituisce un derivato di *notus*, “conosciuto”, forma participiale del verbo *nosco*, “conoscere”, “apprendere”, “riconoscere”, “concepire”. Cicerone, nel I libro del *De natura deorum* (*ND*), precisamente ai paragrafi 43-45 (= fr. 255 Us. part.), dichiara esplicitamente di tradurre ciò che Epicuro designava come

⁴⁶⁴ Bailey 1947, p. 54.

πρόληψις attraverso i termini latini *anticipatio* (che compare anche come *antecepta informatio*) e *praenotio*. Poiché vi farò ricorso anche nelle successive pagine del lavoro, ritengo utile riportare qui l'intera sezione ciceroniana di nostro interesse:

«Lui [*scil.* Epicurus] solo si rese conto in primo luogo del fatto che gli dèi esistono perché la natura stessa ha impresso il concetto del divino nelle menti di tutti (*in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura*). Quale popolo, quale razza di uomini non possiede, senza che le sia stata insegnata, una certa anticipazione degli dèi (*anticipationem*), che Epicuro chiama πρόληψις, cioè una rappresentazione di qualcosa precedentemente accolta nella mente (*anteceptam animo rei quandam informationem*), senza la quale nulla può essere compreso, indagato, discusso. La forza e l'utilità di questo argomento, le abbiamo apprese dal libro divino di Epicuro *Sulla regola e sul criterio (de regula et iudicio)*. (44) [...] Poiché la credenza negli dèi non è stata stabilita da una norma, da un'usanza o da una legge, e persiste un consenso universale e assolutamente unanime (*ad unum omnium firma consensio*), bisogna dedurre che esistono perché ne possediamo una nozione insita o meglio innata (*insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus*); ora, una nozione su cui tutti concordano per natura deve essere necessariamente vera; bisogna dunque ammettere che gli dèi esistono. E poiché su questo concetto concordano tutti, non solo i filosofi ma anche gli ignoranti, dobbiamo ammettere anche il fatto che noi possediamo una anticipazione (*anticipationem*) o, come ho detto sopra, una prenozione degli dèi (*praenotionem deorum*) (bisogna dare denominazioni nuove a concetti nuovi, come Epicuro che chiamò la nozione πρόληψις, che nessuno aveva designato prima con quel nome). (45) Possediamo dunque questa prenozione: gli dèi sono beati e immortali. Infatti la natura, che ci ha fornito la rappresentazione degli dèi stessi (*informationem ipsorum deorum*), ha anche scolpito nelle nostre menti (*insculpsit in mentibus*) che gli dei sono immortali e beati».

(Cic. *ND* I 43-45)⁴⁶⁵

Le rese *anticipatio/antecepta informatio* e *praenotio* appaiono per la prima volta, nella letteratura latina, nel *corpus* dell'Arpinate, e, nello specifico, solamente in *ND* 43-44. Non le si incontra mai, invece, per esempio, nel contesto degli *Academica*, dove i vocaboli maggiormente ricorrenti sono *notitia*,⁴⁶⁶ assente in *ND*, *notio* e *cognitio*. Secondo Reid, *notitia* (che ricorre anche in *Fin.* II 14, III 33 e V 59-60) costituirebbe, nel contesto della produzione ciceroniana, assieme a *praenotio* e *anticipatio* (o *antecepta informatio*), l'equivalente della πρόληψις di Epicuro (almeno in larga parte delle occorrenze), laddove *notio* sarebbe impiegato per tradurre (anche qui, nella gran parte delle occorrenze) ciò che gli Stoici designavano come ἔννοια (Cic. *Top.* III 20-21).⁴⁶⁷ Al paragrafo 142 del *Lucullus* (= fr. 245 Us.), infatti, Cicerone, quasi traducendo letteralmente la citazione laerziana del *Canone* di Epicuro (DL X 31 = fr. 35 Us.),⁴⁶⁸ scrive che Epicuro *omne iudicium in sensibus et in rerum notitiis et in uoluptate constituit*, chiamando *notitiae* quelle che in Diogene erano le προλήψεις, e avvalorando, in questo modo, l'ipotesi per cui dietro la *notitia/notities* lucreziana vi sarebbe il secondo canone di verità epicureo. V'è però

⁴⁶⁵ Trad. Calcante modificata.

⁴⁶⁶ Non si incontra mai, negli scritti dell'Arpinate, la formulazione lucreziana *notities* (5^a declinazione).

⁴⁶⁷ Reid 1984 (1885), pp. 213-214 (note a Cic. *Luc.* 30).

⁴⁶⁸ Striker 1996 (1974), p. 30.

una difficoltà. Al paragrafo 22 del medesimo dialogo, Cicerone afferma di attribuire l'appellativo di *notitia* alle ἔννοιαι greche (e al paragrafo 31 dei *Topica* dichiara di impiegare il termine *notio* per designare ciò che i Greci chiamavano ἔννοια o πρόληψις). Lo stesso Diogene Laerzio (X 33 = fr. 255 Us. part.), a ben vedere, riportando le varie diciture con cui (verosimilmente) gli Epicurei seriori (si noti il verbo al plurale λέγουσιν) definirono via via la prolessi, menziona il termine ἔννοια (si osservi la presenza di οἰονεῖ).⁴⁶⁹ Nel contrapporre agli Scettici una versione del paradosso del *Menone*, la fonte epicurea di Sesto Empirico (cfr. μάλιστα οἱ ἀπὸ τῆς Ἐπικούρου αἰρέσεως) sembra impiegare in maniera sinonimica i termini ἔννοια e πρόληψις (*M* VIII 337-332a). Ora, proprio il triangolo πρόληψις-*notitia*-ἔννοια risulta, a mio avviso, di particolare interesse, e restituisce, in un'immagine, il “nodo” che proverò a sciogliere nel corso dei paragrafi che seguono: l'impiego del termine *notitia* (o della variante *notities*) da parte di Lucrezio ricalca pedissequamente il ricorso alla nozione di πρόληψις da parte di Epicuro, oppure ne “estende”, per così dire, la portata, in direzione della ἔννοια stoica?

2.2 La teoria stoica dei concetti: προλήψεις, φυσικαὶ ἔννοιαι ed ἔννοιαι

Prima di provare a rispondere a questa domanda, entrando nel vivo del poema lucreziano, risulta forse conveniente spendere alcune parole intorno alla teoria stoica dei concetti, al fine di delinearne i tratti fondamentali e indispensabili al discorso che intendo condurre. Da un passo della raccolta dossografica di Aezio (IV 11-12, *Dox.* 400-402, M.-R. 1591-1592, 1610-1611 = *SVF* II 83 e 54), sappiamo che gli Stoici operavano una distinzione tra prolessi (προλήψεις) e nozioni (ἔννοιαι). È assai probabile che tale distinguo risalga a Crisippo, il quale, tra le ἔννοιαι, ne isolava alcune che sorgono in noi *naturalmente* (φυσικῶς) e “senza disegno” (ἀνεπιτεχνήτως), ossia a prescindere da qualunque insegnamento (διδασκαλία) e impegno (ἐπιμέλεια, “cura”, “diligenza”), ma indispensabili per l'acquisizione delle altre ἔννοιαι. Le prolessi, in tal senso, possono essere considerate come una classe ristretta di ἔννοιαι, designate talvolta mediante la

⁴⁶⁹ DL X 33: τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἰονεῖ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τούτεστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος, οἷον ‘τὸ τοιοῦτόν ἐστιν ἄνθρωπος’: ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ‘ἄνθρωπος’ εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων. παντὶ οὖν ὀνόματι τὸ πρότερον ἐπιτεταγμένον ἐναργές ἐστι· καὶ οὐκ ἂν ἐζητήσαμεν τὸ ζητούμενον εἰ μὴ πρότερον ἐγνώκειμεν αὐτό· οἷον ‘τὸ πρότερον ἐστὸς ἵππος ἐστὶν ἢ βοῦς;’ δεῖ γὰρ κατὰ πρόληψιν ἐγνωκέναι ποτὲ ἵππου καὶ βοῦς μορφήν· οὐδ’ ἂν ὀνομάσαμεν τι μὴ πρότερον αὐτοῦ κατὰ πρόληψιν τὸν τύπον μαθόντες. ἐναργεῖς οὖν εἰσὶν αἱ προλήψεις. («Intendono per prolessi o anticipazione quasi una cognizione o immediata apprensione del reale o un'opinione retta o un pensiero o un'idea universale che è insita in noi, cioè la memoria di ciò che spesso è apparso dall'esterno, come quando diciamo: «Questo qui è un uomo». Appena infatti è stata detta la parola ‘uomo’ subito anche la sua figura si presenta al nostro pensiero per l'anticipazione (prolessi), sotto la guida preliminare dei sensi. Per mezzo di ogni parola balza in evidenza ciò che è originariamente posto nel fondo. E noi non potremmo indagare su ciò che indagiamo, se non avessimo già avuto una conoscenza precedente. Per esempio, per poter affermare: «Ciò che sta lontano è un cavallo o un bue», dobbiamo, per prolessi o anticipazione, già aver conosciuto una volta la figura di un cavallo e di un bue. A nulla avremmo potuto dare un nome se precedentemente non avessimo imparato la sua forma per prolessi. Le prolessi o anticipazioni sono immediatamente evidenti». Trad. Gigante).

dicitura φυσικαὶ ἔννοιαι (si pensi a quanto si legge in DL VII 54 = SVF II 105: ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου).⁴⁷⁰ Solo le φυσικαὶ ἔννοιαι, le “nozioni naturali” delle caratteristiche generali dell’oggetto che si conosce, sono annoverate, da Crisippo, tra i criteri di verità (DL VII 54).⁴⁷¹ Tutte le altre ἔννοιαι, diversamente, come si apprende da Cic. *Varro* 42, sono descritte come concetti delle cose (*notiones rerum*) che, pur derivando (necessariamente) dal criterio della *comprehensio* (κατάληψις), hanno perso, da ultimo, il loro legame originario con la sensazione,⁴⁷² e che potremmo intendere, per impiegare una felice espressione di Diogene, come “nozioni tecniche” (cfr. DL VII 51 = SVF II 61: τεχνικαὶ νοήσεις), formatesi attraverso l’insegnamento, l’esercizio e la dedizione (Aët. IV 11, *Dox.* 400, M.-R. 1591-1592 = SVF II 83). L’esatta relazione tra le προλήψεις (= φυσικαὶ ἔννοιαι) ed ἔννοιαι è lungi dall’essere chiaro, e non è questa la sede per discutere di una così controversa questione. Basti qui richiamare l’attenzione sul fatto che per gli Stoici le προλήψεις sono quelle nozioni che, una volta articolate, divengono κοιναὶ ἔννοιαι. Sebbene, infatti, l’ambito di applicazione di quella che definivano πρόληψις eccedesse, probabilmente, quello proprio delle κοιναὶ ἔννοιαι, essi tendevano a impiegare il termine πρόληψις con il significato implicito di κοινὴ ἔννοια.⁴⁷³ Il che si spiega alla luce della prospettiva fortemente teleologica (incentrata sulla dottrina della οἰκείωσις) che caratterizzava la scuola stoica e il suo marcato intellettualismo etico. Le κοιναὶ ἔννοιαι sono condivise da tutti gli esseri umani *in quanto* razionali, e sono considerate come “gradini” (ἐπιβάθραι) su cui si fonda la filosofia della Stoa, e che la rendono la sola filosofia in gradi di «concordare con la natura» (ὁμολογεῖν τῇ φύσει, Plutarch. *Comm. not.* 1060A).

Conviene infine osservare che, se le προλήψεις stoiche sono ritenute equivalenti agli ἐννόηματα (cfr. DL VII 61 = SVF I 65), Epicuro, in *Hrdt.* 38, si riferisce (verosimilmente) alla πρόληψις mediante l’espressione πρῶτον ἐννόημα, la “nozione prima”, quel concetto

⁴⁷⁰ Cfr. anche Plutarch. fr. 215F Sandbach = SVF II 104, da cui apprendiamo che gli Stoici – al pari degli Epicurei (cfr. anche DL X 33 = fr. 255 Us.) – introdussero le φυσικαὶ ἔννοιαι al fine di far fronte al paradosso del *Menone* (cfr. Plat. *Men.* 80d-e; cfr. anche Plat. *Euthyd.* 277e-278a, e *Theaet.* 188a-b) senza ricorrere alla dottrina dell’ἀνάμνησις. Sulla questione si segnala, in particolare, il contributo di Alesse 1989, ma anche lo studio di Cornea 2011-2012.

⁴⁷¹ Sulla concezione crisippea della αἴσθησις e della πρόληψις come criteri di verità, si segnalano specialmente Striker 1996 (1974), pp. 57-68, e Doty 1992, pp. 53-80.

⁴⁷² Strettamente parlando, secondo Crisippo una ἔννοια è una conoscenza concettuale che si configura come una πρόληψις διηρθρωμένη, (“prenozione articolata”), cfr. Plutarch. *Comm. not.* 1059B-C = SVF II 33; cfr. anche Plutarch. fr. 215F Sandbach = SVF II 104.

⁴⁷³ Sulla questione, si segnala in particolare il lavoro di Dyson 2009 (pp. 53-71), secondo cui προλήψεις, κοιναὶ ἔννοιαι e φυσικαὶ ἔννοιαι sono espressioni interscambiabili, tese a designare un’unica dottrina sottostante, promossa dalla Stoa antica (per una valutazione critica delle tesi di Dyson, si rimanda a Bonazzi 2010). *Contra* Sandbach 1930 (spec. pp. 23-24), stando al quale sia le ἔννοιαι che le προλήψεις possono essere di due specie, ossia “comuni” o non “comuni” (per un’analisi completa e dettagliata delle argomentazioni sviluppate da Sandbach, si veda Dyson 2009, pp. 11-22).

fondamentale a cui ciascuna espressione verbale, ciascun suono, inequivocabilmente rimanda.⁴⁷⁴ La presenza del *πρῶτον* nel passo della lettera appena richiamato si rivela decisivo, a mio avviso, per comprendere correttamente la differenza che intercorre tra la dottrina epicurea e quella stoica della *πρόληψις*: il *πρῶτον ἐννόημα* rimanda alla nozione in cui la connessione originaria tra sensazione e fenomeni risulta conservata.

Un'ultima annotazione di carattere terminologico merita a questo punto di essere posta a tema. Tra le diverse varianti latine sinora emerse a proposito della del termine *πρόληψις*, nessuna si rivela in realtà capace di restituire perfettamente il significato del verbo greco *πρό-λαμβάνω*, “afferro/comprendo in anticipo”.⁴⁷⁵ La distanza dall'originale greco diviene ancor più marcata in relazione ai versi di Lucrezio, se si considera che egli, adottando esclusivamente *notitia/notities*, elimina totalmente qualunque prefisso (*prae-*, *ante-*), lasciando così cadere il carattere (forse) più peculiare della *πρό-λήψις* di Epicuro. Su questo punto, ad ogni modo, occorre massima cautela, dacché non è possibile escludere che dietro la scelta lessicale lucreziana si celino ragioni di carattere (anche) metrico.

3. Occorrenze di *notitia/notities* nel *DRN*

Nel *DRN* sono rintracciabili otto occorrenze del termine *notitia* (I^a declinazione), il quale compare, talvolta, nella versione affine *notities* (5^a declinazione). Proverò ora a vagliare, una per una (numerandole), tali occorrenze, senza però attenermi strettamente all'ordine in cui esse compaiono, ma prediligendo dapprima quelle che presentano, almeno a mio avviso, un minor grado di problematicità.

3.1 La prolessi nel II libro del *DRN*

Nel II libro del poema incontriamo la dicitura *uestigia notitiae*⁴⁷⁶ (v. 124) [1] là dove Lucrezio, per spiegare l'ininterrotto movimento degli atomi nel vuoto, ricorre a un fenomeno analogo che

⁴⁷⁴ Solo di sfuggita, è interessante osservare come Diogene ricorra all'esempio del cavallo per illustrare tanto gli *ἐννοήματα* stoici (VII 61), quanto le *προλήψεις* epicuree (X 33), corroborando, così, l'ipotesi di un legame tra le due categorie, e, più precisamente, di una dipendenza dei primi dalle seconde.

⁴⁷⁵ *Notio* e *notitia*, derivanti entrambi dal verbo *nosco*, “conoscere”, “venire a conoscenza di”, compaiono per la prima volta nella letteratura latina, precisamente in Plauto (*Truc.* 623: *quid tibi hanc notio est, inquam, amicam meam?*) e Terenzio (*Haut.* 53: *Quamquam haec inter nos nuper notitia admodumst*), con il significato di «conoscenza (tra persone)». Si veda Orlando 2014, pp. 49-51. Sia Moreschini 1979, p. 122, che Lévy 1992, p. 302, sottolineano le difficoltà in cui dovettero imbattersi gli autori latini nel tentativo di tradurre il termine *πρόληψις*, considerato soprattutto che esso, assieme a *ἐννοια*, era un concetto condiviso da Medioplatonismo, Epicureismo e Stoicismo.

⁴⁷⁶ La forma del genitivo in *-āi* per la I^a declinazione è un fenomeno abbastanza diffuso nella letteratura latina arcaica, ma che dovette risultare già arcaico al tempo di Plauto (III-II sec. a.C.), poiché la produzione di Terenzio sembra conoscere esclusivamente il genitivo in *-āe*. Fu Ennio a consacrare come poetismo il genitivo in *-āi*, e fu verosimilmente proprio da lui che lo ereditarono Cicerone (che se ne serve solo in poesia, e sempre in clausola), Lucrezio (per esempio nel verso di cui ci stiamo occupando, in *DRN* II 124) e Virgilio (esclusivamente nell'*Eneide*,

accade nella sfera del visibile, paragonando gli atomi ai corpuscoli che vediamo agitarsi nel raggio di luce che attraversa un ambiente oscuro al fine di offrire «un modello / di cose grandi e vestigi di loro conoscenza» (*rerum magnarum parua potest res / exemplare dare et uestigia notitiae*, II 123-124).⁴⁷⁷ Tradizionalmente, quest'occorrenza di *notitia* non viene assunta in senso tecnico, ma con il significato generale di “idea”, “concetto”, “conoscenza”. Volendo indicare un parallelo, potremmo far riferimento al paragrafo 128 del *Lucullus* ciceroniano, in cui la *notio* [*bonorum malorumque*], secondo Reid, va intesa nel senso della *cognitio*, la quale, a sua volta, rimanderebbe alla nozione greca di ἐπιστήμη.⁴⁷⁸

Sempre nel II libro, Lucrezio menziona, ai versi 744-745 [2], la facoltà della nostra mente di «pervenire / alla conoscenza di corpi non ricoperti da alcuna tinta» (*menti corpora posse / uorti in notitiam nullo circumlita fuco*).⁴⁷⁹ Il termine *notitia* rinvierebbe qui, secondo la gran parte degli studiosi, al significato generico di “conoscenza”, e non possederebbe il valore di termine tecnico detenuto dalla πρόληψις di Epicuro.⁴⁸⁰ Soltanto Smith, a mia conoscenza, rende l'espressione *uorti in notitiam* con “to form a conception”, mantenendo così il termine *notitia* (che Smith traduce talvolta con “conception”, talvolta con “notion”) anche nella traduzione.⁴⁸¹ Attenendosi alla lettura che di questa seconda occorrenza del termine avanza la maggioranza dei traduttori e commentatori, si sarebbe però indotti a concludere che in [1] e [2] Lucrezio devia da un significato tecnico e assai specifico di prolessi, assumendone uno meno rigoroso e di portata più generale.

3.2 La prolessi nel V libro del DRN

Passando al V libro, precisamente ai versi 124-125 [3], si legge che i corpi celesti, lungi dall'appartenere alla schiera degli dèi, ci offrono la nozione (*notitia*) di ciò che è completamente

6, 747). Marziale (11, 90, 5 ss.), nel I sec. d.C., deriderà il genitivo in -āi come una forma primitiva e ormai superata (sulla questione, Traina-Bernardi Perini 1998, pp. 175 ss.).

⁴⁷⁷ DRN II 114-124: *contemplator enim, cum solis lumina cumque / (115) inserti fundunt radii per opaca domorum: / multa minuta modis multis per inane uidebis / corpora misceri radiorum lumine in ipso / et uelut aeterno certamine proelia pugnas / edere turmatim certantia nec dare pausam, / (120) conciliis et discidiis exercita crebris; / conicere ut possis ex hoc, primordia rerum / quale sit in magno iactari semper inani. / dumtaxat rerum magnarum parua potest res / exemplare dare et uestigia notitiae* («Osserva infatti, ogni volta che raggi penetrati / (115) infondono la luce del sole nell'ombra delle case: / molti minuti corpi in molti modi, attraverso il vuoto / vedrai mescolarsi nella luce stessa dei raggi, / e come in eterna contesa attaccar battaglie e zuffe, / a torme contendendo, e non far sosta, / (120) da aggregazioni e disgregazioni frequenti travagliati; / sì che da ciò puoi figurarti quale sia l'eterno agitarsi / dei primi principi delle cose nel vuoto immenso; / almeno per quanto una piccola cosa può dare un modello»). Sull'importanza e sul valore ricoperto da questo passo nell'ambito della semiotica lucreziana, e, più in generale, epicurea, si rimanda alla Parte Terza del presente lavoro, spec. pp. 333-334, ecc.

⁴⁷⁸ Reid 1885, p. 327 (note a *Luc.* 128).

⁴⁷⁹ L'intero passo è riportato a p. 161 del presente lavoro.

⁴⁸⁰ Bailey 1947, *ad loc.*, Dionigi 1994, *ad loc.*, Ernout-Robin 1962 (1925-1928), *ad loc.*; Giancotti 1994, *ad loc.*

⁴⁸¹ Smith 2001, *ad loc.*

privo di moto e di senso vitale.⁴⁸² In questo caso, il significato di *notitia* sembra approssimarsi in maniera significativa a quello di “esempio” o “modello”, “paradigma”, τύπος.⁴⁸³ Elencando e illustrando gli aspetti più importanti delle prenozioni epicuree, Diogene Laerzio ci informa che la πρόληψις implica la formazione di un τύπος, uno “stampo”, una “impressione” (materialisticamente connotata) nella διάνοια. In quanto “impronta”, la πρόληψις, per così dire, “schematizza” nella mente i caratteri essenziali, distintivi (percepiti in precedenza) di una specifica classe di entità. Al pari della sensazione, la prolessi, per un verso, *rappresenta* un certo tipo di oggetto, come un uomo, un cavallo, ecc., per un altro, essa è quell’oggetto, poiché si origina a partire dai *simulacra* che continuamente si dipartono dallo stesso (cfr. anche Diog. Oen. fr. 5 III 3-14 Smith). E per nessun’altra ragione la πρόληψις è descritta come “impressa” (ἐναποκειμένη, DL X 33) e *insita* nella mente del soggetto, se non perché che essa costituisce un’impronta fisico-materiale generatasi attraverso reiterate sensazioni di un determinato oggetto.⁴⁸⁴

Nel passo del V libro del *DRN* in questione, la *notitia* mi pare dunque designare abbastanza chiaramente un concetto acquisito in maniera conforme al processo di formazione delle prolessi epicuree, ossia attraverso la reiterata esperienza di un certo oggetto (o tipo di oggetti).

3.2.1 La *notities hominum* e la critica al paradigma “creazionista”

Con un significato assai affine, il termine *notities* ricompare, poi, in corrispondenza dei versi 181-186 dello stesso libro [4], dove, in piena polemica contro il paradigma creazionista, Lucrezio scrive:

*Exemplum porro gignundis rebus et ipsa
notities hominum diuis unde insita primum est,
quid uellent facere ut scirent animoque uiderent,
quoue modost umquam uis cognita principiorum
quidque inter sese permutato ordine possent, 185
si non ipsa dedit specimen natura creandi?*

⁴⁸² *DRN* V 122-125: *quae procul usque adeo diuino a numine distant / inque deum numero quae sint indigna uidentur, / notitiam potius praebere ut posse putentur / (125) quid sit uitali motu sensuque remotum* («mentre si tratta di cose che tanto distano dal nume divino, / tanto sono indegne d’essere annoverate fra gli dèi, / che le crederemmo piuttosto in grado di dare la nozione / (125) di ciò che è remoto da moto e da senso vitale»).

⁴⁸³ In connessione al problema dell’apprendimento e della memoria, e con il medesimo significato di “impronta nella mente”, il termine τύπος compare già in Plat. *Theaet.* 192a 4 e 194b 5 (cfr. anche 191d 6, in cui Socrate impiega il verbo ἀποτυποῦσθαι per indicare l’impressione delle sensazioni e dei pensieri nella mente – ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν, 191c 8 – nel modello del κήρυνον ἐκμαγεῖον). Per un’analisi comprensiva della relazione che intercorre tra il *Teeteto* e la canonica di Epicuro, incentrata sulla messa in luce del debito della seconda nei confronti del dialogo platonico in riferimento alla teorizzazione del concetto di prolessi, si segnala il recente contributo di Verde 2020b, in particolare i paragrafi 5 (pp. 23-25) e 9-10 (pp. 32-38). Sul concetto di τύπος in Epicuro si vedano anche Lembo 1981-1982, pp. 18-58, Jürss 1991, pp. 60-61, Masi 2014a, pp. 124-127 e Verde 2016b.

⁴⁸⁴ Si veda Long 1971, spec. p. 120. Cfr., inoltre, la descrizione del concetto di ἐμπειρία in Aristot. *APo.* II 19, 100a 3-6, e *Metaph.* I 1, 980b 28-981a 1.

«E poi, l'esemplare per la generazione delle cose e lo stesso / concetto dell'uomo donde furono primamente impressi negli dèi, / sì che sapessero e vedessero nella loro mente ciò che volevano fare? / O in che modo mai si conobbe il potere dei primi elementi / (185) e che cosa questi potessero fare cambiando tra loro le disposizioni, / se la natura stessa non dette l'esempio della creazione?».

(*DRN* V 181-186)

Il passo citato rientra nella più ampia sezione racchiusa tra i versi 156 e 234 del V libro, in cui Lucrezio è impegnato ad argomentare contro coloro secondo i quali il mondo fu disposto dagli dèi per l'uomo (*hominum causa uoluisse parare / praeclaram mundi naturam*, 156-157) e non avrà fine (*aeternum atque immortale*, 159). Prima di procedere nell'analisi della strategia dispiegata da Lucrezio nel passo riportato, alcune considerazioni sulla critica condotta dal poeta nei riguardi del pensiero "creazionista" sembrano però d'uopo.

L'ipotesi che la versione del "creazionismo" avversata da Lucrezio rispecchi quella formulata da Platone nel *Timeo*, trova conferma, secondo Sedley, nel fatto che la sequenza di argomentazioni esposte ai versi 156-234 del V libro del *DRN* presenta la forma di una risposta punto su punto al passo 29e-30c del dialogo platonico, in cui il mondo viene descritto quale opera di un artigiano divino *benevolo*, modellata sull'essere vivente ideale.⁴⁸⁵ Va poi osservato, in seconda istanza, che l'"asimmetria" che caratterizza la tesi avversata da Lucrezio, la quale postula una creazione del mondo, ma non ne ammette una distruzione, pare conformare la prospettiva avanzata al passo 32c del *Timeo*, da cui si apprende che il corpo del mondo fu generato (τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη, 32c 1)⁴⁸⁶ e divenne indissolubile da chiunque altro, tranne che da colui che originariamente lo "legò insieme" (ἄλυτον ὑπὸ τοῦ ἄλλου πλὴν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος γενέσθαι, 32c 3-4). La dottrina stoica, invece, incentrata su di un ciclico susseguirsi di "creazioni" e successive conflagrazioni (ἐκπυρώσεις), non pare poter incarnare, diversamente da quanto spesso sostenuto dalla critica, il bersaglio polemico di Lucrezio nel contesto dei versi di cui ci stiamo occupando.⁴⁸⁷ In difesa della matrice stoica della posizione avversata dal poeta,

⁴⁸⁵ Sedley 1998, pp. 75-78, 152-153, Id. 2002, spec. p. 69, n. 62; si veda anche Bignone 2007², pp. 757-759 (1936¹, vol. II, pp. 87-89).

⁴⁸⁶ Come evidenziato da Sedley (2011a, p. 115, e, più in generale, pp. 112-121), che si sofferma in particolare su Plat. *Tim.* 28b 4-c 2, nel *Timeo* l'originaria "creazione" del mondo non sembra essere presentata da Platone «come un carattere opzionale, appartenente alla narrazione mitica piuttosto che alla scienza "dura"». Un'ulteriore prova a favore della lettura cronologica letterale della "creazione" è rintracciabile nel discorso tenuto da Timeo all'inizio del *Crizia* (106a 3-4): τῷ δὲ πρὶν μὲν πάλαι ποτ' ἔργω, νῦν δὲ λόγοις ἄρτι θεῶν γεγονότι προσεύχομαι... («Pronuncio una preghiera a dio [cioè il mondo] che in precedenza, in un tempo molto lontano, si è generato nella realtà e proprio adesso si è generato nelle parole...»), trad. Sedley 2011a, p. 116).

⁴⁸⁷ La convinzione per cui Lucrezio, nella sezione del *DRN* di cui ci stiamo occupando, starebbe polemizzando contro gli Stoici, è difesa da Munro 1900, vol. II, pp. 290-298, De Lacy 1948, Solmsen 1951, Schmidt 1990, pp. 155-160, 184-211, Lévy 1999, pp. 87-91, e, almeno in parte, da Bailey 1947, pp. 1137-1139 e 1346. Pur concordando con Sedley (1998) e Bignone (2007²) sulla difficoltà di riconoscere nella Stoa il bersaglio dei versi di Lucrezio, Furley (1989 (1966), spec. pp. 200-203) ritiene che «it is no single work, nor any single philosopher, but a group of philosophers whom the Epicurean regarded, rightly, as their main opponents. Most of the elements

Lévy ha sostenuto che la polemica non sia rivolta in generale a tutti gli Stoici, ma, nello specifico, a quegli Stoici, quali Panezio e Boeto, che, a suo avviso, avallavano la tesi della “asimmetria” oppugnata da Lucrezio (stando alla quale v’è generazione ma non distruzione), dal momento che costoro negavano la dottrina della conflagrazione.⁴⁸⁸ Va però ricordato che tanto Panezio quanto Boeto negavano, assieme alla distruzione del mondo, anche la sua generazione,⁴⁸⁹ sicché non risultano affatto calzanti rispetto all’attacco sferrato nella sezione del *DRN* di cui ci stiamo occupando.⁴⁹⁰

Attenendosi alla ricostruzione avanzata da Sedley, già Epicuro, verosimilmente all’altezza dei libri XI-XII del Περὶ φύσεως, polemizzava contro la teleologia creazionista del *Timeo*,⁴⁹¹ considerandolo o in qualità di bersaglio immediato, oppure, come puntualizzato da Sedley, leggendolo attraverso la lente dei Platonici a lui contemporanei.⁴⁹² Questa seconda opzione, secondo lo studioso, contribuirebbe a spiegare il marcato provvidenzialismo che Lucrezio ascrive alla posizione avversata, il quale, seppur estraneo al pensiero di Platone, avrebbe potuto benissimo riflettere la maniera in cui veniva letto e interpretato il *Timeo* nell’Accademia del tardo IV secolo a.C., specialmente al tempo di Polemone, uno dei maestri di Zenone di Cizio. Tra i successori di Platone, Speusippo (fr. 94-95 Isnardi Parente = F 61a-b Tarán), Senocrate (p. 54 Heinze = fr. 153-158 Isnardi Parente¹ = fr. 73-78 Isnardi Parente²) e Crantore (fr. 8-14 Mette)⁴⁹³ rigettavano l’interpretazione letterale del *Timeo*, e con essa la tesi “asimmetrica” attaccata da Lucrezio in *DRN* V 156-159. Di conseguenza, il solo che potrebbe conformare la critica lucreziana risulta essere Polemone, perlomeno se assumiamo, sulla scia di Sedley, che la fisica di Antioco di Ascalona delineata negli *Academica* di Cicerone, precisamente in *Varro* 24-29, sia calcata sulla prospettiva polemoniana.⁴⁹⁴ Grazie alla testimonianza proveniente dal *Varro*,

attacked in Lucretius *DRN* V 55-234 are contained in the Speech given to Socrates in Xenophon’s *Memorab.* I 4; most of them can be found in Plato, in *Phd.* 96 ss., *Tim.*, *Phlb.* 28c ss., and *Lg.* 889a-899d; most of them can be found in Aristotle’s works of natural philosophy and were probably to be found in his lost dialogue *On philosophy*. All of them can be found in all of these texts taken together» (p. 203). Benché non sia possibile escludere che, nel comporre la propria critica, Lucrezio avesse in mente altri testi oltre al *Timeo*, ritengo abbastanza convincente l’ipotesi che dietro *DRN* V 156-234 si celi principalmente la cosmologia del *Timeo*, soprattutto in virtù del fatto che le argomentazioni del poeta seguono uno schema che riprende molto da vicino quello tratteggiato nel dialogo di Platone.

⁴⁸⁸ Lévy (1999, pp. 88-89) fa riferimento, in particolare, a DL VII 142.

⁴⁸⁹ Cfr. Test. 133 Alesse = Stob. *Ecl.* 171, 5-7 Wachsmuth-Hense, da cui si apprende che Panezio preferiva, reputandola più persuasiva (πιθανωτέρα), [la tesi de] l’eternità del cosmo (ἡ ἀδιότης τοῦ κόσμου); Test. 120 Alesse = Cic. *Tusc.* I 79; Phil. Alex. *De aet. mund.* 78, in cui si legge che οἱ περὶ τὸν Βοηθὸν affermavano (φασί) che se il mondo fosse γενητός e φθαρτός, allora qualcosa si sarebbe originato ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, il che appare del tutto assurdo anche agli Stoici (ὅπερ καὶ τοῖς Στωικοῖς ἀτοπώτατον εἶναι δοκεῖ); per l’esegesi del passo di Filone, si rimanda a Lévy 1999, p. 89.

⁴⁹⁰ Si vedano anche Sedley 1998, p. 75, con la n. 63, e Sedley 2002, p. 69, con la n. 62.

⁴⁹¹ Sedley 1998, p. 136.

⁴⁹² Sedley 1998, pp. 75-78.

⁴⁹³ Va ricordato che Crantore fu autore del primo commento al *Timeo*.

⁴⁹⁴ Sedley 1998, p. 78, n. 76, e Sedley 2002, pp. 47-48.

sappiamo che il sistema sincretistico di Antioco di Ascalona (la sua cosiddetta *vetus Academia*, la quale, lo ricordiamo, fondandosi sull'*auctoritas* di Platone, riconosceva negli Academici sino a Polemone, nei Peripatetici, specialmente in Aristotele e Teofrasto, e gli Stoici come un unico sistema filosofico, il cui unico elemento discriminante sarebbe la terminologia impiegata),⁴⁹⁵ per quanto concerne gli aspetti prettamente fisico-cosmologici, era fondato su di una lettura del *Timeo*, potremmo dire, intrisa di stoicismo, e nella quale trovano ampio spazio «the main ingredients of the anthropocentric thesis attacked by Lucretius».⁴⁹⁶ Al fine di eludere il rischio di una proiezione nel passato del carattere provvidenziale che contraddistingue il cosmo stoico (rischio che permarrebbe qualora scegliessimo di basarci esclusivamente sulla testimonianza di Varrone/Antioco), Sedley chiama in causa alcuni passi di Teofrasto. In un frammento restituitoci da Simplicio, l'Eresio offre una parafrasi del *Timeo*, asserendo che Platone «*wished to make the principles two in number, one underlying (things) as matter – and this he calls 'receptive of all things'; the other being cause and source of movement, and this he attaches to the power of god and of the good*» (fr. 230 FHS&G = Simp. *In Ph.* 1, 2 184b 15 (vol. IX p. 26, 5-15 Diels) trans. by Fortenbaugh).⁴⁹⁷ Sulla base di questa testimonianza, Sedley ha ipotizzato che al tempo in cui Epicuro viveva e scriveva, la cosmologia del *Timeo* veniva letta in chiave “provvidenzialistica”, *prefigurando* la concezione propriamente stoica del cosmo.⁴⁹⁸

Due considerazioni appaiono però necessarie. Innanzitutto, occorre essere massimamente cauti, come lo stesso Sedley non manca di riconoscere, dal momento che «*virtually nothing in the way of physical doctrine have reached us under the express name of Polemo*»,⁴⁹⁹ e tutto ciò di cui disponiamo non è che un unico frammento, restituitoci da Aezio, in cui si legge che, secondo Polemone «Dio è il cosmo» (Πολέμων τὸν κόσμον θεὸν ἀπεφήνατο, fr. 121 Gigante = Aët. I 7, 29, *Dox.* 303, M.-R. 374). Come correttamente puntualizzato da Isnardi Parente, la

⁴⁹⁵ Sulla *vetus Academia* di Antioco, si veda ora Tsouni 2019, spec. pp. 36-74.

⁴⁹⁶ L'analisi di Sedley (1998, p. 77; 2002, pp. 53 ss.) si concentra in particolare sui paragrafi 24-29 of the *Varro*. Da *Varro* 24 apprendiamo che, nella prospettiva della *vetus Academia* promossa da Antioco, la natura si presenta divisa in due principi (*De natura autem [...] ita dicebant, ut eam diuiderent in res duas*), l'uno efficiente, l'altro, invece, tale da mettersi a disposizione del primo e subirne alcune modificazioni. Solo coesistendo l'uno entro l'altro, suddetti principi danno origine al corpo o “qualità determinata” (*qualitas quaedam*), un neologismo introdotto da Cicerone per rispondere all'esigenza pratica di tradurre la ἰδίᾳ ποιότης stoica (cfr. *SVF* II 374, 376-398) nel patrio linguaggio (cfr. anche Cic. *Luc.* 56 e 85-86). In *Varro* 28-29, inoltre, l'anima del mondo ci viene descritta come avente in sua cura soprattutto le cose celesti, ma anche quelle concernenti gli uomini sulla terra; infine, si osservi come l'affermazione per cui il mondo ebbe un inizio (*effectum esse mundum*), laddove l'anima del mondo è immortale (...*immutabilem continuationem ordinis sempiterni*), richiama in maniera piuttosto palmare la tesi asimmetrica contro cui polemizza Lucrezio (sulla ricezione del *Timeo* di Platone da parte di Antioco di Ascalona si veda anche Hoenig 2018, pp. 87-93).

⁴⁹⁷ Sedley 1998, pp. 76-77, con la n. 74, e 2002, spec. pp. 42-43.

⁴⁹⁸ Per suffragare la validità e bontà della proposta avanzata da Sedley, Baltussen 2003, pp. 58-60, apporta due ulteriori evidenze rinvenibili nella lezione di Teofrasto, vale a dire il fr. 242 FHS&G = Procl. *In Plat. Tim.* 31b (vol. I p. 456.6-18 Diehl), e *Metaph.* 5b 26-6a 2.

⁴⁹⁹ Sedley 2002, p. 47.

testimonianza è a tal punto generica che «non sembra tale da poter attribuire a Polemone una fisica originale e sua propria: che il mondo fosse di carattere divino, un essere animato superiore e diretto a fini superiori, era affermato da quanti non sostenessero il meccanicismo cosmico, che certo non penetrò mai nella scuola di Platone».⁵⁰⁰ Inoltre, l'interesse prettamente rivolto alla sfera dell'etica caratterizzante l'insegnamento del terzo scolarca dell'Accademia rende assai probabile che egli risentisse dell'influenza stoica soprattutto in ambito etico (si pensi al suo βίος κατὰ φύσιν, e al suo κατὰ φύσιν ζῆν).⁵⁰¹

In secondo luogo, risulta davvero necessario postulare uno o più intermediari tra Platone e Lucrezio, al fine di render conto dell'attacco di quest'ultimo al *Timeo*? In fondo, è possibile rintracciare nel dialogo alcuni indizi che paiono poter incoraggiare, se non addirittura indicare, una lettura fortemente antropocentrica del testo. A 30a 2-3, per esempio, Timeo afferma che «Dio, volendo che tutte le cose fossero buone, e che nulla, nella misura del possibile, fosse cattivo» (βουλευθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν);⁵⁰² a 30b 7-c 1, inoltre, si legge che «questo mondo è un essere vivente, dotato di anima e di intelligenza, generato ad opera della provvidenza di Dio» (τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔνουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν); e a 39b 2-c 1 (e, più in generale, a 39b-e), infine, nel discutere la creazione dei pianeti come strumenti in grado di misurare il tempo, Timeo afferma che «il Dio, nel secondo cerchio rispetto alla Terra accese un lume, che noi ora chiamiamo appunto Sole, affinché illuminasse il più possibile tutto il cielo, e affinché tutti i viventi per i quali era conveniente partecipassero del numero» (φῶς ὁ θεὸς ἀνήψεν ἐν τῇ πρὸς γῆν δευτέρᾳ τῶν περιόδων, ὃ δὴ νῦν κεκλήκαμεν ἥλιον, ἵνα ὅτι μάλιστα εἰς ἅπαντα φαίνοι τὸν οὐρανὸν μετάσχοι τε ἀριθμοῦ τὰ ζῶα ὅσοις ἦν προσῆκον, μαθόντα παρὰ τῆς ταύτου καὶ ὁμοίου περιφορᾶς). In aggiunta, se assumiamo, con Sedley, che Lucrezio derivi la propria polemica nei confronti del paradigma creazionista dai libri XI-XII del *Περὶ φύσεως*, allora l'ipotesi per cui il bersaglio polemico tanto del maestro, quanto del discepolo, fosse *direttamente* il *Timeo* sembra trovare ulteriore conferma. Sebbene infatti in quanto ad oggi disponibile dei due libri di Epicuro menzionati poc'anzi la critica alla cosmologia platonica non risulti esplicita, e, più in generale, il nome di Platone non compaia *mai* nei frammenti papiracei in quanto possediamo del *Περὶ φύσεως*, alcuni chiari rimandi alla posizione dell'Ateniese sono attestati nel XIV libro, là dove Epicuro rivolge una violenta critica alla dottrina degli elementi esposta da Timeo (coll. XXXIV-XXXIX Leone), critica fondata, almeno in parte, sulle obiezioni formulate da Aristotele nei

⁵⁰⁰ Isnardi Parente 1998, p. 228.

⁵⁰¹ Fr. 129-130 Gigante = Cic. *Fin.* IV 14 ss., e 50 ss. Sulla questione, si rimanda a Isnardi Parente 1998, spec. pp. 227-230.

⁵⁰² Trad. Reale.

riguardi della cosmologia platonica (*De cael.* Γ 7, 305b 28-8 307b 24).⁵⁰³ Di conseguenza, poiché il *Timeo* costituisce, per Epicuro, un bersaglio (verosimilmente) cruciale, non è chiaro per quale ragione egli avrebbe scelto di discutere la questione del “creazionismo” *via* Polemone o attraverso la lettura che ne dava un qualche altro academico, piuttosto che rivolgersi *direttamente* al dettato di Platone.

Come che sia la questione, la strategia argomentativa adottata da Lucrezio sembra consistere in una critica e confutazione della prospettiva “creazionista” attraverso il secondo criterio della canonica epicurea: non può darsi prolessi di ciò che ancora non esiste.⁵⁰⁴ Il significato con cui ricorre qui il termine *notities*, che viene accostato a quelli di *exemplum* e *specimen*, pare infatti chiamare in causa abbastanza chiaramente la memoria di qualcosa che spesso è apparsa dall'esterno (cfr. DL X 33), memoria che, qualora si scelga di far proprio un modello “creazionista” (in cui è il dio a creare il mondo e, per conseguenza, l'uomo), non può in alcun modo trovarsi impressa (*insita*, DRN V 182 e 1047) nella mente degli dèi, mancando un preventivo e reiterato presentarsi dall'esterno dell'immagine dell'uomo. Come possono gli dèi (il Demiurgo platonico) aver disposto di un “modello” per il mondo che crearono e in che modo possono già aver avuto la πρόληψις di un essere umano? *Uomo* non è una forma (platonica) *a priori*. Dal punto di vista epistemologico, gli dèi risultano soggetti alle nostre stesse restrizioni, e anche la loro comprensione è *a posteriori*.⁵⁰⁵ L'origine della πρόληψις rimane perciò, in questo passo lucreziano [4], genuinamente e rigorosamente empirica,⁵⁰⁶ dacché solo in virtù dell'ineludibile retroterra sensoriale, via via memorizzato, un concetto merita il titolo di prolessi, e, dunque, di criterio di verità a tutti gli effetti. Sedley, nella sua tavola sinottica, propone di correlare i versi 55-415 del DRN alla prima parte dell'XI libro del Περὶ φύσεως,⁵⁰⁷ sicché non è da escludere che già Epicuro si servisse della prolessi dell'uomo in reazione al creazionismo di *Timeo*.

Una possibile, seppur parziale, conferma di ciò, potrebbe provenire dal paragrafo 19 del I libro del DN di Cicerone, in cui Velleio, portavoce epicureo, riprendendo le metafore impiegate da *Timeo* nella descrizione dell'abilità artigianale del Demiurgo, chiede «con quali occhi della mente (*quibus oculis animi*) il vostro Platone ha potuto vedere (*intueri*) quel grande processo di

⁵⁰³ Su questa polemica, si veda il commento di Leone alle colonne indicate (1984, pp. 86-99), nonché i contributi di Baltussen 2003, pp. 56-60, e Verde 2010c. L'ipotesi secondo cui Epicuro, per le colonne che stiamo esaminando, dipenda da Aristotele, è criticata da Falcon 2001, pp. 73-76, spec. n. 85.

⁵⁰⁴ In merito a tale argomento, e, più in generale, alla critica epicurea al creazionismo, segnaliamo le spiegazioni di Sedley 2011a, pp. 151-161.

⁵⁰⁵ Sedley 2011a, p. 152. Al pari dell'uomo, la divinità, per poter vivere, deve possedere la sensazione. Quest'ultima, a sua volta, si compie esclusivamente per mezzo di estremità corporee, il che rende impossibile l'ipotesi di una divinità infinitamente estesa nello spazio. Si veda Sedley 2011a, p. 160.

⁵⁰⁶ Si veda anche Bailey 1964, p. 247.

⁵⁰⁷ Sedley 1998, p. 136.

creazione con il quale egli immagina che il mondo sia stato costruito ed edificato dal dio?».⁵⁰⁸ Di quale metodo e di quali strumenti avrebbe potuto servirsi il dio per portare a termine la sua opera di costruzione del mondo, e come avrebbe potuto far sì che i quattro elementi ubbidissero e si piegassero alla sua volontà? L'*oculis animi intueri*⁵⁰⁹ potrebbe costituire un rimando all'ἐπιβολή τῆς διανοίας (*animi iactus/iniectus*) epicurea, che può essere intesa come una sorta di atto di “focalizzazione” o “applicazione” (ἐπιβάλλω = *iacio/inicio* = *intueor*) della mente descritto da Diano come «l'atto indispensabile di qualunque forma di pensiero».⁵¹⁰ Essendo in grado di conservare il ricordo delle percezioni sensoriali,⁵¹¹ essa rende possibile la memoria, l'associazione delle immagini e, più in generale, qualunque forma di immaginazione, risultando strettamente connessa, per conseguenza, al criterio della prolessi. E il fatto che Cicerone la chiami in causa proprio in seno al resoconto anticreazionista epicureo, credo possa costituire un indizio del ricorso, già da parte di Epicuro, alla prolessi quale arma da sferrare contro la dottrina “creazionista” del *Timeo*.

3.2.2 L'*insita notities utilitatis* e l'origine del linguaggio

L'ultima occorrenza di *notities* presente nel V libro compare al verso 1047 [5]. Il contesto è offerto, questa volta, dalla teoria del linguaggio (che occupa i versi 1028-1090) e dalla polemica condotta da Lucrezio contro gli assertori della sua origine convenzionale: se davvero fosse esistito un inventore del linguaggio, domanda Lucrezio,

...unde *insita*⁵¹² *notities est utilitatis et unde data est huic prima potestas, quid uellet facere ut sciret animoque uideret?*

«dove fu impressa in quello la nozione della loro [*scil.* delle parole] utilità e dove fu data a lui per primo la facoltà di sapere e di vedere nella mente che cosa volesse fare?».

(*DRN* V 1047-1049)

Come nel passo anticreazionista esaminato sopra [4], Lucrezio sembra impiegare anche qui la *notities* in qualità di canone di verità funzionale alla confutazione della posizione avversaria (o delle posizioni avversarie). E ancor più che nel caso precedente, la questione dell'identità del bersaglio polemico di Lucrezio risulta assai controversa, ed è difficile porre a fuoco con

⁵⁰⁸ Trad. Reale.

⁵⁰⁹ Cfr. anche Cic. *ND* I 49 (*mentem intentam infixamque*) e I 54 (*iniciens animus et intendens*).

⁵¹⁰ Diano 1973, p. 158.

⁵¹¹ Sedley 1973, p. 22.

⁵¹² Canali traduce *insita notities* con “consapevolezza”, spostando l'attenzione su un senso dell'interiorità che, a mio avviso, risulta totalmente estraneo all'insegnamento epicureo.

precisione la figura, o la scuola di pensiero, verso cui il poeta intende dirigere i propri strali. Ernout e Robin⁵¹³ hanno proposto di identificare l'obiettivo polemico di Lucrezio con Democrito, il quale avrebbe sostenuto che i nomi furono assegnati per convenzione (θέσει). Il riferimento dei due studiosi è un passo tratto dal commentario di Proclo al *Cratilo* platonico (*In Plat. Crat.* 16 = VII 27 D205 L.-M. = 68 B 26 D.-K.), in cui si legge che «Democrito [...] afferma che i nomi sono per convenzione» (θέσει λέγων τὰ ὀνόματα), adducendo, a supporto della propria tesi, quattro differenti dimostrazioni, fondate, rispettivamente, sull'omonimia, sulla molteplicità dei nomi, sul mutamento di nome e sulla mancanza di nomi simili. Occorre tuttavia puntualizzare che l'intento di Democrito era quello di rimarcare la mancanza di una corrispondenza determinata e naturale tra i nomi e le cose: il suo problema chiamava in causa la retta corrispondenza del linguaggio.⁵¹⁴ Lucrezio, diversamente, appare interessato a stabilire se quest'ultima, della quale, si badi bene, egli non dubitava minimamente, derivasse da un istinto naturale o costituisse il frutto di un'invenzione razionale. In questo senso, risulta forse più verosimile intravedere, sullo sfondo dei versi del poeta, un rimando alle diverse teorie dei nomi restituiteci dal *Cratilo* di Platone.

3.2.3 Il confronto con il *Cratilo* di Platone

La tesi posta sotto attacco dal poeta sembrerebbe richiamare, di primo acchito, la posizione sostenuta da Ermogene, fratello di Callia, nel *Cratilo* di Platone (spec. 388e 7-389a 3), secondo cui i nomi furono assegnati per convenzione (ὄνομα θέσθαι) da un "legislatore" (νομοθέτης) definito, appunto, ὀνοματουργός, "plasmatore di nomi". Quest'immagine risale probabilmente a Pitagora, il quale postulava l'esistenza di un uomo, dotato di somma sapienza (*summae sapientiae*) che per primo diede il nome a tutte le cose (*omnibus rebus imposuit nomen*, cfr. Cic. *Tusc.* I XXV, 62; cfr. anche Iambl. *VP* 18, 82, 14-15). In tal senso, potrebbe apparire non del tutto corretta l'asserzione di Bailey per cui «Lucretius' polemical target is the Platonic theory of language».⁵¹⁵ È infatti Ermogene, e non il personaggio di Socrate, a sostenere che i nomi e la loro accuratezza siano convenzionali, ponendosi (apparentemente) agli antipodi rispetto alla tesi avanzata da Cratilo, secondo cui la correttezza dei nomi (ὀρθότης ὀνομάτων) sarebbe predisposta per natura (φύσει) e tale da rispecchiare effettivamente la realtà delle cose (cfr., per es., *Cra.* 383a 4-b 2; 428e 1-2). A tal riguardo, due considerazioni si rivelano necessarie:

⁵¹³ Ernout-Robin 1962 (1925-1928), vol. III, pp. 143-144.

⁵¹⁴ Si veda Boyancé 1970, p. 257, ma anche Bailey 1947, p. 1489.

⁵¹⁵ Bailey 1947, pp. 1487-1490.

1) Benché in partenza apparentemente antitetiche, le tesi di Ermogene e di Cratilo intorno all'origine del linguaggio conducono, in realtà, a conclusioni assai simili. O meglio: il naturalismo "radicale" di Cratilo si traduce, da ultimo, in una forma di convenzionalismo "radicale" affine a quella a cui perviene Ermogene. Nel sostenere un'assoluta appartenenza reciproca di parole e cose (= tesi dell'intrinsecità),⁵¹⁶ Cratilo ammette infatti, al pari di Ermogene, il darsi di un "artigiano" dei nomi (ὁ δημιουργὸς ὀνομάτων), che, al modo di un legislatore (νομοθέτης) impose i nomi alle cose. Con una differenza. Ermogene, convinto della estrinsecità del nome rispetto alla cosa, e paladino, in ultima istanza, della dottrina protagorea dell'*homo mensura*, ritiene che siano la legge (ὁ νόμος) e l'uso (τὸ ἔθος)⁵¹⁷ a determinare l'attribuzione del nome a un dato oggetto (*Cra.* 384 d 6-8), sicché nulla esclude la possibilità che il nome assegnato venga successivamente sostituito con un altro, e poi con un altro ancora: «come accade quando noi cambiamo nome ai servi [il nome introdotto non è per nulla meno corretto del nome dato prima]» (384d 5-6).⁵¹⁸ Per Cratilo, diversamente, il νομοθέτης individua *una volta per tutte* il nome della cosa: «sapendo (εἰδόντα)», ossia conoscendo le cose, «pose i nomi colui che li pose (τίθεσθαι τὸν τιθέμενον τὰ ὀνόματα). «E la massima prova (μέγιστον τεκμήριον) che colui che pose i nomi non ha fallito la verità (ὅτι οὐκ ἔσφαλται τῆς ἀληθείας ὁ τιθέμενος) sia per te questa: non sarebbero mai stati tutti così in accordo (οὐ γὰρ ἄν ποτε οὕτω σύμφωνα ἦν αὐτῶ ἅπαντα)» (436c 1-4). Questo però, fa notare Socrate, non prova alcunché: «Infatti, se colui che pose i nomi, fallito il primo, forzò (ἐβιάζετο) ormai gli altri e li costrinse (ἠνάγκαζεν) ad essere in accordo con quello stesso (αὐτῶ συμφωνεῖν), non c'è nulla di strano» (436c 7-d 2). Questa deriva, posta in luce da Socrate, della tesi di Cratilo, richiama quanto affermato da Lucrezio nei versi immediatamente successivi a quelli citati sopra, in cui si legge che «non poteva uno solo costringer (*cogere*) molti e vincerli (*uictosque*) / e domarli (*domare*), sì che acconsentissero a imparare i nomi delle cose (*ut perdiscere nomina uellent*)» (*DRN* V 1050-1051). Inoltre, prosegue Socrate, se è necessario «che anche colui che pose i primi nomi li pose sapendo» (*Cra.* 438a 6), «[d]a quali nomi, allora, aveva imparato o trovato le cose (ἢ μεμαθηκῶς ἢ ἠύρηκῶς ἦν τὰ πράγματα), se in effetti non erano stati ancora attribuiti i primi nomi e, d'altro canto, diciamo che è impossibile imparare e trovare le cose (μαθεῖν δ' αὖ φαμεν τὰ πράγματα καὶ εὑρεῖν ἀδύνατον εἶναι) in altro modo se non imparando i nomi e ritrovando noi stessi quali sono?» (τὰ ὀνόματα μαθόντας ἢ αὐτοὺς ἐξευρόντας οἷά ἐστι;, 438a 8-b 3). E ancora: «In quale modo, dunque, possiamo dire che costoro abbiano posto i nomi sapendo, ovvero che siano legislatori

⁵¹⁶ Si veda Aronadio 1996, p. XXIX.

⁵¹⁷ Poco prima, in *Crat.* 384d 1, il personaggio di Ermogene parla di convenzione (ἡ συνθήκη) e accordo (ἡ ὁμολογία).

⁵¹⁸ Trad. Aronadio (saranno di Aronadio anche tutte le citazioni dal *Cratilo* a seguire).

(Τίνα οὖν τρόπον φῶμεν αὐτοὺς εἰδότας θέσθαι ἢ νομοθέτας εἶναι), prima che fosse attribuito qualsiasi nome e quindi che quelli sapessero (πρὶν καὶ ὅτιοῦν ὄνομα κεῖσθαι τε καὶ ἐκείνους εἰδέναι), se proprio non è possibile imparare le cose se non dai nomi?» (εἶπερ μὴ ἔστι τὰ πράγματα μαθεῖν ἀλλ’ ἢ ἐκ τῶν ὀνομάτων; 438b 5-8). Ed è cruciale la risposta di Cratilo, secondo cui fu «una capacità più grande di quella umana a porre i primi nomi alle cose (μείζω τινὰ δύναμιν εἶναι ἢ ἀνθρωπιάντην θεμένην τὰ πρῶτα ὀνόματα τοῖς πράγμασιν), cosicché è necessario che questi siano corretti» (ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι αὐτὰ ὀρθῶς ἔχειν, 438c 2-4). Traspare in maniera piuttosto chiara, da queste righe, in che senso la prospettiva di Cratilo finisca per risolversi in una posizione non poi così dissimile da quella di Ermogene, incappando dunque anch’essa nella critica dispiegata da Lucrezio.

2) Le argomentazioni che il personaggio di Socrate,⁵¹⁹ nel *Cratilo*, delinea contro i propri interlocutori, come abbiamo visto, si rivelano per vari aspetti in linea con la posizione adottata da Lucrezio. Sullo sfondo delle critiche rivolte a Ermogene e Cratilo, Platone lascia però emergere quanto meno una traccia di quella che era la propria concezione intorno all’origine del linguaggio, concezione che diverge in maniera sostanziale dalla dottrina promossa dagli Epicurei sulla medesima questione. Ora, il personaggio di Socrate pone in luce come né Ermogene né Cratilo siano in grado, con le loro teorie, di rendere conto del verificarsi di attribuzioni di nomi *scorrette*: non distinguendo tra ἀλήθεια e ὀρθότης, essi non riescono a giustificare come sia possibile rivolgersi a Cratilo chiamandolo Ermogene (cfr. *Cra.* 429e, ma anche 430d-431e). Si tratta, a ben vedere, di una situazione che ricorda molto da vicino quella che viene ad instaurarsi nel *Teeteto*, in cui l’indagine intorno a che cos’è conoscenza deve fare i conti con la necessità di spiegare il darsi dell’opinione falsa. Come nel *Teeteto*, così nel *Cratilo*, per uscire dall’*impasse*, l’unica via percorribile consiste nella ammissione di una realtà (metafisica)⁵²⁰ stabile, ossia di «altre cose al di fuori dei nomi, le quali ci rendano visibili senza i nomi quali di essi sono i veri, indicando in modo manifesto la verità delle cose che sono» (*Cra.* 438d 5-8). Il darsi di una polemica intorno alla correttezza dei nomi è possibile se e solo se si ammette l’esistenza di fonti di conoscenza diverse dai nomi stessi.⁵²¹ Gli uomini assegnano nomi alle cose allo scopo di “immortalare” in una forma linguistica stabile le uniformità e gli elementi di invarianza che riscontrano nel loro quotidiano fare esperienza della realtà che li circonda: «il bianco, il bello, e

⁵¹⁹ Mi riferisco a Socrate come “il personaggio di Socrate” in quanto condivido la lettura di Giannantoni (1991) per cui le tesi sul linguaggio attribuite al filosofo nel corso del *Cratilo* rispecchiano non la posizione del Socrate storico, ma quella di Platone.

⁵²⁰ Anche nel *Cratilo* (439c ss.), come nel *Teeteto* (201d ss.), il passaggio alla dimensione metafisica è segnalato dall’espedito del sogno.

⁵²¹ Sulla questione, Trabattoni 2020, pp. 115-120, spec. p. 117.

tutte le altre cose di questo genere, sono bianco e bello e tali rimangono, cosicché il pensiero le può considerare identiche e il linguaggio designarle con la stessa parola. Gli errori di linguaggio sono dunque approssimazioni fallite verso quell'invarianza che vorrebbe essere nominata». ⁵²² Se il nome serve all'espressione e alla trasmissione della conoscenza, e non potendo darsi conoscenza vera e propria (ἐπιστήμη) se non di ciò che è stabile, è a quest'ultimo che il nome deve commisurarsi. Come scrive Aronadio, «assistiamo nel Cratilo [...] al graduale passaggio dalla *homologia* socratica (interna alla dimensione linguistica) alla *aletheia* platonica (intesa come verità ontologica e quindi extralinguistica), rispetto alla quale si giustifica la concezione del nome come *deloma*», ⁵²³ ossia come “atto ostensivo”. Accanto alla nozione di ἀλήθεια, si colloca la figura del dialettico (ὁ διαλεκτικός, cfr. 390c 11), colui che possiede la ἐπιστήμη. Tanto il dialettico platonico, quanto il νομοθέτης di Ermogene e di Cratilo, presuppongono un legame con la realtà logicamente anteriore al linguaggio: il νομοθέτης in quanto produce il nome in vista dei suoi possibili riferimenti veri, il dialettico in ragione del fatto che *sa* a che cosa attribuire il nome. ⁵²⁴ Non solo, dunque, verso Ermogene e Cratilo, ma anche verso la teoria dei nomi prospettata da Platone Lucrezio potrebbe indirizzare le proprie invettive. La critica del poeta è la medesima incontrata nella sezione “antireazionista”: ciò che risulta inaccettabile, dal suo punto di vista, è l'ipotesi dell'esistenza di modelli *a priori* delle cose («il bello stesso e il buono stesso e così ciascuna singola cosa di quelle che sono», αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἐν ἕκαστον τῶν ὄντων οὕτω, *Cra.* 439d 7-9), che fornirebbero non solo l'archetipo delle componenti del mondo sensibile, ma anche quello dei nomi (l'espressione τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος a 390a 5-6 risulta, a tal riguardo, paradigmatica). Afferma il personaggio di Socrate: «Cratilo dice il vero quando afferma che le cose hanno nomi per natura (φύσει τὰ ὀνόματα εἶναι τοῖς πράγμασι) e che non tutti sono artigiani dei nomi (δημιουργὸν ὀνομάτων), ma solo quello che volge lo sguardo (μόνον ἐκεῖνον τὸν ἀποβλέποντα) verso il nome che per natura ha ciascun oggetto (εἰς τὸ τῆ φύσει ὄνομα ὃν ἐκάστω), e ha la capacità di trasporre l'idea di quello (δυνάμενον αὐτοῦ τὸ εἶδος τιθέναι) nelle lettere e nelle sillabe» (390d 9-e 4).

3.2.4 La critica al convenzionalismo estremo di Diodoro Crono

V'è un ulteriore punto che ritengo meriti di essere indagato circa i possibili bersagli di Lucrezio in materia di teoria dei nomi e origine del linguaggio. Grazie ad alcuni frammenti superstiti del XXVIII libro del Περὶ φύσεως, si è ipotizzato che Epicuro fosse impegnato in una polemica con

⁵²² Trabattoni 2020, p.117.

⁵²³ Aronadio 2018, p. XLIV.

⁵²⁴ Sulla figura del dialettico *platonico* nel *Cratilo*, si segnala lo studio di Giannantoni 1991.

la versione di convenzionalismo linguistico difesa dalla “fazione” megarica capeggiata da Diodoro Crono.⁵²⁵ Nel fr. 13, coll. IV, l. 8 inf.-VI, l. 15 sup. Sedley, Epicuro, rivolgendosi a Metrodoro, dissente dalla tendenza di certuni (τινες, cfr. coll. IV, l. 2 inf., V, l. 6 sup. Sedley), non meglio specificati, a impiegare le parole in modo ridicolo (γελοίως [π]ῶ[ς], col. V, l. 5 sup.), e, anzi, secondo tutti i significati, piuttosto che secondo il loro significato linguistico reale (π[άν]τ[α] μᾶλλον ἢ τὸ νοούμενον | κατὰ τὰς λέξεις, ll. 6-8). Già Arrighetti indicava nei Megarici i τινες avversati dal filosofo,⁵²⁶ concordando solo parzialmente con tale conclusione, Sedley ha cercato di dimostrare come, in realtà, gli avversari nel mirino di Epicuro non siano indistintamente tutti i Megarici, ma soltanto quelli facenti capo all’insegnamento di Diodoro Crono.⁵²⁷ All’epoca di Epicuro, infatti, le due principali linee di pensiero interne alla scuola Megarica, ovvero quella guidata da Stilpone e quella capitanata da Diodoro Crono, divergevano, in particolar modo, proprio in riferimento al problema del linguaggio. E mentre Stilpone, similmente a Epicuro, ammetteva l’esistenza di una naturale relazione tra i nomi e gli oggetti,⁵²⁸ Diodoro Crono, all’opposto, promuoveva una teoria linguistica marcatamente convenzionalista, in base alla quale la comprensione di una parola poggia inequivocabilmente sul valore semantico che le è stato “imposto” per convenzione.⁵²⁹ Spingendosi oltre la forma di convenzionalismo avallata da Ermogene nel *Cratilo*, Diodoro, stando a Gellio, così affermava:

«“Nessuna parola è ambigua, né qualcuno la pronuncia e sente ambigua, né deve sembrare essere detto altro, che ciò che intende dire colui, che parla. Ma quando – dice – io ho inteso una cosa, tu hai capito un’altra, può sembrare detto più oscuramente che ambiguamente; infatti, dovette considerarsi quella caratteristica di una parola ambigua, cosicché, colui, che diceva ciò, dicesse due o più cose. Nessuno che intende dire una sola cosa, esprime invece due o più cose”».

(Gell. XI 12)⁵³⁰

⁵²⁵ Sedley 1973, pp. 62-65; si veda altresì Verde 2013a, pp. 216-217; più in generale, sulla relazione dottrina tra Diodoro Crono ed Epicuro, e sull’importanza che dovette probabilmente rivestire la teoria del linguaggio promossa dal megarico per l’insegnamento del fondatore del Giardino, si vedano Verde 2013a, pp. 210-237, spec. pp. 220 ss., e Sedley 1977, spec. pp. 81-89.

⁵²⁶ Arrighetti 1973, p. 619 (note al fr. 31.13 Arr.).

⁵²⁷ Su Diodoro Crono ed Epicuro, segnaliamo l’articolo di Verde 2015d.

⁵²⁸ Potremmo definire la teoria del linguaggio di Stilpone come una forma estrema di naturalismo, che, in opposizione, verosimilmente, alla dottrina delle idee di Platone e alla forma di Aristotele, negava la possibilità di qualunque predicazione, eccezion fatta che nel caso del giudizio identico (in cui il predicato si limita a ripetere il soggetto); cfr. Plutarch. *Adv. Col.* 1119C ss.

⁵²⁹ Sedley 1973, pp. 62-63. Si veda, inoltre, Verde 2013a, pp. 215-217. Come chiarito da Sedley (1973, pp. 63-64), inoltre, l’apparente problema cronologico legato al possibile scarto temporale tra la morte di Diodoro e la stesura del XXVIII libro del *Περὶ φύσεως*, si rivela facilmente ovviabile prendendo coscienza del fatto che, anche dopo la sua morte, la catechesi del megarico continuò a fiorire attraverso il suo pupillo Filone il Dialettico, il quale, pur rivedendo alcune delle teorie logiche del Mastro, conservò pressoché immutati i capisaldi della sua teoria linguistica.

⁵³⁰ Gell. XI 12: *Diodorus autem, cui Crono cognomentum fuit: ‘nullum’ inquit ‘uerbum est ambiguum, nec quisquam ambiguam dicit aut sentit, nec aliud dici uideri debet, quam quod se dicere sentit is, qui dicit. At cum ego’ inquit ‘aliud sensi, tu aliud accepisti, obscure magis dictum uideri potest quam ambigue; ambigui enim uerbi natura illa esse debuit, ut, qui id diceret, duo uel plura diceret. Nemo autem duo uel plura dicit, qui se sensit unum dicere’* (trad. Rusca).

Diodoro, in sostanza, riteneva che il significato di una parola fosse determinato esclusivamente dall'intenzione presente nella mente del parlante ogni volta in cui la parola in questione viene pronunciata; ogni apparente ambiguità, in questo modo, diviene, da ultimo, null'altro che una mancanza di chiarezza. Qualsiasi parola, per Diodoro, può essere impiegata per designare qualsiasi cosa (cfr. *Simpl. in Cat.* 27, 18-21), tanto che più fonti riportano che egli, estremizzando la pratica di cambiare nome agli schiavi a cui fa riferimento Ermogene in *Cra.* 384d per corroborare la propria posizione, assegnò ai suoi schiavi dei nomi assurdi e ridicoli, tanto che a uno di essi toccò persino la congiunzione “ἀλλὰ μὴν” (cfr. *Ammon. in Int.* 38, 17 ss.; *Simpl. in Cat.* 27, 18-21; *Steph. in Int.* 9, 20-24). Alla luce di ciò, si comprende in che senso la posizione del Megarico risulti particolarmente calzante rispetto alla critica svolta da Epicuro nel fr. 13, col V, ll. 5-8 sup. Sedley, e non è un caso se poco dopo (col. V, ll. 3 ss. inf. Sedley), egli ci informa di un suo scritto Περὶ ἀμφιβολίας (*Sull'ambiguità*) nel quale aveva già provveduto a esporre le tesi dell'avversario.

L'edizione curata da Sedley del XXVIII libro del Περὶ φύσεως ha permesso di tratteggiare, almeno in parte, il contesto originario in cui doveva verosimilmente inserirsi questa polemica anti-diodorea. Dalla ricostruzione delle sezioni del testo che precedono quest'ultima, infatti, è emerso come una delle questioni probabilmente centrali del libro doveva essere quella concernente il se e il come sia lecito fare ricorso al linguaggio ordinario al fine dell'esposizione filosofica.⁵³¹ Sappiamo che Epicuro non respingeva affatto un impiego delle parole calibrato sul loro uso comune più diffuso.⁵³² Stando a Diogene Laerzio (X 13), egli soleva designare le cose per mezzo del linguaggio ordinario (λέξεις κυρία, letteralmente “modo di parlare dominante”),⁵³³ ed è assai probabile che proprio a questo stile comunicativo vada ascritto il participio ὠμιλημένος, di cui sono presenti numerose occorrenze nella prima parte del testo tradito del XXVIII libro, che Sedley ipotizza traducibile con l'aggettivo *colloquial*.⁵³⁴ Queste istanze apologetiche nei confronti del linguaggio ordinario devono essere però necessariamente indagate alla luce del rimprovero che Epicuro rivolge a Metrodoro nel fr. 13, col. II ss. Sedley del XXVIII libro, in cui il discepolo viene biasimato per aver un tempo promosso una visione convenzionalista in base alla quale, in linea con quanto teorizzato da Diodoro Crono (contro cui, come abbiamo visto, si scaglierà la critica del filosofo di Samo nelle colonne successive), un

⁵³¹ Sedley 1973, pp. 21-23.

⁵³² Si pensi per esempio alle seguenti espressioni impiegate nella lettera a Erodoto: «in base all'uso comune più diffuso della parola (κατὰ τὴν πλείστην ὀμιλίαν τοῦ ὀνόματος)» (*Hrdt.* 67); «secondo l'uso più frequente (κατὰ τὴν πλείστην φορὰν)» (*Hrdt.* 70).

⁵³³ Sulla λέξεις κυρία, si veda l'articolo di Arrighetti 2010.

⁵³⁴ Sedley 1973, p. 22.

oggetto può venir denotato per mezzo di un nome qualunque, dacché, di per sé, nessun nome possiede maggior legittimità dell'altro (fr. 13, col. III, ll. 2 ss. sup. Sedley).⁵³⁵ Secondo Epicuro, infatti, Metrodoro aveva tentato di plasmare una propria terminologia attingendo alcune parole dal linguaggio ordinario senza modificarne talune convenzioni linguistiche a esse connesse (fr. 13, col. II, ll. 7-5 inf. Sedley). Agendo in questo modo, il discepolo intendeva contravvenire al principio per cui assegnare un nome a un oggetto significa esprimere una determinata opinione, chiudendo gli occhi di fronte a una visione indiscriminata/oscura (ἀδιαληψία)⁵³⁶ delle parole e degli oggetti (fr. 13, coll. II, l. 2 inf.-III, l. 1 sup. Sedley). Epicuro, invece, per lo meno al tempo della stesura del XXVIII libro, seppur consapevole del valore e delle potenzialità del linguaggio ordinario, non indugiava a rimarcare la convinzione che esso potesse non di rado divenire veicolo di false opinioni. Come in passato, infatti, egli è ancora convinto che esista *una* forma di errore che sorge da un cattivo accomodamento delle sensazioni alle prolessi dovuto ai molteplici usi/convenzioni delle parole – nella col. III del fr. 12 Sedley, Epicuro ci dice che nei tempi passati riteneva che *tutti* gli errori degli uomini (πᾶσα ἡ ἀμ[α]ρτία ἐστὶν | τῶν ἀνθρώπων, ll. 6-7) non possedessero altro σχῆμα che quello che sorge in relazione alle prolessi e ai fenomeni (τὸ ἐπὶ | τῶμ προλήψεων γιγ[ό]μενον καὶ τῶμ φαιν[ο]μένων, ll. 8-10),⁵³⁷ a causa dei molteplici usi/convenzioni delle parole (διὰ τοὺς πολυτρόπους ἐθ[ι]σμοὺς τῶμ λέξεων, ll. 11-12). Essendo infatti le prolessi strettamente connesse al significato delle parole (DL X 33: παντὶ οὖν ὀνόματι τὸ πρῶτως ὑποτεταγμένον ἐναργές ἐστι, «Per mezzo di ogni parola balza in evidenza ciò che è originariamente posto nel fondo»; οὐδ' ἂν ὠνομάσαμεν τι μὴ πρότερον αὐτοῦ κατὰ πρόληψιν τὸν τύπον μαθόντες, «a nulla avremmo potuto dare un nome se prima non avessimo imparato la sua impronta per prolessi»; cfr. anche Epic. *Hrdt.* 37-38),⁵³⁸ è evidente che un uso inappropriato

⁵³⁵ Sull'apporto di Metrodoro di Lampsaco alla formazione della teoria epicurea del linguaggio, si segnala il contributo di Tepedino Guerra 1990.

⁵³⁶ Termine che ricorda la nozione di ἀβλεψία incontrata nel capitolo precedente in relazione alla polemica antisettica epicurea.

⁵³⁷ Su questo punto, si veda specialmente Bailey 1928, p. 248.

⁵³⁸ Sull'argomento, si segnalano in particolare i lavori di Long 1971, Glidden 1983, Milanese 1996, Atherton 2009, Tsouna 2016b, pp. 193-201. Senza voler addentrarmi, in questa sede, in questioni di “semantica” epicurea, mi limito a richiamare un aspetto cruciale della questione, ossia il confronto tra la prolessi di Epicuro e il λεκτόν stoico (su cui almeno Frede 1994 e Alessandrelli 2013), che costituisce il σημαίνόμενον di una voce che il parlante può proferire per esprimere il contenuto di una data φαντασία (Alessandrelli 2013, pp. 94-112, spec. p. 100; cfr. Sext. Emp. *M VIII* 70 = *SVF II* 187, *DL VII* 49, e *Sen. Ep.* 117, 13; *contra* Frede 1994, p. 112, che identifica τὸ λεκτόν con τὸ φαντασθέν, “il rappresentato”, ossia con il contenuto di una certa φαντασία). Che si tratti di due entità per nulla equivalenti, trova immediata conferma nel fatto che, diversamente, Epicuro avrebbe formulato la sua teoria “metafisica” in contrasto con la sua “semantica” (Tsouna 2016b, p. 194). I λεκτά stoici sono infatti delle entità incorporee intra-cosmiche definite non esistenti (ὑπάρχοντα), poiché prive della capacità di fare o patire alcunché, ma sussistenti (ὑφίστάντα). Se Epicuro avesse ipotizzato per le prolessi una natura siffatta, avrebbe tradito, nella formulazione della sua semantica, i postulati della sua ontologici, per cui tutto ciò che è, o è corpo (atomi), o è vuoto. *Tertium non datur*. Inoltre, sia Sesto Empirico (*M VIII* 13 = fr. 259 Us.) che Plutarco (*Adv. Col.* 1119F = fr. 259 Us.) escludono i λεκτά dalla semantica epicurea, ascrivendo a quest'ultima solamente «le parole e gli oggetti contingenti» (τὰς φωνὰς καὶ τὰ τυγχάνοντα μόνον, Plutarco), o, ancora, «il segno/il significante e l'oggetto

e ambiguo dei termini non può che favorire un cattivo arrangiamento tra sensazioni e prolessi, generando l'errore.⁵³⁹ Commenta Sedley: «Once again here a connexion is implied between inaccurate word-usage and failure to identify perceived objects correctly».⁵⁴⁰

In filosofia, perciò, stando a quanto sembra di poter ricavare dalla col IV sup. del fr. 13 Sedley, è certamente consentito il ricorso alla terminologia del linguaggio ordinario, purché si tenga conto dei tratti distintivi che contraddistinguono una classe di cose dall'altra (ll. 3-10). Nonostante la frammentarietà della porzione di testo che ci restituisce questa conclusione, sembra chiaramente riecheggiare, tra queste righe, l'ammonimento che Epicuro indirizza al suo lettore in corrispondenza dei paragrafi 37 e 38 della lettera a Erodoto, nei quali viene sottolineata la necessità di rivolgere lo sguardo al significato primo (πρῶτον ἐννόημα) delle parole al fine di evitare confusioni e difficoltà nella comunicazione.⁵⁴¹ Entrambe le argomentazioni (quella racchiusa nei paragrafi 37 e 38 dell'epistola e quella presente nel XXVIII libro del Περὶ φύσεως), perciò, sono guidate dall'assunto per cui una parola risulta funzionale nel contesto del discorso esclusivamente nella misura in cui, nonostante i vari significati convenzionali da essa via via acquisiti, non ne viene perso di vista quel πρῶτον ἐννόημα cui essa inequivocabilmente rinvia, vale a dire quell'originaria e naturale connessione alla dimensione della sensazione e dell'ἐνάργεια che, parimenti a ogni altro termine, essa conserva. Si comprende bene, a questo punto, il senso del contrasto che Epicuro rileva, alla col. V sup. del fr. 13 Sedley, tra il convenzionalismo "estremo" del suo avversario (che ammettiamo essere la fazione megarica guidata da Diodoro Crono), e la posizione sul corretto uso del linguaggio avallata dall'Epicuro "maturo", uso che, da un lato, non viola la convenzione linguistica (οὐκ ἔξω τῶν | ἰθισμένων

contingente» (σημαῖνόν τε καὶ τυγχάνων, Sesto). Le due testimonianze appena menzionate hanno però da essere considerate con estrema cautela. Il loro accoglimento ha condotto alla formulazione della cosiddetta "two-tier view", o prospettiva "estensionalista" (De Lacy 1939, p. 85, De Lacy 1978, p. 184, Asmis 1984, pp. 26-27, Annas 1992, p. 167, Glidden 1983), la quale postula l'esistenza di una relazione diretta e significativa tra le parole e le cose del mondo, ascrivendo a Epicuro «an extremely crude theory of meaning» (Long 1971, p. 121). Ad essa si oppone la "three-tier view", o prospettiva "intensionalista" (avallata da Long 1971, pp. 120-121, Sedley 1973, pp. 14-16, Goldschmidt 1978, pp. 163-164, Long-Sedley 1987 (vol. I), p. 89, e, in parte, Everson 1994, pp. 106-107), secondo cui la semantica epicurea, pur non ammettendo entità incorporee quali i λεκτά stoici, sarebbe comunque imperniata su tre "entità": (1) la parola 'uomo', (2) la prolessi di uomo, ossia il significato della parola 'uomo' (che rivestirebbe una funzione analoga a quella del λεκτόν degli Stoici), e, infine, (3) l'oggetto cui la prolessi si applica, ovvero l'uomo. Ritengo questa seconda lettura maggiormente plausibile, ma con alcune riserve. Non concordo, infatti, sulla pretesa di attribuire alla prolessi epicurea uno *status* analogo a quello detenuto dal λεκτόν stoico. Non v'è alcun luogo, in quanto possediamo degli scritti di Epicuro, in cui la prolessi venga fatta coincidere con il significato considerato come un'entità ontologicamente autonoma. Il problema è che Epicuro, a differenza degli Stoici, non era interessato alla semantica in quanto tale, ma, in prima istanza, a spiegare e garantire la correttezza della comunicazione linguistica. Il che pare trasparire piuttosto chiaramente da DL X 33, in cui si legge che «appena è stata detta (ῥηθῆναι) la parola 'uomo', subito anche la sua figura (ὁ τύπος αὐτοῦ) si presenta al nostro pensiero (νοεῖται) per l'anticipazione (prolessi, κατὰ πρόληψιν), sotto la guida preliminare dei sensi». Il τύπος in questione coincide con il πρῶτον ἐννόημα di *Hrdt.* 38, la "nozione prima" a cui ciascuna espressione verbale rimanda".

⁵³⁹ Long 1971, pp. 122-123.

⁵⁴⁰ Sedley 1973, p. 23.

⁵⁴¹ *Ibid.*

λέξεων ἡμῶν | χρωμένων), e, dall'altro, non altera totalmente i nomi rispetto agli oggetti della percezione (οὐδὲ μετατιθέν|των ὀνόματα ἐπὶ τῶμ φανε|ρ]ῶν, fr. 13, col. V, ll. 8-12 sup.).

Occorre chiedersi, a questo punto, se Lucrezio condivida il tipo di critica rivolta dal Maestro alla posizione linguistica di Diodoro Crono. Abbiamo appurato come Epicuro, nel contrastare l'exasperato convenzionalismo della dottrina del Megarico, si fondi, a sua volta, sull'ammissione di una, seppur moderata e controllata, forma di convenzionalismo. Ora, la presenza nel resoconto lucreziano sul linguaggio di un'ammissione di tal sorta, appare tutt'altro che scontata, e gli sforzi del poeta sono rivolti alla difesa di una forma di naturalismo linguistico che non appare disposta a concedere alcunché al versante convenzionalista. Per far chiarezza sulla questione, ritengo necessario, a questo punto, provare ad affrontare più da vicino il problema delle divergenze tra la prospettiva linguistica di Epicuro e quella delineata da Lucrezio, nel tentativo di comprendere se anche il discepolo, al pari del Maestro, possieda argomenti validi contro le tesi di Diodoro.

3.2.5 Convenzionalità *per natura*

Nei paragrafi 75-76 della lettera a Erodoto, Epicuro distingue tre stadi dell'origine e dello sviluppo del linguaggio:⁵⁴² (1) lo stadio “naturale”, in cui il linguaggio si configura come una sorta di reazione istintiva all'ambiente circostante,⁵⁴³ riflesso di una teoria che, per quanto ne sappiamo, fu pioniera nel riuscire a offrire al linguaggio «a completely material origin».⁵⁴⁴ (2) Lo stadio “convenzionale”, in cui l'elemento della convenzione permette agli uomini di

⁵⁴² Sulle fasi dello sviluppo del linguaggio tracciate nella lettera a Erodoto, si tengano presenti in special modo i contributi di Brunschwig (1977) 1994, pp. 21-34, Verlinskij 1994-1995, Verlinskij 2005, Atherton 2005, Reinhardt 2008. In generale, sulla teoria del linguaggio in Epicuro e nella scuola epicurea, si segnalano, oltre a quelli già citati, i seguenti studi: Vant-Stef 1960, Giannantoni 1994.

⁵⁴³ Non condivido la netta contrapposizione proposta di Mackey (2015, pp. 71-72) tra gli ἴδια φαντάσματα (che egli intende come meri stimoli esterni), il fattore “oggettivo”, che rifletterebbe le caratteristiche del mondo, e gli ἴδια πάθη, il fattore “soggettivo”, ossia la risposta interna agli stimoli esterni, che rifletterebbe le caratteristiche «of human consciousness». Tanto i φαντάσματα quanto i πάθη, come vedremo meglio anche nel prossimo capitolo, dedicato alle affezioni, costituiscono l'esito di una interazione tra i simulacri (costituiti da atomi) provenienti dall'esterno e la struttura atomica dei nostri organi sensoriali, contro i quali i simulacri impattano. Tanto i φαντάσματα quanto i πάθη, di conseguenza, dipendono dall'urto tra due differenti costituzioni atomiche (ossia, due strutture atomiche nelle quali la disposizione degli atomi non risulta identica), e risultano, per ciò stesso, soggettivi e oggettivi a un tempo. In *Hrdt.* 75, Epicuro non sta affermando quanto gli attribuisce Mackey, ma sta semplicemente spiegando che ognuno di noi, in virtù di simulacri provenienti dall'esterno che impattano contro gli organi sensori, riceve affezioni e rappresentazioni di un certo tipo (ἴδια), le quali sortiscono emissioni d'aria altrettanto peculiari (cfr. ἰδίως). Forse Mackey fraintende il significato del termine φάντασμα (nonché quello di πάθος) nel contesto della dottrina epicurea: non si tratta di un'immagine proveniente dall'esterno (quello è l'εἶδωλον), ma dell'esito che tale immagine produce interagendo con i sensi del soggetto percipiente. Il φάντασμα non è ciò che causa l'impatto, ma l'esito dell'impatto. Così come i πάθη nulla hanno a che vedere con la “consapevolezza” (Mackey, a p. 71, parla, come accennato, di «consciousness», e debbo ammettere che non mi è del tutto chiaro a che cosa alluda esattamente) del soggetto, ma sono anch'essi l'esito di un urto determinato dall'esterno.

⁵⁴⁴ Sedley 1973, p. 18. Si osservi, fra l'altro, come, inversamente a quanto postulato da Aristotele, che contrapponeva il variare del linguaggio alla permanenza dei πράγματα (cfr. Aristot. *De int.* I 16a 7-9), Epicuro connetta le variazioni linguistiche proprio al mutare dei πράγματα da regione a regione. Più precisamente, il punto di partenza sono le nature degli uomini, le quali emettono aria dai propri organi di fonazione in modo adeguato alle affezioni (πάθη) proprie relative a ciascun popolo.

“razionalizzare” il linguaggio naturale, laddove eccessivamente prolisso o ambiguo, così da rendere il dialogo più rapido e maggiormente efficace. (3) Lo stadio “avanzato”, in cui “coloro che erano esperti” (οἱ συνειδότες), in parte per necessità, in parte tramite il sussidio del λογισμός, introdussero nomi per designare “le cose non visibili” (τὰ συνωρόμενα), vale a dire i concetti astratti, *in primis* quelli propri della terminologia filosofica (si pensi, per esempio, alla nozione del vuoto).⁵⁴⁵ Fa notare Giussani come questo non sia, in realtà, un ulteriore stadio, dal momento che «la spiegazione sarà anzi da riferire anche un po’ al primo stadio».⁵⁴⁶ Epicuro, in effetti, addebita l’introduzione di concetti astratti o a “suoni” che venivano istintivamente emessi dagli “esperti” per naturale effetto delle impressioni ricevute, o al ragionamento (probabilmente analogico). Va altresì osservato, tuttavia, che almeno per il grado di complessità e sofisticazione raggiunto qui dal linguaggio appare non del tutto scorretto parlare di un “terzo” stadio, fermo restando che le modalità di formazione dei vocaboli attingono *anche* ai due precedenti.

La pronunciata “coesistenza” di naturalismo e convenzionalismo che emerge dal dettato di Epicuro, non pare trasparire, o non almeno altrettanto chiaramente, dai versi di Lucrezio, il quale, nella sezione del V libro in cui tratta esplicitamente il problema della genesi del linguaggio (1028-1090), trascura il secondo e il terzo stadio delineati dal Maestro, astenendosi dallo spiegare o anche soltanto accennare alcunché circa il passaggio da una forma di espressione spontanea ed emotiva a un linguaggio organizzato e altamente funzionale alla comunicazione. Nel *DRN* si fa menzione soltanto del primo stadio, quello naturalistico, in cui le parole vengono formulate φύσει, il che pare porci al cospetto, come è stato suggerito, di una teoria «più rigorosamente epicurea di quella del maestro Epicuro».⁵⁴⁷ E se è vero che il poeta, al verso 1028, fa riferimento tanto al ruolo giocato dalla *natura* quanto a quello rivestito dalla *utilitas* nella genesi del linguaggio,⁵⁴⁸ va altresì riconosciuto che laddove alla *natura* vengono dedicati 60 versi, la *utilitas*, eccezion fatta per questo rimando, pare uscire completamente di scena.⁵⁴⁹ È come se Lucrezio omettesse quegli stadi dello sviluppo della lingua che comportano l’introduzione di razionalità e convenzionalità, mossa che, curiosamente, ritorna anche in altre fonti epicuree seriori in materia di teoria del linguaggio, si pensi a Demetrio Lacone e a Diogene di Enoanda.

⁵⁴⁵ Sul naturalismo linguistico di Epicuro, cfr. anche quanto si legge nel XXVIII libro del Περὶ φύσεως, fr. 13 col. IV 8 inf. ss. Sedley.

⁵⁴⁶ Giussani 1896 (vol. I), p. 276.

⁵⁴⁷ Dionigi 1994, p. 499.

⁵⁴⁸ *DRN* V 1028-1032: *At uarios linguae sonitus natura subegit / mittere, et utilitas expressit nomina rerum / (1030) non alia longe ratione atque ipsa uidetur / protrahere ad gestum pueros infantia linguae, / cum facit ut digito quae sint praesentia monstrent* («I vari suoni della lingua, poi, fu la natura che costrinse / ad emetterli, e l’utilità foggì i nomi delle cose, / (1030) in modo non molto diverso da quello in cui si vede che la stessa / incapacità della lingua a esprimere parole induce i bimbi a gestire, / quando fa che mostrino a dito le cose che sono presenti»).

⁵⁴⁹ Si vedano specialmente Giussani 1896 (vol. I), p. 279, Campbell 2003, pp. 15-18, 283-293 (commento a *DRN* V 1028-1090), Stevens 2008, spec. pp. 533-534, e Mackey 2015, p. 74.

Di Demetrio Lacone possediamo un passo tratto dal *PHerc.* 1012, in cui si legge che «per natura sono nati i primi pronunciamenti dei nomi» (φύσει δὲ τὰς πρώτας τῶν | ὀνομάτων ἀναφωνήσεις | γεγονέναι λέγομεν (col. LXVII, ll. 7-9 Puglia). Per quanto concerne Diogene di Enoanda, invece, assai significativo si rivela il fr. 12 Smith; si tratta di un frammento assai interessante per i nostri interessi in quanto Diogene, dedicandosi dell'origine del linguaggio, sviluppa un'argomentazione affine, per certi versi, a quella dispiegata da Lucrezio. Intento a polemizzare contro l'ipotesi di una invenzione “artificiale” del linguaggio, l'epicureo afferma, definendo gli φθόγγοι (“espressioni verbali”, cfr. Epic. *Hrdt.* 37: τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις, e *Hrdt.* 76: παρεγγυῆσαι τινὰς φθόγγους),⁵⁵⁰ che si tratta degli ὀνόματα e dei ῥήματα «dei quali gli uomini nati dalla terra produssero i primi pronunciamenti» (ὦν | ἐποίησαντο τὰς πρώτας | ἀναφθένξεις οἱ ἀπὸ | γῆς φύντες ἄνθρωποι), ragion per cui è irragionevole ritenere che un dio (viene citato Ἐρμῆς) abbia insegnato agli uomini a parlare (II 11-III 6 Smith), o che le parole furono assegnate alle cose «per convenzione e mediante insegnamento» (κατὰ θέσιν καὶ | διδαχὴν ἐπιτεθῆναι | τὰ ὀνόματα τοῖς πράγ[μα]σιν, III 9-14 Smith),⁵⁵¹ affinché, attraverso la disponibilità di designazioni differenti, la comunicazione tra gli uomini venisse resa più agevole (ἴν' αὐτῶν ἕχως[ι τὰ ἴδι]α τῆς πρὸς [ἀ]λλήλους ἔνε|κα ῥαδίας ἀποδηλώσεως οἱ | ἄνθρωποι, III 14-IV 3 Smith). E ancora, incalza il filosofo, «[è] assurdo, anzi, più assurdo di qualunque assurdità» (γελοῖον γὰρ | ἐστὶ, μᾶλλον δὲ παν|τὸς γελοίου γέλοιότε|ρον, IV 3-6 Smith) pensare che qualcuno abbia adunato gli uomini e abbia insegato loro a parlare al modo di un maestro di scuola, «afferrando una bacchetta ([κ]ερ|κεῖδος, V 6-7 Smith),⁵⁵² toccando ogni oggetto e dicendo “questo sia chiamato ‘pietra’, questo ‘legno’, questo ‘essere umano’ o ‘cane’ [o] ‘bue’ o [‘asino’]” ...» (V 5-14 Smith).⁵⁵³ Pur distinguendo, in maniera implicita, le prime emissioni vocali dai veri e propri ὀνόματα e ῥήματα, Diogene, schernendo l'ipotesi dalla θέσις ὀνομάτων, finisce, in qualche modo, per negare quanto Epicuro aveva invece ammesso,⁵⁵⁴ ossia che, allo scopo di facilitare la comunicazione, «in modo comune a seconda di ciascun popolo» (κοινῶς⁵⁵⁵ καθ' ἕκαστα ἔθνη), si fissarono i nomi particolari (τὰ ἴδια τεθῆναι, *Hrdt.* 76 = fase 2). Similmente a Diogene, Lucrezio, pur accennando al ruolo della *utilitas* in V 1029, scrive:

*cogere item pluris unus uictosque domare
non poterat, rerum ut perdiscere nomina uellent.*

⁵⁵⁰ Smith rende l'espressione con «vocal sounds».

⁵⁵¹ Trad. mia (con lievi modifiche) dell'inglese di Smith.

⁵⁵² Il termine κερκίς, che propriamente designava la “spola”, il “bastone del telaio”, e, per estensione, qualunque tipo di asta (ferrea, ignea, ecc.), è lo stesso impiegato da Socrate nel *Cratilo* (mentre dialoga con Ermogene), a 388a ss.

⁵⁵³ Trad. mia dall'inglese di Smith. Su questo punto, si veda Chilton 1962.

⁵⁵⁴ Giussani 1896 (vol. I), pp. 279-280.

⁵⁵⁵ Credo che qui l'avverbio κοινῶς rimandi a una deliberazione rispetto alla quale tutti convengono.

*nec ratione docere ulla suadereque surdis,
quid sit opus facto, facilest; neque enim paterentur
nec ratione ulla sibi ferrent amplius auris
uocis inauditos sonitus obtundere frustra.* 1055

«(1050) Parimenti, non poteva uno solo costringer molti e vincerli / e domarli, sì che acconsentissero a imparare i nomi delle cose. / Né in alcun modo è facile insegnare a sordi e persuaderli / di ciò che bisogna fare; difatti non lo sopporterebbero, / né in alcun modo tollererebbero che inauditi suoni di voce / (1055) più volte assordassero le loro orecchie invano».

(*DRN V 1050-1055*)

In contrasto con l'intransigenza lucreziana nei confronti di una qualche costrizione a proposito dello sviluppo del linguaggio, il Maestro asserisce a chiare note che gli "esperti" *imposero/prescrissero* determinate espressioni verbali (*παρεγγυῆσαι τινὰς φθόγγους*, *Hrdt. 76 = fase 3*). Questo «parziale oblio della dottrina di Epicuro»,⁵⁵⁶ e l'insistenza di Lucrezio sugli aspetti istintuali della lingua (unita altresì all'omissione di ogni riferimento ai linguaggi parlati dai diversi popoli, cui si accenna in chiusura di *Hrdt. 75*), si rivelerebbe però, secondo parte della critica, assai poco funzionale (se non addirittura controproducente) nel rendere conto del fenomeno del linguaggio. È stato sostenuto, in particolare, che il consistente ricorso, da parte del poeta, all'analogia col mondo animale (*DRN V 1030-1040, 1059-1086*), comprometterebbe la bontà della sua argomentazione, rendendo *impossibile*, in ultima istanza, il linguaggio umano.⁵⁵⁷ La questione richiede però di essere brevemente approfondita, e il ricorso al mondo animale necessita forse di essere letto all'interno di una ben precisa strategia argomentativa adottata da Lucrezio.

In prima istanza, è bene osservare che, in realtà, la convenzionalità della lingua non è affatto trascurata dalla trattazione lucreziana; oltre alla *utilitas* presente in *DRN V 1029*, è possibile infatti rintracciare, nella sezione linguistica del V libro, ulteriori elementi pertinenti allo stadio "convenzionale" del linguaggio. Si pensi, in prima istanza, alla stessa *notities utilitatis* da cui ha preso le mosse il nostro discorso (1046-1048). Nei versi immediatamente precedenti si afferma che se qualcuno (l'ipotetico insegnante del linguaggio) sapeva parlare, non v'è ragione per cui non potessero saper parlare anche tutti gli altri:

*...nam cur hic posset cuncta notare
uocibus et uarios sonitus emittere linguae,
tempore eodem alii facere id non quisse putentur?* 1045

⁵⁵⁶ Giussani 1896 (vol. I), p. 280.

⁵⁵⁷ Per questa posizione si veda, in special modo, Atherton 2005, p. 114, stando alla quale «its [*scil. Lucretius*'] not being surprising that humans use a variety of vocalisations as labels or names for a variety of things, because non-humans too make all sorts of vocalisations in response to their sensations, even though they are not even capable of articulate vocalisation, is, as it stands, a *non-sequitur* of the first order».

«...Infatti, perché colui avrebbe potuto designare con parole / ogni cosa ed emettere i vari suoni della lingua, ma si dovrebbe / (1045) credere che nello stesso tempo altri non abbiano potuto farlo?».

(DRN V 1043-1045)

A 1046-1048 l'argomentazione pare assumere, però, una piega differente: qualcuno non avrebbe potuto formarsi il concetto del linguaggio e della sua utilità, senza trarne l'esempio dal parlare di altri. Il primo dei ragionamenti sembrerebbe rimandare allo stadio **1** di Epicuro, ossia alla fase dello sviluppo di un linguaggio naturale e istintivo (φύσει); il secondo, invece, pare riferirsi alle fasi successive (**2** e **3**), vale a dire alla prospettiva convenzionale (θέσει): ammesso il linguaggio naturale, che è proprio di tutti, qualcuno avrebbe effettivamente potuto rendersi conto della sua *utilitas*, e procedere quindi a una fissa e regolata imposizione di nomi. In questa fase, l'iniziativa personale parrebbe implicitamente legittimata. Quello che si direbbe emergere dal resoconto di Lucrezio, a questo punto, è non tanto un tralasciamento della convenzione linguistica, quanto una sorta di confusione tra stadio "naturale" e stadio "convenzionale":⁵⁵⁸ il poeta si riferisce al primo stadio con terminologia e argomentazioni inerenti al secondo. Qualcosa di simile parrebbe potersi evincere anche dai versi 1043-1044 citati sopra, nei quali Lucrezio fa riferimento al *notare*, "designare" (verbo tipico degli stadi "convenzionali") gli oggetti con le *uoces* (termine più appropriato al primo stadio, e in linea con l'atto di emettere *sonitus linguae*). La stessa (apparente) confusione parrebbe riaffiorare, poi, in chiusura del resoconto sul linguaggio, in cui leggiamo:

*ergo si uarii sensus animalia cogunt,
muta tamen cum sint, uarias emittere uoces,
quanto mortalis magis aecumst tum potuisse
dissimilis alia atque alia res uoce notare!* 1090

«Dunque, se sensi diversi costringono gli animali, / benché siano privi di parola, a emettere voci diverse, / quanto è più naturale che gli uomini allora abbian potuto / (1090) designare cose dissimili ora con una voce, ora con l'altra!».

(DRN V 1087-1090)⁵⁵⁹

L'attività di *uaria emittere uoces*, che Lucrezio ascrive anche agli animali sebbene questi siano privi della facoltà di parola (*muta tamen cum sint*), viene accostata, nuovamente, all'espressione *uoce notare*, dove *notare* sembrerebbe apparire piuttosto inadeguato, dato che i versi richiamati concernono la fase più naturale e istintuale dello sviluppo del linguaggio. Il punto però, a mio

⁵⁵⁸ Così Giussani 1896 (vol. I), pp. 283-284.

⁵⁵⁹ Trad. Giancotti lievemente modificata.

parere, non è il termine *uoces*, bensì il contrasto tra *emittere* e *notare*, ed è esattamente questo contrasto ciò che Lucrezio vuole sottoporre all'attenzione del proprio lettore, affinché gli devenga chiaro come il modo di esprimersi degli uomini sia *sin dall'inizio* qualitativamente differente rispetto a quello degli animali. Per comprendere a fondo questo punto, occorre aver presente la peculiare modalità argomentativa impiegata da Lucrezio, nella seconda parte del V libro del *DRN*, per l'esposizione della storia della civiltà, di cui il resoconto sull'origine del linguaggio costituisce parte integrante. Come avrò modo di chiarire approfonditamente nella Parte Terza del presente lavoro,⁵⁶⁰ la forma di ragionamento analogico adottata dal poeta in relazione alla conoscenza del passato si fonda su *uestigia* che, almeno per quanto concerne le fasi più remote, non risultano disponibili se non guardando (e attingendo) al comportamento degli animali. Il modo di vivere dell'uomo delle origini, infatti, nella prospettiva lucreziana, è pensabile, sostanzialmente, come quello proprio di una fiera, che ha poi via via acquisito, nel corso del tempo, le diverse qualità apportate dal processo di civilizzazione. Ora, nella sezione dedicata al linguaggio, due sono le occasioni in cui Lucrezio ricorre al mondo animale. La prima (*DRN* V 1034-1040), a ben vedere, serve semplicemente a esibire la "naturalzza" delle capacità/facoltà (*uis*, V 1033) proprie di una certa specie: tanto i bambini, quanto i cuccioli di animale, manifestano il possesso di determinate abilità ancor prima che la loro struttura fisica abbia raggiunto un livello di sviluppo tale da consentire loro di renderle operanti. I bambini, nei quali lo sviluppo degli organi fonatori è ancora incompleto e il linguaggio ancora inarticolato, esibiscono un uso rudimentale della loro capacità di significare il mondo mediante l'uso di gesti, al pari di come i vitelli, ai quali non è ancora spuntato il corno sulla fronte, manifestano comunque, seppur, anche qui, in maniera ancora piuttosto embrionale, quasi goffa, la capacità di farne uso, avventandosi e incalzando minacciosi (1030-1040). Diversamente da quella che è la lettura tradizionale di questo passo, Stevens ha correttamente chiarito come la facoltà *propria* dell'essere umano a cui allude Lucrezio, e che si manifesta negli infanti sotto forma di gesti, sia la capacità di denotare gli oggetti che lo circondano, e *non* quella di pronunciare discorsi articolati, i quali costituiscono soltanto un *medium* (al pari del gesto dei bambini) attraverso cui suddetta capacità si esplica.⁵⁶¹ In questo senso, concordo con Rispoli quando afferma che la teoria linguistica sottesa ai versi di Lucrezio (e, in generale, alla concezione epicurea del linguaggio) «fa del momento articolatorio premessa necessaria, anche se non sufficiente, del linguaggio degli umani».⁵⁶² Gli uomini primitivi, al pari dei bambini, ricorrevano a gesti e suoni

⁵⁶⁰ Parte Terza, par. 10.1.1.

⁵⁶¹ Stevens 2008.

⁵⁶² Rispoli 1981, p. 177. La studiosa, nel contributo in questione, analizza il tema dell'articolazione linguistica, in relazione a due luoghi filodemei: [1] le coll. VI, l. 1-VII, l. 1 Sbordone del *PHerc.* 994 (papiro pubblicato

ragione] esprime un'opinione particolare (τὸ πᾶν|τα φθόγγων ἐπιφέροντα | δοξάζειν τόδε τι)» (fr. 13, col. II, ll. 4-2 inf. Sedley).⁵⁶⁴

Non è dunque vero che Lucrezio elimina l'aspetto convenzionale del linguaggio; al contrario, egli mira a mostrare come la tendenza a designare le cose in maniera arbitraria sia totalmente connaturata all'essere umano, tanto che questi la esibiva ancor prima di sviluppare un sistema linguistico articolato e complesso. Il linguaggio in quanto tale, perciò, comprende, dal punto di vista di Lucrezio, tanto il discorso articolato, quanto il gesticolare tipico dei bambini e dei primitivi, e lo si può intendere come facoltà di attribuire volontariamente e arbitrariamente significati alle cose (a prescindere dal mezzo a disposizione).

*postremo quid in hac mirabile tantoperest re,
si genus humanum, cui uox et lingua uigeret,
pro uario sensu uaria res uoce notaret?*

«Infine, che c'è di tanto sorprendente in questo, se il genere umano, che aveva voce e lingua vigorose, secondo le diverse sensazioni designava le cose con suoni diversi?».

(DRN V 1056-1058)⁵⁶⁵

Viene introdotta, a questo punto, la seconda comparazione con il mondo animale (DRN V 1059-1086), in cui Lucrezio offre una carrellata di esempi di emissioni di suoni di diversi animali in funzione del contesto emozionale in cui si trovano. Così, per esempio, i molossi emettono *uoces* differenti a seconda dello stimolo emotivo a cui sono sottoposti, che vanno da rabbiosi latrati a docili mugolii (1063-1072), e lo stesso dicasi per i nitriti dei cavalli (1073-1077). Le vocalizzazioni animali richiamate da Lucrezio in questi versi, benché appropriate alla situazione emotiva di riferimento, altro non sono che mere risposte immediate e automatiche a degli stimoli esterni, che nulla hanno di “intenzionale” o di propriamente significativo. Gli animali si limitano a *uoces emettere/ciere/iacere* (1060, 1081, 1088), a seconda delle sensazioni. Gli uomini, diversamente, sono in grado, a seconda delle sensazioni, di *uaria res uoce notare*⁵⁶⁶ (1058, 1043-1044, 1090), poiché in essi *uox et lingua uigeret* (1057), e questo è esattamente ciò che li contraddistingue dagli animali.

Ora, in un passo del trattato *De contemptu*, l'epicureo Polistrato ci informa che gli animali «non sono partecipi della facoltà razionale (τὸ μὴ κοινῶνεῖν λογισμοῦ) o non di una come la

⁵⁶⁴ Trad. mia dall'originale inglese di Sedley.

⁵⁶⁵ Trad. Giancotti lievemente modificata.

⁵⁶⁶ Il verbo *notare*, “marcare”, “contrassegnare” qualcosa, al fine di distinguerla da altre cose simili, richiama la *nota censoria* del diritto romano repubblicano, il marchio che contraddistingueva quei senatori che il censore riteneva meritevoli di essere cacciati dal senato, in ragione della loro condotta immorale. Sulla questione, si rimanda a Stevens 2008, pp. 549-550.

nostra (ἡ μ[ῆ οὔ]ου ἡμεῖς)» (*De cont.* col. VII, ll. 5-7 Indelli)⁵⁶⁷ – si badi, infatti, che lo stesso Lucrezio riconosce pur sempre agli animali il possesso della *mens*, in ragione del fatto che essi, per poter agire, debbono necessariamente disporre della *uoluntas* (non, però, si badi bene, della *libera*⁵⁶⁸ *uoluntas*, prerogativa del solo essere umano).⁵⁶⁹ In quanto privi di memoria (οὔτε τὰ παρελθόντα μνη[[μ]οῦε[ύειν]),⁵⁷⁰ gli animali non sono in grado di procurarsi le cose utili (συμ[φ]έροντα πορίζεσθαι) per loro, «e non saranno trovati essere d'accordo (συμφ[ω]νοῦντα) nemmeno con se stessi nelle loro azioni, ma alla cieca (ε<ῖ>κ[ῆ]τι) continueranno ad essere preda della realtà esterna...» (Polystr. *De cont.* col. IV, ll. 1-7, 25-29 Indelli). Gli uomini, diversamente, possono formarsi la prolessi di ciò che è utile, sanno comprendere segni e simboli (cfr. *De cont.* coll. III, ll.1-2; VI, l. 29-VII, l. 1 Indelli), e sanno servirsene, senza la necessità di postulare una figura, più o meno divina, più o meno sapiente, che abbia stabilito un collegamento tra i suoni e le cose. Il loro linguaggio, in altri termini, è *per natura* convenzionale, dove l'accento cade, per forza di cosa, sul versante della naturalità.

È scorretto, in conclusione, ritenere che Lucrezio trascuri gli aspetti convenzionali del linguaggio. Al contrario, come ho cercato di mostrare, egli fa della convenzionalità l'elemento *essenziale* della maniera di esprimersi dell'uomo, a prescindere dal *medium* impiegato. L'incoerenza con il dettato del Maestro, perciò, è soltanto apparente, e va riconsiderata all'interno del quadro più ampio della trattazione della storia della civiltà del V libro del poema.

In tal senso, per riprendere la questione dei bersagli polemicici del poeta, credo che anche al resoconto lucreziano possa sottendere una critica alla forma di convenzionalismo estremo promossa dalla fazione megarica guidata da Diodoro Crono. Il che, a mio avviso, trova ulteriore conferma in alcuni luoghi del poema in cui Lucrezio, come avremo modo di approfondire sempre nella Parte Terza del lavoro,⁵⁷¹ contrappone tra un uso proprio e un uso improprio del linguaggio, recuperando il ruolo e l'importanza affidati da Epicuro al πρῶτον ἐννόημα, dal quale derivano

⁵⁶⁷ Su questo passo, si veda Verde 2020d, pp. 71-72. In generale, sulla considerazione degli animali e dell'animalità in Epicuro e negli Epicurei, si rimanda, oltre al contributo di Verde 2020d (in cui vengono indagate le posizioni di Epicuro, Ermarco, Polistrato e Lucrezio), al lavoro di Tutrone 2012 (pp. 27-54, incentrate sul *DRN* di Lucrezio).

⁵⁶⁸ Si noti come, anche qui, al pari di quanto accade in relazione al linguaggio, la differenza tra l'uomo e gli altri animali è dettata dall'elemento della deliberazione: l'uomo attribuisce volontariamente e liberamente i nomi alle cose, e la sua capacità di significare è irriducibile a qualunque emissione vocale animale.

⁵⁶⁹ Cfr. *DRN* IV 261-271. Su questo punto, si rimanda a Nemeth 2017, pp. 111 e 129, con la n. 18, e Verde 2020d, pp. 61-63.

⁵⁷⁰ Su questo punto, una precisazione risulta necessaria. A proposito delle visioni oniriche, Lucrezio, in *DRN* IV 984-1010, fa valere anche per gli animali (l'esempio riportato è sempre quello del cavallo, che ritorna anche nel II libro, a proposito della *uoluntas*) il principio per cui sono le immagini che ci colpiscono con assiduità nella fase diurna, a rendere possibili le visioni notturne (su questo punto, si rimanda a Tutrone 2012, p. 104). Quello descritto tuttavia, è un meccanismo totalmente passivo, che nulla ha a che vedere, a mio avviso, con la formazione della prolessi, per la quale non è sufficiente che la *mens* venga ripetutamente colpita dalle immagini di uno stesso oggetto, ma è necessario altresì che essa operi una sorta di selezione ragionata di tali immagini. Proprio questa capacità di concettualizzare è ciò che manca, a mio parere, nell'animale, che gode di una facoltà di memoria meramente passiva.

⁵⁷¹ Par. 10.1.2.

tutti gli altri significati. Si pensi, per esempio, al caso della analogia terra-madre: in *DRN* II 655-660 il poeta, pur acconsentendo all'utilizzo del termine "madre" per riferirsi alla Terra (definita *deum mater*, "madre degli dèi", 659), avverte che si tratta di un impiego "abusivo" (*abuti nomen*, 656) del nome "madre", parimenti a quanto accade quando si sceglie di usare il nome di bacco *Bacco* anziché pronunciare il nome che è proprio (*proprium uocamen*, 657) del vino. Ed è interessante osservare, fra l'altro, come Lucrezio, al pari di quanto indicato da Epicuro nel XXVIII libro, riconosca nel linguaggio un potenziale veicolo di opinioni non soltanto fallaci, ma financo pericolose e deleterie per la tranquillità dell'animo: chiamando la Terra "madre", si corre il rischio di «contaminare» (*contingere*) l'animo «con turpe superstizione» (*religione turpi*, *DRN* II 659-680), generando ambiguità (si rammenti la negazione, da parte di Diodoro Crono, del darsi di ambiguità) che finiscono per favorire timori e infondate preoccupazioni.

Per chiudere questa digressione sul linguaggio, riprendendo la questione principale del nostro discorso, ossia quella della prolessi dell'utilità del linguaggio, ciò che è importante aver chiaro è che per Lucrezio, in assenza di emissioni di suoni dovute alle diverse sensazioni e affezioni prodotte dall'esterno, non si sarebbe formato alcun nome; furono la *natura* e la *utilitas* a condurre l'uomo all'uso della parola. Ma come potrebbe un ipotetico inventore del linguaggio, aver posseduto il concetto (*notities*) della *utilitas* del linguaggio, ed essersene servito come "modello" per la sua opera di invenzione dei nomi, *prima* di fare esperienza dell'utilità del linguaggio stesso? Nessuno avrebbe mai potuto inventare il linguaggio, se in principio le nostre naturali emissioni vocali «non avessero svolto una funzione classificatoria».⁵⁷²

3.3 La prolessi nel IV libro del *DRN*

3.3.1 La *notitia utilitatis* e la polemica antiteleologica

Sul concetto di utile/utilità, risulta incentrata, oltre a quella appena esaminata (*DRN* V 1047), anche un'altra occorrenza di *notitia/notities*, ossia quella che compare ai versi 853-854 del IV libro [6], dove Lucrezio, in polemica con la posizione teleologica, menziona tutte quelle cose (ovvero le varie parti del corpo) che, nate in precedenza, solo in un secondo momento offrirono la nozione della loro utilità (*notitiam utilitatis*), fondata sul ripetersi dell'esperienza:

*illa quidem seorsum sunt omnia, quae prius ipsa
nata dedere suae post notitiam utilitatis.
quo genere in primis sensus et membra uidemus;*

855

⁵⁷² Sedley 2011a, p. 165.

*quare etiam atque etiam procul est ut credere possis
utilitatis ob officium potuisse creari.*

«Ma stanno a parte tutte quelle cose che, nate prima / esse stesse, dettero poi la nozione della loro utilità. / (855) Di tale genere vediamo anzitutto i sensi e le membra; / quindi, ancora e ancora, non ti è possibile credere / che abbiano potuto esser creati per adempiere l'utile funzione».

(DRN IV 853-857)

Come avremo modo di porre in luce in maniera più approfondita successivamente,⁵⁷³ l'argomentazione lucreziana, che si colloca in continuità con la critica al "creazionismo" indagata poc'anzi, sembra riprendere in chiave polemica la tesi empedoclea per cui le singole parti del corpo (mani, occhi, ecc.) furono sin dall'inizio progettate per le loro funzioni, con l'intento di invalidare l'analogia tra natura e arte (divina). Secondo Tsouna, tanto la *notities utilitatis* relativa alle origine del linguaggio [5], quanto la *notitia utilitatis* richiamata nel passo appena riportato restituirebbero una maniera "non-standard" di considerare la prolessi: propriamente parlando, infatti, almeno per quanto traspare dagli scritti (più o meno diretti) di Epicuro, abbiamo la prolessi di un tipo di oggetto x in base alla quale consideriamo x utile (x è utile), e non dell'utilità di x .⁵⁷⁴ Tuttavia, non mi pare che la distinzione della Tsouna renda sufficientemente ragione di un effettivo discrimine tra la modalità "ortodossa" di intendere la prolessi e quella dispiegata da Lucrezio; lo scopo dell'argomentazione svolta dal poeta, infatti, consiste nel rimarcare che se non si è mai fatta esperienza del linguaggio in precedenza, risulta impossibile possedere la *notities utilitatis* dello stesso. Le occorrenze [4], [5] e [6] vanno lette all'interno del medesimo contesto polemico: poiché l'acquisizione di qualunque nozione, per gli Epicurei, è sempre e inevitabilmente fondata su di una reiterata esperienza percettiva della realtà a cui è connessa, e dipende, di conseguenza, da «inputs sensoriali»⁵⁷⁵ provenienti dal mondo esterno, non è possibile che un qualsivoglia uomo o dio (che abbiamo visto essere soggetti, quanto alle possibilità della conoscenza, ai medesimi vincoli) abbia ideato una certa innovazione culturale (o, nel caso di dio, abbia dato origine, per esempio, a una certa specie, quale l'uomo) prima che la natura abbia innescato e, in qualche modo, dato avvio alla stessa.

Stanti le considerazioni appena svolte, non mi pare esservi motivo di ritenere che Lucrezio stia "violando" i rigidi confini di validità della $\pi\rho\acute{o}\lambda\eta\psi\iota\varsigma$ di Epicuro, e sono convinta, per conseguenza, che il termine *notities/notitia* sia impiegato nel medesimo senso di Epicuro tanto in [5] e in [6], quanto in [3] e in [4].

⁵⁷³ Si veda *infra*, pp. 400-402.

⁵⁷⁴ Tsouna 2016b, pp. 170-171 e 202.

⁵⁷⁵ Sedley 2011a, p. 166.

3.3.2 La *notities/notitia ueri (et falsi)* e la polemica antiscettica

Sempre nel contesto del IV libro incontriamo ai versi 476 e 479 rispettivamente le diciture *notities veri* e *notitia ueri falsique* [7]. Il contesto è quello della polemica antiscettica di cui si è lungamente discusso in precedenza,⁵⁷⁶ in cui Lucrezio, impegnato a difendere il ruolo irrinunciabile posseduto dai sensi nel raggiungimento di qualsivoglia forma di conoscenza, scrive:

*Denique nihil sciri si quis putat, id quoque nescit
an sciri possit, quoniam nihil scire fatetur. 470
hunc igitur contra mittam contendere causam,
qui capite ipse sua in statuit uestigia sese.
et tamen hoc quoque uti concedam scire, at id ipsum
quaeram, cum in rebus ueri nihil uiderit ante,
unde sciat quid sit scire et nescire uicissim, 475
notitiam ueri quae res falsique crearit,
et dubium certo quae res differre probarit.
Inuenies primis ab sensibus esse creatam
notitiam ueri neque sensus posse refelli.*

«Infine, se taluno crede che non si sappia nulla, anche questo / (470) non sa se si possa sapere, giacché ammette di non sapere nulla. / Contro di lui dunque tralascerò di discutere, / perché da sé stesso si mette col capo al posto dei propri piedi. / E tuttavia voglio pure concedergli che sappia anche ciò; / ma gli domanderò soltanto: se nel mondo egli non ha prima veduto / (475) mai nulla di vero, donde sa cosa sia sapere e, viceversa, non sapere? / Quale cosa ha prodotto il concetto di vero e di falso, / e quale cosa ha provato che l'incerto differisce dal certo? / Troverai che il concetto di vero è stato prodotto primamente / dai sensi e che i sensi non possono essere contraddetti».

(DRN IV 469-479)

Ci si è già soffermati sull'affinità tra questi versi lucreziani e quanto traspare dai paragrafi 31-33 del *Lucullus* di Cicerone, in cui Lucullo, portavoce di Antioco di Ascalona, cerca di mostrare l'insostenibilità dello scetticismo accademico. E ho già suggerito, altresì, come, a io avviso, Lucrezio, nel passo citato, sembri riprendere, in qualche modo, il discorso di Lucullo/Antioco, fondandosi sul secondo canone di verità epicureo, forte del fatto che già Epicuro, nel XXV libro del Περὶ φύσεως aveva dispiegato una strategia affine.⁵⁷⁷ Essendo l'ἄσθησις di Epicuro un elemento facilmente scalfibile dall'avversario scettico (si pensi al fatto che, sul piano epistemologico, Arcesilao riteneva superfluo confutare il primo criterio della canonica epicurea, ritenendo sufficiente avversare la rappresentazione catalettica stoica),⁵⁷⁸ Lucrezio potrebbe aver ritenuto preferibile opporre gli Scettici attraverso la prolessi. Quest'ultima, infatti, implicando

⁵⁷⁶ *Supra*, parr. 3 e 5.

⁵⁷⁷ Cfr. *Epic. Nat. XXV, PHerc.* 1191, 8, 2, 1 = - 10 sup.; 697, 4, 1, 2; 1056, 7,1 Laursen 1997, p. 35 = T 8 c Masi 2006 = fr. 34.27 Arr., e *PHerc.* 1056, 7, 2; 697, 4, 3 Laursen 1997, p. 37 = T 8 d-e Masi 2006 = fr. 34.28 Arr. Si veda quanto chiarito *supra*, p. 75.

⁵⁷⁸ Si veda il par. 4.2 della Parte Prima, Cap. I.

l'operare del λογισμός, si presentava come un criterio, per così dire, maggiormente raffinato e, forse, più consono a partecipare all'accesa controversia epistemologica sull'esistenza e la possibilità stessa della conoscenza che attanagliò, per oltre due secoli, lo scenario filosofico d'età ellenistica.

Glidden, in chiusura del suo articolo "Epicurean *prolepsis*" del 1985, in relazione al passo del IV libro di cui ci stiamo occupando, ha sostenuto che «'notitia' cannot then be Lucretius' translation for *prolepsis*. More likely, it is his translation for *ennoia*. So there is no need to postulate a *prolepsis* of truth corresponding to Lucretius' 'notitia veri'». ⁵⁷⁹ A mio avviso, tuttavia, il fatto che Lucrezio abbia davvero in mente la *prolepsis* del vero non risulta poi così problematico, anzi. Per i motivi espressi poc'anzi, ovvero primariamente in funzione antiscettica, egli potrebbe aver volutamente esteso il campo d'azione della πρόληψις anche ai concetti stessi del vero e del falso, senza per questo abdicare al rigore con cui Epicuro la concepiva. Lucrezio, infatti, sembra chiedersi come sia possibile possedere la *prolepsis* (*notitia/notities*) di qualcosa, senza aver mai avuto modo prima di esperire il qualcosa in questione? Ora, è chiaro che il vero *non* è un oggetto al pari di tutti gli altri; ciò non significa, però, che sia paragonabile al tempo, come vorrebbe Glidden, ⁵⁸⁰ ovvero, nell'interpretazione di Demetrio Lacone, a un "accidente di accidenti" (σύμπτωμα συμπτωμάτων, *apud* Sext. Emp. M X 219 = fr. 294 Us.; *PH* III 137 = fr. 79 Us.). Il tempo, infatti, è, per così dire, una "grandezza derivata" (cfr. *PHerc.* 1413 = fr. 37 Arr.), che è possibile indagare soltanto attraverso l'analogia e l'ἐπιλογισμός. Il tempo è un *unicum*, una realtà peculiare, il cui *sensus*, scrive Lucrezio, *rebus ab ipsis / consequitur* (*DRN* I 459-460). Il vero, invece, possiede tutt'altra natura. E ciò che fa Lucrezio nella prima porzione dell'attacco antiscettico è proprio, a mio avviso, "giocare" con i due significati che, nell'epicureismo, viene ad assumere il concetto di verità: la verità come realtà/esistenza dei *simulacra* che ci colpiscono, ossia la verità propria dell'αἴσθησις, e la verità come veridicità del giudizio. ⁵⁸¹ La verità sul piano proposizionale è inevitabilmente vincolata alla verità percettiva, e su di essa riposa. Se non riponiamo piena fiducia nei sensi, non vi sarà nulla da cui derivare, ed elaborare, la *notitia* del vero (e, per contrapposizione, quella del falso), analogamente a come, senza aver ripetutamente percepito un certo oggetto, non è possibile, per la διάνοια, l'elaborazione/formazione della *prolepsis* relativa all'oggetto in questione.

3.4 Πρόληψις e *notitia/notities*: un bilancio

⁵⁷⁹ Glidden 1985, p. 214.

⁵⁸⁰ Glidden 1985, p. 214.

⁵⁸¹ La questione è stata trattata nel par. 1.2.3.

Alla luce dell'analisi sin qui svolta, mi pare lecito concludere che Lucrezio, nella maggioranza dei casi, impiega i termini *notitia* e *notities* rimanendo strettamente aderente alla πρόληψις di Epicuro ([3], [4], [5], [6] e [7]). È interessante osservare come in tutti questi casi, Lucrezio sfrutti il termine *notitia* (o *notities*) allo scopo di confutare la posizione del suo avversario (o dei suoi avversari) e far emergere la verità della sua prospettiva, o, meglio, della prospettiva insegnata dal maestro Epicuro. E quando sembra impiegare i due vocaboli in maniera meno rigorosa – come accade nei casi [1] e [2] –, ciò non significa che, in ragione delle sue interazioni filosofiche con la teoria stoica delle ἔννοιαι, il poeta adotti una prospettiva empiristica meno stringente rispetto a quella sottoscritta da Epicuro per quanto concerne la natura delle prenozioni. Diversamente dalla ἔννοια stoica, infatti, la *notitia* di Lucrezio rimane strettamente vincolata alla sensazione, nella misura in cui necessita del costante accordo con l'evidenza fenomenica. Come riporta Diogene Laerzio, questa profonda connessione tra sensazioni ed ἐπίνοιαι si realizza o «per contatto» (κατὰ περίπτωσιν), o attraverso l'analogia, oppure, ancora, per somiglianza o composizione (X 32;⁵⁸² cfr. anche Sext. Emp. *M* VII 267, e Clem. Alex. *Strom.* II 4 16 3 = fr. 255 Us.).⁵⁸³ Il che permette di comprendere come anche i casi [1] e [2] risultino perfettamente conformi alla dottrina della πρόληψις rintracciabile negli scritti di Epicuro.

Un esempio di ἐπίνοια/πρόληψις di carattere analogico è il concetto di vuoto (κενόν/*inane*).⁵⁸⁴ Il vuoto è una realtà non evidente, La conoscenza dell'esistenza del vuoto nelle cose, spiega Lucrezio nel I libro, «ti sarà utile in molti casi» (*quod tibi cognosse in multis erit utile rebus*), e, nel corso dell'indagine intorno al cosmo, «non lascerà che errando dubiti e faccia sempre ricerche sull'universo», fino a diffidare della retta dottrina divulgata dal Giardino (I 331-333). Possedere la prolessi del vuoto permette di evitare l'errore e, conseguentemente, sventa il rischio di cadere preda degli insegnamenti di coloro (Aristotele *in primis*)⁵⁸⁵ che s'illudono di poter render conto del fenomeno del movimento prescindendo dal vuoto.⁵⁸⁶ Il passo lucreziano, per tali ragioni, non può che rinviare ai paragrafi 37-38 dell'*Epistola a Erodoto*, in cui Epicuro dichiara necessario «aver afferrato ciò che sottostà alle espressioni verbali» (τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις) o alla «nozione prima sulla base di ciascuna espressione verbale» (τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ' ἕκαστον φθόγγον), qualora si voglia disporre di un punto di riferimento per «ciò che è oggetto di opinione

⁵⁸² Su questa testimonianza di Diogene Laerzio, e in particolare sul concetto di περίπτωσις, si rimanda specialmente allo studio di Warren 2019, spec. pp. 14-19. Cfr. anche Philod. *Sign.* coll. XX, l. 30-XXI, l. 3.

⁵⁸³ Come scrive Warren (2019, p. 18), «our sense-impressions may form the basis for thoughts and concepts that are not entirely provided by the sense-impressions alone. In various ways we can be put in mind of things other than those which we now perceive and have previously perceived. But in all these cases the sense-impressions form the basis for those thoughts». Un'idea simile si trova delineate anche in Sext. Emp. *M* VIII 56-60.

⁵⁸⁴ L'ἐπίνοια del vuoto (τοῦ κενοῦ) compare anche in Cleom. *Cael.* VIII 10-14.

⁵⁸⁵ Aristot. *Phys.* IV 6, 213a 27 ss.

⁵⁸⁶ La questione della conoscenza del vuoto mediante analogia verrà discussa più approfonditamente nella Parte Terza, par. 8.

*his igitur sensum tribuebant propterea quod
 membra mouere uidebantur uocesque superbas
 mittere pro facie praeclara et uiribus amplis.
 aeternamque dabant uitam, quia semper eorum* 1175
*subpeditabatur facies et forma manebat,
 et tamen omnino quod tantis uiribus auctos
 non temere ulla ui conuinci posse putabant.
 fortunisque ideo longe praestare putabant,
 quod mortis timor haut quemquam uexaret eorum,* 1180
*et simul in somnis quia multa et mira uidebant
 efficere et nullum capere ipsos inde laborem.*

«E difatti già allora le stirpi dei mortali vedevano / (1170) nelle menti durante la veglia eccellenti immagini di dèi, / e queste in sogno apparivano di ancor più mirabile corporatura. / A queste, dunque, attribuivano il senso perché pareva / che movessero le membra e proferissero parole superbe, / confacenti allo splendido aspetto e alle forze imponenti. / (1175) E attribuivano loro vita eterna, perché sempre la loro immagine / si rinnovava e la forma rimaneva inalterata / e, d'altronde, soprattutto perché pensavano che esseri dotati di forze / così grandi non potessero facilmente esser vinti da alcuna forza. / E pensavano che per sorte molto eccellessero, / (1180) perché il timore della morte non ne tormentava alcuno, / e insieme perché in sogno li vedevano compiere molte / e mirabili azioni senza risentirne essi stessi alcuna fatica».

(DRN V 1169-1182)

L'origine della credenza nella divinità va ricercata nei simulacri che gli dèi emanano e che, in virtù della loro trama estremamente sottile, giungono a impattare direttamente la nostra mente, tanto nei sogni quanto durante la veglia (*animo vigilante*, V 1170).⁵⁸⁹ Attraverso tali immagini, i primi uomini furono in grado di cogliere quelli che, nel paragrafo 123 dell'*Epistola a Meneceo*, vengono presentati come i due caratteri essenziali (συμβεβηκότα) del divino, i soli, cioè, contenuti nella prolessi dello stesso, vale a dire l'incorruttibilità (ἀφθαρσία) e la beatitudine (μακαριότης, cfr. anche Epic. *KD* I, e Cic. *ND* I 45).⁵⁹⁰ L'incorruttibilità risultava suggerita dal fatto che gli dèi apparivano viventi e, al contempo, immuni all'invecchiamento e al mutamento (*semper eorum / suppeditabatur facies et forma manebat*, DRN V 1175-1176), e, in aggiunta, dotati di straordinaria potenza e invincibilità (1177-1178). La beatitudine, invece, era rivelata dalla loro mancanza di paura nei confronti della morte e, in generale, dall'assenza di turbamento, unite al fatto che, nonostante le azioni prodigiose loro compiute, essi non sembravano risentire di alcuna fatica (1181-1182). Già dai tempi più remoti, dunque, l'uomo era in grado di formarsi la prolessi del dio quale essere incorruttibile e beato, e questo in virtù dell'evidenza (nel senso della ἐνάργεια) con cui tali suoi caratteri si manifestavano e venivano conosciuti. Tale prolessi viene indicata da Velleio, portavoce epicureo nel *ND*, come una *cognitio insita e innata* (Cic.

⁵⁸⁹ Che i simulacri siano recepiti (dai primi uomini) non solo attraverso i sogni, ma anche da svegli (*animo uigilante*, V 1170), è tesi che traspare, benché solo accennata, anche dalle parole di Velleio nel I libro del *ND* (Cic. *ND* I 46).

⁵⁹⁰ Si veda Essler 2011a; Essler 2011b, spec. pp. 204-210 e 294; Piergiacomi 2017, spec. pp. 60-70.

ND I 44 = frr. 255 e 342 Us.),⁵⁹¹ non perché essa sia letteralmente innata, ovvero tale per cui, indipendentemente da ogni esperienza, «we are from birth programmed to acquire it»,⁵⁹² ma nel senso di (richiamando la felice espressione impiegata da Konstan) «implanted»,⁵⁹³ ossia di una conoscenza che può essere acquisita in qualunque tempo e luogo, da qualunque popolo e da qualunque razza, proprio in virtù del fatto che i *simulacra* che si distaccano dagli dèi trasmettono, mercé il loro carattere evidente, i tratti essenziali degli dèi, i soli capaci di restituirci la vera natura del divino (cfr. anche Cic. ND I 49 = fr. 352 Us.). Precisamente per questa ragione, a mio avviso, Epicuro parla di ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις (*Men.* 123), e Velleio ci avverte che si tratta una nozione intorno alla quale v'è un consenso universale e assolutamente unanime (*ad unum omnium firma consensio*) e sulla quale tutti concordano per natura (*omnium natura consentit*), tanto i filosofi quanto gli ignoranti (Cic. ND 44 = fr. 352 Us.): chiunque, infatti, percepisce i simulacri del divino e viene *informato* della vera natura di quest'ultimo. Il vero problema è la sorainterpretazione operata dalla διάνοια di questo contenuto informativo vero/reale.

Stanti queste premesse, non credo che la prolessi degli dèi costituisca un caso “particolare”.⁵⁹⁴ ogni prolessi, infatti, come riportato da Diogene Laerzio, è una καθολικὴ νόησις ἐναποκειμένη (X 33). Come insegnano tanto Lucrezio quanto Cicerone, ogni prolessi costituisce una *notitia insita* in noi, dacché, a causa della sua natura evidente (ἐναργής, *manifesta*), può essere intesa come una *notio naturalis* (si pensi a quanto afferma Torquato in *fin.* I 30-31 = fr. 256 Us.), *insita* nelle nostre mente ma costituitasi, al contempo, su base rigorosamente sensoriale.

Alla luce di quanto esposto poc'anzi, credo sia lecito concludere che la trattazione lucreziana compresa tra i versi 1169-1182 del V libro concerne *effettivamente* la prolessi del divino, e non, come sostenuto da Tsouna, «some *hypolepsis*, a primitive conception of the gods of subjective origin and dubious content», da cui si ricaverebbero elementi sia veridici che mendaci.⁵⁹⁵ L'obiettivo del poeta, infatti, nella sezione dell'opera di cui ci stiamo occupando, è, a mio parere, duplice: da un lato, egli mira a spiegare l'eziologia della credenza universale negli dèi, e, dunque, gli aspetti prolettici della nozione di quest'ultimi (*DRN* V 1169-1182); dall'altro, si propone di illustrare la genesi del timore (*horror*, V 1165) connesso all'autorità della *religio*, e l'origine della *superstitio* e della menzogna religiosa (V 1183-1203). L'immortalità e la beatitudine che

⁵⁹¹ Il passo è citato per intero a p. 122.

⁵⁹² Sedley 2011b, p. 41.

⁵⁹³ Si veda Konstan 2011, p. 68, ma anche Miloš 2012, pp. 251-253. A corroborare la proposta di traduzione di *innata* con “implanted”, cfr. Cic. *Tusc.* III 2, in cui Cicerone afferma che «i semi della virtù sono “impiantati” nel nostro carattere» (*sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum*), e se fosse loro possibile svilupparsi, la natura stessa ci guiderebbe a una vita felice» (trad. Marinone, lievemente modificata). Come suggerito da Verde (2016b, p. 357), *insita* potrebbe essere la traduzione latina della forma participiale greca ἐναποκειμένη, impiegata da Diogene Laerzio (X 33) per qualificare la καθολικὴ νόησις.

⁵⁹⁴ *Contra* Sedley 2011b, spec. pp. 31, 37 e 41-43.

⁵⁹⁵ Tsouna 2016b, p. 182, e, più in generale, pp. 174-185.

Lucrezio ritiene vengano trasmesse attraverso le visioni che abbiamo del divino, restituiscono la vera natura degli dèi; tuttavia, i primi uomini, sviati dal proprio bagaglio emotivo e valoriale, finirono per attribuire a costoro connotazioni totalmente estranee alla loro natura e in contrasto con essa (collera, gioia, ecc.). Tali attribuzioni “soggettive”, definite da Epicuro, nell’*Epistola a Meneceo*, «fallaci ipolessi» (ὕπολήψεις ψευδεῖς, *Men.* 124; cfr. anche Cic. *ND* I 45), unite all’ignoranza delle cause dei fenomeni naturali, indussero i primitivi ad «affidare ogni cosa agli dèi, e pensare che ogni cosa obbedisse al loro consenso» (*DRN* V 1186-1187; cfr. anche Cic. *ND* I 54-55 = fr. 352 Us.), con ricadute etiche (timore, paura, ecc.) tutt’altro che auspicabili (V 1194-1197).⁵⁹⁶ Vera devozione (*pietas*, V 1198) si ha soltanto laddove, tenendo conto dei caratteri prolettici del divino e servendosene come di criteri del vero, si riesca a guardare tutto con mente serena (*pacata posse omnia mente tueri*, V 1203).

Si consideri, però, nuovamente, la tesi di Tsouna, attraverso la quale la studiosa cerca di indebolire l’interpretazione cosiddetta “idealista” degli dèi epicurei, con particolare riferimento al passo lucreziano, comunemente sfruttato da coloro secondo i quali la prolessi del divino può venir spiegata ricorrendo agli atomi che, durante il sonno, colpiscono in maniera fortuita la mente, e senza la necessità di postulare realtà esterne realmente esistenti.⁵⁹⁷ Tsouna ritiene che la trattazione lucreziana contenuta in *DRN* V 1169-1182, la quale, a suo avviso, «has no close parallel in the extant writings of Epicurus and the other early authorities of the school», implichi «a softer sort of empiricism regarding the formation of the concept of the divine».⁵⁹⁸ La studiosa sostiene che, da un lato, il concetto della divinità si forma nella mente per effetto di stimoli provenienti dall’esterno, dall’altro, che il contenuto di tale concetto, dipendendo massimamente da fattori contingenti (valori, emozioni, ecc., dei primi uomini), rende secondaria la questione della loro provenienza.⁵⁹⁹ Lucrezio, in questo senso, enfatizzando gli elementi di contingenza implicati nella formazione dei concetti molto più di quanto non accada negli scritti superstiti di Epicuro, sottoscriverebbe una forma attenuata di empirismo, in ogni caso meno rigida e stringente di quella avallata dal Maestro.

Conviene ricordare, tuttavia, che Filodemo, in un passo del *De pietate* (225-231 Obbink = fr. 84 Us. = fr. 27.1 Arr.), scrive che Epicuro «nel XII libro del Περὶ φύσεως sostiene che i primi uomini (τοὺς πρώτους | φη[σὶν ἀ]νθρώπους) si formano concetti di nature incorruttibili» (ἐπινοήματα λαμβάνειν ἀφθάρτων | φύσεων).⁶⁰⁰ Questa testimonianza filodemea, a ben

⁵⁹⁶ Si veda Verde 2013b, p. 152.

⁵⁹⁷ Sedley 2011b. Per la posizione opposta, la cosiddetta “realistic view”, si vedano Konstan 2011 ed Essler 2011b (spec. ch. 1, pp. 33-131).

⁵⁹⁸ Tsouna 2016b, p. 182.

⁵⁹⁹ Tsouna 2016b, p. 213.

⁶⁰⁰ Trad. Reale.

vedere, riecheggia piuttosto da vicino quanto si ricava dal resoconto lucreziano, in particolar modo dai versi 1175-1176, in cui si legge che i primi uomini assegnavano alla divinità una vita eterna (*aeternam vitam*), poiché nel perpetuo riprodursi della loro immagine (*facies*), la figura (*forma*) rimaneva immutata. Già Epicuro, dunque, si dovette verosimilmente occupare di una concezione della divinità, per così dire, “primigenia” e primitiva, dalla quale emergevano già, in ogni caso, i caratteri essenziali del divino, e non è da escludere che anch’egli tenesse in considerazione i fattori, per così dire, contingenti e “fortuiti” implicati nella genesi e nella formazione dei concetti.⁶⁰¹

Al fine di confutare la lettura “idealista” degli dèi, non è necessario, come fa Tsouna, negare che quella presentata nel V libro di Lucrezio sia la prolessi del divino. Le considerazioni svolte in precedenza circa il senso da attribuire al carattere di “innatezza” proprio delle prolessi, unite alla chiara constatazione di Epicuro, al paragrafo 123 dell’*Epistola a Meneceo*, che gli dèi esistono (θεοὶ μὲν γὰρ εἰσίν), risultano, a mio avviso, elementi sufficienti a provare che la divinità, nell’epicureismo, esiste ed è reale, e i suoi caratteri essenziali sono insiti nelle nostre menti in virtù del fatto che, come riportato sempre nello stesso paragrafo dell’epistola, la loro conoscenza è evidente (ἐναργῆς γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἡ γνῶσις).

Rimanendo fermi sulla questione della prolessi del divino, sembra interessante, richiamando il verso 1047 sopraccitato, osservare come l’aggettivo *insita* anteposto al sostantivo *notities* sia lo stesso utilizzato da Cicerone nel I libro del *De natura deorum*, nel passo in cui l’epicureo Velleio dichiara l’esistenza degli dèi a partire dal fatto che «ne possediamo una nozione *insita* [scil. in noi] o meglio innata» (*insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus*). Questo potrebbe orientare la comprensione dell’*insita* e *innata cognitio* ciceroniana in una direzione che esclude l’apriorismo nel senso della precedenza a qualunque esperienza, avvallando un innatismo compatibile con una nozione naturale, necessariamente costituitasi su base sensoriale.

5. La relazione tra la *notitia/notities* e l’*animi iactus/iniectus*

Appurati il rigore e, per così dire, l’ortodossia con cui Lucrezio concepisce il secondo canone di verità epicureo, ritengo conveniente, prima di concludere, spendere alcune parole su di una questione assai delicata e dibattuta, vale a dire la relazione vigente tra il criterio della prolessi e quel particolare atto di “focalizzazione” o “applicazione” della mente che è ἐπιβολὴ τῆς διανοίας,

⁶⁰¹ Cfr. anche Sext. Emp. *M* IX 25: «Epicuro, invece, credette che gli uomini abbiano tratto la nozione di dio (ἐννοια...θεοῦ) o dalle rappresentazioni che si riscontrano nel sonno (ἐκ τῶν κατὰ τοὺς ὕπνους φαντασιῶν); ««Infatti, quando durante il sonno – egli afferma – gli uomini erano sovrastati da immagini grandi (μεγάλων...εἰδώλων) e di forma umana (καὶ ἀνθρωπομόρφων), essi reputarono che certe divinità siffatte e di forma umana veramente esistessero (ταῖς ἀληθείαις ὑπάρχειν τινὰς τοιοῦτους θεοὺς ἀνθρωπομόρφους)»» (trad. Russo).

tuttavia, che nel passo lucreziano i due termini designino due elementi distinti: *notitia* indica la prolessi dei corpi privi di colore, formatasi, nel caso di corpi aggregati, mediante la memoria e la sintesi (implicanti l'intervento del λογισμός, che preserva i caratteri essenziali)⁶⁰⁴ delle ripetute esperienze tattili di un certo oggetto, nel caso dei *primordia*, mediante analogia; *animi iniectus*, invece, rimanda all'atto, separato dalla prolessi, grazie al quale la mente ha presente una verità fondamentale (la corporeità degli atomi, in questo caso). E benché sia possibile ricorrere alla nozione di "applicazione" (ἐπιβολή) per "definire" la prolessi, come emerge dalla nota testimonianza di Clemente di Alessandria (*Strom.* II 4, 157, 44 = fr. 255 Us. part.),⁶⁰⁵ ciò non significa tale "applicazione" coincida con la prolessi o con l'aspetto "attivo" della stessa.⁶⁰⁶

Ciò che vorrei provare a suggerire è che Lucrezio, seppur indirettamente, contribuisca a suffragare questa lettura. Ho come l'impressione, infatti, che là dove, nel *DRN*, si parla di *animi iactus/iniectus*, il poeta dimostri di considerare l'ἐπιβολή come un atto mentale distinto e separato rispetto alla prolessi, piuttosto che come un aspetto costitutivo della stessa. Interessante, a tal riguardo, l'occorrenza presente al verso 1047, sempre del II libro. Accingendosi a introdurre la tesi di un numero infinito di mondi, il poeta così scrive:

*quaerit enim rationem animus, cum summa loci sit
infinita foris haec extra moenia mundi, 1045
quid sit ibi porro quo prospicere usque uelit mens
atque animi iactus liber quo peruolet ipse.*

«E in verità, dato che l'intero spazio è infinito fuori dalle mura / (1045) di questo mondo, l'animo cerca di comprendere cosa ci sia / più oltre, fin dove la mente voglia protendere il suo sguardo, / fin dove il libero slancio dell'animo da sé si avanzi a volo».

(*DRN* II 1044-1047)

⁶⁰⁴ Una spiegazione chiara del ruolo della prolessi epicurea, in quanto criterio di verità *separato* dalla sensazione, si rimanda allo studio di Miloš 2012 (*contra* Furley 1967, p. 206, Glidden 1985, p. 186, e, almeno in parte, Rist 1972, spec. pp. 29-30). Intento della studiosa è chiarire, da un lato, come la funzione epistemologica fondamentale della prolessi consista nella concettualizzazione del materiale percettivo (grezzo) fornito dalla sensazione, dall'altro, come la verità di tutte le prolessi sia garantita dal fatto che i vari processi mentali a esse connessi (ragionamenti per analogia, per somiglianza o per combinazione, cfr. DL X 32) procedono inesorabilmente a partire da ciò che è evidente.

⁶⁰⁵ Clem. Alex. *Strom.* II 4, 157, 44 = fr. 255 Us. part.: πρόληψιν δὲ ἀποδίδωσιν ἐπιβολὴν ἐπὶ τι ἐναργὲς καὶ ἐπὶ τὴν ἐναργῆ τοῦ πράγματος ἐπίνοιαν· μὴ δύνασθαι δὲ μηδένα μήτε ζητῆσαι μήτε ἀπορήσαι μηδὲ μὴν δοξάσαι, ἀλλ' οὐδὲ ἐλέγξαι χωρὶς προλήψεως («Ora, egli [*scil.* Epicuro] definisce la prolessi come "una intuizione su quale oggetto evidente e sul concetto evidente dell'oggetto". Ebbene, a suo avvio nessuno potrebbe fare una ricerca, né trovarsi nel dubbio, e neppure, addirittura, formarsi opinioni, e tanto meno sostenere una confutazione, senza prenozione», trad. Reale).

⁶⁰⁶ La distinzione tra πρόληψις ed ἐπιβολὴ τῆς διανοίας è stata formulata da Hammerstaedt 1996, in risposta a Glidden 1985, e da Konstan 2008, in risposta a Morel 2008. Konstan (2008, p. 53), in particolare, richiamando l'attenzione sul fatto che le radici termini πρόληψις (πρό-λαμβάνω = afferrare/cogliere in anticipo) ed ἐπιβολή (ἐπιβάλλω = gettare/lanciare su) designano due attività contrarie, ha sostenuto che «the two concepts must be kept more distinct than Morel suggests».

In questo caso, evidentemente, lo «slancio» dell'*animus* non è rivolto a un oggetto particolare, ma è «libero» proprio nel senso di «unrestricted»,⁶⁰⁷ “non limitato” in direzione dell’oggetto e libero di vagare nello spazio infinito. Questa tensione dell’animo, questa sua inappagabilità, ci permette di cogliere l’infinità dell’universo. Qualcosa di estremamente simile traspare anche dai paragrafi 53-54 del libro del *ND* ciceroniano, dove il portavoce epicureo dichiara che, qualora fossimo in grado di proiettare la mente e rivolgerla (*se iniciens animus et intendens*) verso l’estensione dello spazio smisurata e infinita in ogni direzione, ci renderemmo facilmente conto che non v’è alcun bisogno di postulare l’esistenza di un divino artigiano, per giustificare il darsi del nostro mondo. Ora, tornando al passo lucreziano, colui che osò spingersi «lontano, di là delle fiammeggianti mura del mondo» (*extra...moenia mundi*), nel I libro del poema, è Epicuro, che «volle, per primo, infrangere gli stretti serrami delle porte della natura» (70-73). Lo slancio dell’animo pare dunque possedere di per se stesso, in questi casi, il valore di criterio di verità. Simile a quello che Tsouna definisce come «a major intellectual breakthrough»,⁶⁰⁸ lo slancio dell’animo ci consente di raggiungere importanti verità, che, a loro volta, sono tali da contribuire sensibilmente alla tranquillità dell’animo.⁶⁰⁹ L’ἐπιβολή, così intesa, pare assumere un valore epistemologico ed etico autonomo, che trova conferma, fra l’altro, nella chiusa del IV libro del *De morte* di Filodemo (*PHerc.* 1050, col. 39, ll. 15-25 Henry), in cui si legge che in punto di morte i buoni Epicurei sono in grado di ripercorrere con estrema acutezza il trascorso godimento di ogni bene e pensare alla perfetta insensibilità che sta per coglierli, come se non avessero mai abbandonato nemmeno per un istante l’ἐπιβολή (ὡς εἰ] μηδὲ τὸν ἐλάχιστον χρόν[ον] ἐγλείπουσιν ἔσχον τὴν ἐπιβολήν, ll. 24-25 Henry).⁶¹⁰ Quest’applicazione non può che ricordare, a mio avviso, quella κυριωτάτη ἐπιβολή con cui Epicuro, nel paragrafo 36 dell’*Epistola a Erodoto*, sembra designare una sorta di applicazione “suprema” o “superiore” indirizzata alla verità delle cose, venutasi a formare attraverso il continuo ricorso nella memoria all’insieme delle dottrine principali (τῶν ὀλοσχερωτάτων τύπων).

La mia idea, in conclusione, è che in Lucrezio, l’*animi iniectus/iactus* non si limiti a rinviare a un atto di focalizzazione della mente, ovvero alla capacità dell’*animus* di concentrarsi e di selezionare un’immagine tra le moltissime in ogni istante a portata di mano, paragonabile all’aguzzarsi degli occhi e al posarsi dello sguardo su particolari oggetti del campo visuale (*DRN* IV 802-815; cfr. anche Epic. *Hrdt.* 38, e Cic. *ND* I 49). Così intesa, infatti, l’applicazione della mente, che Epicuro, in *Hrdt.* 50-51 [φανταστικὴ ἐπιβολή] [**T 14**], ci dice essere congiunta

⁶⁰⁷ Si veda Bailey 1947, p. 55.

⁶⁰⁸ Tsouna 2016b, p. 213.

⁶⁰⁹ Tsouna 2016b, p. 213. Si veda anche Sedley 2018, p. 115.

⁶¹⁰ Su questo passo, si rimanda allo studio di Armstrong 2004, spec. pp. 49-54.

(συνημμένη) all'errore, pur differenziandosi da esso,⁶¹¹ è l'atto che conduce all'elaborazione di una υπόληψις che può rivelarsi *falsa*. Proprio per questa ragione, verosimilmente, il fondatore della scuola *non* la annoverò tra i canoni del vero. Quando però Lucrezio menziona esplicitamente l'*animi iniectus/iactus*, lo “slancio” dell'animo sembra funzionare come un canone di verità vero e proprio, autonomo, separato dalla prolessi, e simile a una sorta di visione perspicua, a una comprensione “globale”, cui fa seguito il coglimento di verità imprescindibili in vista dell'ἀταραξία.

In questo senso, il dettato lucreziano potrebbe costituire una almeno parziale conferma dell'affermazione laerziana per cui gli Epicurei (e *non* Epicuro) annoverarono le φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας tra i criteri di verità (DL X 31).⁶¹²

⁶¹¹ Su questo punto, si rimanda allo studio di Masi 2020.

⁶¹² Si vedano anche Tsouna 2016b, pp. 214-215, e Sedley 2018, pp. 113-115.

Parte Seconda
Il metodo delle molteplici spiegazioni

1. Η πλεοναχὸς τρόπος in Epicuro

1.1 Fare φυσιολογία

Compito eminente della φυσιολογία, o scienza della natura, secondo Epicuro, è investigare con accuratezza (ἐξακριβῶσαι) la causa (αἰτία) delle questioni più importanti (ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων, *Hrdt.* 78). Considerato che la composizione del tutto fa capo, da ultimo, ad atomi e vuoto (τὸ πᾶν ἔστι <σώματα καὶ κενόν>, *Hrdt.* 39),¹ è piuttosto verosimile che il riferimento di Epicuro sia qui, in prima istanza, proprio agli atomi e al vuoto, i quali costituiscono le nature (αἱ φύσεις) e le cause ultime e capitali (αἱ κυριώταται αἰτίαι, *Hrdt.* 79) di tutti i fenomeni, cosicché il significato primo del fare φυσιολογία è il saper ricondurre la molteplicità e varietà fenomenica ai due soli ingredienti fondamentali in questione. Solo così intesa l'indagine della natura, lungi dall'essere sterile e fine a se stessa, è in grado di garantire il conseguimento di quell'autentica beatitudine (τὸ μακάριον, *Hrdt.* 78), fine supremo dell'insegnamento del Giardino, che porta colui che abbraccia il messaggio di Epicuro a vivere «come un dio tra gli uomini» (ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις, *Men.* 135).² Come si legge nelle *Massime Capitali* XI e XII, del resto, la ragione per cui abbiamo bisogno (προσδεῖσθαι) di fare φυσιολογία è essenzialmente etica: solo conoscendo la natura dell'universo (ἢ τοῦ σύμπαντος φύσις), infatti, è possibile liberarsi dalla paura delle cose celesti (τῶν μετεώρων) e della morte (περὶ θανάτου), e dall'ignoranza dei limiti (τοὺς ὅρους) dei dolori (τῶν ἀλγηδόνων) e dei desideri (τῶν ἐπιθυμιῶν).

Tra i fenomeni più importanti dei quali la scienza della natura è chiamata a indagare le cause, Epicuro, lo abbiamo appena constatato, menziona le cose celesti (τὰ μετέωρα). Anche lo studio di questi fenomeni, come si apprende chiaramente dalla sezione iniziale della lettera a Pitocle (85), ammette, quale unico scopo, il raggiungimento dell'ἀταραξία e della πίστις βέβαιος: la

¹ Sul significato da attribuire ai termini σώματα e, soprattutto, κενόν, si segnala lo studio di Arrighetti 1980. Sulla questione, si vedano anche i lavori di Verde 2018e, insieme alla risposta a quest'ultimo di Dorandi 2019.

² Che la forma di beatitudine, tutta terrena, guadagnabile dall'uomo mediante la dedizione alla φυσιολογία e a un corretto studio della natura, nulla abbia da invidiare a quella di un dio, viene efficacemente decretato dalla *Sentenza Vaticana* 33: «grida la carne: non aver fame non aver sete non aver freddo; chi abbia queste cose e spera di averle, anche con Zeus può gareggiare in felicità» (trad. Arrighetti). Sulla questione, si rimanda al saggio introduttivo di Spinelli all'edizione dell'*Epistola a Erodoto* di Verde 2010b. La forma di ὁμοίως θεῷ a cui tende l'epicureo ricalca molto da vicino, a mio parere, quella che traspare dal *Teeteto* di Platone, in cui, in conclusione della nota "digressione sul filosofo" (172c 3-177c 5), il personaggio di Socrate puntualizza che l'assimilazione a dio (presentata nei termini di una φυγή, 176b 1) su questa terra è possibile soltanto κατὰ τὸ δυνατόν, "nella misura del possibile" (176b 1-2); e assomigliare a dio su questa terra, prosegue Socrate, è acquistare giustizia e santità, e insieme sapienza (ὁμοίως δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι, 176b 2-3). Le ricadute epistemologiche, e non esclusivamente etiche (e soprattutto politiche), di suddetta posizione rivelano l'importanza e la crucialità della "digressione sul filosofo" nell'economia del *Teeteto*, la quale costituisce la chiave di volta per comprendere il senso del carattere (apparentemente) aporetico del dialogo: come emerge chiaramente dal *Fedone* (cfr. spec. 65a-68c; 85c-d), il filosofo, in questa vita, deve sforzarsi di conseguire risultati capaci di approssimarsi alla ἐπιστήμη (che, in quanto sapere assolutamente saldo e infallibile è propria soltanto degli dèi) nella misura del possibile. In merito, si vedano sicuramente le condivisibili tesi di Trabattoni 2015.

ragione per cui indaghiamo i μετέωρα, in altri termini, non è affatto quella di espandere o approfondire in maniera estremamente dettagliata, ma fine a se stessa, la nostra conoscenza scientifica di essi, bensì il raggiungimento di una condizione di benessere che possa essere salda e duratura. L'indagine, in questo senso, pone al primo posto non tanto l'oggetto investigato, quanto, semmai, il soggetto che compie la ricerca e l'effetto benefico che l'indagine ha su di esso. Scopo principale della μετεωρολογία epicurea, infatti, è escludere che i responsabili dei fenomeni celesti siano gli dèi, i quali, a detta del volgo, oltre a governare i moti dei pianeti, manifestavano la propria volontà punitiva nei confronti del genere umano mediante la produzione di fulmini, piogge e fenomeni affini (cfr. *DRN V* 1183-1193, 1204-1211).

A tal fine, e stanti le premesse di cui sopra, ci si aspetterebbe che anche in relazione a ognuno dei μετέωρα Epicuro si accontenti di fornire una spiegazione riconducibile agli atomi e al vuoto. Al paragrafo 79 della lettera a Erodoto, infatti, accostando coloro che vantano una conoscenza eccessivamente minuziosa e dettagliata dei fenomeni celesti a coloro che allegano spiegazioni mitiche o divino-teologiche, Epicuro afferma che entrambe le condizioni non permettono di apportare la definitiva liberazione (dai timori) in virtù dell'organizzazione dei principi capitali (κατὰ τὴν περὶ τῶν κυριωτάτων οἰκονομίαν). Nelle righe immediatamente successive, tuttavia, leggiamo:

Διὸ δὴ καὶ πλείους αἰτίας εὐρίσκομεν τροπῶν καὶ δύσεων καὶ ἀνατολῶν καὶ ἐκλείψεων καὶ τῶν τοιοῦτοτρόπων, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς κατὰ μέρος γινομένοις, (80) οὐ δεῖ νομίζειν τὴν ὑπὲρ τούτων χρεῖαν ἀκρίβειαν μὴ ἀπειληφέναι, ὅση πρὸς τὸ ἀτάραχον καὶ μακάριον ἡμῶν συντείνει.

«Per questo motivo, quindi, quanto a rivoluzioni e tramonti e levate ed eclissi e altri fenomeni simili, come anche rispetto a quelli che si generano singolarmente, troviamo più cause, (80) <e> non si deve ritenere che, circa queste cose, non si sia raggiunta quella utile conoscenza accurata in grado di contribuire alla nostra assenza di turbamento e alla nostra beatitudine».

(*Hrdt.* 79-80)³

È a questo punto che Epicuro introduce il modello delle molteplici spiegazioni in riferimento a τὰ μετέωρα. Rispetto ad essi, come si legge nella chiusa del paragrafo 80, ciò che conta è sapere che un dato fenomeno si genera in molti modi: possiamo decidere per un modo in particolare, ma «sapendo che lo stesso si verifica in molti modi, saremo imperturbati come se sapessimo che quel fenomeno accade proprio in quella maniera» (αὐτὸ τὸ ὅτι πλεοναχῶς γίνεταί γνωρίζοντες, ὥσπερ κἂν ὅτι ὡδί πως γίνεταί εἰδῶμεν, ἀταρακτῆσομεν). Come conciliare questa conclusione di Epicuro, e dunque l'adozione del metodo delle molteplici spiegazioni in relazione ai fenomeni

³ Trad. Verde.

celesti, con la convinzione, espressa ai paragrafi 78 e 79, per cui fare φυσιολογία significa comprendere i principi capitali (τῶν κυριωτάτων) del tutto? L'elemento chiave che consente di dirimere la questione è la duplice occorrenza del verbo γίγνομαι/γίνομαι nelle righe del paragrafo 80 riportate poc'anzi: ciò a cui si ascrive la molteplicità sono le cause della γένεσις dei μετέωρα, ossia le cause del loro verificarsi. Ora, la γένεσις a cui si fa riferimento non può concernere il livello atomico, dove sappiamo che non può verificarsi alcuna "generazione" in senso proprio.⁴ In questo senso, le cause principali rimangono, anche nel caso dei μετέωρα così come per qualunque altro fenomeno, atomi e vuoto, che costituiscono le φύσεις, i principi fondamentali, ingenerati, incorruttibili ed eterni, del tutto. La γένεσις in questione, perciò, deve pertenerne a un diverso livello del reale, meno "essenziale", per così dire, rispetto a quello delle cause capitali. Il che si comprende ancor meglio qualora ci si sposti dalla lettera a Erodoto a quanto compendiatamente nella lettera a Pitocle, che all'indagine dei μετέωρα è interamente dedicata. Occorre considerare, in particolare, il paragrafo 86 dello scritto – su cui ritornerò varie volte nel corso dell'esposizione, in quanto decisivo per l'economia della meteorologia del metodo del πλεοναχὸς τρόπος epicureo –, in cui Epicuro dichiara che i μετέωρα «hanno molteplici cause del loro verificarsi e della loro essenza molteplici determinazioni in accordo con le sensazioni» (πλεοναχὴν ἔχει καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν καὶ τῆς οὐσίας ταῖς αἰσθήσεσι σύμφωνον κατηγορίαν).⁵ Il concetto di generazione viene affiancato, in questo passo, a quello di οὐσία (distinto da quello di φύσις, che rinvia agli elementi costitutivi del tutto, atomi e vuoto), termine che nelle lettere di Epicuro di cui disponiamo compare unicamente due volte, qui, in *Pyth.* 86, e in *Hrdt.* 72, a proposito dell'analisi del tempo. In ambo i casi, appare chiaro che οὐσία non designa, propriamente, l'«essenza», bensì «la substance constitutive d'une chose, le matériau dont l'analyse révèle qu'elle est faite».⁶ Di conseguenza, quando si parla di αἰτίαι della γένεσις dei fenomeni celesti, il rimando è alle configurazioni, alle disposizioni, ai movimenti e alle interazioni della sostanza, intesa come sostrato materiale, da cui prendono forma suddetti fenomeni. Risulta dunque chiaro che l'indagine causale epicurea si dispiega su due piani distinti, di cui l'uno risulta incommensurabilmente più essenziale dell'altro, costituendone, potremmo dire, la condizione d'esistenza. Qualora infatti la prospettiva assunta sia quella delle cause e dei principi primi del tutto, anche i fenomeni celesti possiedono un'unica causa del loro darsi, ossia atomi e vuoto. Là dove, invece, il *focus* dell'indagine sia la formazione e il verificarsi dei fenomeni celesti *a partire da* atomi e vuoto, le spiegazioni divengono molteplici, fermo restando che ognuna di esse dovrà

⁴ Sulla questione, anche Bénatouïl 2003, pp. 20-24, spec. 20-21.

⁵ Trad. Arrighetti.

⁶ Bénatouïl 2003, p. 22.

accordarsi perfettamente con i principi primi e, dunque, con i caposaldi della dottrina epicurea, ai quali risulta necessariamente subordinata.

Fare φυσιολογία significa pertanto, in prima istanza, ricondurre i fenomeni alle cause prime. Questo senso primario e basilare del fare φυσιολογία non può, chiaramente, esaurire lo studio scientifico della natura, ed Epicuro è consapevole che per rendere conto dei fenomeni occorra portare l'indagine a un livello meno essenziale del reale, mantenendo comunque inesorabilmente saldo il riconoscimento di atomi e vuoto. A qualunque livello, in ogni caso, vale la pena sottolinearlo, la scienza della natura di Epicuro si delinea come un'analisi delle cause, come un'αἰτιολογία, sicché fare scienza significa, per Epicuro, spiegare le cause dei fenomeni.

Chiarito ciò, e appurato che il fine dell'indagine intorno ai fenomeni celesti è l'imperturbabilità, pare legittimo chiedersi come mai Epicuro non si sia limitato a fornire, per ciascuno di essi, un'unica spiegazione, in armonia con i principi primi dell'atomismo e non riconducibile alla sfera mitica o divino-teologica. Per quale ragione, in altri termini, il filosofo non si accontenta di selezionare un'unica spiegazione, ma ne adduce molte?

Per provare a rispondere a questa domanda, occorre anzitutto rivolgere lo sguardo al paragrafo 86 della lettera a Pitocle, specificamente alla sezione precedente a quella ricordata sopra, in cui Epicuro mette in guardia il destinatario, rammentandogli che «[n]on si deve fare violenza a ciò che è impossibile (μήτε τὸ ἀδύνατον [καὶ] παραβιάζεσθαι), né avere metodo di ricerca uguale per tutte le cose (μήτε ὁμοίαν κατὰ πάντα τὴν θεωρίαν ἔχειν)».⁷ Il verbo παραβιάζω compare, in un contesto analogo, nell'XI libro del Περὶ φύσεως (παραβίασιν, fr. 26.39, l. 2 Arr.), là dove, verosimilmente in polemica con i planetari della geometria cizicena, Epicuro fa riferimento alla violenza (nei confronti dei fenomeni) dispiegata da coloro che pretendono di instaurare inutili e ingannevoli analogie tra le informazioni che è possibile ricavare a partire da dei modelli meccanici e i fenomeni celesti.⁸ Torneremo in seguito, più approfonditamente, sulla questione. Basti per ora aver contezza dell'accento posto dal filosofo sulla necessità di *rispettare* la natura

⁷ Trad. Arrighetti modificata.

⁸ Sull'XI libro del Περὶ φύσεως e la possibile polemica con i Ciziceni, si veda il par. 1.4 e, in generale, Sedley 1976b, pp. 26-43 (in cui è contenuta una edizione dell'XI libro successiva a quella di Arrighetti; sul medesimo libro di tengano ora conto anche delle parziali revisioni proposte da Leone 2020a). Sull'argomento si segnalano anche i lavori di Barigazzi 1954, Bignone 1973, vol. I, pp. 441-449, Spina 1971, convinto che «i rapporti tra le due scuole [scil. quella cizicena e quella epicurea], e le reciproche influenze, non si limitarono ad un breve periodo, ma continuarono per parecchi anni, provocando l'intervento sempre accorto e diplomatico di Epicuro» (p. 71), Tepedino Guerra-Torraca 1996 e Podolack 2010, pp. 45-55, il quale, diversamente, pone in questione l'esistenza stessa di una scuola guidata Eudosso a Cizico (p. 54: «L'esistenza di allievi di Eudosso è quindi attestata dalle fonti, ma non risulta se non come ipotesi (azzardata a parere di chi scrive) la presenza di una scuola eudossiana a Cizico. Inutile dire, poi, che ogni ulteriore supposizione sul contenuto della dottrina professata in quella città della Propontide e destinata a restare nel dominio della fantasia»), e, conseguentemente, dei rapporti che essa avrebbe intrattenuto con la cerchia di Lampsaco.

dell'oggetto indagato, per il quale non ogni strategia investigativa risulta adeguata. È il fenomeno, in altri termini, a stabilire il metodo d'indagine che gli è proprio.

Che la natura incorruttibile e beata degli dèi non ammetta né contrasto (διάκρισις) né turbamento (ταραχή), per esempio, lo si coglie semplicemente grazie al pensiero (καταλαβείν τῆ διανοία ἔστιν ἀπλῶς εἶναι, *Hrdt.* 78) – inteso rigorosamente come un organo sensoriale – ossia mediante la prolessi del divino discussa in precedenza,⁹ e senza l'intervento di alcuna dimostrazione aggiuntiva. In ambito teologico, perciò, «non vale il metodo delle spiegazioni molteplici» (*Hrdt.* 78): l'esistenza e i caratteri prolettici della divinità sono evidenti al pensiero (*Men.* 123) e non richiedono metodi di ricerca ulteriori. In relazione, poi, a quelle conoscenze che non risultano direttamente carpiabili attraverso i sensi, e la cui conoscenza non è evidente, Epicuro sembra sollecitare il destinatario affinché distingua tra due diverse tipologie di fenomeni e relative procedure conoscitive. Che il tutto sia costituito da corpi e da natura intangibile (τὸ πᾶν σῶμα καὶ ἀναφῆς φύσις ἐστίν), o che gli elementi fondamentali della materia siano indivisibili (ἄτομα στοιχεῖα), e le questioni affini, non possono che accordarsi con i fenomeni «in un solo senso» (μοναχὴν ἔχει τοῖς φαινομένοις συμφωνίαν, *Pyth.* 86), e ammettere una sola spiegazione (μοναχὸς τρόπος), pena il venir meno della coerenza dell'intero sistema filosofico. Questa necessaria riconduzione a una spiegazione univoca non sembra valere, però, in riferimento a una specifica classe di fenomeni, quella dei cosiddetti μετέωρα, appunto, i quali, come si è visto, possiedono molteplici cause del loro generarsi (πλεοναχὴν [...] τῆς γενέσεως αἰτίαν) e molteplici determinazioni della loro essenza (τῆς οὐσίας [...] κατηγορίαν) in accordo con le sensazioni (ταῖς αἰσθήσεσι σύμφωνον, *Pyth.* 86).

Ciò che tenterò di mostrare, nelle pagine che seguono, è in che senso l'esigenza di fornire molteplici spiegazioni per ognuno dei fenomeni celesti, lungi dal costituire il mero riflesso di una “indecisione” sul piano epistemologico, il mero effetto di un'imperfezione dei nostri strumenti conoscitivi, che ci costringe a formulare delle ipotesi “congetturali”, derivi dalla natura stessa degli oggetti investigati unita alla crucialità e inaggirabilità del ruolo dell'αἴσθησις in ambito scientifico, che rendono il πλεοναχὸς τρόπος il solo approccio preciso (ἀκριβῆς) e adeguato al loro studio.

1.2 Τὰ μετέωρα

Per apprezzare appieno i caratteri e gli elementi di maggior specificità e originalità del πλεοναχὸς τρόπος epicureo, conviene anzitutto porre a fuoco la classe di fenomeni rispetto ai quali esso costituisce la sola modalità d'indagine davvero adeguata, τὰ μετέωρα. Come già accennato, per

⁹ Parte Prima, Cap. II, par. 4.

Epicuro i μετέωρα, letteralmente “cose che stanno in alto”, senza distinzione tra zona sopralunare e zona sublunare, racchiudono tanto i fenomeni strettamente astronomici, quanto quelli che definiremmo meteorologici. In Aristotele, diversamente, i due ambiti di ricerca rimanevano nettamente separati, tanto da divenire l’oggetto di due opere distinte: da un lato, il *De caelo*, avente a tema i fenomeni della regione sopralunare, materialmente costituiti di etere – il cosiddetto quinto (o primo) elemento – e caratterizzati da movimenti circolari regolari; dall’altro, i *Meteorologica*, dedicati all’indagine dei μετέωρα intesi come processi atmosferici e geologici, risultanti dall’azione del sole sui quattro elementi presenti nella regione sublunare,¹⁰ e dotati di un minor grado di regolarità rispetto ai fenomeni astronomici.¹¹ Nell’*Epistola a Pitocle*, Epicuro unifica le due classi di eventi, dal momento che, oltre al non darsi di un quinto elemento qual era l’etere aristotelico, in ambo i casi i fenomeni indagati fanno capo ai medesimi elementi costitutivi, ovvero atomi e vuoto, e privo di senso (*amens*), come rimarcherà successivamente Lucrezio, sarebbe colui che decidesse di dividere le zone del cielo (*DRN VI 84*).¹²

Il fatto che i corpi celesti trovino la propria collocazione nel cielo, non implica, dunque, che essi siano forniti di un grado di perfezione maggiore rispetto ai fenomeni che si verificano al livello dell’atmosfera. È abbastanza probabile, fra l’altro, che nell’annoverare tra i μετέωρα anche i processi astronomici, Epicuro si riallineasse piuttosto alla posizione dei primi fisici, quei πρότεροι ai quali Aristotele, in apertura dei *Meteorologica*, attribuisce l’impiego del termine stesso μετεωρολογία,¹³ e agli occhi dei quali, probabilmente, non v’era alcuna distinzione tra i fenomeni relativi ai corpi celesti e quelli propriamente meteorologici.¹⁴

¹⁰ Nei *Meteorologica*, più precisamente, Aristotele opera una sorta di “riadattamento” della teoria dei quattro elementi esposta nel *De Caelo*, introducendo i principi naturali dell’essalazione (ἀναθυμίασις) secca e dell’essalazione umida (*Meteor.* II 4, 359b 28-34; II 9, 369a 12-19). Si veda Wilson 2013, pp. 35-72.

¹¹ Aristot. *Meteor.* I 1, 338a 26-339a 4. Si vedano Falcon 2005, pp. 2-13, e Wilson 2013, pp. 93-98.

¹² Si veda anche Bénatouïl 2003, p. 19.

¹³ Aristot. *Meteor.* 338a 26-27: «Rimane ancora da indagare quella parte della ricerca che tutti i predecessori chiamavano meteorologia (ὁ πάντες οἱ πρότεροι μετεωρολογίαν ἐκάλουν)»; là dove non diversamente specificato, per i *Meteorologica* di Aristotele ci si attiene alla traduzione di Pepe. In relazione ai Presocratici, sappiamo che Talete fu autore di un *περὶ μετεώρων* (11 A 2 D.-K.), e Diogene di Apollonia di una *Μετεωρολογία*; sappiamo poi che Gorgia, nell’*Encomio di Elena*, menziona, fra i discorsi capaci di congiungere la persuasione con la parola, quelli dei meteorologi (τῶν μετεωρολόγων λόγους, VIII 32 D24 L.-M. part. = 82 B 11, 13 D.-K.), che Aristofane, specialmente nelle *Nuvole*, ironizza contro coloro che (cfr. per esempio IX 43 T10a L.-M. = 64 C 1, 225 ss. D.-K., e IX 43 T22 L.-M. = 84 A 5, 360-361 D.-K.: τῶν [...] μετεωροσοφιστῶν; il termine – chiaramente dispregiativo – μετεωροσοφιστής ci è attestato anche da Plutach. *Nic.* 23 = VI 25 D38 L.-M. = 59 A 18 D.-K.), e, infine, che Platone attribuisce tanto a Ippia e Androne (sofista il primo, seguace dei sofisti il secondo), quanto ad Erissimaco (medico) discussioni su temi legati alla meteorologia (*Protag.* 315c 5-6: περὶ φύσεώς τε καὶ τῶν μετεώρων ἀστρονομικὰ ἄττα).

¹⁴ A segnalare un emendamento, da parte dello Stagirità, dei confini dell’ambito delle ricerche sulla natura indicato dai πρότεροι con il termine μετεωρολογία, potrebbe contribuire l’espressione, a 338b 20 ss., ταῦτα δ’ ἐστὶν ὅσα..., che testimonierebbe la scelta aristotelica di non includere i fenomeni che avvengono con «la regolarità che caratterizza l’elemento primo dei corpi (τοῦ πρώτου στοιχείου τῶν σωμάτων), nel luogo che è più vicino alla traslazione degli astri», dove πρῶτον στοιχείου si riferirebbe all’etere. Si veda Capelle 1912, pp. 516-517, ma anche Pepe 1982, pp. 9-11, e 38, n. 5, Benatouïl 2003, p. 19. In favore della tesi dell’indistinzione, nelle indagini prearistoteliche sui μετέωρα, tra fenomeni celesti e sublunari, cfr., per esempio, Hipp. *de aër. aq. loc.* 2, in cui viene

Oltre a essere materialmente costituiti a partire dai medesimi ingredienti fondamentali (atomi e vuoto), processi astronomici, atmosferici e geologici condividono, nella prospettiva di Epicuro, l'appartenenza a quella categoria di realtà le cui cause, prendendo a prestito la distinzione sestana delineata in *M VIII* 316-319, potremmo classificare come τῶ γένει ἄδηλα. Dopo aver distinto tra realtà evidenti (τὰ ἐναργῆ) e non evidenti (τὰ ἄδηλα), a seconda che vengano o meno recepite involontariamente per mezzo di una rappresentazione o di un'affezione (τὰ ἐκ φαντασίας ἀβουλήτως καὶ ἐκ πάθους λαμβανόμενα),¹⁵ Sesto afferma che alcuni (τινες) – che non sarebbe sbagliato identificare con gli Epicurei¹⁶ – differenziavano, tra le realtà non evidenti, quelle che lo sono φύσει, ovvero in senso assoluto, e quelle che lo sono τῶ γένει. Mentre le prime sono per natura inconoscibili, ossia inconoscibili alla stessa maniera dell'esser pari o dispari del numero complessivo delle stelle, le seconde, benché occulte di loro propria natura (κατὰ μὲν τὴν οἰκείαν φύσιν ἀποκέκρυπται), vengono conosciute per mezzo di segni e dimostrazioni (διὰ δὲ σημείων ἢ ἀποδείξεων), come accade, per esempio, nel caso dell'esistenza di elementi atomici che si spostano in un vuoto infinito.¹⁷ I μετέωρα, infatti, pur essendo fenomeni che avvengono lontano da noi (si pensi, in particolare, ai processi riguardanti i corpi celesti, quali i moti astrali, in *Pyth.* 92-93, o le eclissi solari e lunari, in *Pyth.* 96), o che, in ogni caso, possiedono cause di difficile investigazione (ne sono un esempio la produzione dei lampi, in *Pyth.* 101-103, e dei fulmini, in *Pyth.* 103-104), possono comunque essere compresi e spiegati, e non si deve pensare che rispetto ad essi non sia possibile pervenire a quella ἀκρίβεια che sola è in grado di contribuire alla nostra assenza di turbamento e alla nostra beatitudine (ὄση πρὸς τὸ ἀτάραχον καὶ μακάριον ἡμῶν συντείνει, *Hrdt.* 80).¹⁸ Come si evince dai paragrafi 80 dell'*Epistola a Erodoto* e 88 dell'*Epistola a Pitocle*, ciò che è lontano, e dunque non carpibile attraverso un'osservazione diretta, offre, cionondimeno, alla nostra percezione (visiva, uditiva, ecc.) una φαντασία o, meglio, un φάντασμα. Possediamo così il φάντασμα del lampo (*Pyth.* 102), ossia il bagliore luminoso a cui normalmente assistiamo, per esempio, durante una perturbazione, oppure il φάντασμα circolare dell'arcobaleno (*Pyth.* 110). Il φάντασμα, in questo senso, credo possa venir correttamente inteso come l'aspetto con cui un dato fenomeno celeste si presenta alla nostra sensazione, la modalità di manifestarsi ai sensi che gli è propria. A questi φαντάσματα, spiega Epicuro, occorre prestare

rimarcato il contributo che la conoscenza dei corpi celesti, che a qualcuno potrebbero sembrare mere questioni di meteorologia, è in grado di recare alla medicina.

¹⁵ Si confronti con l'espressione ἀφανῆ τῆ αἰσθήσει in Aristot. *Meteor.* I 7, 344a 5 (Verde 2018d, p. 902).

¹⁶ La testimonianza, tuttavia, non è raccolta negli *Epicurea* di Usener.

¹⁷ Sull'argomento, si veda anche il par. 8 della Parte Terza del presente lavoro.

¹⁸ Conviene precisare, e ritorneremo anche successivamente su questo punto, che, diversamente da quanto sostenuto da Bénatouïl (2003, sepc. pp. 46-47), ritengo che l'ἀκρίβεια dell'indagine condotta mediante l'applicazione del metodo delle spiegazioni multiple non sia affatto di grado inferiore rispetto a quella che caratterizza lo studio dei principi primi della realtà. Su questo punto, specialmente Verde 2018d, p. 905.

molta attenzione (τηρητέον, *Pyth.* 88), dal momento che rappresentano, per noi, l'unica dimensione *direttamente* esperibile dei μετέωρα che intendiamo indagare, rispetto alla quale ogni nostra ipotesi esplicativa è necessariamente costretta a fare i conti e ad accordarsi. Occorre comprendere ora come occorra indagare tali φαντάσματα.

1.3. Il φάντασμα e i σημεῖα dei μετέωρα

Poco prima di sottolineare l'importanza di porre attenzione al φάντασμα dei fenomeni celesti, Epicuro, in chiusura del paragrafo 87 dell'*Epistola a Pitocle*, scrive:

Σημεῖα δ' ἐπὶ τῶν ἐν τοῖς μετεώροις συντελουμένων φέρει τῶν παρ' ἡμῖν τινα φαινομένων, ἃ θεωρεῖται ἢ ὑπάρχει· καὶ οὐ τὰ ἐν τοῖς μετέωροις φαινόμενα· ταῦτα γὰρ ἐνδέχεται πλεοναχῶς γίνεσθαι.

«Gli indizi delle cose che accadono nei μετέωρα ce li forniscono alcuni fenomeni presso di noi, che si osserva in che modo avvengono, e non i fenomeni che accadono nei μετέωρα, che possono avvenire in molte maniere».

(*Pyth.* 87)¹⁹

Il primo elemento che è bene porre a fuoco, in relazione a questo passo, è la contrapposizione tra ciò che avviene *nei* μετέωρα (ἐν τοῖς μετεώροις) e alcuni fenomeni che accadono presso di noi (τῶν παρ' ἡμῖν τινα φαινομένων). Menzionando ciò che avviene all'interno dei μετέωρα, Epicuro intende far riferimento, mi pare, ai complessi meccanismi e processi interni che sottendono alla loro formazione. Di tali meccanismi, che rimangono per noi ἄδηλα in quanto non direttamente oggetto di percezione, ci vengono offerti, tuttavia, degli indizi, dei σημεῖα. A fornirceli sono alcuni fenomeni che accadono παρ' ἡμῖν, dei quali possiamo esperire direttamente (θεωρεῖν, “osservare”) la maniera in cui si verificano/sono (ὑπάρχειν). L'occorrenza del verbo ὑπάρχειν, “essere presente”, “sussistere”, si rivela qui estremamente significativa, poiché, come riferito a proposito dei due livelli di verità sottesi all'insegnamento di Epicuro e della sua scuola,²⁰ si tratta di un verbo strettamente connesso alla veridicità (come realtà) propria dell'αἴσθησις (cfr. la testimonianza di Dem. Lac. *PHerc.* 1012, coll. LXXII-LXXIII Puglia, e Sext. Emp. *M VIII* 9 = fr. 244 e 247 Us.; cfr. anche Epicuro, *Hrdt.* 38: τὰ ὑπάρχοντα πάθη). A partire da questi fenomeni παρ' ἡμῖν e dai σημεῖα che essi ci offrono, siamo in grado, attraverso un processo semiotico o di inferenza segnica, noto come σημείωσις,²¹

¹⁹ Trad. Arrighetti modificata.

²⁰ Parte Prima, Cap. I, par. 1.2.3.

²¹ Di σημείωσις epicurea e lucreziana mi occuperò, in maniera maggiormente esaustiva, nella Parte Terza del presente studio.

appunto, di inferire, per analogia, le molteplici maniere (πλεοναχῶς) in cui ciò che accade nei μετέωρα può (ἐνδέχεται) prodursi (γίνεσθαι). Nulla toglie, naturalmente, che anche i fenomeni παρ' ἡμῖν possano verificarsi πλεοναχῶς, ossia possedere più cause del loro verificarsi. E proprio per questo, ossia perché anche i fenomeni analoghi possono avere molteplici spiegazioni del loro generarsi, è necessario prestare estrema attenzione, come già accennato, ai φαντάσματα dei μετέωρα:

τὸ μέντοι φάντασμα ἐκάστου τηρητέον καὶ ἐπὶ τὰ συναπτόμενα τούτῳ διαιρετέον²² ἃ οὐκ ἀντιμαρτυρεῖται τοῖς παρ' ἡμῖν γινομένοις πλεοναχῶς συντελεῖσθαι.

«Al modo di manifestarsi di ciascuno [dei μετέωρα], bisogna porre bene attenzione, e, rispetto a ciò che a esso [*scil.* al φάντασμα] è congiunto, occorre discernere ciò che i fenomeni che accadono presso di noi non smentiscono che avvenga in molti modi».

(*Pyth.* 88)²³

Al fine di comprenderne appieno il significato, occorre leggere questo passo insieme ai paragrafi 50-51 dell'*Epistola a Erodoto* e alla *Massima Capitale* XXIV, in cui Epicuro rimarca la necessità di distinguere il contenuto della sensazione, che, come spiegato in precedenza, è sempre vero, da ciò che si aggiunge nell'opinione (ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ), e che costituisce la via d'accesso al falso e all'errore (*Hrdt.* 51). Il contenuto dell'opinione (o del giudizio), infatti, non risulta oggettivamente vero a prescindere, al modo della sensazione, bensì in attesa (προσμένον) di venir confermato (ἐπιμαρτυρηθήσεσθαι) o di non essere smentito (μὴ ἀντιμαρτυρηθήσεσθαι) dall'evidenza sensibile. Abbiamo già avuto modo di indagare l'importanza, in seno alla gnoseologia epicurea, di quel particolare espediente che è il τὸ προσμένον (cfr. spec. DL X 34), il quale, introducendo l'elemento *tempo*, permette il darsi del falso e di una forma di conoscenza che, pur derivando (inevitabilmente) da quella percettiva (sempre vera, sulla base della dottrina degli εἶδωλα), trascende l'immediatezza e l'a-razionalità proprie dell'αἴσθησις. Nel passo dell'*Epistola a Pitocle* (88) di cui ci stiamo occupando, “ciò che è congiunto” (τὰ συναπτόμενα) al φάντασμα di ciascuno dei μετέωρα, come è stato a mio avviso correttamente suggerito,²⁴ sono gli «opinamenti», per utilizzare il termine impiegato da Bignone,²⁵ che noi aggiungiamo all'esperienza percettiva dei fenomeni celesti. Tali opinioni necessitano di essere vagliate a partire dai fenomeni che avvengono παρ' ἡμῖν. Si consideri, a mo' di esempio, il caso del calare e successivo crescere della luna (*Pyth.* 94). Si tratta di un fenomeno a cui assistiamo

²² Modifico il testo di Arrighetti espungendo la virgola davanti a ἃ, e intendo il passo sulla base della lezione di Bignone 1920, p. 118, n. 3.

²³ Trad. Arrighetti modificata.

²⁴ Bignone 1920, pp. 118-119, n. 3, e recentemente Verde 2018d, p. 904.

²⁵ Bignone 1920, pp. 118-119, n. 3.

comunemente, e il modo di darsi alla nostra percezione dell'evento, ciò che la sensazione ci attesta, è il φάντασμα. A tale φάντασμα, aggiungiamo poi opinamenti relativi alle cause del fenomeno in questione; esso, infatti, potrebbe verificarsi sia per il voltarsi (κατὰ στροφὴν) della luna, sia per omogenea conformazione dell'aria, sia per occultamento,

καὶ κατὰ πάντας τρόπους καθ' οὗς καὶ τὰ παρ' ἡμῖν φαινόμενα ἐκκαλεῖται εἰς τὰς τούτου τοῦ εἶδους ἀποδόσεις

«e in tutti gli altri modi richiesti dai fenomeni che accadono presso di noi per il prodursi di un siffatto cambiamento d'aspetto».

(*Pyth.* 94)²⁶

Ciò da cui scaturisce l'indagine, è dunque il φάντασμα di un dato μετέωρον; a partire da tale φάντασμα, vengono formulate delle ipotesi relative alle cause che stanno all'origine del fenomeno a cui assistiamo. Le ipotesi formulate (gli "opinamenti") devono poi venir sottoposte al vaglio dell'evidenza sensibile, vale a dire al controllo da parte dei fenomeni di cui abbiamo esperienza, e che ci forniscono i σημεῖα dei fenomeni celesti. Potranno legittimamente definirsi possibili soltanto quelle ipotesi che non verranno smentite dall'analogia con i fenomeni che accadono παρ' ἡμῖν, senza che però ci sia concesso di accertarne nessuna. In realtà, mi pare, l'indagine causale si realizza, per così dire, mediante un doppio movimento: certamente i fenomeni παρ' ἡμῖν servono a decidere tra ipotesi possibili e non, ma possono altresì contribuire a suggerirne di ulteriori, ossia ipotesi che, sulla base del φάντασμα di partenza, non avevamo considerato. A questo punto, la non smentita sarà il φάντασμα stesso a dovercela fornire, e non più i fenomeni di cui facciamo esperienza. Si pensi al caso dei tuoni, i quali, leggiamo, «possono avvenire (ἐνδέχεται γίνεσθαι) sia per il ruotare del vento nella cavità delle nubi, come vediamo accadere presso di noi nei vasi, sia per il rombo prodotto in esse da fuoco mescolatosi al vento, sia per rotture e lacerazioni delle nubi, sia per l'infrangersi, in seguito ad attriti, di nubi aventi la durezza del ghiaccio» (*Pyth.* 100). Tra le spiegazioni esposte, la prima, in particolare, ci viene suggerita a partire da un fenomeno a cui, nella Grecia antica, specialmente nelle città in cui erano presenti tempi oracolari, non doveva essere raro assistere. A Delfi, per esempio, «[l]e sonorità dell'antro oracolare prendono pienamente il sopravvento sulla voce della Pizia»,²⁷ e un momento

²⁶ Trad. Arrighetti.

²⁷ Pisano 2013, p. 17; il che pare potersi evincere, per esempio, da Nonn. *Dion.* XIII 131-134: «ai cittadini riuniti [i Delfi] la rocca dalla voce divina (ὀμφήεσσα) della Pizia interprete del dio (θεηγόρος) risuonava (ἐκλαγε) e il tripode dotato di parola propria (αὐτοβόητος), l'acqua parlante (λάλον) di Castalia, la fonte mai silenziosa (ἀσιγήτοιο), ribolliva (πάφλαζε) attraverso le sagge correnti» (trad. Gonnelli). Si osservi, fra l'altro, come il termine utilizzato in Epic. *Pyth.* 100 per indicare il rombo (βόμβος) che si produce nelle nubi per la presenza, al loro interno, di fuoco misto a vento, richiami il βοή, il "grido", della Pizia (Nonn. *Dion.* IX 270), e, soprattutto, il τρίπος αὐτοβόητος, il tripode "dotato di grido/parola proprio", "rimbombante" (XIII 133). Il significato detenuto dal suono prodotto

centrale nella vita degli abitanti della città era proprio il risuonare del vento che si diffondeva dal tripode di ferro.²⁸ Questo esempio si rivela assai funzionale alla comprensione della natura e del ruolo dei fenomeni *παρ' ἡμῖν*: il risuonare del vento all'interno di un tripode rappresenta un evento abbastanza familiare e di fondamentale importanza, poiché costituiva uno dei tramiti attraverso cui la divinità emetteva i propri responsi. Il rombo (*βόμβος*) del tuono, di conseguenza, doveva rievocare immediatamente, in un greco, il suono dell'oracolo delfico; e sapendo che quest'ultimo si generava in virtù dell'azione del vento all'interno di un vaso, non era difficile formulare, per analogia, l'ipotesi che il meccanismo sottostante il fenomeno del tuono fosse il medesimo. In questo caso, perciò, il fenomeno *παρ' ἡμῖν*, mi pare, serva non tanto a corroborare un'ipotesi precedentemente formulata in merito alla genesi del tuono, quanto a *offrirne* una. La differenza, seppur sottile, consente di cogliere quanto il banco di prova delle spiegazioni causali dei fenomeni celesti sia, da un lato, il *φάντασμα*, dall'altro ciò che accade *παρ' ἡμῖν*, benché, naturalmente, il punto di partenza dell'indagine rimanga necessariamente il *φάντασμα* (il rombo del tuono, appunto). *Φάντασμα* e fenomeni *παρ' ἡμῖν*, oltre a vagliare le ipotesi che vengono formulate sui *μετέωρα*, operano l'una come forma di controllo degli altri, e viceversa. Le molteplici spiegazioni che vengono addotte per ciascuno dei *μετέωρα*, di conseguenza, sono l'esito di una sorta di “controllo incrociato”, fondato sulle sensazioni, che comprova il peso ricoperto dall'evidenza sensibile nella concezione epicurea del *πλεοναχὸς τρόπος*, distinguendola da altre procedure investigative che, pur ammettendo più cause dei processi astronomici e meteorologici, si fondano su principi diversi da quelli promossi dalla scuola di Epicuro.²⁹

1.4. Il *πλεοναχὸς τρόπος* nell'XI libro del *Περὶ φύσεως*

dall'aria nel tripode è ricordato anche da Hegel nelle *Lezioni di filosofia della religione (Parte II: La religione determinata*, si veda Hegel 2008): «Gli antichi dicevano: “Le voci dei demoni, sono inarticolate”. E infatti oracoli erano anche suoni indeterminati, e altre guise, in particolare lo stormire degli alberi, il mormorare delle sorgenti, ecc. [...] Anche a Delfi un momento centrale era il vento che usciva fuori da una gola e il risuonare del vento che si diffondeva dal tripode di ferro. Solo successivamente bisognava stordire con dei vapori la Pizia, che poi nel delirio emetteva parole senza nesso, e il profeta era il solo che poteva interpretare tali voci inarticolate» (p. 360, trad. Anzalone).

²⁸ Si veda il contributo di Pisano 2013, spec. pp. 17-18. Lo studioso evidenzia il ruolo cruciale che doveva detenere, presso l'oracolo di Delfi, più che la voce della Pizia in sé, il «contesto sonoro che circonda i consultanti. I suoni che essi ascoltano (il risuonare della rocca *ὁμφήσση* e del tripode *αὐτοβόητος*, il ribollire delle correnti della «loquace» fonte Castalia) riuniscono in una vera e propria costellazione acustica i vari elementi del paesaggio sonoro dell'*ἄδυτον*, spesso citati isolatamente nelle fonti, delineando il contesto che fa da preludio all'ascolto della parola divina» (p. 18).

²⁹ Mi riferisco, in primo luogo, ai casi di molteplici spiegazioni che compaiono in Teofrasto, e alla sua *εἰκτολογία*, che occorre mantenere rigorosamente distinta dal *πλεοναχὸς τρόπος* di Epicuro. Sulla questione, rimandiamo senz'altro allo studio di Verde 2018d, dedicato proprio a una messa in luce dell'incommensurabilità, malgrado le somiglianze, tra la procedura adottata da Teofrasto e quella epicurea. Si veda anche *infra*, p. 241, n. 218.

Oltre che in alcuni paragrafi della sezione conclusiva della lettera a Erodoto (78-80) e nella lettera a Pitocle, riferimenti al *πλεοναχὸς τρόπος* sono rintracciabili, come già accennato, anche nelle colonne superstiti dell'XI libro del *Περὶ φύσεως* (contenuto in due papiri ercolanesi, il *PHerc.* 1042 e il *PHerc.* 154 = fr. 26 Arr.), dedicato, almeno in parte, a questioni di cosmologia e astronomia.³⁰ Un chiaro riferimento al metodo delle spiegazioni molteplici compare nel fr. 26.42 Arr., in cui Epicuro assicura che il moto del sole in nessun modo ci porterà turbamento (ἤμ[ι]ν [...] ἐνοχλή[σει], ll. 18-20), se porremo mente in quanti modi (πο[σ]α[χῶς, l. 21) può generarsi (δύναται γίγνεσθαι, ll. 23-24) ciascuno dei fenomeni celesti. Senza pretendere alcuna esaustività in merito alla messa fuoco della cornice (specialmente polemica) in cui si inseriscono i frammenti del libro a noi pervenuti,³¹ basti qui ricordare che la trattazione in essi contenuta doveva essere diretta, in prima istanza, a Eudosso di Cnido e alla geometria dei Ciziceni. Sulla base dell'illusione ottica delineata nel fr. 26.37 Arr., Sedley ha dedotto che quando compose l'XI libro, Epicuro doveva trovarsi sulla costa dell'Asia Minore, verosimilmente a Lampsaco (tra il 311/310-307/306 a.C.).³² Unendo questa considerazione a due testimonianze filodemee, ossia *De Epicuro* II (*PHerc.* 1289), col. XXV (Tepedino Guerra = Idomeneo, p. 64 Angeli), e *Πραγματεῖαι* (*PHerc.* 1418), col. XX (Militello), incentrate sulla disputa, di carattere eminentemente etico e cosmologico,³³ tra il gruppo degli Epicurei di Lampsaco e la scuola fondata, nella vicina Cizico, da Eudosso, Sedley ha avvalorato l'ipotesi che quanto leggiamo dell'XI libro mirasse a screditare proprio le pratiche astronomiche cizicene.³⁴ Sappiamo che Eudosso (Cnido, 408-355 a.C.), academico, allievo di Platone, apportò un contributo decisivo allo studio della matematica greca, dedicandosi in particolare a questioni di astronomia (D 6-17, e F 1-272 Lasserre) e geometria (D 18-66 Lasserre), vale a dire le due discipline maggiormente criticate da Epicuro nell'ambito delle scienze matematiche. A Eudosso, in particolare, viene attribuita l'ideazione di ὀργανικά (cfr. Plutarch. *De gen. Socr.* 579c = D 26 Lasserre; Plutarch. *Vit. Marc.* 14, 9 = D 27 Lasserre, e Plutarch. *QC* 718e-f = D 28 Lasserre), meccanismi costruiti al fine di risolvere problematiche di carattere geometrico. L'interesse ciziceno verso gli ὀργανικά dovette espletarsi anche nella produzione di strumenti in grado di riprodurre i moti dei pianeti, e proprio a essi Epicuro parrebbe alludere quando, nel fr. 26.38 Arr. dell'XI libro, menziona τὰ ὄργανα escogitati al fine di sciogliere le difficoltà relative alle orbite dei corpi celesti. Si trattava

³⁰ Per l'XI libro del *Περὶ φύσεως* mi servirò principalmente dell'edizione di Arrighetti 1973, facendo però anche riferimento, talvolta, al testo edito da Sedley 1976b. L'edizione di riferimento verrà naturalmente sempre segnalata.

³¹ Per i quali riandiamo a Sedley 1976b, Tepedino Guerra-Torraca 1996, ma anche Conroy 1976 e Algra 2000 (spec. sulle critiche da parte di Cleomede, in ambito astronomico, alla dottrina epicurea).

³² Sedley 1976b, pp. 35-36.

³³ Per l'analisi dettagliata dei due passi, rimandiamo a Sedley 1976b, spec. pp. 27-31.

³⁴ Ipotesi posta in dubbio, come già segnalato, da Podolak 2010, pp. 45-55.

probabilmente di sfere armillari, ancora piuttosto rudimentali e il cui funzionamento ci rimane per lo più ignoto, capaci di rappresentare la volta celeste e di imitare la geometria e/o i movimenti di uno, al massimo due pianeti (Epicuro, per esempio, menziona soltanto i moti di sole e luna). La pratica di costruire modelli della sfera celeste, nota come σφαιροποιία³⁵ (termine che verrà poi ad assumere, negli autori più tardi, una gamma di significati più ampia rispetto a quello di semplice rappresentazione del cosmo su di una sfera),³⁶ ha origini molto antiche, e si accompagnò, verosimilmente, all'affermarsi, tra il VI e il V sec. a.C.,³⁷ dell'idea della sfericità del cielo e della terra, trovando successivamente in Archimede uno dei suoi maggiori esponenti.³⁸ A sentirne l'esigenza era certamente Platone, il quale, nel *Timeo* (40c-d), dichiara la necessità di disporre di un modello visibile funzionale a dimostrare i movimenti dei pianeti.³⁹ Cercheremo ora di comprendere per quale ragione proprio l'impiego di strumentazioni astronomiche nell'indagine dei fenomeni celesti risulti al centro della critica condotta da Epicuro.

1.4.1 La polemica contro gli ὄργανα Ciziceni e la σφαιροποιία

Volendo provare a ricostruire, per quanto possibile, l'argomentazione polemica contenuta nei frammenti superstiti dell'XI libro, conviene soffermarsi in particolare sui fr. 26.37-42 Arr., i quali restituiscono alcune informazioni decisive al fine di una corretta comprensione del metodo delle molteplici spiegazioni. Nel fr. 26.37 Arr. Epicuro riporta l'illusione ottica, facilmente e comunemente esperibile, per cui camminando verso est durante il tramonto, si ha l'impressione che il sole stia tramontando proprio nel luogo in cui poco prima eravamo transitati. Questo fenomeno, agli occhi del filosofo, garantiva l'impossibilità di ottenere una misurazione costante e oggettivamente valida delle orbite celesti a partire da una prospettiva terrestre ("da qui", ἐν[θ]ένδε, l. 13). Queste considerazioni dovevano risultare piuttosto pertinenti e calzanti rispetto alla tesi, patrocinata da Eudosso (o dai suoi immediati discepoli), per cui le orbite dei pianeti risultano geocentriche, e la distanza dal sole rispetto a noi costantemente immutata (Simpl. *In Aristot. De cael.* 493, 11 ss. Heiberg = F 124 Lasserre). L'universo di Eudosso prevedeva, per

³⁵ Il termine compare anche in riferimento a Eudosso, F 124, 130 e F 126, 2 Lasserre.

³⁶ Sulla questione, e per ulteriori approfondimenti, si rimanda ad Evans-Berggren 2006, pp. 52-53.

³⁷ Stando a Cicerone (*Rep.* I 22) Talete fu il primo a rappresentare il cielo su un globo celeste.

³⁸ Cfr. per esempio Cic. *Tusc.* I 63.

³⁹ Plat. *Tim.* 40c 3-d 3: χορείας δὲ τούτων αὐτῶν καὶ παραβολὰς ἀλλήλων, καὶ [περὶ] τὰς τῶν κύκλων πρὸς ἑαυτοὺς ἐπανακυκλήσεις καὶ προχωρήσεις, ἔν τε ταῖς συνάψεσιν ὅποιοι τῶν θεῶν κατ' ἀλλήλους γιγνόμενοι καὶ ὅσοι κατανακτρύ, μεθ' οὐστίνας τε ἐπίπροσθεν ἀλλήλοις ἡμῖν τε κατὰ χρόνους οὐστίνας ἕκαστοι κατακαλύπτονται καὶ πάλιν ἀναφαινόμενοι φόβους καὶ σημεῖα τῶν μετὰ ταῦτα γενησομένων τοῖς οὐ δυναμένοις λογίζεσθαι πέμπουσιν, τὸ λέγειν ἄνευ δι' ὄψεως τούτων αὐτῶν μιμημάτων μάταιος ἂν εἴη πόνος· («Quanto, poi, alle danze di questi astri e ai loro incontri reciproci e ai percorrimenti dei loro cerchi in se medesimi e alle loro processioni, e quali di tali dèi nelle congiunzioni si avvicinino reciprocamente e quali si oppongano fra di loro, e dietro a quali e in quali tempi taluni di essi a vicenda ci si nascondano di nuovo, riapparendo, a chi non sappia fare i calcoli mandino paure e segni delle cose che in seguito dovranno accadere», trad. Reale).

ognuno dei pianeti, un certo numero di sfere omocentriche capaci di spiegarne i movimenti.⁴⁰ Soltanto le stelle fisse, infatti, possedevano un'unica sfera.⁴¹ Il sole e la luna, per esempio, ne possedevano tre ciascuno. Nel caso del sole, Eudosso tentava di ridurre le irregolarità latitudinali riscontrabili osservando il moto del sole dalla prospettiva terrestre attraverso la sfera intermedia (posta tra quella più esterna, che spiegava il sorgere e tramontare dell'astro, e quella più interna, rappresentante il moto dell'astro lungo lo zodiaco), funzionale, a suo avviso, a rendere conto dei moti in direzione nord-sud compiuti dal sole (Simpl. *In Aristot. De cael.* 494, 1-22 Heiberg = F 124 Lasserre). Queste ipotetiche "obliquità" (πλάγιασμοί) latitudinali, richiamate da Epicuro nel fr. 26.37, l. 10 Arr. dell'XI libro, non erano però in grado di spiegare le deviazioni longitudinali del moto (apparente) del sole facilmente esperibili da un osservatore terrestre, le quali vanificherebbero, nell'ottica del filosofo, qualunque tentativo di calcolare l'effettiva distanza del sole da noi.

Segnalata l'impossibilità di qualunque misurazione attendibile dei moti celesti dalla prospettiva terrestre, il testo di Epicuro, dopo una lacuna, riprende nel fr. 26.38 Arr., contenente la menzione degli ὄργανα cui si accennava in precedenza.⁴² Gli ideatori (περινοοῦντες, l. 4) di tali strumentazioni, concentrando la loro attenzione (κυ[λιν]δοῦντες, ll. 6-7) esclusivamente su di esse, non riuscivano a cogliere (λαβόντες) l'ὁμοίωμα (ll. 1-2) dei fenomeni, ponendosi, di conseguenza, nella condizione di non riuscire a concludere (συλλογίζεσθαι, l. 2) nulla intorno a essi. Vorrei anzitutto soffermarmi brevemente sull'espressione ὁμοίωμα λαβεῖν, rintracciabile anche, all'interno del medesimo frammento, all'altezza della linea 20, nonché nel paragrafo 46 della lettera a Erodoto. Arrighetti intende la dicitura, per quanto concerne le due occorrenze presenti nel fr. 26.38 Arr., come un'impossibilità di riuscire a cogliere «qualche elemento di

⁴⁰ L'obiettivo di Eudosso, nell'elaborazione del proprio sistema, assai complesso, di sfere concentriche era quello di spiegare e *salvare* i fenomeni, al di là del fatto che esso restituisse effettivamente la realtà dei moti celesti. Eudosso *salva* i fenomeni in quanto riesce a «verificare la possibilità di spiegare matematicamente i fenomeni osservabili con l'ipotesi dei moti circolari uniformi» (von Fritz 1971, p. 191); attraverso il suo operato, l'astronomia viene «indirizzata verso l'esatta comprensione matematica dei fenomeni osservati» (ivi, p. 192). Come vedremo, la prospettiva di Epicuro risulta diametralmente differente: per il fondatore del Giardino, infatti, i fenomeni non vanno salvati, ma vanno seguiti (*pace* Giannantoni 1984, p. 61; si vedano anche le considerazioni svolte in chiusura del presente paragrafo). Su questo punto si rimanda, in particolare, al lavoro di Lloyd 1993, pp. 425-474.

⁴¹ In generale, il sistema elaborato da Eudosso mira a comporre i moti dei sette pianeti (ossia: Saturno, Giove, Marte, Mercurio, Venere, ai quali si aggiungono Sole e Luna), già calcolati dagli astronomi babilonesi (su cui si veda Toomer 2005, p. 336), entro un sistema di sfere "omocentriche", aventi quale centro comune la Terra. Ognuno dei pianeti è trasportato da una o più sfere, le quali si muovono di moto uniforme, ma su di un asse dotato di poli diversi. Il movimento si trasmette dalla prima sfera alle successive, dall'esterno verso l'interno. Grazie alla testimonianza di Aristotele (*Metaph.* XII 8 1073b 17-1074a 14), sappiamo che il numero di sfere ammesse da Eudosso ammontava, probabilmente, a 27. Proprio sul numero delle sfere intervenne lo Stagirita, che le portò a 33 (*ibid.*). Per un approfondimento sulla questione, si veda Repellini 2017.

⁴² Sulla *sphaera* costruita da Posidonio, «che riproduce in ogni sua rivoluzione gli stessi fenomeni relativi al sole, alla luna e ai cinque pianeti che avvengono ogni giorno e notte in cielo», cfr. Cic. *ND* II 88 = T 86 Edelstein-Kidd. Cicerone definisce tale sfera come «dotata di ragione perfetta» (*perfecta ratione, ibid.*; trad. Calcante). Sul termine ὄργανον, si vedano Arrighetti 1973, p. 597, e Tepedino Guerra-Torraca 1996, p. 145.

somiglianza coi fenomeni» attraverso strumentazioni meccaniche (gli ὄργανα, appunto) tese a minimizzare le difficoltà geometriche relative ai moti celesti. Sia in ragione dell’asservimento alle loro dottrine (ὕπὸ τ[ῶν | διδασκα[λι]ῶν, col. II a, ll. 8-10 Sedley 1976b, p. 32), sia, per quanto riguarda i φάσματα del sole (κατὰ τῶν | φασμάτων τῶν τ[ο]ῦ | ἡλίου, fr. 26.38, ll. 12-14 Arr.), a causa delle indeterminatezze (ἀοριστείας) del sorgere e del tramontare, i costruttori di ὄργανα, sembra dirci Epicuro, non riesco a cogliere alcun elemento di somiglianza coi fenomeni (ὁμοίω[μα] λαβεῖν, cfr. fr. 26.38, l. 20 Arr.).⁴³ Oltre a una marcata assonanza con il paragrafo 93 della lettera a Pitocle, in cui Epicuro invita, a proposito dei moti del sole e della luna, a tenere a mente le spiegazioni fisiche delineate, in accordo con i fenomeni, senza temere gli artifici degli astronomi “degni di schiavi/servili” (μὴ φοβούμενος τὰς ἀνδραποδώδεις ἀστρολόγων τεχνιτείας), il passo dimostra, ancora una volta, l’importanza rivestita, nell’indagine intorno ai fenomeni celesti, dal φάσμα che di essi possediamo. Gli ὄργανα risultano incapaci di fornire un’immagine adeguata del moto del sole in quanto non riescono a spiegare le irregolarità (ἀοριστεία, “indeterminatezze”) del φάσμα che ne abbiamo, ossia quelle descritte nel fr. 26.37 Arr. a proposito della distanza del sole. È il φάσμα, ciò da cui l’indagine deve prendere le mosse, e i successivi frammenti non fanno che rimarcarlo ulteriormente. Pretendere che le esemplificazioni (δείγματα, fr. 26.39, l. 4 Arr.) fatte sullo strumento siano in grado di fornire la stessa ἀναλογία coi fenomeni celesti (κατασκευάζειν το[ῖ]ς κατὰ τὰ μετέωρα φ[α]ινομένοις, ll. 5-8), è un inganno (προσποίημα, l. 1) e atto di violenza (παραβίασις, l. 2) nei confronti dei fenomeni. A questo punto del testo, Epicuro afferma che colui che ragiona correttamente (εὐφορ[ν]οῦν[τ]α, ll. 10-11) è bene che operi una distinzione. Di tale distinzione, noi possediamo solo la prima parte, in cui il filosofo chiarisce che discutere del cosmo e dei fenomeni che avvengono in esso, significa discutere intorno a un certo φάσμα (περὶ φάσμα[τό]ς τινος, ll. 15-16) proveniente da alcune proprietà accidentali (ἐκ [συμπ]τω[μ]άτων τινῶν, col. III a, ll. 16-17 Sedley 1976b, p. 32) inviate per mezzo della vista alla mente (τῶν | κατ’ ὄψιν ἀναπεμπο[μ]ένων πρὸς ἐπίνοη[σι]ν, col. III a, ll. 17-20 Sedley 1976b, p. 32) o a un processo mnemonico sempre preservato dall’anima (αὐτῆ]ι τῆι ψυχῆι αἰεὶ σεσωσ]μένην | μνημόνευ]σ[ι]ν, col. III b, ll. 10-12 Sedley 1976b, p. 33). La seconda parte del distinguo, a noi non pervenuta, è divenuta oggetto di integrazioni testuali, e dunque proposte interpretative, divergenti. Senza poter addentrarmi in questa sede nei dettagli della questione, mi limiterò a richiamare brevemente le letture suggerite da Sedley, che interviene pesantemente sul testo, e da Arrighetti.

Secondo Sedley, nel secondo corno del distinguo Epicuro avrebbe spiegato che quando (invece) si discute delle esemplificazioni fatte sullo strumento, si sta parlando delle proprietà

⁴³ Sedley (1976b, p. 32, col. II a) parla di impossibilità di ottenere «an adequate mental model».

intrinseche (συμβεβηκότα) di un certo oggetto (ὑποκείμενον).⁴⁴ L'ipotesi che in questa seconda sezione ἄργανον venisse qualificato come ὑποκείμενον (in opposizione a φάσμα), troverebbe conferma, secondo lo studioso, in quanto emerge dalla sezione successiva, col. IV a Sedley 1976b, p. 33, in cui viene ribadito che l'avversario, attraverso le sue costruzioni meccaniche, non è in grado di render conto delle irregolarità esperibili nel caso del sole, e questo, da un lato, perché egli (l'avversario) non distingue tra la macchina astronomica, che costituirebbe dunque – come già proposto da Barigazzi⁴⁵ – il riferimento del termine ὑποκείμενον, e le rappresentazioni ottenute per suo tramite (ll. 1-9), dall'altro, in quanto il planetario non riesce a fornire molte informazioni nemmeno in merito alla riproduzione “in miniatura” dei fenomeni celesti (per esempio, non sembra in grado di spiegare le distanze), quindi figuriamoci in merito ai fenomeni celesti in se stessi (ll. 9-14)! E a meno che non vogliamo ascrivere (συνάπτειν, letteralmente “congiungere”, “unire insieme”) a quest'ultimi un φάσμα totalmente inventato dall'ὑποκείμενον (il planetario), e qui Epicuro, nella col V a, alluderebbe, sempre secondo Sedley,⁴⁶ al moto da ovest verso est previsto, per tutti i pianeti, dal sistema di Eudosso (cfr. *Simpl. In Aristot. De cael.* 494, 3-6 e 26-28 Heiberg = F 124 Lasserre), dobbiamo afferrare (ληπτέον) con la mente (τῆι διαν[ο]ίαι, col. V a, ll. 7-8 Sedley 1976b, p. 34) un'immagine del sole e della luna entrambi ruotanti da est verso ovest, senza permettere alle proprietà intrinseche dello strumento di persuaderci che essi si muovano in senso orario, e senza postulare che i moti planetari funzionino secondo modelli non direttamente osservabili (μὴ πρὸς ἡμᾶς, l. 16), ossia nascosti alla vista.

Arrighetti, diversamente, anzitutto non condivide l'ipotesi che l'occorrenza di ὑποκείμενον presente in quello che egli identifica come il fr. 26.40 vada riferita alla macchina astronomica. Sulla base del senso assunto dal medesimo termine in *Hrdt.* 50 e 72, egli propone di intenderlo in senso meno tecnico, e attribuirgli piuttosto, mi pare, il significato generico di “oggetto”. Di conseguenza, il distinguo delineato nei fr. 26.39-40 Arr., viene ad assumere un valore differente rispetto a quello prospettato da Sedley: Epicuro starebbe infatti differenziando la realtà in sé (nel caso specifico il sorgere e il tramontare degli astri) da ciò che si presenta congiunto a essa nelle varie rappresentazioni (φαντασίαι): il fatto che un qualunque oggetto possa essere causa di numerose rappresentazioni (nel senso di idee), tali rappresentazioni non corrispondono ai fenomeni che si intende spiegare. A questo punto, nel frammento successivo (fr. 26.41 Arr.), Epicuro, dopo un richiamo a una teoria, probabilmente trattata in precedenza e riscontrabile

⁴⁴ Sedley 1976b, p. 33 (col. III a).

⁴⁵ Barigazzi 1952, p. 63.

⁴⁶ Sedley 1976b, p. 41.

anche nelle *Leggi* di Platone (VII 821b), secondo cui i moti degli astri sarebbero tutti uguali, diversamente da quanto appare a noi,⁴⁷ si scaglia contro il suo avversario (i costruttori di macchine astronomiche), rammentandogli che i fenomeni celesti vanno indagati a partire dalle sensazioni che ci inviano, vale a dire dal φάσμα che di essi ne abbiamo, e che le disposizioni (τάξεις, l. 19, fr. 26.41 Arr.) di tali fenomeni esistono non rispetto a noi (καὶ μὴ πρὸς ἡμᾶς, l. 16), ma secondo la realtà in se stessa (κατὰ γε δὴ τὸ ὑπο[κεί]μενον καθ' ἑα[υτὸ], ll. 14-15) dei corpi celesti. Ritengo quest'ultima considerazione di primaria importanza. Epicuro, se ci atteniamo al testo stampato da Arrighetti, ci starebbe infatti fornendo un'indicazione che potrebbe risultare fondamentale al fine di una corretta comprensione del metodo delle molteplici spiegazioni: le disposizioni (τάξεις) (al plurale!) dei fenomeni celesti esistono non in quanto siamo noi ad ascriverle loro, ma in quanto è la realtà stessa dei corpi celesti a possederle.⁴⁸ Se letto insieme al paragrafo 86 della lettera a Pitocle, come vedremo ancor meglio in seguito, questo passo dell'XI libro del Περὶ φύσεως potrebbe fornire la ragione per cui Epicuro, nel caso dei fenomeni astronomici e meteorologici, non avrebbe potuto fare a meno del πλεοναχὸς τρόπος: la necessità di addurre molteplici spiegazioni per il verificarsi dei fenomeni celesti non costituisce affatto il riflesso di un nostro limite epistemologico, ma rappresenta la diretta conseguenza delle diverse τάξεις dei corpi celesti stessi. Credo, inoltre, che la lettura proposta da Arrighetti del fr. 26.41, specialmente delle ll. 11 ss., possa trovare supporto nei paragrafi 112 e 113 della lettera a Pitocle, dedicati specificamente ai moti astrali. In essi si sostiene che i movimenti degli astri non risultano tutti uguali tra loro; mentre infatti alcuni astri ruotano sempre nel medesimo luogo, altri vanno errando, e questo può accadere per diverse ragioni. A tal riguardo, è interessante soffermarsi (a mo' di esempio) sulla trattazione condotta da Epicuro proprio nei due paragrafi in questione. Nel caso degli astri dotati esclusivamente del moto di rotazione su se stessi, ci spiega Epicuro, il non "errare" è dettato non solo dal fatto che si trovano nella parte di cielo che sta ferma, definita, appunto, sfera delle stelle fisse, come sostenuto da alcuni (καθάπερ τινές φασιν), ma anche (ἀλλὰ καὶ) perché è possibile che attorno a essi si crei un vortice d'aria tale da impedire loro ogni movimento diverso dalla rotazione su se stessi, o (ἢ) per il fatto che nei luoghi vicini non c'è materia adatta a loro (*Pyth.* 112). Laddove l'astronomia era in grado di fornire soltanto la prima delle soluzioni delineate, giustificando l'immobilità di alcuni astri attraverso il richiamo della sfera delle stelle fisse, Epicuro apporta delle spiegazioni ulteriori, legate a fattori maggiormente contingenti come i venti, o alle specificità fisiche,

⁴⁷ Nel dialogo platonico, l'Ateniese etichetta come una "menzogna" (ψεῦδος) la tesi per cui gli astri e i pianeti non percorrono mai la stessa strada (Φαμὲν αὐτὰ οὐδέποτε τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἰέναι, καὶ ἄλλ' ἄστρα μετὰ τούτων, ἐπονομάζοντες πλανητὰ αὐτά, *Leg.* VII, 821b 7-9).

⁴⁸ La questione ben segnalata, mi pare, soltanto da Verde 2013a, p. 131, n. 3.

scarsamente ospitali rispetto agli astri in oggetto, di una determinata porzione di cielo. Epicuro non esclude che a queste spiegazioni potrebbero aggiungersene delle altre, purché si ragioni sempre e rigorosamente in maniera coerente con i fenomeni (ἐάν τις δύνηται τὸ σύμφωνον τοῖς φαινομένοις συλλογίζεσθαι, *Pyth.* 112), vale a dire a partire dai φάσματα che dei fenomeni celesti possediamo e in accordo con quanto si osserva nei fenomeni che accadono παρ' ἡμῖν. Le tre spiegazioni addotte, stando alle congiunzioni impiegate, non risultano affatto mutualmente esclusive; il darsi dell'una *non* esclude il darsi dell'altra. Si tratta, cioè, di un rapporto di disgiunzione inclusiva, ossia in *vel* (V), e non esclusiva, in *aut* (V̇). Qualcosa di simile accade anche nel paragrafo 113, in cui, sempre a proposito dell'errare o meno degli astri, la prima spiegazione riportata ha carattere, per così dire "astronomico", mentre la seconda chiama in causa la maggiore o minore regolarità delle correnti d'aria che determinano la spinta dei corpi celesti. Nulla esclude, però, che le αἰτίαι chiamate in causa operino contemporaneamente (cfr. *Pyth.* 96), e «il dare (τὸ ἀποδιδόναι) di questi fatti una sola spiegazione (μίαν αἰτίαν), mentre invece i fenomeni ne richiedono molte (πλεοναχῶς τῶν φαινομένων ἐκκαλουμένων), significa agire da folli e in modo sconveniente», come fanno «coloro che inseguono la vuota astronomia (τὴν ματαίαν ἀστρολογίαὺν)» (*Pyth.* 113).

Al di là delle divergenti letture che sono state proposte in relazione ad alcuni passi, credo che il messaggio filosofico ricavabile dalla polemica condotta nelle sezioni superstiti dell'XI libro del Περὶ φύσεως sia piuttosto chiaro. L'impiego di strumenti meccanici volti a rappresentare e imitare i movimenti degli astri, si fonda, secondo Epicuro, su di una fallace e ingannevole analogia, che assimila le proprietà dello strumento a quelle (non direttamente osservabili) degli astri. Imponendo le proprie regole "fabbricate"/"inventate" dagli ὄργανα, e quindi "artificiali", alla φύσις, l'astronomia dimentica totalmente i fenomeni, e fa loro violenza, pretendendo di ricondurre i meccanismi naturali a un sistema unico e coerente, e quindi a un'unica spiegazione, come se il cosmo fosse una macchina di grandi dimensioni, in cui ogni ingranaggio, ogni singolo elemento o meccanismo funziona, ed è spiegabile, in una sola maniera, quella prevista dall'ὄργανον, appunto. Il metodo dell'astronomia, agli occhi di Epicuro, si rivela totalmente inadeguato, poiché procede e ragiona intorno alla φύσις secondo vuoti assiomi (κατὰ ἀξιώματα κενὰ, *Pyth.* 86) o vuote opinioni (κενὴ δόξα, *Pyth.* 87; cfr. anche *Pyth.* 113), che sono κενὰ in quanto scervi di ogni contenuto empirico. Occorre fare φυσιολογία (φυσιολογητέον) come richiedono i fenomeni (ὡς τὰ φαινόμενα ἐκκαλεῖται, *Pyth.* 86), ovvero, nel caso dei μετέωρα, partendo dalle immagini che da e di essi riceviamo, dal loro manifestarsi alla nostra percezione, dai loro φάσματα. In tal senso, per provare a ricapitolare la questione, e facendo riferimento a un contributo di Isnardi Parente pubblicato nel 1987 in risposta all'articolo di Giannantoni *Su alcuni*

problemi circa i rapporti tra scienza e filosofia nell'età ellenistica,⁴⁹ potremmo affermare che il metodo delle molteplici spiegazioni, e, in generale, la φυσιολογία epicurea, si collocano in posizione antitetica rispetto al σώζειν τὰ φαινόμενα⁵⁰ perseguito dal sistema a sfere concentriche elaborato da Eudosso: «Quando, nella sua condanna all'astronomia, Epicuro afferma che, là ove non esista possibilità di smentita da parte dell'esperienza diretta dei sensi, tutte le diverse soluzioni proposte da questi possono essere ugualmente valide [...] egli va direttamente contro σώζειν τὰ φαινόμενα, ne compie il rovesciamento e sancisce la condanna degli astronomi che praticano tale metodo».⁵¹ Gli ὄργανα ciziceni offrono dei modelli geometrici che *salvano* i fenomeni, ma non li seguono; Epicuro, come vedremo meglio in seguito, *segue* i fenomeni, adattandosi pedissequamente all'esperienza immediata attraverso le sensazioni. Ed è interessante che Posidonio, che alle ricerche di Eudosso attingeva, in un frammento proveniente dal commento simpliciano al II libro della *Fisica* di Aristotele (291, 21-292, 31 Diels = F18 Edelstein-Kidd), in cui Simplicio cita Alessandro di Afrodisia, che, a sua volta, cita dall'epitome redatta da Gemino dei *Meteorologica* di Posidonio (ἐκ τῆς ἐπιτομῆς τῶν Ποσειδωνίου Μετεωρολογικῶν, Simpl. *In Aristot. Phys.* 291, 21-22 Diels), rimarchi come l'ἀστρολόγος (l'astronomo), che egli distingue dal φυσικός,⁵² cerchi, talvolta, «di scoprire mediante ipotesi, indicando alcune modalità attraverso le quali, qualora sussistenti, i fenomeni saranno salvati» (καθ' ὑπόθεσιν εὐρίσκει τρόπους τινὰς ἀποδιδούς, ὧν ὑπαρχόντων σωθήσεται τὰ φαινόμενα, 292, 13-15 Diels).⁵³ Dinanzi alla questione relativa alle irregolarità dei moti del sole, della luna e degli altri pianeti, dunque, secondo Posidonio, l'astronomo ipotizza (ὑποθώμεθα/ὑποτίθεσθαι, 292, 16 Diels) delle spiegazioni capaci di salvaguardare le apparenze fenomeniche, indagando i vari modi in cui è possibile che esse si verifichino (καθ' ὅσους δυνατὸν τρόπους ταῦτα ἀποτελεῖσθαι τὰ φαινόμενα, 292, 19 Diels).

V'è, poi, un ulteriore aspetto cruciale che è possibile chiarificare a partire dalla polemica dell'XI libro. Quando Epicuro, nei paragrafi 76-77 della lettera a Erodoto, invita il suo interlocutore a non considerare i moti, le rivoluzioni e il sorgere e tramontare degli astri, assieme

⁴⁹ Giannantoni 1984. Il dibattito che ebbe luogo tra i due studiosi (sul quale si sofferma estesamente Verde in Verde-De Sanctis (*forthcoming*)) era imperniato, più in generale, sul rapporto tra scienza e filosofia in età ellenistica. E se Giannantoni (1984) stigmatizzava come «tutta da rivedere la tesi di un “divorzio” tra scienza e filosofia nell'età ellenistica» (p. 71), riconsiderando il ruolo del sapere filosofico per la fondazione delle scienze, Isnardi Parente (1987) replicava che «[n]ella sua tendenza conciliatoria, Giannantoni sembra aver minimizzato o in certi casi ignorato la differenza metodologica radicale che intercorre fra l'approccio alla realtà degli scienziati (matematici, astronomi, a loro modo anche medici e studiosi di meccanica) e l'approccio ad essa dei filosofi che fecero professione di φυσιολογία» (p. 287).

⁵⁰ Espressione attestata per la prima volta in Posidonio, cfr. Simpl. *In Aristot. Phys.* 292, 21-292, 3 Diels. = 18 Edelstein-Kidd. Per una storia della locuzione σώζειν τὰ φαινόμενα, si rimanda allo studio di Repellini 1989.

⁵¹ Isnardi Parente 1987, p. 287.

⁵² Su questo punto, si rimanda senz'altro allo studio di Verde 2016d.

⁵³ Trad. mia.

ai fenomeni analoghi, come l'opera di un dio, per natura beato e incorruttibile, preposto a disporli in maniera ordinata, il bersaglio polemico principale non è tanto l'atteggiamento superstizioso insito nei miti e nel culto legato alla religione popolare, bensì le pretese avanzate da quella forma di teologia filosofica fondata sulla «stolta scienza astronomica» (τὴν ματαίαν⁵⁴ ἀστρολογία, *Pyth.* 113),⁵⁵ la quale con i suoi «artifici» (ἀστρολόγων τεχνιτεῖαι, *Pyth.* 93) mira a generare meraviglia nel volgo, e che invano rende ragione di alcuni fenomeni, dacché, in realtà, non riesce a liberare la natura divina da tali ministeri (*Pyth.* 113).⁵⁶ L'astronomia, in questo senso, veniva dunque aspramente criticata da Epicuro anche in quanto ben si prestava a fare il paio con un'inaccettabile e fallace teologia, che, violando i fenomeni, infrange la beatitudine e l'incorruttibilità stesse del divino, postulando un cosmo perfettamente ordinato, in cui tutto può essere spiegato in maniera univoca.

Là dove, dunque, Epicuro invita ad adottare, nel caso dei μετέωρα, il πλεοναχὸς τρόπος, rinunciando alla pretesa di applicare ad essi il μοναχὸς τρόπος, quest'ultimo va inteso nel senso della spiegazione univoca cui accennato poc'anzi, e non, naturalmente, nel senso di spiegazione causale "unitaria", che riconduce ogni fenomeno alle cause supreme, ossia gli atomi e il vuoto. Se per μοναχὸς τρόπος intendessimo, infatti, come correttamente puntualizzato da Verde, il ricorso esclusivamente ai principi dell'atomismo epicureo, allora «il πλεοναχὸς τρόπος dipenderebbe intrinsecamente dal μοναχὸς τρόπος [...] Se ciò non accadesse, il sistema epicureo andrebbe, per così dire, in 'cortocircuito', sconfessando la teoria atomistica di partenza con la quale le molteplici cause della generazione di τὰ μετέωρα devono risultare necessariamente compatibili».⁵⁷

1.5 Legittimazione ontologica del πλεοναχὸς τρόπος

Le considerazioni sinora svolte ci permettono di provare a indagare la questione circa il significato dell'affermazione di Epicuro per cui i fenomeni celesti possiedono più cause della

⁵⁴ Altrove, Epicuro definisce la scienza astronomica "vuota" (cfr., per es., ἀξιώματα κενά, *Pyth.* 86), nel senso di "inutile", in quanto incapace di rendere conto dei fenomeni.

⁵⁵ Scienza che trovava accoglimento, invece, tanto nell'ambito dell'Academia (cfr., per esempio, il XII libro delle *Leggi* di Platone, spec. 821a-822a, e l'*Epinomide*, in cui l'importanza dell'astronomia è dichiarata sin dalle primissime righe (990a); al centro del discorso sta la figura dello ἀληθῶς ἀστρονόμος (il "vero astronomo", cfr. 990a 5), su cui si veda Repellini 2012), quanto in quello della scuola di Aristotele (il quale, come già rilevato, adotta il modello a sfere omocentriche di Eudosso; in generale, sul ruolo dell'astronomia in Aristotele, cfr. *De philosophia*, *De caelo* e *Metafisica* VI 1 e XII 8) e della Stoa (specialmente con Posidonio e, successivamente, Cleomede, che avremo modo di incontrare più volte nel corso della trattazione; cfr. il già citato Cic. *ND* II 88 = T 86 Edelstein-Kidd).

⁵⁶ Sulla questione, si segnala in particolare lo studio di Benatouïl 2003, pp. 28-35.

⁵⁷ Tale precisazione circa il senso da attribuire al "temibile" μοναχὸς τρόπος, viene rimarcata da Verde 2013a, p. 135.

loro γένεσις (*Pyth.* 86). Si consideri, anzitutto, nuovamente, il passo di nostro interesse, in cui si legge che i μετέωρα

πλεοναχὴν ἔχει καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν καὶ τῆς οὐσίας ταῖς αἰσθήσεσι σύμφωνον κατηγορίαν.

«possiedono molteplici cause della loro generazione e molteplici determinazioni della loro essenza in accordo con i fenomeni».

(*Pyth.* 86)⁵⁸

Come è stato, a mio avviso correttamente, osservato, il riferimento all'accordo con le sensazioni (ταῖς αἰσθήσεσι σύμφωνον) non è alla molteplicità causale della γένεσις dei μετέωρα, quanto alla molteplicità delle loro determinazioni (o spiegazioni).⁵⁹ Ciò che deve accordarsi con l'evidenza percettiva, infatti, non possono essere le cause intrinseche dei μετέωρα, che (per ovvie ragioni) non possono essere direttamente esperite, bensì le spiegazioni che siamo in grado di fornire del loro manifestarsi, vale a dire, del loro φάντασμα. La molteplicità delle spiegazioni di un dato μετέωρον, tuttavia, costituisce una diretta conseguenza della molteplicità causale della sua generazione. Chi detta le regole, in altri termini, è il μετέωρον stesso. Come abbiamo appurato nei precedenti paragrafi, infatti, il punto di partenza dello studio dei fenomeni celesti è sempre il φάντασμα, ossia il modo di darsi alla nostra percezione del μετέωρον che si sta indagando. Lungi dall'essere una puntualizzazione marginale, questo dettaglio permette di escludere l'ipotesi che la molteplicità causale della γένεσις dei μετέωρα risieda nella constatazione che i fenomeni παρ' ἡμῶν presentano, a loro volta, molteplici cause del loro prodursi. Certamente, lo si è rimarcato, nulla esclude che anche i fenomeni che si verificano presso di noi si generino effettivamente in molteplici maniere; ma non è certo tale molteplicità a giustificare il fatto che i μετέωρα accadano πλεοναχῶς.⁶⁰ Diversamente, del resto, il metodo delle molteplici spiegazioni perderebbe qualunque coerenza e accuratezza scientifica, ossia quella ἀκρίβεια che Epicuro assicura di garantire in relazione allo studio di rivoluzioni, tramonti, e fenomeni simili, così come rispetto ai fenomeni «che si generano singolarmente (κατὰ μέρος)» (*Hrdt.* 79).⁶¹ La validità scientifica, e con essa la sua efficacia ai fini del raggiungimento dell'imperturbabilità, risulta garantita se e solo se a dettare la molteplicità delle cause della genesi

⁵⁸ Trad. Arrighetti.

⁵⁹ Verde 2013a, p. 132.

⁶⁰ Verde 2013a, p. 133.

⁶¹ Il κατὰ μέρος è stato oggetto di interpretazioni discordanti da parte della critica. Bailey (1926, p. 253), per esempio, lo intende come un riferimento ai singoli fenomeni che verranno trattati nella *Lettera a Pitocle*, Bénatouïl (2003) come un rimando ai fenomeni intesi nella loro singolarità (si veda anche Bignone 1920, p. 110), Verde (2013a, pp. 129-130), infine, a mio parere correttamente, come un riferimento a quei fenomeni che si producono in modo particolare e che si danno di tanto in tanto, non ciclicamente.

dei μετέωρα sono i μετέωρα stessi. Del φάντασμα che di essi disponiamo (e che rappresenta tutto ciò che dei μετέωρα ci è dato indagare) è possibile fornire più spiegazioni che si accordino con i fenomeni che accadono nella nostra esperienza. Questi fenomeni ci forniscono i σημεῖα di ciò che accade ἐν τοῖς μετεώροις. Questo permette l'instaurarsi di un processo di inferenza segnica: ragionando per analogia (cardine, come vedremo nella Parte Terza del lavoro, della semiotica epicurea), possiamo trasferire la molteplicità causale che riscontriamo a partire dall'osservazione diretta dei fenomeni παρ' ἡμῶν ai fenomeni celesti. Non si tratta affatto di un'operazione arbitraria: le molteplici spiegazioni addotte per un certo fenomeno celeste risultano valide nella misura in cui non vengono smentite né dal φάντασμα dello stesso, né dall'evidenza percettiva fornita dai fenomeni παρ' ἡμῶν. E nella misura in cui non vengono smentite dall'evidenza percettiva, risultano tutte parimenti vere.

Si comprende bene, di conseguenza, per quale ragione Epicuro non possa limitarsi a selezionare una sola tra le possibili spiegazioni: optare per l'una piuttosto che per l'altra là dove la sensazione le ammette entrambe, significherebbe violare, qui sì, in maniera totalmente arbitraria, l'ugual peso rivestito da *tutte* le sensazioni nel contesto della teoria della conoscenza di Epicuro. Non credo sia fuori luogo, a tal proposito, richiamare ancora una volta la *Massima Capitale* XXIV, in cui l'indebito rifiuto di alcune sensazioni, a vantaggio di altre, sfocia inevitabilmente nel venir meno di qualunque criterio conoscitivo e, di conseguenza, nell'impossibilità di qualunque conoscenza. Le sensazioni che confermano le diverse ipotesi formulate a proposito di un dato fenomeno celeste sono *tutte parimenti vere*. Preferirne una in particolare, in un dato contesto, è certo possibile, ma l'interesse di Epicuro non è quello di giustificare la singola occorrenza di un certo fenomeno, bensì escludere che a esserne responsabile sia la divinità.

1.5.1 Potenzialità causale reale

Alla luce di quanto detto, è possibile svolgere alcune considerazioni ulteriori intorno alle molteplici αἰτίαι offerte da Epicuro per i vari fenomeni trattati nella lettera a Pitocle. In greco, il termine αἰτία si presta a indicare tanto la “spiegazione” quanto la “causa”. Le due opzioni interpretative fanno capo a due livelli distinti della realtà: laddove, infatti, la “spiegazione razionale”, descrivendo la ragione che sottostà a un dato fenomeno, opera su di un piano linguistico ed epistemologico, la causa, intesa come ciò che produce un certo effetto, il “principio

causale”, pertiene invece alla sfera ontologica del reale.⁶² Prestando attenzione alle diverse occorrenze del termine αἰτία presenti nel testo dell’epistola a Pitocle, si osserva come Epicuro non sembri distinguere in maniera netta tra causa e spiegazione. O meglio, per il filosofo i due significati appaiono indisciungibili, con “priorità” del principio causale. La molteplicità delle spiegazioni offerte è conseguenza della molteplicità causale dei fenomeni celesti. Il che traspare abbastanza chiaramente già dal paragrafo 79 della lettera a Erodoto, dove, in riferimento ai fenomeni celesti, Epicuro parla di πλείους αἰτίαι, di “più cause”, e *non* di molteplici spiegazioni. In *Pitocle* questa situazione diviene ancora più evidente; si consideri, per esempio, il paragrafo 95, in cui è indagato il fenomeno della luce della luna:

ἔτι τε ἐνδέχεται τὴν σελήνην ἐξ ἑαυτῆς ἔχειν τὸ φῶς, ἐνδέχεται δὲ ἀπὸ τοῦ ἡλίου. (95) καὶ γὰρ παρ’ ἡμῶν θεωρεῖται πολλὰ μὲν ἐξ ἑαυτῶν ἔχοντα, πολλὰ δὲ ἀφ’ ἑτέρων. καὶ οὐθὲν ἐμποδοστατεῖ τῶν ἐν τοῖς μετεώροις φαινομένων, εἴαν τις τοῦ πλεοναχοῦ τρόπου αἰεὶ μνήμην ἔχη καὶ τὰς ἀκολουθούσας αὐτοῖς ὑποθέσεις ἅμα καὶ αἰτίας συνθεωρῇ καὶ μὴ ἀναβλέπων εἰς τὰ ἀνακόλουθα ταῦτ’ ὄγκοι ματαίως καὶ καταρρέπη ἄλλοτε ἄλλως ἐπὶ τὸν μοναχὸν τρόπον.

«Inoltre, la luna può anche avere luce propria o riceverla dal sole: e invero presso di noi si vedono molti corpi che hanno luce propria e molti che la ricevono. E nessuno dei fenomeni celesti si oppone a ciò, purché si tenga sempre a mente il metodo delle molteplici spiegazioni, e si badi a porre delle ipotesi e delle cause che con questi fenomeni sono in accordo, e non, ponendo mete invece a ciò che in accordo non è, attribuirgli stoltamente un’importanza esagerata e scivolare in un modo o nell’altro nel metodo dell’unica spiegazione».

(*Pyth.* 94-95)⁶³

Cruciale, in prima istanza, la stretta connessione che Epicuro instaura tra “ipotesi” e “cause” (ὑποθέσεις ἅμα καὶ αἰτίας), che ripropone, mi pare, la diade αἰτία-κατηγορία del paragrafo 86.⁶⁴

⁶² Su questa duplice accezione del termine αἰτία, si veda Hankinson 1998, p. 4, Masi 2014b, pp. 39-42 e Maso 2016, pp. 102-103. A Maso 2016 si rimanda anche, insieme a Gemelli 1979 e Verde 2013a, per un’analisi più generale intorno al concetto di causa nella filosofia di Epicuro.

⁶³ Trad. Arrighetti lievemente modificata.

⁶⁴ Se, come sembra, Epicuro pone sul medesimo piano i concetti di κατηγορία e ὑπόθεσις, allora il termine ὑπόθεσις viene ad assumere un significato, per così dire, “forte” (su questo punto, si veda Allen 2001, p. 198, nonché ora il commento di Verde alla lettera a Pitocle (in *De Sanctis-Verde, forthcoming*)), che nulla ha a che vedere con la *coniectura* a cui fa riferimento Seneca nelle *Naturales Quaestiones* (VI 20, 5 = fr. 351 Us.) alludendo polemicamente al metodo delle molteplici spiegazioni epicuree: *Omnes istas esse posse causas Epicurus ait pluresque alias temptat et <illos> qui aliquid unum ex istis esse affirmaverunt corripit, cum sit arduum de his quae coniectura <as>sequenda sunt aliquid certi promittere* («Epicuro dice che tutte queste cause [scil. quelle addotte da Democrito] sono ammissibili, ma ne ricerca parecchie altre e rimprovera coloro che hanno sostenuto la validità esclusiva dell’una o dell’altra fra queste, poiché è arduo voler offrire delle certezze riguardo a fenomeni spiegabili solo per congettura»; trad. Vottero). Il metodo adottato da Epicuro, per come ci viene presentato in questo passo senecano, si fonderebbe su di un procedimento essenzialmente “euristico”, tanto che ciascuna delle cause da lui proposte viene preceduta, nel resoconto senecano, da un *fortasse* (*NQ* VI 20, 6-7), che non trova equivalenti nella trattazione contenuta nella lettera a Pitocle. Ciò che più rende tendenziosa e inaffidabile la testimonianza senecana, è la totale omissione della necessità, costantemente richiamata invece dal fondatore del Giardino, dell’accordo con i fenomeni. Affermare che, per Epicuro, tutte le cause [addotte da Democrito] sono possibili, e anche altre (*Omnes istas esse posse causas Epicurus ait pluresque alias*), senza aggiungere la necessità della τοῖς φαινομένοις συμφωνία, significa perdere totalmente di vista il vero fondamento del metodo delle molteplici spiegazioni epicuree

Le spiegazioni/ipotesi che possono essere formulate in relazione al verificarsi di un certo fenomeno celeste, non sono, come pretendeva tendenziosamente Cicerone, congetture astratte e infondate (*NQ* VI 20, 5 = fr. 351 Us.),⁶⁵ ma corrispondono alle diverse maniere in cui il fenomeno in questione può *effettivamente* verificarsi. La forma di possibilità chiamata in causa, segnalata dalla presenza del verbo ἐνδέχομαι, che, alternandosi al verbo δύναμαι, ricorre ogni qualvolta Epicuro si appresti a elencare le varie spiegazioni di un dato μετέωρον, implica, nel contesto della lettera a Pitocle, l'idea di una possibilità “concreta”, “materiale” legata alla costituzione ontologica stessa di ciascun μετέωρον. Quando, dunque, al paragrafo 86, Epicuro dichiara che i fenomeni celesti hanno più cause della loro generazione, si riferisce al fatto che ognuno di essi può *effettivamente* verificarsi in più modi, in quanto la materia stessa di cui ognuno di essi è composta, unitamente all'azione di alcuni fattori esterni, è in grado di generare il fenomeno a cui dà luogo “disponendosi”, “organizzandosi”, in più maniere. Specialmente l'analisi dei fenomeni del lampo (ἀστραπή, *Pyth.* 101-102), della neve (χιών, 107-108) e delle comete (κομήται, 111), permette di intravedere piuttosto chiaramente come la nozione di “possibilità causale” risulti strettamente legata alla potenzialità della materia che funge, per così dire, da “sostrato” del fenomeno esaminato, capace di dispiegare una complessa ed estremamente articolata trama di rapporti causali, in cui la potenzialità intrinseca a ciascuno dei fattori viene attivata attraverso l'azione di uno o più degli altri elementi coinvolti.⁶⁶ Si consideri, per esempio, il resoconto circa la formazione della neve:

χιόνα δὲ ἐνδέχεται συντελεῖσθαι καὶ ὕδατος λεπτοῦ ἐκχεομένου ἐκ τῶν νεφῶν διὰ πόρων συμμετρίας καὶ θλίψεις ἐπιτηδείων νεφῶν αἰεὶ ὑπὸ πνεύματος σπορᾶς, εἶτα τούτου πῆξις ἐν τῇ φορᾷ λαμβάνοντος διὰ τινα ἰσχυρὰν ἐν τοῖς κατώτερον τόποις τῶν νεφῶν ψυχρασίας περίστασις. καὶ κατὰ πῆξις δ' ἐν τοῖς νέφεσιν ὁμαλῆ ἀραιότητα ἔχουσιν τοιαύτη πρόεσις ἐκ τῶν νεφῶν γίνοιτο ἂν πρὸς ἄλληλα θλιβομένων, ὕδατοειδῶν καὶ συμπαρακειμένων.

«La neve può prodursi quando pioggia sottile cade dalle nuvole per la simmetria dei pori e per la pressione di nubi adatte, pressione che sia forte e continua a causa dei venti, e per il successivo congelarsi di essa durante la caduta, in seguito al fatto che venga a trovarsi in un ambiente molto freddo nelle regioni più basse; e anche perché si congela dentro le nubi con regolare sottigliezza può avvenire questa precipitazione, quando quelle nuvole si premano fra loro e gli elementi acquei siano adiacenti».

(*Pyth.* 107)⁶⁷

(Verde 2013a, p. 138). Le ὑποθέσεις formulate in relazione a un dato μετέωρον devono sempre e comunque essere in accordo con i fenomeni (*Pyth.* 95). Ammetterne soltanto alcune, rifiutandone delle altre, benché anch'esse in accordo con l'evidenza sensibile, significherebbe uscire dall'ambito della scienza della natura (φυσιολογία) e cadere nel mito (ἐπὶ δὲ τὸν μῦθον καταρρεῖ, *Pyth.* 87), perdendo così quella serenità dell'animo che ci proviene da un'accurata conoscenza dei fenomeni naturali (cfr. anche *Pyth.* 96 e 98).

⁶⁵ Si veda n. precedente.

⁶⁶ Su questo punto, si rimanda a Masi 2014b, pp. 58-60.

⁶⁷ Trad. Arrighetti.

Le molteplici αἰτίαι che possono giustificare la generazione della neve dipendono tanto dalle diverse disposizioni della materia cui ineriscono i processi implicati, quanto dalle condizioni (spazio-temporali, ecc.) che contribuiscono al verificarsi di tali processi. Mi pare abbastanza plausibile, a questo punto, che proprio tali “disposizioni” costituiscano il riferimento delle τάξεις incontrate nell’XI libro del Περὶ φύσεως (fr. 26.41, l. 19 Arr.), le quali venivano ascritte da Epicuro, almeno stando alla lettura di Arrighetti – che qui mi pare poter trovare conferma – alla realtà stessa dei corpi celesti (καθ’ ἑαυτὸ, l. 15), e non alla loro maniera di manifestarsi e di essere conosciuti da parte nostra (πρὸς ἡμᾶς, l. 16). La possibilità che caratterizza ognuna delle αἰτίαι fornite, di conseguenza, non deriva da un’ indecisione di carattere epistemologico, ma rispecchia la natura stessa dei fenomeni indagati: non si tratta, in altri termini, di una possibilità congetturale, bensì di una potenzialità *reale*, connessa alla materia da cui hanno origine i μετέωρα.⁶⁸ Ovviamente, benché tutte le possibilità causali siano *reali*, esse non risultano in azione contemporaneamente. Si consideri il seguente passo, sito a cavallo tra i paragrafi 98 e 99 della lettera:

ἐπισημασῖαι δύνανται γίνεσθαι καὶ κατὰ συγκυρήσεις καιρῶν, καθάπερ ἐν τοῖς ἐμφανέσι παρ’ ἡμῖν ζώοις, καὶ παρ’ ἑτεροιώσεις ἀέρος καὶ μεταβολάς. ἀμφοτέρα γὰρ ταῦτα οὐ μάχεται τοῖς φαινομένοις· (99) ἐπὶ δὲ ποίοις παρὰ τοῦτο ἢ τοῦτο τὸ αἴτιον γίνεται, οὐκ ἔστι συνιδεῖν.

«I pronostici del tempo possono prodursi sia per un concorso di circostanze, come accade per gli animali che noi vediamo, sia veramente in concomitanza di mutamenti e trasformazioni atmosferiche. Nessuna delle due possibilità è in contrasto con i fenomeni. (99) Ma in quali casi valga l’una o l’altra causa non è dato sapere».

(*Pyth.* 98-99)⁶⁹

In un’ occorrenza particolare di un dato fenomeno, non tutte le cause realmente possibili risultano in azione, perlomeno non nello stesso momento. Capire però quale sia, in quel caso specifico, la causa (o le cause) in azione, non è dato saperlo (e questo in ragione della distanza, della complessità, ecc., che contraddistingue i μετέωρα). Ciò non inficia, si badi bene, il grado di scientificità e ἀκρίβεια del πλεοναχὸς τρόπος: occorre infatti mantenere sempre ferma sullo sfondo la finalità con cui Epicuro concepiva il metodo in oggetto. L’interesse del filosofo, infatti, non risiede nel determinare la causa attiva in ogni occorrenza particolare di un certo fenomeno, bensì nello sventare i pericoli connessi al reperimento di una causa unica, che finiva, nel caso dei fenomeni celesti, per identificarsi con il volere divino. Ciò che importa, è aver contezza del

⁶⁸ Si veda Verde 2013a, p. 134.

⁶⁹ Trad. Arrighetti lievemente modificata.

fatto che un fenomeno possiede più cause della suo verificarsi, e che tali cause siano formulate in accordo con i fenomeni. E questo basta a garantire la tranquillità dell'animo.

Avviandomi a concludere questa disamina del *πλεοναχὸς τρόπος* in relazione agli scritti del fondatore del Giardino, v'è un ultimo punto su cui vorrei brevemente portare l'attenzione. La messa in luce del delicato intreccio causale sottostante ciascuno dei *μετέωρα* consente fra l'altro di comprendere per quale ragione un singolo fenomeno possa ammettere soltanto un numero limitato di *αἰτίαι*.⁷⁰ Derivando quest'ultime dalla costituzione, dall'attività e dalle disposizioni dei corpi, nonché dalle condizioni richieste per il verificarsi di ognuno dei fenomeni, è evidente che la loro molteplicità, per quanto variegata possa essere, debba risultare necessariamente stabile e limitata.⁷¹ Naturalmente, il numero di potenzialità causali messe in gioco risulta direttamente proporzionale alla complessità del fenomeno investigato. Nel caso di processi *ᾄδηλα* estremamente articolati, la cui indagine rigorosa delle responsabilità causali di ognuno dei fattori coinvolti risulta pressoché impossibile, come nel caso dei processi che attivano le potenzialità presenti nella materia di cui sono costituiti i *μετέωρα*, «we only need to show that we are capable of determining these potentialities – i.e. that we are able to identify them on the basis of the atomistic theory, without invoking any divine cause».⁷²

Intendere le *αἰτίαι* della lettera a Pitocle come delle possibilità causali *reali* permette anche di provare a sciogliere la questione relativa all'incompatibilità riscontrabile tra spiegazioni causali relative a fenomeni diversi, che rischia di mettere a repentaglio l'accuratezza e il rigore scientifici del *πλεοναχὸς τρόπος* epicureo. L'esempio più eclatante ci viene offerto senz'altro dal confronto tra quanto viene affermato al paragrafo 92, ossia che il sorgere e tramontare del sole possono verificarsi per accensione o spegnimento, e quanto si evince dai paragrafi 94 e 95, in cui si legge che la luna può brillare di luce propria o riceverla dal sole. Là dove il sole tramonti per spegnimento, è chiaro che la luna non potrà brillare di luce riflessa, ma dovrà necessariamente risplendere di luce propria. Ad avviso di Bakker, mentre l'incompatibilità con i fenomeni risultava sufficiente, nell'ottica di Epicuro, per rifiutare una certa spiegazione causale, altrettanto non valeva per l'incompatibilità tra spiegazioni di fenomeni differenti.⁷³ Riprendendo parte delle tesi sostenute da Wasserstein,⁷⁴ lo studioso sostiene che nella lettera a Pitocle, così come nei passi lucreziani dedicati alla meteorologia, «phenomena are generally presented in

⁷⁰ Il che costituisce un'ulteriore risposta all'obiezione che Cicerone, nelle *Naturales Quaestiones* (VI 20, 5 = fr. 351 Us.), rivolge al metodo di Epicuro (su cui si veda *supra*, pp. 188-189, con la n. 64).

⁷¹ Masi 2014b, p. 59.

⁷² Ivi, p. 60.

⁷³ Bakker 2016, p. 32.

⁷⁴ Wasserstein 1978, pp. 490-494. Si veda anche Bénatouïl 2003, p. 41.

isolation»:⁷⁵ Epicuro, infatti, non era interessato a ricreare un sistema in cui ognuna della parti risulta in perfetta armonia con tutte le altre, dal momento che l'esistenza di un sistema unitario e coerente di questo tipo costituiva, ai suoi occhi, «another of those “empty assumptions and arbitrary principles” he warns us against».⁷⁶ Il che troverebbe conferma, fra l'altro, nell'avversione manifestata da Epicuro nei confronti dell'astronomia, la quale aspirava invece a costruire un tutto perfettamente armonico e funzionante in ogni minimo dettaglio. Più che qualificarsi come “non scientifica”, dunque, secondo Bakker, la meteorologia di Epicuro si farebbe portavoce di una scienza di tipo diverso, consacrata all'osservazione piuttosto che alla teoria.⁷⁷ Verde, provando a salvare la scientificità in senso “pieno”, per così dire, della fisica dei fenomeni celesti di Epicuro, propone una soluzione estremamente sottile, che si regge anzitutto sull'idea per cui i μετέωρα possiedono ontologicamente più cause della loro γένεσις.⁷⁸ Richiamandosi sempre all'esempio del tramontare del sole in connessione al brillare della luna, lo studioso spiega che «nel caso in cui due spiegazioni causali riguardanti altrettanti fenomeni reciprocamente connessi risultino incompatibili, l'una diviene necessaria (nei termini della necessità condizionale/ipotetica), l'altra, invece, no».⁷⁹ Ciò significa che qualora la causa del tramontare del sole sia il suo spegnimento, la luna non potrà brillare di luce riflessa, e dovrà necessariamente brillare di luce propria. Qualora, invece, la causa del tramontare del sole sia l'occultamento (apparizione e successivo occultamento costituiscono infatti un'altra spiegazione causale ammessa da Epicuro in *Pyth.* 92 in relazione all'alba e al tramonto), allora la luna potrà brillare tanto di luce propria quanto di luce riflessa. La reciproca connessione tra i due fenomeni, fra l'altro, sembra venir suggerita da Epicuro stesso sia in *Pyth.* 90, in cui si precisa che il sole, la luna e gli altri corpi celesti non ebbero origine separatamente, quanto in *Pyth.* 85, in cui il filosofo riconosce che i fenomeni celesti sono investigabili «sia in connessione con altri (εἴτε κατὰ συναφήν), sia indipendentemente (εἴτε αὐτοτελῶς)». Quest'ultima puntualizzazione, in particolare, smentendo, almeno in parte, le posizioni di Wasserstein e Bakker, induce a ritenere, come correttamente indicato da Verde, che le spiegazioni addotte vadano ritenute valide sia in relazione ai fenomeni celesti isolatamente considerati, sia là dove li si intenda come connessi gli uni agli altri. Quest'idea di una relazione tra spiegazioni causali, che darebbe luogo, da ultimo, a un sistema finemente costruito e coerente, seppur non “univoco” e “totalizzante” quale quello promosso dalla scienza astronomica, potrebbe trovare ulteriore conferma, a mio avviso, anche in

⁷⁵ Bakker 2016, p. 33.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Verde 2018b, pp. 525-527.

⁷⁹ Ivi, p. 526.

quanto Epicuro dichiara a proposito dell'eclissi solare e lunare (*Pyth.* 96): tale fenomeno può verificarsi, anche qui, sia per spegnimento che per occultamento, «così bisogna considerare tutte le spiegazioni che possono avere rapporti reciproco (καὶ ὧδε τοὺς οἰκείους ἀλλήλοις τρόπους συνθεωρητέον), e inoltre che non è impossibile che si verifichi il concorso di determinate circostanze» (*ibid.*). Se si considera questo passo alla luce delle spiegazioni presentate in *Pyth.* 92 e 94-95, e tenendo conto di quanto asserito in *Pyth.* 85, sembra plausibile che Epicuro intenda invitare il proprio destinatario a tener conto anche delle αἰτίαι espone in precedenza: se si verifica infatti, per esempio, che l'eclissi lunare accada per spegnimento, si ammette infatti, di necessità, che la luna brilli di luce propria (poiché, altrimenti, non potrebbe, propriamente, “spegnersi”), e non riflessa dal sole. L'impressione è che ogni qualvolta si registri il rischio di incorrere in una incompatibilità tra le spiegazioni avanzate per fenomeni diversi, Epicuro riesca a salvaguardare l'ἀκρίβεια (su cui tanto si insiste nella lettera a Erodoto, cfr. paragrafi 78, 80, ma anche 35, 36, 68 e 83), e, quindi, l'esattezza scientifica, del suo metodo esplicativo mediante quella che potremmo definire un'“apertura di campo”, ovvero sollecitando ad assumere una prospettiva più ampia (invece di limitarsi a considerare il fenomeno nella sua separatezza, a prescindere dalla rete di rapporti reciproci di cui si trova, da ultimo, a costituire null'altro che un nodo). Il significato della δύναμις,⁸⁰ vale a dire della potenzialità causale, connessa a ciascuna αἰτία, in questo senso, va intesa tanto in relazione alla disposizione ontologico-materiale del singolo fenomeno, quanto della φύσις nel suo complesso.

Alla luce delle considerazioni sin qui svolte, emerge con chiarezza la distanza tra l'indagine dei fenomeni celesti perseguita da Epicuro e lo studio dei pianeti descritto da Posidonio nel frammento riportato da Simplicio a cui si è già fatto riferimento in precedenza (*In Aristot. Phys.* 291, 21-292, 31 Diels = F18 Edelstein-Kidd). Tale studio, secondo lo stoico, risulta simile (ἐοικέναι) all'indagine delle cause (τῆ αἰτιολογία) secondo il metodo del possibile (κατὰ τὸν ἐνδεχόμενον τρόπον, 292, 19-20 Diels): mentre infatti il filosofo naturalista (il φυσικός) si occupa di ricercare la causa sostanziale del fenomeno a cui assiste, l'astronomo si limita a elencare delle spiegazioni congetturali, senza essere in grado di indicare quale sia la causa effettivamente operante nel caso del fenomeno in questione.⁸¹ Dalla prospettiva di Posidonio, in questo senso, l'ἐνδεχόμενος τρόπος si colloca in una posizione, per così dire, tributaria rispetto all'αἰτιολογία del naturalista, che solo conosce la realtà per come essa è in sé, a prescindere, cioè, da quelle che ne sono le manifestazioni fenomeniche (292, 21-23 Diels), e dal quale lo scienziato

⁸⁰ Il termine δύναμις va qui inteso con lo stesso significato che esso possiede, per esempio, in *Hrdt.* 63-65 in riferimento alle facoltà (δυνάμεις) dell'anima. Sulla questione, Masi 2014b, pp. 44-46.

⁸¹ Sulla questione, si rimanda a Verde 2016d, spec. pp. 440-443. La questione è affrontata, altresì, da Kidd 1978 e Kidd 1999, pp. 6-8, nell'introduzione alla traduzione dei frammenti di Posidonio.

deriva i principi stessi delle proprie ricerche (ληπτέον δὲ αὐτῶ ἀρχὰς παρὰ τοῦ φυσικοῦ, 292, 26 Diels). Il carattere euristico (cfr. εὐρίσκει a 292, 14 Diels) delle ὑποθέσεις fornite dall'astronomo, che si limitano alle apparenze fenomeniche senza mai afferrare la realtà sostanziale delle cose, rende il metodo da lui adottato di gran lunga inferiore, anche in termini di ἀκρίβεια, rispetto all'αἰτιολογία del naturalista. Dalla prospettiva di Epicuro, diversamente, l'indagine intorno ai μετέωρα è una αἰτιολογία (cfr. *Pyth.* 97), e il πλεοναχὸς τρόπος è la particolare αἰτιολογία richiesta dai μετέωρα (cfr. *Pyth.* 86). Posidonio scardina il senso stesso del metodo epicureo, ritenendo del tutto inappropriato riferire il concetto di causa all'indagine dell'astronomo e alla natura congetturale dei suoi risultati. Dal punto di vista dello stoico, dunque, l'operato dell'astronomo, e con esso il ricorso al πλεοναχὸς τρόπος, non rientra nel campo d'azione della filosofia della natura; per Epicuro, viceversa, lo studio dei μετέωρα costituisce parte integrante di quel più ampio discorso sulla natura, la φυσιολογία, appunto, che mira a indagare le cause fondamentali dei fenomeni (col fine non di estendere, in maniera fine a se stessa, la conoscenza nel dettaglio di quest'ultimi, ma allo scopo di guadagnare l'autentica beatitudine). Il valore del πλεοναχὸς τρόπος di Epicuro si comprende solo all'interno della cornice più ampia della sua scienza della natura.

2. Il metodo delle molteplici spiegazioni nel V libro del *DRN*

A partire dal presente paragrafo, il *focus* dell'indagine si sposterà dalla prosa di Epicuro ai versi di Lucrezio; procederò prendendo in esame dapprima i versi 509-770 del V libro, successivamente il VI libro. In ambo i casi, considererò anzitutto le digressioni metodologiche intorno al *πλεοναχὸς τρόπος* in essi contenute (V 526-533; VI 703-711), per poi passare a vagliare la messa in pratica, da parte di Lucrezio, del metodo in questione, soffermandomi sulle fonti (Epicuro *in primis*), sugli eventuali avversari e, in generale, su tutti quegli aspetti che sono parsi decisivi al fine di far emergere le peculiarità della trattazione che il poeta dedica allo studio dei *μετέωρα*.

2.1 Una *stonata* interruzione?

Differentemente da Epicuro (quanto meno dall'Epicuro della lettera a Pitocle), Lucrezio tratta i fenomeni astronomici e quelli meteorologici separatamente: ai primi sono dedicati i versi 509-770 del V libro del poema, ai secondi, invece, è riservato l'intero VI libro. Malgrado ciò, vi sono diversi indizi che permettono di ipotizzare che anche il poeta sottoscrivesse una fondamentale unità delle due categorie di fenomeni naturali. La sezione astronomica del V libro è stata definita da Sedley «a surprising interruption» tra due fasi della storia del mondo.⁸² Come ricordato nella Parte Prima, Cap. II, par. 3.2.1, a proposito della *notities hominum* e della polemica anti-creazionista lucreziana, lo studioso ritiene che i versi del V libro coprano i libri XI e XII del *Περὶ φύσεως* di Epicuro, da cui trarrebbero i contenuti. Se dunque Lucrezio scelse di occuparsi di moti astrali e fenomeni celesti proprio nel bel mezzo del V libro, non lo fece al fine di rispettare e portare a termine una sua propria scansione argomentativa, dettata da ragioni personali e autonomamente perseguite, bensì per attenersi *scrupolosamente* al piano previsto dall'opera del Maestro, vale a dire per rispondere alla teologia creazionista del *Timeo* platonico.⁸³ Se si esclude questo contesto polemico, infatti, la sezione astronomica troverebbe la sua collocazione più “naturale” accanto alla trattazione dei fenomeni meteorologici del VI libro, posta da Sedley, in via congetturale, all'altezza del XIII libro del *Περὶ φύσεως*.⁸⁴ Dal momento che anche nella sezione “programmatica” del proemio (*DRN* V 64-90) Lucrezio afferma che tratterà dei moti astrali soltanto una volta esaurita la questione del linguaggio e dell'origine del timore divino nell'animo degli uomini, sembra plausibile ritenere che i versi 509-770 sarebbero dovuti andare

⁸² Sedley 1998, p. 152.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Sedley 1998, p. 153-154. Si veda anche la tavola sinottica offerta dall'autore a p. 136, nella quale la scansione degli argomenti del *Περὶ φύσεως* viene raffrontata, in maniera spesso necessariamente congetturale, con quella che si ricava dal poema lucreziano.

in corso a una trasposizione, per essere collocati nella parte finale del V libro. Come è noto, lo studioso ritiene, infatti, che Lucrezio, dopo una prima fase, prettamente meccanica, di mera trascrizione in versi latini della prosa del Περὶ φύσεως di Epicuro, avesse previsto una seconda fase di “riorganizzazione” dei materiali tratti dal Maestro, e a una re-disposizione degli stessi secondo una struttura che rispecchia, all’incirca, quella che ci è dato apprezzare oggi.⁸⁵ Questo secondo stadio, evidentemente, alla morte del poeta non risultava ancora del tutto concluso, e il «*De rerum natura* was still undergoing its final transformation».⁸⁶ La trasposizione dei versi 509-770 avrebbe restituito continuità al filo della narrazione e maggior linearità alla sequenza argomentativa, eliminando un’interruzione e conformando, fra l’altro, il piano che inaugura l’esposizione del VI libro (43-46). A parziale conferma dell’ipotesi di Sedley, credo varrebbe la pena richiamare un breve passo posto sempre nella parte iniziale del VI libro (86-89), in cui Lucrezio enfatizza la necessità di una comprensione adeguata delle leggi del cielo e della terra, al fine di evitare che, «diviso in parti il cielo» (*caeli diuisis partibus*, v. 86), si finisca per cercare, in preda alla dissennatezza, «di dove sia giunta la fiamma volante o in che parte / si sia di qui volta, ecc.», con rifermento, verosimilmente, a una pratica augurale di origine etrusca diffusa nella Roma antica.⁸⁷ L’intenzione di Lucrezio di mantenere saldamente unite la sfera sublunare e quella sopralunare, come del resto il Maestro aveva previsto,⁸⁸ potrebbe forse corroborare l’ipotesi di una volontà di spostare, in un secondo momento, la sezione astronomica in chiusura del V libro. Un’ulteriore conferma di ciò potrebbe provenire dalla ripetizione della medesima espressione ai versi 84-85 del V libro (*rebus in illis / quae supera caput aetheriis cernuntur in oris*) e ai versi 60-61 del VI (*rebus in illis / quae supera caput aetheriis cernuntur in oris*).⁸⁹ E ancora, nell’elenco proposto in V 1189-1193, Lucrezio include tanto fenomeni astronomici (moti degli astri) quanto fenomeni atmosferici (piogge, neve, ecc.), senza dare a intendere che sussista un qualche discrimine tra le due tipologie.⁹⁰

⁸⁵ Sedley 1998, pp. 155-157.

⁸⁶ Sedley 1998, p. 157.

⁸⁷ I versi 87-89 si ripetono, in maniera quasi letterale, all’altezza dei versi 383-385 del VI libro, in un passo in cui Lucrezio polemizza contro le pratiche divinatorie diffuse nella Roma del suo tempo. Cfr. anche *DRN* II 1101, e V 694-695; Cic. *Div.* II 45; Sen. *NQ* II 32 2; Aristoph. *Nu.* 398-402. Mi pare plausibile che l’allusione lucreziana alla divisione del cielo in parti presente al verso 86 del VI libro, costituisca un rimando, più o meno implicito, alla divisione spaziale tipica del *templum* romano, che era intesa come lo specchio della divisione della volta celeste (cfr. Dion. Hal. III 60, e IV 60; Liv. I 18, 6-10; cfr. anche Plat. *Tim.* 36b-c). L’atto della divisione spettava all’augure, che la realizzava seguendo pratiche e concetti etruschi. Sull’argomento, si rimanda agli studi di Castagnoli 1984, e Casolari 2014.

⁸⁸ *Supra*, par. 1.2.

⁸⁹ Robin, in Ernout-Robin 1962 (1925-1928), vol. III p. 14.

⁹⁰ Su questo punto, anche Bakker 2016, pp. 96-97. Si osservi, tra l’altro, il rifermento, nell’elenco dei fenomeni proposto a V 1189-1193, alle stelle cadenti (*noctiuagaeque faces caeli flammaeque uolantes*, v. 1191), delle quali, però, di fatto, il poeta non si occupa mai, né nel V libro, né nel VI, così come non si occupa mai delle comete. Sarebbe interessante sapere dove le avrebbe collocate, se tra i fenomeni sublunari o tra quelli astronomici (a prescindere dal fatto che la distinzione non avesse valore a livello dottrinale). Come abbiamo avuto modo di

Malgrado ciò, mi chiedo se davvero la sezione astronomica posta nel punto in cui è a noi pervenuta risulti effettivamente così “stonata” rispetto alla sequenza del discorso. Secondo Sedley, essa, per come si presenta, non è in grado di mantenere fede al messaggio teologico di cui farebbe promessa nel proemio al V libro, ossia quello di mostrare come un’errata comprensione dei moti degli astri conduca a un fraintendimento moralmente deleterio della vera natura della divinità; il che renderebbe plausibile immaginare che Lucrezio l’avrebbe spostata in chiusura del libro, conferendole così una portata teologica più consistente.⁹¹ Va altresì osservato, tuttavia, che i versi dedicati all’astronomia sembrano seguire in maniera piuttosto naturale la discussione circa la formazione dell’atmosfera e dell’etere (V 449-494), tanto che alcune delle immagini impiegate in questi versi cosmogonici ricompaiono nel corso della sezione astronomica: si pensi, per esempio, all’immagine dell’etere che, come il Mar Nero, scorre tranquillo e costante, muovendosi secondo correnti uniformi e conservando un ritmo regolare (V 506-508), immagine che sembra essere richiamata in V 515-516 e 519, dove viene nuovamente menzionato il fluire dell’etere; o anche all’idea, sviluppata ai versi 537-555, per cui le “membra” del cosmo risultano organicamente connesse, che pare collocarsi in linea con la descrizione cosmogonica delineata ai versi 449-508.

Come che sia la questione, per tornare brevemente sulle tesi di Sedley, ciò che mi preme sottolineare, sotto un profilo più generale, è che quand’anche il piano di realizzazione del poema avesse effettivamente previsto una fase di riordino dei materiali, durante la quale, nel nome di una maggior unità, organicità e, forse, potere retorico dell’opera, l’autore sarebbe stato disposto anche ad allontanarsi, in una certa misura, dalla rigorosa sequenza argomentativa dispiegata dal Maestro, seguita invece pedissequamente durante una (ipotetica) prima redazione del poema, non significa che anche i materiali, e non solo l’ordine argomentativo, tratti durante quest’eventuale prima stesura calcassero in maniera *passiva* quelli presenti nel testo di Epicuro. È, credo, indubbio che Lucrezio lavorasse mantenendo inesorabilmente dinnanzi a sé l’*opus magnum* del fondatore della scuola, probabilmente ricalcandone, soprattutto nella presunta “prima” redazione, la catena di ragionamenti, ma ciò non significa che egli non abbia tentato, in maniera più o meno marcata, e sempre comunque con l’intento (e nella convinzione) di difendere e promuovere il pensiero del Giardino, di rivedere e rimaneggiare i materiali che traeva dal Περὶ φύσεως. Fedeltà senza dogmatismo, per dirla in una battuta. Indizi del fatto che fu probabilmente

constatare nel capitolo precedente, Aristotele si occupa di comete e stelle cadenti nei *Meteorologica*, e non nel *De caelo*, dacché si tratta di due fenomeni che hanno luogo nello strato del fuoco, e che si generano a causa dell’attrito del fuoco, appunto, con il quinto elemento (l’etere) confinante (*Meteor.* I 3, 341a 31-35). Data la collocazione che attribuisce loro Epicuro (*Pyth.* 111, 114-115), è ragionevole pensare che le avrebbe poste tra i fenomeni astronomici.

⁹¹ Sedley 1998, p. 154.

questo l'atteggiamento adottato da Lucrezio, sono già emersi durante le sezioni precedenti del presente studio. E un'ulteriore conferma, come mi appresto a mostrare, sembra affiorare proprio dalla "parentesi" astronomica che interrompe la storia del mondo offerta nel V libro, nella quale è contenuta una teorizzazione del *πλεοναχὸς τρόπος* epicureo che si allontana, per alcuni aspetti, da quella prospettata dal Maestro di cui si è discusso precedentemente, e in cui le spiegazioni adottate non sempre conformano quelle offerte nella lettera a Pitocle. Stesso discorso per la meteorologia racchiusa nel VI libro, anch'essa non sempre facilmente riducibile in maniera esclusiva al dettato di Epicuro, e che, al pari della sezione astronomica del V libro, presenta degli elementi che credo impediscano di pensare che Lucrezio si sia *mai* accontentato di trascrivere, traducendoli in versi latini, gli *aura dicta* del fondatore della Scuola.

2.2 La prima formulazione teorica del metodo (DRN V 526-533)

Nel V libro il poeta enuclea i principi teorici del metodo delle molteplici spiegazioni soltanto dopo averlo applicato una prima volta in relazione ai *motus astrorum* (DRN V 509-525). Il termine *astra* (che ricompare anche al verso 530, nel corso della digressione metodologica) va inteso qui, probabilmente, in senso inclusivo, ossia come comprendente, oltre alle stelle fisse (per le quali generalmente Lucrezio impiega il termine *signa*), il sole e la luna e gli altri pianeti, il che troverebbe conferma nei paragrafi "corrispondenti" della lettera a Pitocle (92-93), il cui soggetto è espresso attraverso la dicitura ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν λοιπῶν ἄστρον. I versi 509-525 potrebbero allora essere considerati come una sorta di "introduzione" alla sezione astronomica in generale,⁹² dal momento che in essi viene discussa una questione che si colloca, per così dire, sullo sfondo dell'indagine di tutti gli altri fenomeni astronomici. In un universo geocentrico quale quello epicureo (immaginato come una sfera cava con la terra sospesa e immobile al centro, V 534-563),⁹³ i *motus astrorum* possono essere spiegati mediante due possibili relazioni tra la sfera più esterna (il "cielo") e i corpi celesti: a) la sfera più esterna ruota, e i corpi celesti rimangono immobili; b) la sfera più esterna rimane immobile, e i corpi celesti si muovono su di essa. Per il caso a) Lucrezio offre due spiegazioni, in grado di rendere conto del movimento della sfera esterna; per il caso b) presenta tre spiegazioni che giustificano il moto dei corpi celesti (con il cielo che rimane immobile). Per intervallare le diverse spiegazioni causali, il poeta ricorre alle congiunzioni *aut* (515) e *siue* (519, 522), mentre, per scandire le due "macro-

⁹² Così suggeriscono Bailey 1947, pp. 1399 e 1395, e Gale 2009, p. 145.

⁹³ Le teorie della rotazione assiale della terra e del sistema eliocentrico erano già state avanzate, rispettivamente, da Eraclide Pontico (cfr. *Simpl. In Aristot. De Cael.*, pp. 541, 27-542, 2 Heiberg [CAG VII]) e Aristarco di Samo (cfr. *Plutarch. Fac.* 922f-923a = *SVF I* 500), ma faticarono ad affermarsi. La tesi di Aristarco, in particolare, fu adottata, per quanto ne sappiamo, soltanto da Seleuco di Babilonia (Wright 153-156), nel II sec. a.C. Sulla cosmologia non-geocentrica avanzata dal pitagorico Filolao di Crotone, cfr. Wright 21.

Da questa prima descrizione del *πλεοναχὸς τρόπος* offertaci da Lucrezio emergono una serie di elementi che risulta interessante indagare più da vicino in quanto non totalmente sovrapponibili, almeno a un primo sguardo, alla presentazione del metodo rintracciabile nell'epistola a Pitocle. Si tratta di tre elementi strettamente connessi tra loro, e che scelgo di dividere e considerare singolarmente solo per ragioni esplicative.

2.2.1 Gli infiniti mondi e il «principio di pienezza»

Il primo dato che colpisce, nel resoconto lucreziano, è il riferimento all'universo e agli infiniti mondi che lo popolano; il poeta estende, per così dire, la validità del *πλεοναχὸς τρόπος* all'infinità del cosmo, in una maniera di cui nei testi di Epicuro a noi pervenuti non sembra (non perlomeno in maniera esplicita) esservi traccia.⁹⁶ Il principio sotteso all'operazione del poeta è il cosiddetto "principio di pienezza", il quale permette al poeta di affermare che, data l'infinità dello spazio e della materia, e dunque dei mondi, ciascuna spiegazione, che in relazione al nostro (o comunque a un certo mondo) può al limite definirsi possibile, risulti necessariamente operante, e quindi vera, da qualche altra parte, in qualcuno degli altri infiniti mondi.⁹⁷ Il medesimo concetto traspare anche da altri luoghi del poema, di cui conviene ricordarne almeno due: l'uno, nel I libro, all'altezza dei versi 232-233, in cui si afferma che «tutto ciò che ha un corpo mortale dovrebbero / averlo già consumato il tempo infinito e i giorni trascorsi», l'altro, nel III libro, dove, a 854-860, Lucrezio scrive:

*nam cum respicias immensi temporis omne
praeteritum spatium, tum motus materiai
multimodi quam sint, facile hoc adcredere possis,
semina saepe in eodem, ut nunc sunt, ordine posta 857
haec eadem, quibus e nunc nos sumus, ante fuisse; 865
nec memori tamen id quimus reprehendere mente: 858
inter enim iectast uitai pausa, uageque
deerrarunt passim motus ab sensibus omnes. 860*

«E invero, se volgi lo sguardo verso tutto lo spazio trascorso / del tempo illimitato, e consideri quanto siano molteplici / i movimenti della materia, facilmente puoi indurti a credere / che questi stessi atomi, di cui siamo composti ora, già prima / siano stati spesso disposti nel medesimo ordine in cui sono ora. / Eppure non possiamo riafferrare con la memoria quell'esistenza; / s'è interposta infatti una pausa della vita e sparsamente / tutti i moti si sviarono per ogni dove, lontani dai sensi».

(DRN III 854-860)⁹⁸

⁹⁶ L'aggiunta, in Lucrezio, del riferimento alla totalità dell'universo è già segnalata, ma non indagata, da Bailey, *ad loc.*; a riprendere ed elaborare l'indicazione è Verde, specialmente 2013c, pp. 139-140, e 2018b, pp. 527-529.

⁹⁷ Si veda in particolare Bakker 2016, pp. 21-22.

⁹⁸ Cfr. anche DRN V 422-231, Epic. *Hrdt.* 39 e fr. 266 Us. Sul principio di pienezza, segnaliamo lo studio di Lovejoy 1936, spec. cap. IV, pp. 99-143.

Il senso di questo passo, di primo acchito, sembra essere il seguente: dato un universo di infiniti mondi, quale quello epicureo, è necessario che qualunque cosa risulti intrinsecamente possibile, divenga reale in qualcuno di essi. L'idea che emerge, in realtà, non si riduce esclusivamente a questa premessa, e rivela, a mio parere, quella che, con Sedley, potremmo vantaggiosamente definire come «la dipendenza dell'Atomismo dallo straordinario potere dell'infinito»,⁹⁹ quella *vis infinitatis* che Velleio, nel *De natura deorum*, collega all'ἰσωνομία o «uguaglianza distributiva» (I 50; cfr. anche I 109).¹⁰⁰ Quest'ultima risulta esplicitamente invocata (mediante riferimento terminologico) soltanto nel trattato ciceroniano, in cui, a riprova dell'esistenza della divinità, Velleio dichiara che, «se tanto numerosi sono i mortali, non meno numerosi sono gli immortali, e se innumerevoli sono le cause di distruzione, anche le cause di conservazione devono essere infinite (*infinita esse debere*)» (I 19 50).¹⁰¹ Vale a dire: dato un universo infinito, due cose (X e Y) il cui statuto risulta strettamente connesso, debbono esistere in quantità uguali. L'uguaglianza, tuttavia, non concerne solo le somme totali di X e di Y, ma anche, appunto, la loro *distribuzione*. Un chiaro esempio dell'applicazione della legge dell'ἰσωνομία alla cosmologia epicurea si ritrova proprio in Lucrezio, che in II 532-540, allo scopo di chiarire l'ugual distribuzione di atomi di tipi differenti, riporta l'esempio degli elefanti: da una prospettiva eccessivamente circoscritta (l'area geografica in cui viviamo), quella degli elefanti potrebbe apparire una specie assai più rara rispetto ad altre. Ampliando la prospettiva, tuttavia, e considerando il mondo intero (India inclusa), ecco che, subito, il numero di esemplari di elefante si compensa, e la loro distribuzione appare più bilanciata. Più ampio è il campione considerato, migliore apparirà la distribuzione dei vari elementi, cosicché, nel caso di un campione senza restrizioni qual è l'universo epicureo, la distribuzione risulterà pressoché perfetta.¹⁰² L'ἰσωνομία, nella prospettiva epicurea, governa tanto la distribuzione delle specie animali, quanto quella dei tipi di atomo e dei tipi di mondo per lo spazio infinito, garantendo, perciò, «l'«ugual distribuzione» all'interno di serie infinite». ¹⁰³ Per comprendere il potere dell'infinito nella dottrina epicurea, tuttavia, occorre accompagnare questa dottrina dell'ἰσωνομία a un'altra fondamentale intuizione epicurea, ossia l'esistenza del minimo atomico (τὸ ἐλάχιστον).¹⁰⁴ Le forme degli atomi, e, di conseguenza, le loro grandezze e i loro pesi,

⁹⁹ Sedley 2011a, p. 166.

¹⁰⁰ Sull'ἰσωνομία epicurea, Isnardi Parente 1977, ma anche Sedley 2011a, pp. 167-176.

¹⁰¹ Trad. Calcante. Nei due passi del *ND* in cui viene menzionata l'ἰσωνομία Cicerone tenta prima, a I 50, una traduzione del termine con il latino *aequabilis tributio*, poi, a I 109, conia una parola apposita, *aequilibratas*.

¹⁰² Sedley 2011a, p. 168.

¹⁰³ Sedley 2011a, pp. 168 e 176.

¹⁰⁴ Cfr. spec. Epic. *Hrdt.* 58 (minimo sensibile) e 59 (minimo atomico), e *DRN* I 599-634. Per uno studio approfondito sulla dottrina dei minimi atomici nell'epicureismo, sicuramente il lavoro di Verde 2013b. Per una

dipendono, secondo Epicuro, dal numero e dalla disposizione dei minimi che fanno da limite (πέρας/πέρατα, cfr. *Hrdt.* 59) agli atomi stessi, impedendo che le loro forme, per quanto di numero elevato, possano essere infinite, così come non sarà infinito,¹⁰⁵ di conseguenza, nemmeno il numero dei tipi di mondo possibili. Appurato che v'è un numero finito di tipi di mondi possibili, e che, grazie all'ἰσωνομία, questi tipi risulteranno distribuiti «secondo uno schema più o meno regolare e reiterato all'infinito», gli Epicurei riuscivano a garantire il darsi di un cosmo ordinato quale il nostro, senza la necessità di ricorrere a una mente ordinatrice.¹⁰⁶

Tutto questo, a mio avviso, consente di mettere meglio a fuoco il valore che il principio di pienezza possedeva per un epicureo e il senso dell'applicazione dello stesso, da parte di Lucrezio, alle spiegazioni causali dei fenomeni celesti. Ἰσωνομία e dottrina dei minimi, infatti, consentono al poeta

- a. di ottenere la garanzia che in mondi diversi dal nostro si verificano fenomeni affini a quelli a cui assistiamo noi (in questo caso i μετέωρα), e che essi risultino spiegabili in maniera assai simile a quelli che accadono nel nostro mondo, vale a dire, che le spiegazioni causali valide negli altri mondi non risultino di molto differenti rispetto a quelle operanti nel nostro;
- b. di sottintendere l'impossibilità che il numero delle spiegazioni causali possibili per un dato μετέωρον, per quanto ampio, possa essere infinito.¹⁰⁷

Pur condividendo con Lucrezio questi assunti, Epicuro, quando si tratta di legittimare la molteplicità delle spiegazioni causali, quanto meno nella lettera a Pitocle, non fa mai riferimento agli infiniti mondi che costellano il cosmo epicureo, non estende mai la validità del πλεοναχὸς τρόπος all'infinità del cosmo.

2.2.2 La difficoltà dell'indagine e l'avanzare *pedetemptim*

presentazione generale, più breve, della stessa, si segnalano Verde 2010b, pp. 150-176, e 2013, pp. 95-103, Sedley 2011a, pp. 171 ss.

¹⁰⁵ Mediante l'introduzione della dottrina dei minimi atomici, Epicuro prende le distanze dall'atomismo antico di Leucippo, che affermò l'infinità delle forme degli atomi (cfr. VII 27 D32 L.-M. = 67 A 8 D.-K.). Controverosa è questione se anche Democrito ammettesse l'infinita variabilità di grandezze degli atomi (su cui cfr. VII 27 R96 L.-M. = 68 A 43 D.-K.). Per una messa a fuoco della questione, Verde 2013c, pp. 99-100.

¹⁰⁶ Sedley 2011a, p. 175.

¹⁰⁷ Questo punto è ben chiarito anche da Verde 2018b, pp. 528-529. Masi 2014b, diversamente, almeno stando allo schema offerto a p. 49, intende le spiegazioni addotte da Lucrezio come potenzialmente infinite (le indica infatti come C 1, C 2, C 3, C n, ecc.). La studiosa ritiene questo un elemento di discriminazione rispetto alla posizione di Epicuro, per il quale, dal momento che la molteplicità causale dei fenomeni celesti è legata alle costituzioni materiali dei corpi cui tali fenomeni ineriscono, il numero delle αἰτίαι, per quanto vario, deve essere finito (p. 59). In realtà, anche per Lucrezio, come si è appena spiegato, il numero delle spiegazioni possibili deve essere finito. E la ragione, da ultimo, è la medesima (si tratta in ogni caso di limite derivante, in ultima istanza, dall'esistenza, nella dottrina epicurea, dei *minima* atomici).

Vi sono però, nella prima formulazione lucreziana del metodo, altri elementi che sembrano non del tutto rispondenti al dettato del maestro: in Pitocle non si fa allusione alla *difficoltà* di individuare, tra le varie cause addotte per un certo fenomeno celeste, quella effettivamente operante nel nostro mondo, né, tantomeno, come vedremo a proposito della digressione metodologica del VI libro del poema, al fatto che soltanto una di esse debba essere la vera responsabile del fenomeno indagato. Proprio in apertura del passo, Lucrezio dichiara, in maniera quasi dogmatica,¹⁰⁸ che è difficile (*difficile est*, V 527)¹⁰⁹ stimare con certezza (*ponere certum*, 526) quale delle spiegazioni causali esposte operi nel nostro mondo, per poi concludere, ai versi 532-533, affermando che prescrivere (*praecipere*, 533) quale essa sia non si addice per nulla a colui che avanza passo passo (*pedetemptim progrediens*, 533), saggiando il terreno e accertandosi via via della sua solidità.¹¹⁰ Lucrezio si pone come colui che, da un lato, insegna nel senso che, appunto, ricerca e avanza testando (*doceo*, 529), evidentemente sulla base dell'evidenza sensibile, le possibili cause che possono spiegare il moto degli astri, dall'altro, come colui che non si arrischia ad insegnare nel senso del prescrivere in maniera dogmatica (*praecipere*, 533) quale sia la causa che ha effettivamente prodotto il fenomeno nel nostro mondo. La contrapposizione tra i due verbi appositamente selezionati da Lucrezio, *doceo* e *praecipio*, si rivela assolutamente rilevante e decisiva. Robin, commentando il passo lucreziano, ha osservato che Lucrezio non pare escludere l'ipotesi che, proseguendo nell'indagine, tale causa non possa prima o poi essere individuata.¹¹¹ La difficoltà, in questo senso, deriverebbe dall'essere ancora *progrediens* di Lucrezio, il che lascerebbe sottintesa l'idea di un graduale avanzamento nel corso della conoscenza umana, in linea, del resto, con il senso che sembra implicare il *progrediens* che compare al verso 1453 sempre del V libro.¹¹² Come ho già accennato poc'anzi, tuttavia, il *progrediens* lucreziano, a 533, non rappresenta tanto la testimonianza di un sapere che, sebbene ad "oggi" ancora limitato, non esclude la possibilità (e la speranza) di un progresso futuro. Non v'è alcuna accezione gradualistica nelle parole di Lucrezio,¹¹³ ma semplicemente la volontà di condurre l'indagine dei fenomeni naturali, in questo caso dei fenomeni celesti, in aderenza ai metodi e ai canoni stabiliti da Epicuro. Per rendere maggiormente chiara la questione, ritengo sia conveniente connettere l'avverbio *pedetemptim* di

¹⁰⁸ Cfr. anche *DRN* III 361.

¹⁰⁹ Cfr. anche *DRN* V 735: *difficilest*.

¹¹⁰ Il medesimo emistichio *pedetemptim progredientis* ricorre, sempre nel V libro, anche al verso 1453, al termine del processo di civilizzazione del genere umano. Sul senso da attribuire al *progrediens* (diverso da *proficiens*) lucreziano, in riferimento al passo di nostro interesse, segnaliamo senz'altro gli studi di Schiesaro 1989 e Erler 2009. Una lettura diversa dell'espressione è offerta da Bailey 1947, *ad loc*.

¹¹¹ Robin, in Ernout-Robin 1962 (1925-1928), vol. III, p. 71.

¹¹² Anche Bailey 1947, *ad loc*.

¹¹³ Così Schiesaro 1989, p. 288; contra Bailey 1947, *ad loc*.

V 533 a un passo appartenente al proemio del medesimo libro, in cui Lucrezio afferma che seguendo le “tracce”, “impronte” (*uestigia*), ossia i “passi” (da cui il collegamento con l’avverbio *pedetemptim*) segnati dal Maestro, è possibile conformarsi ai suoi ragionamenti, così da riuscire a spiegare correttamente l’origine delle cose, la loro durata e le leggi da cui sono governate (V 55-58).¹¹⁴

Ritengo, inoltre, che la natura peculiare degli eventi che qui il poeta sta indagando non preveda, quanto meno non agli occhi di Lucrezio, la possibilità di reperire in maniera sicura e definitiva la causa precisa del loro verificarsi in una determinata circostanza. Lo stesso Lucrezio, infatti, all’inizio del VI libro, afferma, riferendosi ai μετέωρα, che si tratta di «fenomeni di cui in nessun modo possono [*scil.* gli uomini] scorgere le cause (*causas nulla ratione uidere*), / e credono che si producano per volere divino» (90-91);¹¹⁵ questo a testimonianza del fatto che, al pari di Epicuro, il poeta considerava i μετέωρα come degli ἄδηλα (τῶ γένει), e in nessun caso come dei προσμένοντα.¹¹⁶ In tutti i modi, il rinvenire tale causa non sembra essere la priorità del poeta in V 526-533; nell’economia della sua indagine, infatti, come correttamente puntualizzato da Schiesaro, «non ha senso cercare di determinare con esattezza la causa effettiva di un ἄδηλον, perché basta prospettarne un certo numero, tutte plausibili, per eliminare la falsa credenza in un intervento divino».¹¹⁷

2.2.3 *Una tamen sit*

L’ultimo punto di scarto rispetto alla trattazione di Epicuro, nonché, a mio parere, quello più problematico, consiste nell’affermazione di Lucrezio per cui fra tutte le spiegazioni causali possibili, solo una deve essere, anche nel nostro mondo, la causa che dà luogo (*uegeat*, V 532) al moto astrale. Epicuro, nello scritto a Pitocle, non allude *mai* al fatto che la causa responsabile, nel nostro mondo, del fenomeno che si sta indagando sia esclusivamente una e sempre la stessa. Dalla lettera emerge che ogni fenomeno celeste possiede «ontologicamente più cause (tutte vere) della sua generazione».¹¹⁸ In molte occasioni, lo abbiamo constatato, non viene esclusa la possibilità che si verifichi un concorso di cause; si tratta in ogni caso di cause che sono, in un certo senso, tutte parimenti operanti, benché sotto condizioni e in momenti differenti.¹¹⁹ L’idea di reperire una causa operante sempre allo stesso modo, del resto, andava nella direzione opposta

¹¹⁴ DRN V 55-58: *Cuius ego ingressus uestigia dum rationes / persequor ac doceo dictis, quo quaeque creata / foedere sint, in eo quam sit durare necessum / nec ualidas ualeant aevi rescindere leges*. Su questo passo lucreziano, mi permetto di rimandare a Rover 2019.

¹¹⁵ DRN VI 90-91: {*quorum operum causas nulla ratione uidere / possunt ac fieri diuino numine rentur*}.

¹¹⁶ Anche Verde 2018b, p. 529, n. 21.

¹¹⁷ Schiesaro 1989, p. 288. La stessa posizione è avanzata anche da Verde 2018b, p. 528.

¹¹⁸ Verde in Verde-De Sanctis (*forthcoming*).

¹¹⁹ Verde 2018b, p. 528.

rispetto alle intenzioni dello stesso Epicuro. Nei due luoghi della lettera a Pitocle in cui vengono trattati i moti astrali, ovvero i paragrafi 92-93 e 112-113, e in particolare nella conclusione di ciascuna delle due sezioni, v'è un invito, da parte del filosofo, ad attenersi rigorosamente, nelle indagini intorno ai μετέωρα, all'accordo con l'evidenza fenomenica, guardandosi in tutti i modi dal cadere preda degli ὄργανα degli astronomi. Sappiamo che Epicuro considerava assai dannosa la pratica, risalente a Eudosso, di costruire macchine astronomiche che permettessero di riprodurre le orbite e i movimenti degli astri: fornendo un unico modello onnicomprensivo e perfetto del funzionamento della sfera celeste, esse violavano i fenomeni pretendendo di renderne conto mediante un'unica causa operante sempre allo stesso modo, senza riuscire a liberarsi, in ultima istanza, della necessità dell'intervento divino, che finiva per essere l'unico possibile responsabile di un mondo funzionamento in maniera tanto perfetta quanto le macchine ideate dai Ciziceni. Lungi, perciò, dal sostenere che una sola è la causa, nel nostro mondo, del moto delle stelle, Epicuro sollecitava a diffidare da qualunque forma di μοναχὸς τρόπος, tanto di quello basato sulla spiegazione divina, quanto di quelli a essa riconducibili.

Si è sostenuto che la strategia lucreziana consentirebbe di chiarire per quale ragione Epicuro sembri talvolta presentare le diverse spiegazioni come coesistenti e vere allo stesso tempo e non come meramente possibili: le varie αἰτίαι offerte dal filosofo sarebbero tutte allo stesso tempo vere *se e solo se* considerate in riferimento all'infinità dell'universo, laddove, se considerate in riferimento a uno soltanto degli infiniti mondi, esse saranno tutte soltanto possibili.¹²⁰ Lucrezio, in questo senso, fornirebbe la legittimazione vera e propria del πλεοναχὸς τρόπος di Epicuro. In maniera non dissimile, è stato altresì proposto di intendere quella lucreziana come una «interpretazione “statistica”» del metodo delle cause molteplici, le quali sarebbero «tutte simultaneamente sussistenti, anche se in ognuno dei *variis mundis varia ratione creatis* una sola opererebbe; la nostra scienza non è però capace di dirci quale operi in quale, ed *a fortiori* quale nel nostro mondo».¹²¹ Lucrezio, secondo questa lettura, starebbe semplicemente “spiegando” il senso del metodo presente nella lettera a Pitocle. Il problema, in queste esegesi che tendono, sostanzialmente, a interpretare Epicuro attraverso Lucrezio,¹²² non è tanto la lettura che si dà del resoconto lucreziano, quanto quella che viene offerta della teorizzazione del metodo da parte di Epicuro, e in special modo il significato che viene attribuito al carattere di “possibilità” delle

¹²⁰ Bakker 2016, p. 22, con la n. 53.

¹²¹ Acerbi 2018, p. 22.

¹²² Inclini a leggere il dettato di Epicuro mediante la formulazione metodologica lucreziana e il principio di pienezza, seppur con motivazioni spesso molto differenti tra loro, anche Striker 2006 (1974), pp. 42-51, spec. pp. 50-51; Hankinson 1998, pp. 222-223; Bénatouil 2003, pp. 44-45; Taub 2003, pp. 135-136; O'Keefe 2010, p. 106. Ma anche Sedley 1982, pp. 263-272 (e Long-Sedley 1987, vol. I, pp. 90-97); Asmis 1984, pp. 178-180; 194-196; 211; 321-336; Allen 2001, pp. 194-205; 239-241.

(DRN V 614-620)

Non è semplice e lineare, ci dice Lucrezio, la ragione che spiega come mai il sole, per compiere un giro completo (tropico del Cancro → tropico del Capricorno → tropico del Cancro), impieghi un anno, laddove alla luna, per compiere il medesimo percorso, è sufficiente un mese. Per rendere conto di tale fenomeno, vengono addotte due spiegazioni causali, intervallate da un *fit quoque* (V 637), espressione che sembra richiamare il frequente *est etiam quoque* con cui il poeta separa una spiegazione dell'altra. La prima teoria esposta (619-636) viene ascritta al sacro giudizio (*uiri sententia*, 622) del grande Democrito,¹²³ il quale riteneva che la velocità di rivoluzione dei corpi celesti diminuisse proporzionalmente al diminuire della distanza dalla terra.¹²⁴ In un sistema geocentrico, infatti, la luna e il sole percorrono un'orbita assai simile, e occorre dunque motivare come mai essa impieghi circa 1/12 del tempo impiegato dal sole. In realtà, il sole, e ancor più i pianeti e le stelle più esterne, si muovono molto più velocemente della luna, che è maggiormente vicina alla terra, ma, a causa di un'illusione ottica piuttosto comune, spiegata in *DRN IV 378-390* e applicata ai corpi celesti in *IV 391-396*, le stelle sembrano costituire uno sfondo fisso, sul quale si staglia il sole che appare muoversi in direzione opposta a quella che sta effettivamente perseguendo, e la luna sembra procedere nella medesima direzione del sole, ma più velocemente.

Esposta questa prima possibile soluzione, Lucrezio pare addurne una seconda concentrandosi anzitutto sul sole (V 637-642), e passando poi a considerare la luna e gli altri astri (643-649). Ci viene spiegato che la presenza di venti "trasversali" fa spostare il sole da sud a nord e da nord a sud rispetto al piano dell'Equatore, il che rende ragione dell'inclinazione del piano dell'eclittica rispetto a quest'ultimo. È chiaro che qui Lucrezio, più che fornire una spiegazione causale "alternativa" alla prima, sta considerando una causa che si verifica simultaneamente ad essa, e che insieme a essa rende conto del moto di rivoluzione del sole. L'aspetto che mi pare interessante sottolineare è il fatto che le due spiegazioni esposte da Lucrezio non si pongono affatto, di conseguenza, in relazione mutualmente esclusiva tra loro; si tratta, semmai, di due cause che concorrono alla produzione del fenomeno indagato. La teoria di Democrito, infatti, spiega la rivoluzione annuale del sole, ma non la sua "obliquità", e per render conto dell'orbita del sole è necessario l'intervento di una seconda spiegazione, complementare alla prima, ossia

¹²³ Espressioni di riverenza nei confronti di Democrito ricorrono anche in *DRN III 371* e *1039-1041*. Nessun'altra fonte attribuisce a Democrito la tesi delineata da Lucrezio; soltanto Aezio potrebbe forse alludere a essa in *II 23, 7, Dox. 353* = *II 23, 5, M.-R. 1012* = *VII 27 D104 L.-M. = 68 A 89 D.-K.*), quando afferma che per Democrito il percorso del sole si spiega mediante il movimento di rivoluzione dello stesso (*Δημόκριτος ἐκ τῆς περιφερούσης αὐτὸν διήσεως*). Diogene Laerzio (*IX 32-33*) attribuisce una teoria simile a Leucippo.

¹²⁴ Sulla presenza, ai versi 621-636, di una terminologia "centrifuga" assente in Epicuro, e riscontrabile, forse, in un passo dell'iscrizione litica di Enoanda (fr. 13 I 11-13 Smith), si veda Bakker 2016, pp. 239-240.

quella che illustra l'inclinazione del piano dell'eclittica, e che viene ribadita anche in V 689-695. In questo caso, Lucrezio sembra essere consapevole del fatto che non basta ammettere un'unica causa *simplex* <et> *recta*, ma ne servono due, che, integrandosi, permettono di aver chiaro come avviene il moto del sole lungo la propria orbita. Il *fit quoque*, in V 637, va inteso, perciò, non come un "può anche darsi", ma come un "accade anche".

3. Fenomeni astronomici: Epicuro e Lucrezio a confronto

Elenco di seguito i fenomeni trattati da Lucrezio nella sezione astronomica e il numero di cause e di esempi analoghi adottati per ciascuno di essi:

Fenomeno	N° cause	N° esempi analoghi
1. Moti delle stelle (V 510-533)	5 (2 + 3)	/
2. Immobilità della terra (V 534-563)	1	2 (?)
3. Grandezza del sole, della luna e degli astri (V 564-591)	1	1 (sole) + 1 (luna)
4. Fonte della luce e del calore del sole (V 590-613)	3	2
5. Rivoluzioni del sole, della luna e dei pianeti (V 614-649)	2	1
6. Calare della notte (V 650-655)	2	/
7. Sorgere del giorno (V 656-679)	2	6
8. Variare delle lunghezze del giorno e della notte (V 680-704)	3	/
9. Fasi della luna e luce della luna (V 705-750)	4 + 2	1 (alternarsi delle stagioni)
10. Eclissi solari (V 751-761)	3	/
11. Eclissi lunari (V 762-770)	3	/

Di seguito, invece, i fenomeni trattati nella lettera a Pitocle di Epicuro, con numero delle cause adottate e degli esempi analoghi offerti:

Fenomeno	N° cause	N° esempi analoghi
1. Grandezza del sole e delle stelle (<i>Pyth.</i> 91)	1	1
2. Alba e tramonto (<i>Pyth.</i> 92)	2	/
3. Moti delle stelle (<i>Pyth.</i> 92-93)	3	/
4. Rivoluzioni del sole e della luna (<i>Pyth.</i> 93)	4	/
5. Fasi della luna (<i>Pyth.</i> 94)	3+	/
6. Luce della luna (<i>Pyth.</i> 94-95)	2	1 (in generale)
7. Aspetto superficiale della luna (<i>Pyth.</i> 95-96)	2+	/
8. Eclissi lunari e solari (<i>Pyth.</i> 96-97)	2	1 (in generale)
9. Regolarità dei periodi (<i>Pyth.</i> 97)	1	1 (in generale)
10. Variare delle lunghezze del giorno e della notte (<i>Pyth.</i> 98)	2	1 (in generale)

- 11. Rotazione delle stelle su se stesse (*Pyth.* 112)
- 12. Pianeti (*Pyth.* 112-113)
- 13. Moto retrogrado delle stelle (*Pyth.* 114)

3+	/
2	/
3	/

- Il primo dato che emerge raffrontando i due schemi è la disposizione degli argomenti. Le tematiche affrontate sono *quasi* le medesime – mi occuperò sotto di quella che ritengo essere la divergenza più eclatante in tal senso –, ma Lucrezio le riorganizza seguendo un proprio ordine, dividendo fenomeni che in Epicuro rimanevano uniti (per esempio alba e tramonto, eclissi solari e lunari), e, viceversa, accorpendo fenomeni che in Epicuro venivano trattati separatamente (fasi e luce della luna).

- Il secondo elemento significativo che traspare dai due schemi è il fatto che in Lucrezio viene totalmente meno la tendenza a lasciare aperta la serie delle possibili spiegazioni causali. Epicuro, in molti casi, si limita a proporre alcune soluzioni, dichiarando che il fenomeno indagato si può produrre in molte altre maniere, purché si sappia ragionare in accordo con i fenomeni (cfr. per es. *Pyth.* 112: καὶ κατ' ἄλλους δὲ πλείονας τρόπους τοῦτο δυνατόν συντελεῖσθαι, ἐάν τις δύνηται τὸ σύμφωνον τοῖς φαινομένοις συλλογίζεσθαι). Non è da escludere che Lucrezio intendesse rimarcare, ancor più del suo maestro, il fatto che le possibili cause, per quanto numerose, non possano essere di numero infinito: lasciando aperta la lista delle αἰτίαι, il dettato di Epicuro poteva indurre (specialmente i non avvezzi ai principi della scuola) a ritenere che la serie delle spiegazioni fosse suscettibile di procedere all'infinito.

- Terzo punto, nell'epistola a Pitocle il ricorso a fenomeni analoghi in riferimento ai fenomeni astronomici rimangono sempre di carattere generale: Epicuro non riporta mai esempi concreti di situazioni analoghe che avvengono παρ' ἡμῖν o che, comunque, risultino più agevolmente controllabili empiricamente. In Lucrezio, diversamente, il ricorso ai fenomeni παρ' ἡμῖν e all'esperienza risulta già presente anche nella sezione astronomica, senza la necessità di aspettare la trattazione dei fenomeni più specificamente meteorologici (come accade per Epicuro). Su alcuni degli esempi analoghi impiegati dal poeta tornò nei paragrafi che seguono. Mi limito qui a richiamarne soltanto l'esempio fondato sull'analogia tra macrocosmo (mondo) e microcosmo (uomo) delineata ai versi 539-563. Il modello analogico del μακράνθρωπος, secondo il quale il cosmo è strutturato e funziona come un corpo umano, pervade il poema lucreziano (in particolare i libri II, V, e VI), e lo si ritrova, in relazione alle spiegazioni molteplici, anche nella sezione dedicata ai terremoti (*DRN* VI 594-595) e all'Etna (655-669).¹²⁵ Le premesse di tale modello si trovano già negli Atomisti antichi e in Epicuro (cfr. fr. 305 Us.), ma Lucrezio pare ricorrervi in

¹²⁵ Cfr. per esempio anche *DRN* II 1104-1175, e V 345-350.

una misura inedita, probabilmente in risposta alla trattatistica platonica e peripatetica, in cui l'analogia in questione trova ampio spazio (cfr. per es. Philo *Aet.* 55-75), ma anche alla concezione stoica e all'astrologia, in particolare alle pratiche divinatorie degli aruspici etruschi. Sul modello del μακράνθρωπος mi soffermerò più dettagliatamente nella Parte Terza, par. 11, del presente lavoro, in cui proverò a mostrare la "cautela" con cui, in realtà, il poeta impiegava tale modello, evidentemente consapevole «degli eventuali pericoli di ambiguità» associati all'uso dello stesso, e attento ad eliminare ogni rischio di eterodossia.¹²⁶ Il procedimento del μακράνθρωπος, infatti, si presta a oggettivi sospetti di scarsa ortodossia, data la radicale esclusione da parte di Lucrezio (e dell'epicureismo in generale), in sede teorica, della possibilità di considerare il cosmo come un'entità vivente. Nel passo del V libro di nostro interesse (539-563), in particolare, si «arriva quasi a prospettare l'immagine di un'*anima mundi*»:¹²⁷ se il poeta non teme di star corroborando le tesi avversarie, è probabilmente perché intendeva l'analogia uomo-cosmo come finalizzata esclusivamente a dimostrare l'assenza di un ordinamento razionale e provvidenziale del mondo.

- Da ultimo, è forse interessante osservare come, malgrado l'elevata presenza di rimandi all'esperienza e di esempi analoghi, Lucrezio, proprio là dove presenta e giustifica il metodo delle molteplici spiegazioni, ossia a 526-533, non rimarchi il ruolo cruciale rivestito dall'accordo con i fenomeni. Epicuro, in *Pitocle*, ogni qualvolta ci offre delle indicazioni teoriche in merito al πλεοναχὸς τρόπος, non manca mai di sottolineare l'esigenza di porre al primo posto l'accordo con i fenomeni, con i sensi, con le sensazioni (cfr. per es. *Pyth.* 86, 87, 95, 113). Di fatto, Lucrezio si attiene scrupolosamente a questo precetto, anzi, lo implementa ancor più efficacemente di Epicuro; quando però si tratta di illustrare e legittimare il metodo, perlomeno nel V libro, egli non fa minimamente cenno (in maniera esplicita) alla necessità che ognuna delle spiegazioni causali addotte deve inesorabilmente rispettare la συμφωνία τοῖς φαινομένοις, e incentra la questione della validità del metodo esclusivamente sul ricorso agli infiniti mondi, come se a garantirne la cogenza scientifica non fossero, primariamente, la sensazione, e, dunque, l'evidenza fenomenica.

3.1 La fonte della luce e del calore del sole (*DRN V 590-613*)

¹²⁶ Schiesaro 1990, p. 76.

¹²⁷ Schiesaro 1990, p. 81, e, più in generale, pp. 73-83. Secondo Lück (1932, pp. 30-33), Lucrezio, in *DRN V 539-563*, riprenderebbe una spiegazione della struttura armonica del cosmo influenzata dal concetto stoico della συμπάθεια (come sembrerebbe indicare la ripetizione del termine *coniunctus* ai vv. 558 e 562) da un qualche epicureo seriore. Sulla traduzione di συμπάθεια con *coniunctio*, cfr. anche Cic. *Div.* II 33.

Raffrontando i due schemi sopra riportati si constata la presenza, in Lucrezio, di una questione che non viene mai presa in considerazione da Epicuro (perlomeno in *Pitocle*), ossia il problema della fonte della luce e del calore del sole, discussa in V 590-613. Più che di un tema a sé stante, quello della luce e del calore del sole rappresenta il prosieguo dei versi 564-595, dedicati alla discussione della grandezza del sole, della luna e degli astri. Proprio da questi versi, e in particolare dalla sezione dedicata al sole (564-573), conviene prendere le mosse al fine di inquadrare adeguatamente i contorni del problema.

3.1.1 La grandezza del sole (*DRN V 564-595*)

Scrivendo Lucrezio in V 564-565: «Né la ruota del sole può essere molto maggiore, né il suo calore molto minore di quel che appare ai nostri sensi» (*Nec nimio solis maior rota nec minor ardor / esse potest, nostris quam sensibus esse uidetur*). Epicuro affronta la questione della grandezza del sole e degli altri astri, seppur in maniera decisamente più succinta, al paragrafo 91 della lettera a Pitocle, in cui si legge che «[I]a grandezza (τὸ μέγεθος) del sole e degli altri astri per quanto riguarda le sensazioni che noi riceviamo (κατὰ μὲν τὸ πρὸς ἡμᾶς), è tale quale appare (τηλικούτων ἐστὶν ἡλικὸν φαίνεται)». A questo punto interviene lo scoliasta, il quale ci informa che lo stesso argomento veniva indagato anche nell'XI libro del Περὶ φύσεως, e che lì Epicuro giustificava la tesi appena riportata affermando che «se infatti, dice, le dimensioni perdessero di grandezza per la distanza, molto più perderebbero il colore e la luce [...]». Terminato lo scolio, il discorso riprende menzionando le dimensioni del sole non più πρὸς ἡμᾶς ma καθ'αὐτό, e adducendo tre possibili grandezze del sole καθ'αὐτό, evidentemente non suscettibili al πλεοναχὸς τρόπος:¹²⁸ καθ'αὐτό la grandezza del sole può essere «maggiore di quanto appare, o un po' più piccola o uguale (non contemporaneamente)». A riprova di ciò, Epicuro faceva ricorso al caso dei fuochi a cui possiamo assistere nella nostra esperienza quotidiana, le cui dimensioni, anche se li si osserva da lontano, non variano molto rispetto alle loro dimensioni reali. Lucrezio riporta il medesimo esempio impiegato dal maestro, e scrive:

*nam quibus e spatiis cumque ignes lumina possunt
adicere et calidum membris adflare uaporem,
nihil his illa interuallis de corpore libant
flammarum, nihil ad speciem est contractior ignis. 569
proinde, calor quoniam solis lumenque profusum 573
perueniunt nostros ad sensus et loca mulcent, 570
forma quoque hinc solis debet filumque uideri,
nihil adeo ut possis plus aut minus addere, uere. 572*

¹²⁸ Sulla questione si veda Verde 2016a.

«Giacché, da qualsiasi distanza possano i fuochi lanciarsi / la luce e soffiare sulle membra l'ardente calore, / nulla la distanza toglie al corpo delle fiamme / (569) per il suo intervallo, per nulla il fuoco è ristretto alla vista. / (573) Quindi, poiché il calore del sole e la luce ch'esso spande / (570) arrivano ai nostri sensi e i luoghi ne rifulgono, anche la forma / e la grandezza del sole devono esser viste di qui / (572) quali sono davvero, sì che nulla puoi aggiungervi o toglierne».

(DRN V 566-572)

Se un fuoco terrestre si trova a una distanza tale da noi per cui è possibile osservarne la luce, percepirne il calore sulla pelle, ma anche percepirne la forma, il suo scintillio e la fiamma, allora le sue dimensioni non diminuiscono all'aumentare della distanza. E dal momento che del sole (così come della luna e degli altri astri) percepiamo la luce e il calore, allora, per analogia, le dimensioni di esso (al pari di quelle della luna e degli altri astri) non diminuiranno all'aumentare della distanza, e di pochissimo potrà essere minore di come ci appare, o d'un'esigua e breve parte maggiore (*scire licet perquam pauxillo posse minores / esse uel exigua maioris parte breuique*, 590-595). A differenza di quanto si verifica per gli altri oggetti, la cui immagine rimpicciolisce all'aumentare della distanza, l'immagine del sole – al pari di quella dei fuochi terrestri – raggiunge i nostri occhi mantenendo le dimensioni che possedeva nel momento in cui si è distaccata dal corpo del sole, ossia le dimensioni *reali* (o di poco minori o maggiori) di quest'ultimo.

3.1.2 Il dibattito tra Epicurei e Stoici e la testimonianza di Cleomede

Il tema delle dimensioni del sole dovette giocare un ruolo cruciale nei dibattiti tra le scuole filosofiche d'età ellenistica; tra Epicurei e Stoici, in particolare, il cuore del problema era rappresentato dalla capacità della sensazione di afferrare con precisione le reali dimensioni del sole. Sappiamo dal *De signis* di Filodemo (*PHerc.* 1065, coll. IX, l. 12-XI, l. 9 De Lacy) che l'epicureo Zenone di Sidonio intrattenne una polemica con lo stoico Dionisio di Cirene, il quale affermava che il sole, a causa della sua distanza da noi, è più grande di quanto appare. Sfruttando il ragionamento analogico con i fenomeni di cui abbiamo esperienza, egli mostrava anzi che il sole, poiché riappare molto lentamente da dietro gli oggetti che lo eclissano, e non essendo affatto lento di per sé, deve necessariamente essere molto grande. In risposta, Zenone sosteneva che tale carattere dell'astro di riapparire lentamente da un corpo che lo eclissa non è dovuto né alla sua lentezza, né alla sua grandezza, ma è il risultato di un'altra causa, che è unica e differisce da quella degli oggetti *παρ' ἡμῖν* (col. XI, ll. 5-8). Il sole, inoltre, differentemente da tutti gli altri oggetti che popolano la nostra esperienza e che possiedono colori luminosi, non ammette un

cambiamento nel grado di intensità, a conferma del fatto che esso rappresenta, per così dire, un *unicum* nel cosmo.¹²⁹

A risultare particolarmente problematico, nella trattazione offerta da Epicuro, era il distinguo tra una grandezza del sole πρὸς ἡμᾶς e una καθ' αὐτό.¹³⁰ Il rischio, infatti, nell'affermare che le dimensioni del sole in se stesso sono diverse, benché non di molto, da quelle del sole considerato rispetto alle sensazioni che abbiamo di esso, è di screditare completamente la veridicità della sensazione, la quale, da ultimo, si rivelerebbe del tutto inadeguata a fungere da fondamento del sistema conoscitivo. Non riesce difficile immaginare come tale carattere ambiguo del dettato del fondatore del *Kepon* possa aver offerto agli Stoici l'occasione di sferrare un attacco ai loro avversari Epicurei. Fondamentale, in proposito, si rivela la testimonianza di Cleomede, filosofo stoico, astronomo e matematico vissuto verosimilmente nella seconda metà del II sec. d.C.,¹³¹ del quale è sopravvissuta una sola opera, il *De motu circulari corporum caelestium* (*Caelestia*). Nella cosiddetta sezione "antiepicurea" di questo testo (*Cael.* II 1), Cleomede polemizza contro la posizione adottata da Epicuro e la sua scuola a proposito della grandezza del sole.¹³² Sappiamo che nella stesura del suo trattato egli si servì prevalentemente di materiale di provenienza stoica, in particolare facente capo a Posidonio,¹³³ del quale, in *Cael.* I 8, 157, si afferma che fu *uno* tra coloro che scrissero περὶ μόνον τούτων συντάγματα πεποιηκότων, «una monografia sul tema in questione», ossia (dato l'argomento del passo) sulla grandezza del sole (cfr. *Posid.* F 18 Edelstein-Kidd).

Grazie alla preziosa testimonianza di Cleomede, si è mostrato come tra gli Epicurei che tentarono di difendere dagli attacchi della Stoa l'originaria posizione del maestro circa la grandezza del sole vi fu probabilmente Demetrio Lacone.¹³⁴ Specialmente le colonne XX-XXI (Romeo) di quanto ci rimane del suo *PHerc.* 1013, noto con il titolo di *Sulla grandezza del sole*,¹³⁵ sembrano rispondere alla critica che Cleomede riporta in *Cael.* II 1, 110-114 Todd,

¹²⁹ Verde 2016a, p. 108.

¹³⁰ Si osservi fra l'altro come tale distinguo rispecchi quello incontrato nell'XI libro del Περὶ φύσεως, fr. 26.41 Arr., in cui Epicuro affermava che le disposizioni (τάξεις, l. 19) dei fenomeni celesti esistono non rispetto a noi (καὶ μὴ πρὸς ἡμᾶς, l. 16), ma secondo la realtà in se stessa (κατὰ γε δὴ τὸ ὑπο[κεί]μενον καθ' ἑα[υτὸ], ll. 14-15) dei corpi celesti.

¹³¹ Sulla datazione di Cleomede, e, più in generale, su Cleomede ed Epicuro, si rimanda allo studio di Algra 2000.

¹³² Cleom. *Cael.* II 1, 2 Todd: «Epicurus and most of his school claimed that the Sun was the size it appeared to be because they followed only the sense presentation caused by sight: that is, they made this presentation a criterion of its size», trad. Bowen-Todd.

¹³³ Su Posidonio fonte di Cleomede, Goulet 1980, pp. 11-15, e Bowen-Todd 2004, pp. 5-17. Nei *Caelestia*, Posidonio viene menzionato diverse volte, in relazione alle zone terrestri (I 4, 94; 110; 113; 115), alle dimensioni del sole e della terra (I 7, 2; 4; 18; 27; 48; II 1, 273), alla rifrazione (II 1, 54), alla densità lunare (II 4, 98), come una fonte in generale di II 1 (I 8, 162) e della gran parte del trattato (II 7, 14).

¹³⁴ Verde (*forthcoming*).

¹³⁵ Benché il papiro ci sia noto con questo titolo, non è per nulla certo che Demetrio avesse effettivamente composto uno scritto sulla grandezza del sole, e non si può escludere che il testo in esso contenuto appartenesse a un'opera più ampia, contenutisticamente affine al già più volte menzionato *PHerc.* 1012, dedicato alla discussione filologica

incentrata sul sillogismo per cui se il Sole è grande quanto appare, allora, dato che appare anche stazionario, la sua posizione dovrebbe rimanere invariata. Eppure, il sole non è immobile, e quindi non è in posizione invariata. Di conseguenza, esso non ha nemmeno le dimensioni che sembra possedere. Demetrio, verosimilmente in risposta a questa critica stoica (posidoniana?),¹³⁶ sostenne che «il sole non appare fermo, ma sembra che appaia (δοκεῖ δὲ φαί|ν[εσ]θαι) ...» (*PHerc.* 1013, col. XX, ll. 6 ss. Romeo). Il φάντασμα del sole che affetta la vista (πρὸς τὴν ὄψιν, col. XXI, l. 8), e che fa apparire il sole come stazionario, è sempre vero in quanto reale (ll. 7-8); l'errore subentra nel momento in cui, sulla base di tale φάντασμα, formuliamo il giudizio “il sole è stazionario” (cfr. Dem. Lac. *PHerc.* 1012, coll. LXXII-LXXIII Puglia, di cui si è già discusso nella Prima Parte del lavoro).

3.1.3 DRN V 590-613: una polemica antistoica?

Ciò che risulta di massimo interesse ai fini della nostra indagine è mostrare come tra gli Epicurei che tentarono di difendere dalle obiezioni stoiche la posizione di Epicuro in merito alla grandezza del sole vi potrebbe essere proprio Lucrezio. Fondamentale, come nel caso della polemica di Demetrio, la testimonianza della sezione antiepicurea dei *Caelestia* (II 1), in particolare, questa volta, la sezione 357-413 Todd. Per Cleomede (e dunque, verosimilmente per la sua fonte stoica/posidoniana)¹³⁷ la tesi degli Epicurei per cui il sole è tanto grande quanto appare, ossia, non più di un piede (ποδιαῖος, “largo un piede”, cfr. *Cael.* I 8, 20 e 159 Todd),¹³⁸ essendo questa, ai nostri occhi, la larghezza approssimativa del suo diametro, oltre a essere assurda da un punto di vista matematico (II 1, 225-356 Todd), risulta insostenibile anche, per così dire, dal punto di vista del buon senso, e dell'evidenza fenomenica tanto cara agli Epicurei:

«Anche se Epicuro non poteva prestare attenzione a questi [calcoli], né scoprirli in un'indagine che andava oltre un uomo che onorava il piacere, avrebbe dovuto almeno prestare attenzione alla potenza stessa del sole (αὐτῆ γε τῆ δυνάμει τοῦ ἡλίου), e riflettere [su quanto segue]: (a) che il sole illumina l'intero cielo (πάντα τὸν κόσμον φωτίζει), che è pressoché indefinitamente grande; (b) che riscalda

di alcuni punti critici delle opere di Epicuro. L'edizione di riferimento per il *PHerc.* 1013 è quella curata da Romeo 1979; in merito all'edizione di Romeo, si tengano in considerazione anche le osservazioni di Barnes 1989, pp. 32-41.

¹³⁶ Demetrio afferma infatti di star rispondendo all'obiezione per cui «Poiché tutto ciò che appare è, il sole appare fermo, dunque è fermo» (*PHerc.* 1013, col. XX, ll. 1-4 Romeo).

¹³⁷ Fermo restando che, come mostrano Goulet (1980, pp. 11-15) e Bowen-Todd (2004, pp. 5-17), il manuale di Cleomede non va considerato meramente come «a repository of Posidonian doctrines and treatises, or, in more modified claims, as an amalgam of earlier Stoic literature and Posidonian components» (Bowen-Todd 2004, p. 5).

¹³⁸ Si tratta di una tesi probabilmente eraclitea (cfr. col. IV 5-9 del Papiro di Derveni, nonché Aët. II 21, 4, *Dox.* 351, M.-R. 993 = III 9 D89b L.-M. = 22 B 3 D.-K.; cfr. anche Plutarch. *De exil.* 604A = III 9 D89c L.-M. = 22 B 94 D.-K.) che non figura, in realtà, in nessuno dei testi epicurei di cui ad oggi disponiamo. Cicerone, in *Fin.* I 6, 20, scrive che per Polieno il sole «forse (*fortasse*) ha il diametro di un piede: ritiene che sia grande quanto ne ha l'apparenza (*tantum enim esse censet quantus videtur*), poco più o poco meno (*vel paulo aut maiorem aut minorem*)» (trad. Marinone).

la Terra, a tal punto che alcune parti di essa risultano inabitabili a causa dell'estremo calore; (c) che attraverso la sua grande potenza (ὕπὸ πολλῆς τῆς δυνάμεως αὐτὸς) dona una Terra viva (ἔμπουν) tale da portare frutti e sostenere la vita animale; e che solo è causa del sopravvivere degli animali, e anche dell'essere nutriti, cresciuti e portati a maturazione dei raccolti; (d) che solo è causa non soltanto dei giorni e delle notti, ma anche dell'estate, dell'inverno e delle altre stagioni; (e) che solo è causa dell'essere neri, bianchi e gialli degli uomini, e del loro differenziarsi in altri aspetti visibili, a seconda di come esso invia i suoi raggi alle diverse latitudini della terra; (f) che la potenza del sole (ἡ τοῦ ἡλίου δύναμις), e essa sola, rende alcuni luoghi della Terra ricche d'acqua e pieni di fiumi, altri asciutti e privi di acqua; alcuni brulli, altri adeguati alla produzione di raccolto; alcuni acri e maleodoranti (come quelli dei Mangiatori di pesce), altri fragranti e aromatici (come quelli in Arabia); e luoghi diversi capaci di produrre differenti tipi di raccolti».

(*Cael.* II 1, 357-375 Todd)¹³⁹

Nel prosieguito del testo, Cleomede insiste su vari elementi di quest'elencazione, fornendo esempi concreti della straordinarietà della δύναμις τοῦ ἡλίου, la sola responsabile della vita e delle distinzioni tra le varie forme di vita (II 1, 376-386 Todd), nonché dell'illuminazione della luna (387-392 Todd). Cleomede si appella, non a caso, dato che l'avversario è l'epicureo, a caratteri osservabili (ὁρᾶν, 393 Todd) ed empiricamente controllabili della δύναμις del sole, che è tale che se il corpo del sole si spostasse o si estinguesse, non una singola cosa potrebbe più sussistere sulla terra, e tutto ciò che esiste ed è visibile verrebbe dissolto e distrutto (400-404 Todd).¹⁴⁰ E scrive:

«Epicuro, quindi, avrebbe dovuto occuparsi di tutto questo, e riflettere su come un fuoco largo 1 piede potesse avere una potenza così estesa, così grande, e così prodigiosa (εἰ οἷόν τε ποδιαῖον πῦρ τοσαύτης καὶ τηλικαύτης τὸ μέγεθος καὶ οὕτως ὑπερφυοῦς δυνάμεως). Ma in astronomia (ἐν τοῖς ἀστρολογουμένοις), nell'ambito delle rappresentazioni sensibili (ἐν τῷ κατὰ τὰς φαντασίας τόπῳ), e in ogni indagine in generale, egli era lo stesso che nella sua trattazione dei principi primi del tutto (ἐν ταῖς τῶν ὄλων ἀρχαῖς), nella teoria del fine ultimo della vita (τῷ περὶ τέλους λόγῳ), e nell'etica in generale (τὸ σύνολον ἐν τοῖς ἠθικοῖς) – un uomo molto più cieco (τυφλότερος) di un pipistrello!». ¹⁴¹

(*Cael.* II 1, 404-409 Todd)

La polemica di Cleomede riflette chiaramente un attacco all'affermazione epicurea per cui tutte le sensazioni sono vere, che lascia aperta, per i suoi assertori, la possibilità di trattare in maniera totalmente acritica le osservazioni astronomiche. Così, incapace di discernere la differenza tra i diversi domini della conoscenza, Epicuro non si avvede di come la sua pretesa di prestare fede esclusivamente alle sensazioni, lo conduca, in ultima istanza, a violare l'evidenza fenomenica stessa, rendendolo più cieco e ottuso (τυφλότερος) di un pipistrello. Come si ricorderà dal

¹³⁹ Trad. mia sulla base della versione inglese di Bowen-Todd 2004.

¹⁴⁰ Un argomento simile è formulato da Balbo, portavoce della dottrina stoica, in *ND* II 92.

¹⁴¹ Trad. mia sulla base della versione inglese di Bowen-Todd 2004.

capitolo sulla sensazione, la cecità (ἀβλεψία) nei confronti delle cose evidenti era una delle accuse che gli Epicurei, Lucrezio compreso, rivolgevano ai loro avversari (Academici e non solo),¹⁴² traendola probabilmente dalla polemica condotta dagli Stoici contro l'Accademia scettica.¹⁴³ L'accusa di cecità viene ora ritorta da Cleomede contro Epicuro stesso, cieco dinnanzi a un fatto tanto evidente quanto la maestosa potenza del sole. Se pretende di affermare che il sole è tanto grande quanto appare, e dunque molto piccolo, allora dovrebbe quanto meno spiegare come esso possa possedere una δύναμις così grande e prodigiosa da produrre tutti gli effetti illustrati in precedenza. Ebbene, l'aspetto interessante è che Lucrezio, una volta chiarito, sulla scia del maestro, che καθ'αὐτό il sole potrà essere di pochissimo minore o maggiore di come è πρὸς ἡμᾶς (DRN V 564-589), sembra farsi carico esattamente di questa sfida, tentando, al pari di Zenone e Demetrio, di immunizzare la posizione del fondatore della scuola nei confronti delle accuse che le venivano rivolte. Scrive Lucrezio:

Illud item non est mirandum, qua ratione 590
tantulus ille queat tantum sol mittere lumen,
quod maria ac terras omnis caelumque rigando
compleat et calido perfundat cuncta uapore.

«(590) Neppure di questo ci si deve stupire, come il sole, / pur così piccolo, possa emettere tanta luce da riempire / dei suoi raggi i mari e tutte le terre e il cielo, / e inondare del suo ardente calore tutte le cose».

(DRN V 590-593)

A questo punto, il poeta colleziona una serie di possibili spiegazioni in grado di rendere conto del fenomeno e di esibirne il carattere tutt'altro che stupefacente:

(1) *nam licet hinc mundi patefactum totius unum*
largifluum fontem scatere atque erumpere lumen,
ex omni mundo quia sic elementa uaporis
undique conueniunt et sic conlectus eorum 600
confluit, ex uno capite hic ut profluat ardor.
nonne uides etiam quam late paruus aquai
prata riget fons interdum campisque redundet?
(2) *Est etiam quoque uti non magno solis ab igni*
aera percipiat calidis feruoribus ardor, 605
opportunos ita est si forte et idoneus aer,
ut queat accendi paruis ardoribus ictus;
quod genus interdum segetes stipulamque uidemus
accidere ex una scintilla incendia passim.

¹⁴² Cfr. per esempio Polystr. *Cont.* (PHerc. 336/1150), col. XXXII, ll. 7-13 Indelli, e DRN I 151-154. Si veda il par. 4.3 della Parte Prima, Cap. I.

¹⁴³ Cfr. per esempio DL VII 163; si veda anche il par. 4.5 della Parte Prima, Cap. I.

(3) *Forsitan*¹⁴⁴ *et rosea sol alte lampade lucens* 610
possideat multum caecis feruoribus ignem
circum se, nullo qui sit fulgore notatus,
aestifer ut tantum radiorum exaugeat ictum.

«(1) Può darsi infatti che in tutto il mondo s'apra di qui l'unica fonte / che faccia scaturire con flusso abbondante e prorompere la luce, / perché da ogni parte del mondo in tal modo gli elementi ignei / (600) si raccolgono e in tal modo il loro ammasso / confluisce che l'ardore sgorga qui da un'unica sorgente. / Non vedi anche quanto ampiamente una piccola fonte / d'acqua talora inondi i prati e trabocchi sulla pianura? / (2) Può anche essere che dal fuoco del sole, benché non grande, / (605) una vampa invada l'aria col suo fervere ardente, / se per caso l'aria è così convenientemente acconcia / da potersi accendere colpita da vampe leggere; / come talora da una sola scintilla vediamo piombare / su messi e stoppie un incendio diffuso. / (610) (3) O forse il sole, che con rosea fiaccola splende nell'alto, / ha intorno a sé molto fuoco che ferve invisibile, / che non è indicato da alcun fulgore, / sì che, carico di calore, accresce solo la violenza dei raggi».

(*DRN V 597-613*)¹⁴⁵

Lungi dal contraddire l'evidenza sensibile, la tesi di Epicuro risulta perfettamente compatibile con i fenomeni, e non mancano in natura esempi che dimostrano come da un corpo molto piccolo (la fonte d'acqua,¹⁴⁶ la favilla di fuoco) possano scaturire effetti impensabili.¹⁴⁷ Così, il sole, del diametro di appena 1 piede (ammesso e non concesso che questa fosse la misura ipotizzata, oltre che da Eraclito, anche da Epicuro), possiede una potenza enorme, che gli consente di illuminare e riscaldare il cosmo intero, rendendo possibile la vita (cfr. I 807-808); ed è significativo che altrove Lucrezio parli proprio della *uis magna* che contraddistingue l'astro, la quale non può che riecheggiare la πολλή δύναμις τοῦ ἡλίου chiamata in causa precisamente per confutare la presa di posizione epicurea:

sol etiam caecat, contra si tendere pergas, 300
propterea quia uis magnast ipsius, et alte
aera per purum grauiter simulacra feruntur
et feriunt oculos turbantia composituras.

«Il sole finanche acceca, se continui a tendere lo sguardo / contro di esso, perché grande è la sua forza, e dall'alto / attraverso l'aria pura pesantemente i simulacri piombano / e feriscono gli occhi perturbandone le compagini».

¹⁴⁴ L'occorrenza di un avverbio di questo tipo, che introduce (probabilmente non a caso) anche la quarta delle spiegazioni offerte da Lucrezio a proposito delle piene del Nilo (*DRN VI 735*), non si riscontra *mai* nella lettera a Pitocle (né avrebbe potuto comparire, evidentemente). Il che avvalorata l'ipotesi che il passo V 597-613 non trovasse equivalenti nel dettato del maestro. Si osservi, fra l'altro, che l'uso di un avverbio affine, *fortasse*, compare nelle *Naturales Quaestiones* senecane (VI 20, 6-7), proprio là dove, discutendo del fenomeno del terremoto, Seneca offre una presentazione tendenziosa del metodo delle molteplici spiegazioni epicureo, descrivendolo come un metodo "euristico", dettato essenzialmente dalla finitezza umana per render conto di fenomeni spiegabili unicamente tramite congettura (*coniectura*, *NQ VI 20, 5*).

¹⁴⁵ L'assonanza tra Cleom. *Cael.* II 1, 357-413 e *DRN V 590-613* è posta in rilievo da Bowen-Todd 2004, p. 121, n. 94, e, soprattutto, da Verde (*forthcoming*), che in questa sede ringrazio per aver attirato su di essa la mia attenzione, consentendomi di sviluppare le considerazioni che seguono nel corpo del testo.

¹⁴⁶ La metafora del sole come una fonte è presente anche in *DRN V 281-283*; cfr. inoltre I 150 e V 302-305.

¹⁴⁷ Sulle immagini presenti nelle tre spiegazioni formulate da Lucrezio, si veda Schiesaro 1990, pp. 68-69.

(DRN IV 300-303)

Sempre nel IV libro, inoltre, laddove espone la dottrina dei *simulacra*, Lucrezio, per illustrarne e giustificarne l'estrema velocità, li paragona ai corpuscoli che compongono la luce e il calore del sole:¹⁴⁸ in breve tempo il sole riesce a proiettare numerosi raggi di luce, e illuminare e scaldare il tutto (IV 161-162), perché gli elementi di cui la sua luce e il suo calore sono composti sono talmente minuti (*minutis / corporibus facta*, 183-184; *primis facta minutis*, 186) «che vengono quasi battuti e non esitano ad attraversare / l'aria interposta, incalzati dal colpo susseguente» (185-188). È la composizione stessa del sole, dunque, a far sì che esso, malgrado le dimensioni ridotte, possa avere una *uis magna*. E nessuno dei fenomeni *παρ' ἡμῶν* smentisce l'ipotesi che un corpo molto piccolo possa avere una potenza enorme come quella che il sole esibisce.

Ora, riconsiderando brevemente il secondo dei due passi dei *Caelestia* sopra riportati (II 1, 404-409 Todd), si osservi come dalle parole di Cleomede traspare la medesima esigenza che emerge dal frammento 18 Edelstein-Kidd di Posidonio in cui Simplicio cita Alessandro di Afrodizia, che, a sua volta, cita dall'epitome redatta da Gemino dei *Meteorologica* di Posidonio (ἐκ τῆς ἐπιτομῆς τῶν Ποσειδωνίου Μετεωρολογικῶν, Simp. In *Aristot. Phys.* 291, 21-22 Diels);¹⁴⁹ la critica è la medesima: teoria fisica (dedita alla ricerca delle ἀρχαί) e astronomia (basata sull'osservazione) non vanno confuse. L'astronomia deve riconoscere alla teoria fisica un ruolo fondazionale, in quanto solo la teoria fisica è in grado di fornire quei principi primi su cui si innesta il lavoro dell'astronomo (e, in generale, dello scienziato specialista). Ridurre tutto a osservazioni, come pretendevano gli Epicurei, e assumere qualunque osservazione in maniera acritica (come quella del diametro del sole, che all'osservazione appare largo 1 piede) conduce a false teorie, prive di ogni fondamento. Gli Epicurei, spiega Cleomede, assumevano la ἀπὸ τῆς ὄψεως φαντασία (*Cael.* II 1, 102-103 Todd) quale unico criterio (κριτήριον) per la grandezza del sole, e questo li conduce a formulare teorie a dir poco ridicole e in contrasto con quell'evidenza fenomenica che essi intendevano difendere.

Si comprende, dunque, come l'ipotesi che dietro alla sezione antiepicurea di Cleomede vi sia Posidonio non è affatto da escludere, malgrado la convinzione di Sedley per cui Lucrezio si dimostrerebbe totalmente disinteressato ai dibattiti contemporanei, e, in particolare, alle sfide

¹⁴⁸ Anche là dove, nel I e nel II libro illustra le proprietà degli atomi, Lucrezio sovente ricorre al paragone con i raggi del sole (cfr. per esempio II 157-164).

¹⁴⁹ *Supra*, par. 1.5.1

provenienti dagli ambienti della Stoa.¹⁵⁰ E il carattere fortemente apologetico della trattazione lucreziana in *DRN V 590-613*, unito alla sua assenza nella lettera a Pitocle e in quanto di Epicuro a noi pervenuto, potrebbe indicare che il poeta intendesse rispondere (anche) a delle obiezioni posidoniane (come già detto, del resto, Posidonio fu probabilmente autore di uno scritto sulla grandezza del sole, cfr. Cleom. *Cael.* I 8, 157 Todd). Nel farlo, fra l'altro, si collocava sulla scia di altri Epicurei, Zenone (riportato da Filodemo) e Demetrio, che prima di lui si erano fatti carico della sfida (in questo caso stoica) e avevano tentato, con modalità differenti, di salvare la posizione di Epicuro. Il che contribuisce ad avvalorare la convinzione che Lucrezio non vada affatto inteso come un mero ripetitore degli *ipsissima verba* del maestro, ma come un filosofo capace, al pari degli altri discepoli della scuola, di appropriarsi della dottrina epicurea in maniera critica, consapevole delle problematiche intrinseche ad alcuni suoi aspetti e attento, là dove necessario, a intervenire per mitigare o difendere la validità degli stessi.

3.2 Le fasi e la luce della luna (*DRN V 705-750*)

Risulta interessante prendere ora in considerazione l'indagine di una coppia di fenomeni in relazione ai quali Lucrezio si rivela sorprendentemente più sistematico del maestro. Come emerge dallo schema riportato in precedenza, anzitutto, il poeta tratta la questione delle fasi lunari in relazione al tema della luce della luna, accorpando due argomenti che Epicuro teneva distinti, e trattava l'uno di seguito all'altro (*Pyth.* 94-95). Il discutere insieme i due fenomeni, permette al poeta di risultare più analitico e ordinato rispetto al Maestro. Si confrontino le rispettive trattazioni:

[Epicuro:]

κενώσεις τε σελήνης καὶ πάλιν πληρώσεις καὶ κατὰ στροφὴν τοῦ σώματος τούτου δύναιτ' ἂν γίνεσθαι καὶ κατὰ σχηματισμοὺς ἀέρος ὁμοίως, ἔτι τε καὶ κατὰ προσθετήσεις καὶ κατὰ πάντας τρόπους, καθ' οὓς καὶ τὰ παρ' ἡμῖν φαινόμενα ἐκκαλεῖται εἰς τὰς τούτου τοῦ εἶδους ἀποδόσεις [...] ἔτι τε ἐνδέχεται τὴν σελήνην ἐξ ἑαυτῆς ἔχειν τὸ φῶς, ἐνδέχεται δὲ ἀπὸ τοῦ ἡλίου.

«Il calare della luna e il suo successivo crescere potrebbe avvenire sia per la conversione di questo corpo, sia per omogenea conformazione dell'aria, sia per occultamento, e in tutti gli altri modi richiesti dai fenomeni che accadono presso di noi per il prodursi di un siffatto mutamento d'aspetto [...] Inoltre la luna può avere luce propria o anche riceverla dal sole».

(*Pyth.* 94)¹⁵¹

¹⁵⁰ Sedley 1998, pp. 82-85.

¹⁵¹ Trad. Arrighetti.

[Lucrezio:]

Luna potest solis radiis percussa nitere 705
inque dies magis (id) lumen conuertere nobis
ad speciem, quantum solis secedit ab orbi,
donique eum contra pleno bene lumine fulsit
atque oriens obitus eius super edita uidit;
inde minutatim retro quasi condere lumen 710
debet item, quanto propius iam solis ad ignem
labitur ex alia signorum parte per orbem;
ut faciunt, lunam qui fingunt esse pilai
consimilem cursusque uiam sub sole tenere.
Est etiam quare proprio cum lumine possit 715
uoluer et uarias splendoris reddere formas:
corpus enim licet esse aliud, quod fertur et una
labitur omnimodis occursans officiensque,
nec potis est cerni, quia cassum lumine fertur.
Versarique potest, globus ut, si forte, pilai 720
dimidia ex parti candenti lumine tinctus,
uersandoque globum uariantis edere formas,
donique eam partem, quaecumque est ignibus aucta,
ad speciem uertit nobis oculosque patentis;
inde minutatim retro contorquet et aufert 725
luciferam partem glomeraminis atque pilai;
ut Babylonica Chaldaeum doctrina refutans
astrologorum artem contra conuincere tendit,
proinde quasi id fieri nequeat quod pugnat uterque,
aut minus hoc illo sit cur amplectier ausis. 730
Denique cur nequeat semper noua luna creari
ordine formarum certo certisque figuris
inque dies priuos aborisci quaeque creata
atque alia illius reparari in parte locoque,
difficilest ratione docere et uincere uerbis, 735
ordine cum (possint) tam certo multa creari.

«(705) Può darsi che la luna splenda perché percossa dai raggi del sole, / e che di giorno in giorno maggiormente volga <quella> luce / verso il nostro sguardo, quanto più s'allontana dal disco del sole / finché di contro a esso rifulge di pienissima luce / e sorgendo, alta sopra l'orizzonte, ne vede il tramonto; / (710) poi, a poco a poco, essa deve parimenti ritrarsi e nascondere, / per così dire, la luce, quanto più vicino al fuoco del sole / ormai scivola dall'altra parte per il cerchio delle costellazioni; / tale è la teoria di coloro i quali immaginano che la luna / sia simile a una sfera e percorra la sua orbita al di sotto del sole. / (715) È dato anche supporre ch'essa possa ruotare con propria luce / e pur presentare differenti aspetti del suo splendore. / Può esserci infatti un altro corpo, che si muove e scivola / insieme con essa, in tutti i modi opponendosi ed eclissandola, / senza che sia possibile discernerlo, perché privo di luce si muove. / (720) Ed essa può girare su se stessa, come farebbe la sfera / d'una palla cosparsa per metà di candida luce / e, facendo girare la sua sfera, produrre varie fasi, / finché volge al nostro sguardo e agli occhi aperti / quella parte, qualunque sia, che è cinta di fuoco; / (725) poi a poco a poco torce indietro e sottrae ai nostri occhi / la parte luminosa della sua massa sferica: / questo è ciò che la babilonica dottrina dei Caldei, confutando / la scienza degli astronomi, cerca di provare contro costoro, / quasiché non possa avverarsi ciò per cui nottano gli uni e gli altri / (730) o ci sia un motivo per cui osi abbracciare sia questa che quella. / Infine, perché non possa ogni giorno una nuova luna / crearsi con ordine fisso di fasi e con forme fisse, / e ciascun giorno sparire quella che si era creata / e un'altra sostituirsi a essa nella sua regione e posizione, / (735) è difficile mostrare con il ragionamento e provare con le parole, / quando vedi che tante cose si creano con ordine fisso».

(DRN V 705-736)

Lucrezio procede anzitutto subordinando le spiegazioni delle fasi lunari sotto le due spiegazioni dell'origine della luce della luna, cercando di coordinare i due fenomeni tra loro e offrendo un'esposizione articolata e dettagliata, che contrasta con il carattere criptico e succinto del dettato di Epicuro:

a) la luna brilla di luce riflessa:

1. compiendo il suo corso a un livello più basso del sole, in base a come si posiziona rispetto al sole, modifica la luce che rivolge al nostro sguardo;

b) o la luna brilla di luce propria:

b.1) brilla per intero:

2. occultamento (κατὰ προσθετήσεις, *Pyth.* 94) dovuto alla presenza di un altro corpo che gira con essa, ma che non si vede;

b.2) brilla per metà:

3. rotazione su se stessa (*uersare*, v. 722/*contorquere*, v. 725 = κατὰ στροφήν τοῦ σώματος, *Pyth.* 94?);
4. ogni giorno una nuova luna, che nasce *certo tempore e certa parte* (κατὰ ἄναψιν/κατὰ σβέσιν *Pyth.* 92?).

(1, 2, 3 e 4 rappresentano le quattro distinte spiegazioni causali delle fasi lunari addotte da Lucrezio)

Va anzitutto annotato che la causa della conformazione dell'aria, menzionata da Epicuro e non presente nel passo lucreziano, potrebbe essere in realtà richiamata a proposito del variare della lunghezza dei giorni e delle notti, per la precisione a V 696-700, in cui si legge che la luce del sole, in virtù della maggior densità dell'aria che caratterizza alcune parti del cielo, talvolta fatica a raggiungere la terra, causando il lungo protrarsi delle notti invernali in alcune aree della stessa. Chiarito ciò, il confronto tra *Pyth.* 94-95 e *DRN V 705-736* rivela anzitutto come Epicuro, pur menzionando la possibilità che le fasi lunari possano verificarsi per il volgersi (e successivo torcersi) della luna al nostro sguardo (στροφή), non esplicita mai la premessa necessaria a che tale "rivolgimento" si verifichi, ossia l'essere la luna una sfera che brilla per metà (una faccia illuminata, l'altra no). Inoltre, in Epicuro non v'è traccia nemmeno delle spiegazioni 1) e 4) (non perlomeno nella sezione dedicata alle fasi lunari). Non è possibile escludere che egli non ne disquisisse in una sezione perduta del Περὶ φύσεως (XII libro?),¹⁵² anche considerando il fatto

¹⁵² Sedley 1998, p. 136 (= *Chart 2*).

che in *Pyth.* 94 la serie delle spiegazioni causali per le fasi lunari non risulta esaustiva, e si afferma che l'evento può verificarsi «in tutti gli altri modi (κατὰ πάντα τρόπους) richiesti dai fenomeni». Disponendo soltanto dello scritto a Pitocle, tuttavia, ciò che possiamo fare è constatare la presenza in Lucrezio di due cause che non compaiono in esso, e provare a chiederci da quale altra fonte il poeta avrebbe potuto trarle.

La soluzione 1), che spiega le fasi lunari sulla base delle posizioni relative del sole e della luna, viene ascritta da Lucrezio a «coloro i quali immaginano che la luna sia simile a una sfera e percorra la sua orbita al disotto del sole» (*ut faciunt, lunam qui fingunt esse pilai / consimilem cursusque uiam sub sole tenere, DRN V 713-714*). Benché Lucrezio non precisi ulteriormente il riferimento, la posizione di quest'ultimi, che compare anche in V 682-695, a proposito della lunghezza dei giorni e delle notti, sembra coincidere con quella dei μαθηματικοί (gli astronomi matematici) richiamati da Aezio nel suo capitolo dedicato alle eclissi e alle fasi lunari (II 29, *Dox.* 359-360, M.-R. 1078-1079), i quali ritenevano che «la luna, congiungendosi col sole e venendo avvolta dalla sua luce, compie le sue occultazioni mensili; si eclissa, quando viene e cadere nell'ombra della terra, che s'interpone tra i due astri, o piuttosto quando l'illuminazione della luna è impedita dalla terra».¹⁵³ La medesima teoria viene attribuita da Aezio a Platone,¹⁵⁴ ad Aristotele¹⁵⁵ e agli Stoici,¹⁵⁶ e viene richiamata da Cleomede (*Cael.* II 4, 21 Todd), il quale, come già spiegato, si serviva in larga parte di materiale stoico, soprattutto posidoniano. L'uso del presente da parte di Lucrezio (*faciunt, fingunt, DRN V 713*)¹⁵⁷ potrebbe indicare che, al tempo in cui il *DRN* fu steso, vi fosse almeno qualche sostenitore della teoria in questione;¹⁵⁸ e il fatto che anche Cleomede la menzioni, rende l'ipotesi piuttosto plausibile, suggerendo che Lucrezio potrebbe averla rintracciata in qualche trattato di astronomia a lui coevo.¹⁵⁹

Il fatto che il poeta la ponga come prima spiegazione, tuttavia, non implica, come vorrebbe Bailey, che «he believed it to be the right explanation».¹⁶⁰ Torneremo su questo punto nel paragrafo successivo; basti qui precisare che il collocarla in apertura della serie delle diverse spiegazioni ha piuttosto lo scopo di mostrare come coloro i quali immaginano (*fingunt, V 713*) che la terra sia simile a una sfera, e compia il suo corso a un livello più basso del sole, accogliendo esclusivamente la spiegazione 1), «per amore verso il metodo di un'unica spiegazione» (cfr. per

¹⁵³ Trad. Torraca.

¹⁵⁴ Per Platone non vi sono riferimenti testuali che verifichino l'attribuzione della teoria da parte di Aezio.

¹⁵⁵ Cfr. Aristot. *De cael.* II 11, 291b 18-21, e *An. post.* I 13, 78b 4-11.

¹⁵⁶ Cfr. DL VII 145 = *SVF* II 650.

¹⁵⁷ Anche Bakker 2016, p. 53.

¹⁵⁸ Si osservi, tra l'altro, che anche un altro epicureo la menzionerà, ossia Diogene di Enoanda (fr. 66 Smith).

¹⁵⁹ Così Bailey 1947, p. 1439.

¹⁶⁰ Bailey 1947, p. 1439.

es. *Pyth.* 94) non si avvedono di tutti gli altri modi in cui è possibile che l'evento si verifichi.¹⁶¹ Aggiungerei, fra l'altro, che difficilmente Lucrezio avrebbe considerato la 1) come la spiegazione *vera*; essa infatti cozzerebbe con la spiegazione data in merito alle dimensioni del sole e della luna: poiché essi sono tanto grandi quanto appare – o poco più o poco meno –, allora il sole e la luna devono possedere una grandezza simile; ma se il sole possiede una grandezza simile a quella della luna, allora non è possibile che la oscuri.¹⁶² Come ho spiegato in relazione a Epicuro,¹⁶³ gli Epicurei contemplavano la possibilità di porre in relazione tra loro le diverse spiegazioni causali; e se è così, allora, dal momento che le dimensioni del sole non ammettono alternative (almeno Lucrezio non pare offrirne), la soluzione 1) dovrebbe automaticamente porsi fuori gioco da sé,¹⁶⁴ e il suo ruolo nella lista andrebbe inteso in chiave prettamente polemica contro l'astronomia matematica, polemica che evidentemente Lucrezio ereditava dal maestro.¹⁶⁵

I fautori della tesi 1) potrebbero coincidere con quegli stessi *astrologoi* che Lucrezio cita in V 728 (*astrologorum artem*); a costoro, e alla spiegazione delle fasi lunari da loro ammessa, spiega il poeta, i sostenitori della dottrina babilonica dei Caldei contrapponevano la tesi di una luna sferica che, aspersa per metà di luce splendente, ruota su sé stessa, rivelandosi poco a poco all'osservatore terrestre, e poi poco a poco scomparendo di nuovo (V 720-723). Vitruvio, nel *De architectura* (IX 2, 1-2), attribuisce questa dottrina al caldeo Beroso (o Berosso, 350-270 a.C. circa),¹⁶⁶ delineandola in maniera conforme, seppur maggiormente dettagliata, a come la presenta Lucrezio. Accanto ad essa, e pur senza esprimere la propria preferenza per l'una o per l'altra, Vitruvio menziona una seconda dottrina (IX 2, 3), che attribuisce al *mathematicus* Aristarco di Samo (310-230 a.C. circa), e che coincide con la spiegazione 1) di Lucrezio.¹⁶⁷ Ciò che risulta interessante, inoltre, è che la posizione di Beroso viene riferita anche dal già citato Cleomede, il quale, in *Cael.* II 4, 1-10 Todd, discutendo dell'illuminazione della luna, si sente in dovere di criticarla, preferendo ad essa una spiegazione probabilmente promossa dalla Stoa e basata sull'idea che la parte della luna colpita dai raggi del sole, viene per così dire “stimolata” da essi ed emette una luce propria (II 4, 18-21 Todd). Ora, il fatto che Cleomede si preoccupi di confutare la dottrina dei Caldei, nella seconda metà del II sec. d.C., significa che essa doveva senz'altro rivestire ancora una qualche rilevanza, o perlomeno la doveva rivestire per le fonti di

¹⁶¹ Sulla questione, si veda anche Bakker 2016, pp. 42-58.

¹⁶² Così Ernout-Robin 1962 (1925-1928), vol. III, *ad. loc.*; Gale 2009, p. 159-160.

¹⁶³ *Supra*, par. 1.5.1.

¹⁶⁴ Lo stesso problema si incontra nel caso delle eclissi.

¹⁶⁵ *Supra*, par. 1.4.

¹⁶⁶ *Berosus, qui ab Chaldaeorum civitate sive natione progressus in Asia etiam disciplinam Chaldaicam patefecit. ita est professus: pilam esse ex dimidia parte candentem, reliqua habere caeruleo colore [...]*. Cfr. anche Aët. II 25, 2, *Dox.* 356, M.-R. 1034.

¹⁶⁷ Anche Apuleio (*De deo Socratis* I 14-30) ed Agostino (*Enarratio in Psalmos* X 3) riferiscono le due posizioni, mantenendo nei confronti di entrambe, al pari di Vitruvio, un atteggiamento imparziale.

cui si serve, che abbiamo visto essere principalmente stoico-posidoniane. Lucrezio, perciò, dimostra ancora una volta di essere al corrente dei dibattiti in campo astronomico a lui coevi, e di essere consapevole di quanto le soluzioni proposte dagli *astrologoi* – promotori non a caso della prima delle spiegazioni riportate dal poeta – fossero quelle di gran lunga predominanti. Il suo intento, però, sulle orme del maestro, è proprio quello di infiacchire tale predominanza, mostrando come non vi sia un motivo valido per abbracciare la spiegazione avanzata dall’astronomia matematica, piuttosto che una delle altre spiegazioni (cfr. *DRN* V 729-730) che risultano non contraddette dall’osservazione fenomenica. A tal fine, Lucrezio, ricorre non solo a teorie che ritrovava, seppur succintamente esposte, in Epicuro, ma anche a posizioni che ricavava dai dibattiti dell’epoca, nonché, come nel caso della soluzione 4), a quelli che potremmo efficacemente definire come dei “pezzi da museo”.¹⁶⁸

Proprio in merito alla soluzione 4) conviene spendere alcune parole. Essa prevede il sorgere (e successivo tramontare) ogni giorno di una nuova luna, con ordine fisso di fasi e con forme fisse (*ordine formarum certo certisque figuris ...creata*, V 732-733),¹⁶⁹ spiegazione che fa il paio con una delle possibili cause addotte da Lucrezio per il fenomeno dell’alba (V 660-665), stando alla quale ogni giorno nasce la luce di un nuovo sole (*solis nova semper lumina gigni*, 562). Ad essa Epicuro potrebbe forse alludere quando, in *Pyth.* 92, affronta la questione del sorgere e tramontare del sole, della luna e degli altri astri, che non è escluso possa avvenire per accensione (*κατὰ ἄναψιν*) e spegnimento (*κατὰ σβέσιν*). Sembrerebbe una teoria di origine eraclitea,¹⁷⁰ ma non vi sono frammenti o testimonianze che ci permettano di ascriverla a Eraclito stesso. Si trattava, in ogni caso, al tempo di Lucrezio, di una teoria superata, ma l’appellarsi a dottrine ormai cadute nel dimenticatoio non va inteso come indice di una scarsa attenzione e di un limitato (se non nullo) interesse del poeta verso le ultime scoperte scientifiche del tempo, bensì come un tentativo di addurre quante più cause possibili per mostrare che, se ci atteniamo a quanto siamo in grado di affermare sulla base dei fenomeni e dell’evidenza sensibile, le teorie astronomiche allora in voga non hanno più diritto di esistere di teorie divenute obsolete. E non è un caso, credo, che Lucrezio affermi, a proposito della spiegazione che prevede una luna ogni giorno nuova, che si tratta di una tesi difficile da mostrare con il ragionamento e provare con le parole (*difficilest ratione docere et uincere uerbis*, V 735), e che quando presenta posizioni non certo all’avanguardia provveda a fornire una serie di opportuni esempi analoghi, in maniera da renderne più persuasiva la “cogenza”. Così, nel caso delle fasi lunari, la spiegazione 4) è la sola

¹⁶⁸ Bakker 2016, p. 54.

¹⁶⁹ Il passo lucreziano sembra essere ripreso da Orazio, nel *carme* 7 del IV libro.

¹⁷⁰ Bailey 1947, p. 1440.

ad essere supportata da una decina di versi (V 737-747) in cui vengono richiamati fenomeni empiricamente controllabili che si producono *ordine certo* (736): Lucrezio passa in rassegna le quattro stagioni, mostrando come il loro alternarsi sia scandito dal periodico e puntuale ripresentarsi, di anno in anno, di una serie di fenomeni (venti, piogge, ecc.), che permettono di comprendere come sia tutt'altro che sorprendente (*minus est mirum*, 748) il fatto che la luna, in un certo periodo, possa formarsi per poi, in un altro, di nuovo estinguersi, e così via (748-750). Parimenti, non è un caso se, come segnalato nello schema del numero delle cause/esempi analoghi riportato sopra, a proposito del fenomeno dell'alba, in cui Lucrezio menziona, per ultima, la spiegazione per cui ogni giorno sorge un sole nuovo (V 660-665), vengono illustrati ben 6 esempi analoghi che sottraggono al fenomeno qualunque carattere di meraviglia (669-679). In un preciso momento fioriscono gli alberi e appassiscono i fiori, a un'età ben precisa cadono i denti e la pubertà fa spuntare la barba sulle guance dei giovani, e in periodi non troppo incerti (*non nimis incertis*, V 676) dell'anno si producono le piogge, i venti, ecc.

3.3 Eclissi del sole e della luna (DRN V 751-770)

Nel paragrafo precedente si è osservato come l'obiettivo di Lucrezio, nell'espone per prima la spiegazione promossa dall'astronomia in merito alle fasi lunari, potrebbe profilarsi come una strategia volta a indebolire la preminenza di suddetta spiegazione, mostrando come, sul piano della plausibilità, essa non risulti più accettabile di altre. Una conferma di quest'atteggiamento si ritrova anche nella sezione del poema dedicata alle eclissi del sole e della luna (DRN V 751-770), le quali, al pari dei fenomeni trattati in precedenza, possono avvenire per diverse cause (*pluribus e causis fieri*, 752):

Eclissi di sole:

*nam cur luna queat terram secludere solis
lumine et a terris altum caput obstruere ei,
obiciens caecum radiis ardentibus orbem; 755
tempore eodem aliud facere id non posse putetur
corpus, quod cassum labatur lumine semper?
solque suos etiam dimittere languidus ignis
tempore cur certo nequeat recreareque lumen,
cum loca praeteriit flammis infesta per auras, 760
quae faciunt ignis interstingui atque perire?*

«Infatti, (1a) perché la luna potrebbe escludere la terra dalla luce / del sole e a questo opporre il proprio capo alto dalla terra, / (755) ponendo l'opaco disco davanti ai raggi ardenti, / (2a) e nello stesso tempo si dovrebbe credere che non possa / far ciò un altro corpo che scivoli sempre privo di luce? / E il sole stesso (3a) perché non potrebbe illanguidito / perdere i suoi fuochi a tempo fisso e

poi rinnovare la luce, / (760) quando, traversando l'aria, è passato per luoghi ostili alle fiamme, / i quali producono l'estinguersi e il perire dei fuochi?».

(DRN V 753-761)

Eclissi di luna:

*Et cur terra queat lunam spoliare uicissim
lumine et oppressum solem super ipsa tenere,
menstrua dum rigidas coni perlabitur umbras;
tempore eodem aliud nequeat succurrere lunae 765
corpus uel supra solis perlabit orbem,
quod radios interrumpat lumenque profusum?
et tamen ipsa suo si fulget luna nitore,
cur nequeat certa mundi languescere parte,
dum loca luminibus propriis inimica per exit? 770*

«E **(1b)** perché la terra potrebbe a sua volta spogliarsi di luce la luna / e tener nascosto il sole standogli sopra essa stessa, mentre la luna / nel suo mensile viaggio scivola per le rigide ombre del cono, / (765) **(2b)** e nello stesso tempo non potrebbe un altro corpo / passar sotto la luna o scivolare sopra il disco del sole, / così da interromperne i raggi e la luce che esso spande? / E d'altronde, se la stessa luna rifulge di proprio splendore, **(3b)** perché non potrebbe/ illanguidirsi in una determinata parte / (770) del mondo, mentre attraversa luoghi nemici alla sua luce?».

(DRN V 762-770)

Tanto per le eclissi solari quanto per quelle lunari Lucrezio offre tre cause: intercettazione della luce del sole da parte della luna (eclissi solare) o da parte della terra (eclissi lunare); interposizione di un altro corpo privo di luce; presenza di una regione del cielo in grado di “spegnere” i corpi luminosi, estinguendone la fiamma. In ambo i casi, la prima delle tre cause esposte, che addebita il fenomeno dell'eclissi all'intercettazione della luce del sole da parte della luna o della terra, coincide, probabilmente, con quella adottata nelle spiegazioni astronomiche, secondo cui il sole e la luna sono due corpi autonomi che si muovono, ognuno sulla propria orbita, intorno alla terra. Questa concezione dei rapporti sole-terra-luna, come appurato in precedenza, sottostà anche alla prima delle spiegazioni delle fasi lunari (DRN V 705-714), così come alla prima delle spiegazioni offerte per il variare della lunghezza dei giorni e delle notti (682-695).

Nello scritto a Pitocle, vengono offerte due cause per le eclissi solari e lunari: lo spegnimento (κατὰ σβέσιν) e l'occultamento causato da qualcos'altro (κατ' ἐπιπροσθέτησιν ἄλλων τινῶν, *Pyth.* 96). La prima causa di Lucrezio ricade chiaramente nella macro-causa dell'occultamento, che Epicuro, fra l'altro, pone al secondo posto, non al primo. Nello scolio a cavallo tra i paragrafi 96 e 97, tuttavia, lo scoliasta ci informa che nel XII libro del Περὶ φύσεως Epicuro aggiungeva

che il sole si eclissa per l'ombra della luna, la luna per quella della terra.¹⁷¹ Più che di una “aggiunta”, si tratta di una specificazione dell'occultamento di cui si parla nel corpo della lettera, specificazione che restituisce la prima delle cause di Lucrezio.¹⁷²

Secondo Bailey, Lucrezio, «by putting this theory first appears to give it the preference».¹⁷³ Ad avviso dello studioso, come già accennato, «Lucretius usually places the true explanation first, as though he really preferred it»,¹⁷⁴ dove la prima causa è la gran parte delle volte quella fornita dagli astronomi matematici.¹⁷⁵ Così, tanto nel caso delle fasi lunari e della luce della luna, quanto in quello delle eclissi solari e lunari, il poeta anteporrebbe la spiegazione astronomica in virtù di una sua netta ed evidente propensione per essa, a discapito di tutte le altre. Questa presunta preferenza del poeta, se fosse tale, risulterebbe decisamente problematica, dal momento che, da un lato, testimonierebbe la predilezione, da parte di Lucrezio, di una causa su tutte le altre, quasi a voler dimostrare che tra le varie spiegazioni ugualmente possibili, ve n'è una che risulta, in fondo, più plausibile delle altre (creando, fra l'altro, un nesso tra la teorizzazione lucreziana del *πλεοναχὸς τρόπος* e quella dell'epicureo Diogene di Enoanda, cfr. Fr. 13 col. III Smith; torneremo a breve su questo punto).¹⁷⁶ Dall'altro, un'eventuale predilezione da parte di Lucrezio per la spiegazione dell'astronomia matematica finirebbe per cozzare con gli intenti stessi del *πλεοναχὸς τρόπος* teorizzato da Epicuro, il quale, come abbiamo visto, aveva tra i principali obiettivi polemici proprio l'astronomia di carattere matematico e gli studi condotti sugli *ὀργάνα* astronomici.

Se si considera la struttura che Lucrezio assegna ai versi dedicati alle eclissi, tuttavia, l'impressione che la spiegazione avanzata dagli astronomi sia la spiegazione “prediletta” tende a sfumare rapidamente. Il passo dispiega un andamento retorico, in cui, una volta posta effettivamente per prima la spiegazione dell'astronomia (1), Lucrezio prosegue chiedendo per quale ragione, se si ammette la (1), non si possa ammettere anche la (2) e la (3): il loro grado di plausibilità, rispetto al banco di prova dell'evidenza sensibile, è la medesima, poiché tutte tre risultano in grado di giustificare il darsi del fenomeno delle eclissi a cui assistiamo. L'intento di Lucrezio non è quello di segnalare la propria preferenza rispetto alla spiegazione degli astronomi, quanto, semmai, quello di far comprendere al destinatario l'infondatezza della pretesa degli astronomi di ridurre i *μετέωρα* a una spiegazione univoca (*μοναχὸς τρόπος*), che rappresentava,

¹⁷¹ *Pyth.* 96-97: [*scolium*] ἐν δὲ τῇ ιβ' Περὶ φύσεως ταῦτα λέγει καὶ πρὸς, ἥλιον ἐκλείπειν σελήνης ἐπισκοτούσης, σελήνην δὲ τοῦ τῆς γῆς σκιάσματος, ἀλλὰ καὶ κατ' ἀναχώρησιν.

¹⁷² Si ritrova la medesima causa già in Empedocle (V 22 D132, D140 L.-M. = 31 B 42 D.-K.) e Anassagora (VI 25 D4 L.-M. = 59 A 42 D.-K.).

¹⁷³ Bailey 1947, pp. 1446-1447.

¹⁷⁴ Ivi, p. 1394.

¹⁷⁵ Un'esegesi chiara e dettagliata di questa tesi di Bailey è offerta da Bakker 2016, pp. 42-58.

¹⁷⁶ Sul metodo delle molteplici spiegazioni in Diogene di Enoanda si rimanda specialmente a Corsi 2017.

tra l'altro, la spiegazione accolta dalle principali scuole filosofiche.¹⁷⁷ Dal punto di vista delle sensazioni che ne abbiamo, nessuna spiegazione risulta più o meno corretta delle altre, sicché sceglierne una, là ove i fenomeni ne consiglino molte, «è agire da folli e sconvenientemente, proprio di coloro che seguono la stolta scienza astronomica, i quali invano danno ragione di alcuni fenomeni, dal momento che non liberano mai la natura divina da tali misteri» (*Pyth.* 113, trad. Arrighetti).

La strategia lucreziana di esporre per prima la spiegazione astronomica, si colloca dunque in linea, a mio avviso, con la critica condotta da Epicuro nell'XI libro *Περὶ φύσεως* di cui si è già sufficientemente discusso. Sappiamo, fra l'altro, che tra i maggiori proscrittori della scienza astronomica inaugurata da Eudosso di Cnido, tesa a dimostrare la perfetta regolarità matematica delle orbite celesti, mediante la costruzione dispositivi meccanici (*ὄργανα*) che riproducono tali orbite, vi furono proprio Posidonio e la sua scuola. Afferma infatti Balbo, nel *De natura deorum*:

quod si in Scythiam aut in Britanniam sphaeram aliquis tulerit hanc quam nuper familiaris noster effecit Posidonius, cuius singulae conversiones idem efficiunt in sole et in luna et in quinque stellis errantibus quod efficitur in caelo singulis diebus et noctibus, quis in illa barbaria dubitet quin ea sphaera sit perfecta ratione.

«E se qualcuno portasse in Scizia o in Britannia la sfera recentemente costruita dal nostro amico Posidonio, le cui singole rotazioni riproducono il moto del sole, della luna e delle cinque stelle erranti che si verifica in cielo ogni giorno e ogni notte, chi, in quella regione barbara, dubiterebbe che quella sfera sia opera della ragione?»

(Cic. *ND* II 88 = T 86 Edelstein-Kidd)¹⁷⁸

Secondo Sedley, la totale omissione, da parte di Lucrezio, di qualunque riferimento alla polemica del maestro verso gli *ὄργανα* ciziceni, costituirebbe una prova del totale disinteresse del poeta a opporre l'approccio matematico all'astronomia, rendendo sufficientemente opinabile l'ipotesi della presenza, nel *DRN*, di una qualche risposta alla sfida messa in campo, nella prima metà del I secolo a.C., dalla cosmologia stoica di Posidonio.¹⁷⁹ Già nei precedenti paragrafi abbiamo constatato, tuttavia, come, in alcuni punti del V libro, Lucrezio appare impegnato a difendere le tesi di Epicuro proprio da posizioni stoico-posidoniane; e la strategia appena illustrata, consistente nel porre spesso innanzi a tutte la spiegazione avanzata dall'astronomia matematica, per poi elencare tutte le altre spiegazioni ugualmente possibili e plausibili, potrebbe rispondere esattamente al bisogno di contrastare l'approccio adottato dalla scuola di Posidonio nello studio dei fenomeni astronomici.

¹⁷⁷ Cfr. Aët. II 29, 6, *Dox.* 360, M.-R. 1079.

¹⁷⁸ Trad. Calcante.

¹⁷⁹ Sedley 1998, pp. 82-85.

L'esigenza di Lucrezio di rimarcare come tutte le cause addotte possiedano il medesimo grado di plausibilità, porta a escludere che sia possibile ascrivere a Lucrezio una tesi come quella sostenuta da Diogene di Enoanda. Nel Fr. 13 col. III (Smith), dichiarando di apprestarsi a discutere del sorgere e del tramontare degli astri, Diogene si esprime chiaramente in favore della possibilità di attribuire differenti gradi di plausibilità alle varie spiegazioni addotte per un dato fenomeno: benché sia corretto dire che sono tutte ugualmente possibili, “questa” è più plausibile di “quella” (τὸ μέντοι | λέγειν πάντας μὲν ἐνδε|χομένους, πιθανώτερον δ' | εἶναι τόνδε τοῦδε ὀρθῶς | ἔχει, ll. 9-13). L'interruzione del frammento non ci consente di conoscere quale fosse l'atteggiamento del filosofo dinnanzi alle varie spiegazioni possibili del fenomeno. Dal momento però che tra le spiegazioni offerte da Epicuro e Lucrezio per il fenomeno in questione (due in ambo i casi) v'è pure la tesi dell'accensione e dello spegnimento (*Pyth.* 92; *DRN* V 650-679), è probabile che Diogene potesse ritenere questa spiegazione “meno plausibile” rispetto a quella fondata su apparizione e successivo occultamento. In questo senso, secondo Bakker, la maggiore o minore plausibilità delle varie spiegazioni costituirebbe, agli occhi di Diogene, un efficace espediente per salvare quella che ormai, almeno per certi aspetti, doveva apparire come una meteorologia piuttosto grossolana, conciliandola con le teorie astronomiche diffuse e accolte nel II secolo d.C.¹⁸⁰

4. Il metodo delle molteplici spiegazioni nel VI libro del *DRN*

4.1 I fenomeni del VI libro

Il VI libro del *DRN* natura è dedicato allo studio di una serie di fenomeni sublunari, ripartibili in due macro categorie: fenomeni atmosferici (prima parte del libro) e fenomeni terrestri (seconda parte del libro). Non è ben chiaro, tuttavia, dove occorra tracciare il confine tra le due classi; particolarmente critico è il caso dei terremoti (535-607), il quale, da un lato, sembrerebbe ovvio doversi annoverare tra i fenomeni terrestri, dall'altro, per alcune sue caratteristiche, parrebbe risultare più affine ai fenomeni che lo precedono, che a quelli che lo seguono. A far pensare che l'indagine dei terremoti inauguri una nuova classe di fenomeni,¹⁸¹ è il fatto che, nei versi immediatamente precedenti, Lucrezio, menzionando rapidamente, senza offrire la benché minima spiegazione, i fenomeni della neve, dei venti, della grandine, della brina e del ghiaccio, scrive che «queste cose, malgrado tutto è molto facile scoprirle, e vedere / con la mente come tutte avvengano e perché nascano, quando tu abbia appreso le proprietà degli elementi» (*DRN*

¹⁸⁰ Bakker 2016, p. 42, e, in generale, pp. 37-42.

¹⁸¹ Così anche Bailey 1947, p. 1567 e 1632.

VI 529-534). L'impressione è che egli, apprestandosi ad affrontare una "nuova" tipologia di fenomeni, chiuda la sezione precedente, ossia quella delle cose «che in alto crescono e in alto nascono» (*quae sursum crescunt sursumque creantur*, 527), avvertendo che i fenomeni che non sono stati trattati nel dettaglio possono benissimo essere esaminati dal destinatario stesso, dacché, pur rimanendo degli eventi complessi, risultano più facilmente indagabili rispetto a quelli che li hanno preceduti. Interessante rilevare che il poeta sente comunque l'esigenza, quanto meno, di nominare tali fenomeni, evidentemente perché la, o meglio, le sue fonti ne discutevano.

Due sono gli elementi che, invece, inducono a sospettare che l'inizio di una nuova classe di fenomeni avvenga *dopo* la sezione dei terremoti. Il primo, di carattere terminologico, è quel *principio* (VI 608; si noti che anche la sezione dei fenomeni atmosferici prendeva avvio con un *principio*, cfr. VI 96) con cui Lucrezio inaugura la sezione che segue quest'ultima, ossia quella dedicata al fenomeno per cui, nonostante accolga acqua da ogni dove, il mare mantiene un volume costante (608-638); *principio mare mirantur* (608), quasi che il caso del mare fosse il primo di una serie di fenomeni accomunati dalla capacità di ispirare negli astanti un forte senso di meraviglia (*mirantur*, 698; *admirantur*, 850; *mirantur*, 910; *mirari mitte*, 1056), e non più di terrore, come avveniva per i fenomeni precedenti (*terrore*, 218 e 596). Il secondo fattore, invece, è il fatto che le due meteorologie più vicine a Lucrezio, ossia, come vedremo, oltre a quella contenuta naturalmente nella lettera a Pitocle, quella siriano-araba, non si occupano dei fenomeni terrestri, ma trattano comunque entrambe dei terremoti, che parrebbero così doversi annoverare tra i fenomeni atmosferici.

Al di là del loro essere atmosferici o terrestri, e indipendentemente da dove si collochi il confine tra una classe e l'altra, v'è una differenza fondamentale tra i fenomeni trattati nella prima metà del VI libro, e la gran parte di quelli affrontati nella seconda. I fenomeni della prima parte (terremoti inclusi) sono tutti fenomeni suscettibili di verificarsi pressoché ovunque; la seconda parte, invece, tratta per la maggior parte di fenomeni "eccezionali" o "locali", ossia di quei fenomeni che gli antichi chiamavano παράδοξα ("cose straordinarie"), θαυμάσια o θαύματα ("cose meravigliose"), e *mirabilia* o *miracula*. A questa categoria appartengono certamente il caso delle eruzioni dell'Etna (VI 639-702), delle piene estive del Nilo (712-737), delle esalazioni degli *Auerna* (738-839), dell'acqua fredda di giorno e calda di notte della fonte di Ammone, in Libia (840-847) e della fonte presente sull'isola di Arado, in Fenicia, che fa zampillare acqua dolce in mezzo al mare (890-905). Lo stesso dicasi per la fonte di acqua fredda che ha il potere singolare di accendere sostanze combustibili (879-889): sebbene Lucrezio non ne fornisca la precisa collocazione, essa potrebbe identificarsi con la fontana di Dodona nell'Epiro (cfr. Plinio,

NH II 228, e Pomponio Mela II 3, 43),¹⁸² o con la fonte delle ninfee in Atamania (cfr. Antigono di Caristo, F 148 Giannini; Paradossografo Fiorentino, F 11 Giannini; Ovidio, *Met.* XV 311-312).¹⁸³ E parimenti il magnete (*DRN* VI 906-1098), il cui luogo natale, secondo Lucrezio, è la terra dei Magneti, in Lidia. Questi fenomeni devono la loro capacità di destare stupore e meraviglia soprattutto al loro verificarsi esclusivamente in precise località della terra, e al loro essere dei casi eccezionali all'interno dei rispettivi generi (si badi che Lucrezio non tratta dei vulcani in generale, ma *solo* dell'Etna, né delle piene fluviali in generale, ma *solo* di quelle nilotiche, ecc.).

Il costante volume del mare (608-638) e il fenomeno dell'acqua nei pozzi più fredda d'estate (840-847), diversamente, non costituiscono affatto degli eventi locali. Il costante volume del mare potrebbe anzi avvicinarsi più agli eventi atmosferici, dal momento che rimane strettamente connesso al fenomeno delle nubi e della pioggia (si confronti VI 627-630 con 470-475 e 503-505).¹⁸⁴ Il caso dei pozzi, mi pare che lo si possa considerare come il fenomeno generale di cui la fonte di Ammone costituisce null'altro che un caso particolare. Lucrezio le applica lo stesso principio di funzionamento; l'unico elemento che la contraddistingue è il fatto che l'inversione caldo-freddo si verifica non annualmente ma giornalmente. Infine, per quanto concerne le malattie, l'ultimo argomento affrontato nel VI libro, Lucrezio individua due spiegazioni, le quali definiscono due distinte tipologie di *morbi*: quelli epidemici, provocati da germi provenienti dal cielo, per esempio dalle nubi o dalle nebbie (VI 1098-1100), e quelli endemici, derivanti da germi provenienti da un'area localizzata della terra (1100-1102). I secondi risultano peculiari di alcune regioni (VI 1103-1118), rientrando, per certi versi, nel dominio dei *mirabilia* (tanto che la descrizione che Lucrezio ne offre richiama molto da vicino quella offerta per i *loca Auerna*); Lucrezio riporta tre esempi di malattie legate a precisi ambienti (*DRN* VI 1114-1117), ossia «l'elefantiasi (*elephas morbus*), che nasce presso il corso del Nilo, / nel cuore dell'Egitto, e in nessun altro luogo», il morbo che colpisce i piedi (*temptantur gressus*), da identificarsi verosimilmente con la *ποδάγρα*, la forma più comune della gotta, che il poeta connette agli abitanti dell'Attica, e il morbo degli occhi (*oculique*) di cui paiono ammalarsi gli abitanti dell'Acaia, e che identifica, verosimilmente, il tracoma (la *τραχύτης* greca), un'infezione endemica tipica delle aree caratterizzate da mancanza di acqua e scarse condizioni igieniche, a

¹⁸² Il *De Chorographia* di Pomponio Mela (I sec. d.C.) rappresenta la più antica opera geografica conservata della letteratura latina. Essa ci è nota anche con i titoli di *Cosmographia* e *De situ orbis*. L'edizione più recente, alla quale si farà riferimento, è quella curata da Silberman 1988 per Les Belles Lettres. Una delle probabili fonti a cui attinge Pomponio è Posidonio (sulla questione delle fonti, si veda l'introduzione di Silberman 1988, pp. XXX-XLIII).

¹⁸³ Ernout-Robin 1964 (1925-1928), vol. III, *ad loc.*

¹⁸⁴ Così Robin (Ernout-Robin 1962 (1925-1928), vol. III, *ad loc.*).

cui Celso (*Med.* VI 6, 26-28) si riferirà con il termine *aspritudo*.¹⁸⁵ I morbi epidemici, invece, lungi dal costituire degli eventi locali legati ad una precisa area della superficie terrestre, si rivelano maggiormente congeneri ai fenomeni atmosferici della prima parte del VI libro, tant'è che sono legati all'azione delle nubi e delle nebbie. La calamità e pestilenza (*clades noua pestilitasque*, VI 1125) che colpì Atene, e che Lucrezio addebita a un *mortifer aestus*, una 'emanazione mortifera', si presenta, in questo scenario, come un esempio *particolare* di morbo epidemico.¹⁸⁶

Occorrerà dunque chiedersi come debba essere intesa questa seconda metà dell'opera: si tratta di un'estensione del dominio del metodo delle molteplici spiegazioni, e quindi ciò che accomuna le due parti del VI libro e la sezione astronomica del V è il metodo d'indagine con cui essi debbono essere indagati, o si tratta una serie di fenomeni che, pur presentando dei caratteri comuni alle altre due classi (astronomici e atmosferici), non prevedono l'applicazione del *πλεοναχὸς τρόπος*?

4.2 La seconda formulazione teorica del metodo (*DRN VI 703-711*)

Prima di considerare la trattazione vera e propria dei fenomeni del VI libro, si consideri la seconda digressione lucreziana intorno al *πλεοναχὸς τρόπος*, collocata al termine della sezione dedicata all'Etna e all'indagine delle sue eruzioni (639-702) e prima dei versi riservati alle piene estive del Nilo (712-737). Scrive Lucrezio:

*Sunt aliquot quoque res quarum unam dicere causam
non satis est, uerum pluris, unde una tamen sit;
corpus ut exanimum siquod procul ipse iacere* 705
*conspicias hominis, fit ut omnis dicere causas
conueniat leti, dicatur ut illius una.
nam neque eum ferro nec frigore uincere possis
interiisse neque a morbo neque forte ueneno,
uerum aliquid genere esse ex hoc quod contigit ei* 710
scimus: item in multis hoc rebus dicere habemus.

«Ci sono anche alcuni fatti per i quali non basta dire / una sola causa, ma bisogna dirne parecchie, di cui tuttavia / (705) una sola deve essere la vera. Così, se per tua parte vedi un corpo / esanime d'un uomo giacere lontano, conviene che tu dica tutte / le cause di morte perché sia detta quella che

¹⁸⁵ Dei *mirabilia* elencati in questi versi non v'è traccia negli scritti superstiti di Epicuro, e non è mancato chi, come Della Valle (1935, p. 422), abbia sfruttato le nozioni lucreziane di nosologia 'esotica' per provare che il poeta, per averne contezza, doveva essere nato o vissuto nei pressi di «un porto adibito ad intensi e frequenti commerci internazionali come Pompei, Napoli e Pozzuoli, o in un porto militare di eccezionale importanza per la flotta romana come Miseno».

¹⁸⁶ Nelle pagine che seguono, non mi occuperò della trattazione lucreziana delle malattie epidemiche ed endemiche; in merito, mi permetto di rimandare a Rover 2021; sull'argomento, si veda altresì Bakker 2016, pp. 112-113 e 124-125. Più in generale, per un'analisi dettagliata circa le fonti (mediche e non) impiegate da Lucrezio in relazione alla questione dei morbi e per approfondimenti sul tema della malattia in Lucrezio, si rimanda senz'altro a Notaro 2002, ma anche a Segal 1970, Nervi 2007, Piergiacomi 2019.

sola è per lui vera. / Infatti non potresti provare che sia morto di spada, / né di freddo, né di malattia, né, putacaso, di veleno; / (710) ma sappiamo che è qualcosa di tal genere che gli è capitato. / Similmente siamo in grado di dire questo per molte altre cose».

(DRN VI 703-711)

In questi versi, il cui significato risulta, come vedremo, pienamente compatibile con quello della digressione del V libro, Lucrezio fornisce degli elementi aggiuntivi che occorre indagare. Innanzitutto, si osserva come il cuore dell'argomentazione non sia più l'infinità dei mondi, della quale non si fa menzione, e nemmeno, di conseguenza, il principio di pienezza: il poeta ci offre qui uno sguardo sul *πλεοναχὸς τρόπος* epicureo che non abbisogna di trascendere i limiti del nostro mondo. Lucrezio ricorre alla metafora di un corpo privo di vita che, proprio in quanto osservato da lontano (*procul*, VI 705), permette di creare una relazione di analogia con i fenomeni celesti. All'apparenza sufficientemente intuitivo, questo esempio analogo racchiude, in realtà, alcune difficoltà, che proveremo, per quanto possibile, a spiegare e a dipanare.

Un osservatore che volesse indicare che cosa ha provocato la morte di un individuo non potrà, fino a che si manterrà distante dal corpo esanime che intende indagare, escludere nessuna delle spiegazioni in grado di giustificare l'evento (la spada, la malattia, il freddo, il veleno). Come nel passo del V libro, una soltanto sarà, anche qui, la causa vera, ossia quella autenticamente responsabile del fenomeno investigato. In mancanza di un'osservazione ravvicinata e chiara, tuttavia, non è possibile stabilire (*uincere*, 708) quale essa sia, tra le molte possibili, e l'eleggerne una a discapito delle altre priverebbe di qualunque "rigore" e "accuratezza" l'indagine. Una situazione analoga si verifica in relazione ai *μετέωρα* (si badi che la presenza del *procul* è fondamentale e assolutamente decisiva proprio in vista della costruzione di tale analogia); si noti fra l'altro come la forza e il valore "dogmaticamente" negativi sottesi all'occorrenza del verbo *praecipere* a V 533, siano qui ripresi e proseguiti dal *uincere* del verso 708:¹⁸⁷ decidere per una spiegazione causale piuttosto che per un'altra, laddove l'osservazione non consenta di farlo, è un atto di dogmatismo che viola i fondamenti stessi dell'indagine scientifica promossa dalla scuola epicurea.

4.2.1. Un esempio mal riuscito?

L'esempio del corpo privo di vita proposto da Lucrezio ha dato, e continua a dare del filo da torcere agli studiosi. Io credo che il problema risieda nel fatto che non lo si è mai considerato per quello che è, ovvero una *metafora*. Recentemente, Bakker ha sostenuto che «the chosen example,

¹⁸⁷ Anche Schiesaro 1989, p. 290, n. 2.

a dead body, seems strangely inappropriate». ¹⁸⁸ Mentre infatti il metodo delle molteplici spiegazioni trova generalmente applicazione nel caso di fenomeni che possono essere osservati soltanto da lontano, non v'è alcuna ragione cogente che impedisca di appropinquarsi al corpo morto per esaminarlo più da vicino, così da escludere alcune spiegazioni e magari riuscire a individuare l'unica vera causa che ha portato al decesso. ¹⁸⁹ Più precisamente, lo studioso è convinto che l'esempio si riveli inappropriato se lo si rapporta ai fenomeni astronomici e meteorologici, i quali, in quanto ἄδηλα, possono essere verificati esclusivamente mediante i criteri della *smementita* (ἀντιμαρτύρησις) e della *non-smementita* (οὐκ ἀντιμαρτύρησις); più che appropriato, invece, se lo si riferisce a fenomeni "eccezionali" quali le piene del Nilo, di cui non a caso Lucrezio si occuperebbe proprio al termine della digressione (712-737). ¹⁹⁰ Nel caso di eventi come il Nilo, di cui Epicuro non fa menzione, un'osservazione più ravvicinata è effettivamente concepibile, e con essa la possibilità di una conferma o non-conferma delle diverse spiegazioni che, da lontano, rimangono tutte parimenti plausibili. Nulla vieta, infatti, che, come nel caso del corpo esanime a cui mi posso appropinquare, io non possa recarmi personalmente in Egitto, e verificare, mediante osservazione diretta, se le piene del Nilo siano correlate all'azione degli Etesii, che durante la calura estiva soffiano in direzione opposta rispetto alla corrente del fiume (715-723); o alla presenza di un cumulo di sabbia alla foce del fiume, che ne ostruisce lo sbocco (724-728); o alla caduta di piogge stagionali abbondanti in prossimità delle sorgenti (729-734); o, ancora, allo scioglimento delle nevi sui monti dell'Etiopia (735-737). L'eziologia di fenomeni come le piene del Nilo, lungi dal poter essere classificata tra gli ἄδηλα, rientrerebbe piuttosto nella "categoria" dei cosiddetti προσμένοντα. Ho già avuto modo di chiarire altrove ¹⁹¹ il ruolo cruciale rivestito, in seno alla filosofia epicurea, dal "dispositivo" del τὸ προσμένον ("ciò che attende [conferma]", cfr. spec. *Hrdt.* 38, 50, *KD* XXIV e *DL* X 34), che designa esattamente ciò la cui esistenza o verità attende conferma (ἐπιμαρτύρησις) da parte dell'evidenza sensibile (ἐνάργεια). Solo rispetto a fenomeni che attendono (e ammettono) conferma, l'esempio lucreziano, secondo Bakker, si rivelerebbe assolutamente pertinente e calzante: sino a che non si dispone di un'osservazione ravvicinata, nessuna causa può essere esclusa. Una volta guadagnata una visione più chiara e lucida, invece, sarà possibile stabilire la sola *vera* causa dell'evento, escludendo, di conseguenza, tutte le altre.

Nutro alcune riserve nei confronti di questa lettura di Bakker, e della restrizione della seconda digressione metodologica a quegli eventi che lo studioso ascrive alla "categoria" di τὰ

¹⁸⁸ Bakker 2016, p. 23.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ Bakker pp. 30-31.

¹⁹¹ *Supra*, Parte Prima, Cap. I, par. 8.

προσμένοντα. Mi pare infatti che, come nel caso della formulazione contenuta nel V libro, anche nell'esempio del corpo privo di vita l'accento sia posto non tanto sulla possibilità o meno di individuare la causa esatta, quanto, per così dire, sulla "prima parte" dell'esempio analogo. Vale a dire: l'obiettivo del poeta non è quello di indicarci come risolvere il problema della molteplicità delle spiegazioni causali (talvolta, è *sufficiente che ti avvicini!*), bensì di mostrarci che in alcuni casi (ossia nel caso dei fenomeni astronomici e meteorologici, o, più correttamente, delle loro *cause*) quella molteplicità è tutto ciò che abbiamo, e che se pretendiamo di spingerci oltre, smettiamo di fare scienza della natura, e ricadiamo nella mitologia. L'esempio del corpo esanime osservato da lontano non va preso "alla lettera"; si tratta di una metafora che, per essere compresa, non va disgiunta dalla digressione di V 526-533. Come il corpo privo di vita rappresenta il *μετέωρον*, così la lontananza (cfr. *procul*, VI 705) rappresenta ciò che, nel V libro, era la difficoltà (cfr. *difficile est*, V 527). Occorre ragionare *per analogia*. Fra l'altro, come fa notare Verde, Lucrezio non perviene mai alla conclusione che, una volta avvicinatisi al cadavere, sarà possibile stabilire la causa del decesso.¹⁹² Ugualmente, nemmeno mi pare si possa esser certi che, nel caso di Nilo, quand'anche ci si recasse in Egitto, sarà davvero possibile individuare una volta per tutte la causa del fenomeno delle piene estive; si tratta di un fenomeno estremamente complesso, al pari dei moti astrali, delle eclissi, delle piogge, e così via.

4.2.2 Molteplicità ontologica e molteplicità epistemologica

In un certo senso, la metafora del corpo privo di vita potrebbe risultare adeguata ed efficace per esemplificare anche la posizione di Epicuro: la morte, al pari dei *μετέωρα*, è un fenomeno che possiede più cause.¹⁹³ Il problema è che Lucrezio aggiunge che una sola deve essere la vera causa. La discrasia non si realizza, pertanto, tra le due digressioni metodologiche lucreziane, che risultano perfettamente coerenti tra loro, benché il punto di vista adottato sia chiaramente differente, bensì tra queste due digressioni e la presentazione del *πλεοναχὸς τρόπος* che traspare dalla lettera a Pitocle, in cui non v'è allusione al fatto che una sola sia la causa effettivamente operante. Sfruttando proprio l'immagine del VI libro del poema, potremmo dire che per Epicuro la morte può avere ontologicamente più cause, a prescindere dal fatto che le si conosca o meno; per Lucrezio, invece, la morte, ontologicamente, può avere una sola causa, e l'attribuirgliene molte riflette, per così dire, un nostro deficit conoscitivo. Da un lato (Epicuro), una molteplicità ontologica (ciascun fenomeno celeste possiede in se stesso più cause della propria generazione) da cui dipende la molteplicità epistemologica: la molteplicità delle spiegazioni è diretta

¹⁹² Verde 2018b, p. 529.

¹⁹³ Così Verde 2018b, p. 530.

conseguenza dei molteplici modi di generarsi del μετέωρον; dall'altro (Lucrezio), una molteplicità epistemologica, per cui la necessità di fornire molteplici spiegazioni di un dato evento deriva, come è stato suggerito, da un «fondamentale *deficit* epistemologico».¹⁹⁴ laddove non sia possibile avere una conoscenza completa del fenomeno in questione, è necessario, allo scopo di non cadere in errore (e non scadere nel mito), addurre diverse cause dell'evento (purché tutte plausibili e in accordo con esso), nella consapevolezza che *una soltanto* dovrà essere, però, la causa autenticamente responsabile del fenomeno in oggetto. Diversamente, in Epicuro, lo ribadiamo, la molteplicità di αἰτίαι dei fenomeni celesti non ineriva primariamente la sfera ontologica: la ragione della molteplicità risiedeva infatti nel presentare tali fenomeni molteplici cause, tutte operanti, benché non tutte contemporaneamente in azione, della loro γένεσις (*Pyth.* 86). Questa sorta di “slittamento” epistemologico a cui si assiste nel *DRN*, ha come principale correlato il fatto che nel suo autore *sembrano* venire meno il riconoscimento e la consapevolezza di tutta quella complessa e profonda intelaiatura causale, di quelle τάξεις (*Nat.* XI, fr. 26.4, l. 19 Arr.) cui Epicuro si appellava al fine di render ragione della “molteplicità” dispiegata dal πλεοναχὸς τρόπος.

5. *DRN* VI 96-607: Lucrezio, Epicuro e la *Meteorologia siriaco-araba*

Scelgo di dividere la trattazione dei fenomeni del VI libro in due parti: una prima, dall'analisi del tuono a quella dei terremoti (*DRN* VI 96-607), relativa ai fenomeni che trovano un corrispondente nella lettera a Pitocle (come emerge dallo schema sottostante); la seconda, invece, dalla grandezza costante del mare allo studio delle acque “meravigliose” (VI 608-905), concernente fenomeni che non trovano equivalenti negli scritti di Epicuro. Per ragioni di spazio, non mi soffermerò sui magneti e sulla questione delle malattie, ovvero gli ultimi due argomenti trattati da Lucrezio nel VI libro, probabilmente indagati, come vedremo, già da Epicuro.

Schema dei fenomeni meteorologici trattati in Epicuro e in Lucrezio (VI libro):

Fenomeno	N° cause
1. Tuono (VI 96-159)	9
2. Lampo (VI 160-218)	4
3. Fulmini (VI 219-422)	5
4. Presteri (trombe marine) (VI 423-450)	2
5. Nubi (VI 451-494)	5

¹⁹⁴ Verde 2013a p. 141.

6. Pioggia (VI 495-523)	3
7. Arcobaleno (VI 524-526)	/
8. Neve, vento, grandine, brina, ghiaccio (VI 527-534)	/
9. Terremoti (VI 535-607)	4
10. Perché il mare non accresce la sua massa (VI 608-638)	5
11. Etna (VI 639-702)	1 (+ 1 ausiliaria)
12. Piene estive del Nilo (VI 712-737)	4
13. Averna/esalazioni velenose (VI 738-839)	2
14. Acqua nei pozzi più fredda d'estate (VI 840-847)	1
15. Fonte di Ammone (VI 848-878)	1 (+ 1 ausiliaria)
16. Fonte fredda che fa prendere fuoco alla stoppa (VI 879-889)	1 (+ 1 ausiliaria)
17. Fonte dell'isola di Arado (VI 890-905)	1 (+ 1 ausiliaria)
18. Magneti (VI 906-1089)	1 (+ 2 ausiliarie)
19. Malattie (VI 1090-1286)	2

Fenomeno

N° cause

1. Pronostici del tempo (<i>Pyth.</i> 98-99)	2
2. Nuvole (<i>Pyth.</i> 99)	3+
3. Pioggia (<i>Pyth.</i> 99-100)	3
4. Tuono (<i>Pyth.</i> 100)	5
5. Lampo (<i>Pyth.</i> 101-102)	8+
6. Perché il lampo precede il tuono (<i>Pyth.</i> 102-103)	2
7. Fulmini (<i>Pyth.</i> 103-104)	2+
8. Presteri (trombe marine) (<i>Pyth.</i> 104-105)	2
9. Terremoti (<i>Pyth.</i> 105-106)	2+
10. Venti sotterranei (<i>Pyth.</i> 106)	3
11.a Grandine (<i>Pyth.</i> 106-107)	2
11.b Forma rotonda della grandine	2
12. Neve (<i>Pyth.</i> 107-108)	3+
13. Rugiada (<i>Pyth.</i> 108)	2
14. Brina (<i>Pyth.</i> 109)	1 (?)
15. Ghiaccio (<i>Pyth.</i> 109)	2
16.a Arcobaleno (<i>Pyth.</i> 109-110)	2
16.b Forma rotonda dell'arcobaleno	2
17. Alone intorno alla luna (<i>Pyth.</i> 110-111)	2
18. Pronostici del tempo dagli animali (<i>Pyth.</i> 115-116)	1

5.1 Oltre le $\Phi\upsilon\sigma\iota\kappa\alpha\iota$ δόξαι di Teofrasto

La questione delle fonti del VI libro del *DRN* è senz'altro una delle più intricate e spinose che definiscano la *Quellenforschung* dei versi lucreziani. Anche per quei fenomeni intorno ai quali disponiamo di un resoconto di Epicuro, non sempre le corrispondenze sono tali da consentire di escludere una dipendenza di Lucrezio da un repertorio di contenuti non riducibili a quelli presenti negli scritti del Maestro. L'idea di affrontare il problema in maniera esaustiva, o anche soltanto di rendere conto dei vari dibattiti e delle diverse posizioni adottate dalla critica, esula dagli obiettivi del mio studio. Mi limito qui a offrire alcune coordinate generali sull'argomento, cercando di motivare per quale ragione ho deciso di concentrarmi, nei paragrafi a seguire, relativi alla prima parte del VI libro, su di un raffronto esclusivamente tra i versi lucreziani, Epicuro e la *Meteorologia siriano-araba*.

Secondo la ricostruzione di Sedley, il VI libro del *DRN* coprirebbe il XIII del Περὶ φύσεως.¹⁹⁵ L'unico elemento problematico, l'episodio della peste di Atene, costituirebbe una rielaborazione in chiave fortemente morale del celebre passo del II libro della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide (47-54).¹⁹⁶ Le eventuali discrepanze tra il dettato di Lucrezio e quello della lettera a Pitocle, secondo lo studioso, verrebbero probabilmente meno se potessimo disporre del XIII libro,¹⁹⁷ della cui struttura, tuttavia, non conosciamo alcunché. È altamente probabile che Epicuro, per la sua stesura, avesse attinto eminentemente dalle Φυσικὰ δόξαι di Teofrasto.¹⁹⁸ E dal momento che la disposizione assegnata da Lucrezio agli argomenti del VI libro dispiega una marcata somiglianza con il III libro dei *Placita* di Aezio,¹⁹⁹ la cui struttura deriverebbe principalmente da quella stabilita da Teofrasto per le sue Φυσικὰ δόξαι (che starebbero alla base

¹⁹⁵ Sedley 1998, p. 136 (= *Chart 2*).

¹⁹⁶ Sedley 1998, pp. 160-165. Per l'episodio della peste di Atene, il poeta riprenderebbe il resoconto tucidideo, omettendone dettagli e descrizioni particolareggiate, nel tentativo di fornire al lettore un'applicazione del quarto principio della τετραφάρμακος di Epicuro (*KD I*; cfr. anche Cic. *Fin.* I 40-41), che quest'ultimo aveva perfettamente esemplificato mediante la propria morte. Che Tucidide non sia però la sola fonte di Lucrezio in relazione al finale del VI libro, ma che il poeta dispieghi un'ampia conoscenza di diversi scritti appartenenti al *Corpus Hippocraticum*, e specialmente al Prognostico, è stato mostrato da Notaro 2002; sulla questione, mi permetto di rimandare, altresì, al già citato Rover 2021.

¹⁹⁷ Sedley 1998, p. 157.

¹⁹⁸ Cfr. fr. 224-245 FHS&G. Si vedano Diels 1879, p. 225, Usener 1887, pp. XL-XLI (per un'analisi delle tesi dei due studiosi, si rimanda a Bakker 2016, p. 59 n. 157), Ernout-Robin 1962 (1925-1928), vol. III, pp. 201-202, e Runia 1997. Per una disamina esaustiva sulla questione, si rimanda a Bakker 2016, pp. 59-61. Si veda anche Runia 2018, pp. 403-413, che partendo da una serrata comparazione tra la lettera a Pitocle di Epicuro e i *Placita* di Aezio, conclude che (p. 413), per quanto riguarda le tematiche cosmologiche, non è improbabile l'ipotesi per cui Epicuro traesse i propri materiali da un'opera dossografica quale le Φυσικὰ δόξαι di Teofrasto, anche se non è affatto da escludere che abbia attinto anche al III libro della Φυσικά teofrastea, nota anche come Περὶ οὐρανοῦ (cfr. *Simpl. Aristot. In Phys.* 1236, 1 = fr. 176 FHS&G); per quanto concerne le sezioni meteorologiche dell'epistola, invece, Runia, pur ritenendo verosimile l'ipotesi per cui Epicuro si servì di materiale dossografico per la compilazione della sua lista di fenomeni, e che tale materiale sia poi confluito nella tradizione dei *Placita*, dichiara che «a direct connection via that tradition with Aëtius cannot be demonstrated» (p. 413).

¹⁹⁹ Per un raffronto puntuale tra i contenuti del III libro di Aezio e quelli del VI libro di Lucrezio, si vedano i prospetti offerti da Sedley 1998, p. 157, e da Bakker 2016, pp. 100-103.

non solo della raccolta aeziana, ma del genere delle dossografie in generale),²⁰⁰ il cerchio si chiuderebbe, affievolendo la necessità di rinvenire, per Lucrezio, fonti “altre” rispetto al XIII libro del Περὶ φύσεως.²⁰¹

Tra gli scritti di meteorologia antica a noi pervenuti, v'è però un testo che esibisce una somiglianza significativa con la prima parte del VI libro di Lucrezio, di cui mi occuperò ora. Si tratta della *Meteorologia siriano-araba*, uno scritto dalla paternità controversa, in cui sono contenuti diversi casi di molteplici spiegazioni. Proprio su questo testo vorrei provare a soffermarmi nei paragrafi che seguono, nella convinzione che un confronto tra esso e i fenomeni della prima sezione del VI libro di Lucrezio (tenendo sempre conto, altresì, del dettato della lettera a Pitocle di Epicuro) possa aiutare a gettar luce, almeno in minima parte, su entrambi.

5.2 La *Meteorologia siriano-araba*

Il testo noto come *Meteorologia siriano-araba* identifica un frammento di argomento meteorologico pervenutoci in tre versioni, una siriana e due arabe, l'una di Bar Bahlūl, l'altra, verosimilmente, di Ibn Al-Khammār. Quest'ultime costituirebbero, a loro volta, delle traduzioni mutualmente indipendenti del testo siriano,²⁰² e in esse soltanto è possibile rintracciare il nome di Teofrasto (la porzione corrispondente del testo siriano è infatti andata perduta). Le concordanze tra i contenuti di questa meteorologia, il dettato della lettera a Pitocle e, in particolare, la prima parte del VI libro di Lucrezio, non sfuggirono a Bailey,²⁰³ che tradusse in inglese e riportò in chiusura del suo commento al *DRN* parte della versione tedesca del frammento arabo di mano di Bar Bahlūl (una versione ridotta rispetto all'originale siriano), pubblicata da Bergsträßer nel 1918. Prima di Bailey, già Robin, nel commento al *DRN* scritto a quattro mani con Ernout, annotava delle «incomplètes sans doute, mais remarquables» concordanze tra il testo della *Meteor. siriano-araba*, Epicuro e Lucrezio.²⁰⁴ Con la pubblicazione, da parte di Hans Daiber, dell'edizione, con traduzione inglese e commento, della versione araba attribuibile, verosimilmente, a Ibn Al-Khammār, nel 1992, l'identificazione della *Meteor. siriano-araba* con i (perduti) Μεταρσιολογικά di Teofrasto (o con una parte di essi – sappiamo infatti trattarsi di un'opera in due libri, cfr. DL V 44) è divenuta un dato pressoché

²⁰⁰ In merito, si rimanda agli studi di Diels 1879, e Runia 1992, p. 117. Più prudentemente, Mansfeld (1989, pp. 338-342, e 1992b) ipotizza, per i *Placita* di Aezio, una dipendenza (o comunque influenza) da varie opere di Teofrasto e Aristotele. Per un breve resoconto sulla questione, si veda invece Bakker 2016, p. 155.

²⁰¹ Sedley 1998, pp. 182-185.

²⁰² Daiber 1992. Lo schema della genealogia delle tre versioni del testo è riportato a p. 227 del suo studio.

²⁰³ Bailey 1947, pp. 1745 ss.

²⁰⁴ Ernout-Robin 1962 (1925-928), vol. III, p. 200.

indisusso.²⁰⁵ Come però ha, a mio parere, ben chiarito Bakker, sulla base di cogenti e valide ragioni che ora vaglieremo, la paternità teofrastea del testo non risulta affatto scontata.²⁰⁶ Dei Μεταρσιολογικά, un'opera in due libri, sopravvivono soltanto il titolo,²⁰⁷ una tavola dei contenuti (probabilmente incompleta)²⁰⁸ e alcuni paragrafi,²⁰⁹ il che rende difficile escludere l'ipotesi che la versione siriana (e, di conseguenza, le derivanti versioni arabe), quand'anche costituisse una traduzione dell'opera (o di parte dell'opera) di Teofrasto (o, come argomentato da Mansfeld,²¹⁰ un compendio della stessa), non contenga, rispetto all'originale, manipolazioni, interpretazioni o modificazioni.²¹¹ Il lavoro di Daiber, inoltre, ha permesso di constatare che il testo arabo di Ibn Al-Khammār dispiega un uso consistente del metodo delle molteplici spiegazioni e non, come si era ritenuto in precedenza, una dossografia critica.²¹² La versione fornita dallo studioso, perciò, se, da un lato, ha sortito l'effetto di produrre un accordo pressoché unanime sulla paternità teofrastea del testo, tanto che si è arrivati a intravedere nel filosofo di Ereso un precursore del πλεοναχὸς τρόπος epicureo, dall'altro, ha offerto materiali sufficienti a riconsiderare l'ipotesi, rimasta sino al 1992 null'altro che una mera suggestione, di un'origine epicurea, piuttosto che teofrastea, della *Meteor. siriano-araba*.²¹³ L'autore di quest'ultima, infatti, non soltanto impiega una strategia d'indagine calcata sul πλεοναχὸς τρόπος epicureo, cosa che non accade negli altri scritti di Teofrasto la cui paternità è assodata (torneremo a breve su questo punto), ma riporta spiegazioni ed esempi analoghi che sono *identici* a quelli presenti in Epicuro e, soprattutto, in Lucrezio. Specialmente la somiglianza con la trattazione di quest'ultimo è stata enfatizzata da Mansfeld,²¹⁴ il quale ha mostrato l'incredibile rispondenza in particolare tra un *excursus* teologico contenuto nella versione araba completa pubblicata da Daiber (che era assente nella versione abbreviata di Bar Bahlūl) e un passo del VI libro del *DRN* (357-422) appartenente alla sezione dedicata all'indagine dei fulmini, che non possiede alcun parallelo in *Pitocle*. Lo studioso, tuttavia, seguendo e, anzi, rafforzando la tesi di Daiber circa l'identificazione dello scritto arabo con i Μεταρσιολογικά teofrastei, non interpreta la prossimità tra i due testi come l'indizio di una possibile influenza o origine epicurea della trattazione

²⁰⁵ Per una disamina completa delle vicende editoriali del testo e sui dibattiti da esso derivati, si vedano Mansfeld 1992, pp. 314-316, e Bakker 2016, pp. 70-72.

²⁰⁶ Bakker 2016, pp. 72 e 145-147.

²⁰⁷ Μεταρσιολογικῶν α'β', DL V 44 = fr. 137 15A FHS&G.

²⁰⁸ Proclo *In Plat. Tim.* 35a (11 121.3 Diehl = Theophr. fr. 159 FHS&G):

²⁰⁹ Per la meteorologia di Teofrasto, cfr. fr. 186A-194, e 211A-D FHS&G. Di questi, soltanto i fr. 186B e 192 sono espressamente ascritti ai Μεταρσιολογικά.

²¹⁰ Mansfeld 1992, pp. 314-316.

²¹¹ Anche Verde 2018d, p. 906.

²¹² Bergsträßer 1918, p. 28.

²¹³ Bergsträßer 1918, Reitzenstein 1924.

²¹⁴ Mansfeld 1992.

restituitaci dalla *Meteor. siriaco-araba*, bensì come una prova del fatto che Lucrezio, almeno per quanto concerne i versi riservati al fenomeno del fulmine, non si servì della lettera a Pitocle, ma di un'epitome «più lunga» delle idee cosmologiche e meteorologiche di Epicuro,²¹⁵ che doveva seguire molto da vicino la posizione di Teofrasto.²¹⁶ Bakker ha però portato alla luce alcune criticità connesse a quest'eccessiva sicurezza (e dogmaticità) con cui, oramai, si tende a dare per scontata la paternità teofrastea dei contenuti del testo arabo, provando a considerare seriamente la possibilità che la rassomiglianza di quest'ultimo con i resoconti epicurei in campo meteorologico testimoni un qualche legame tra il suo autore e la scuola di Epicuro. Come è stato recentemente posto in luce, tra l'altro, risulta assai problematico riconoscere nel Teofrasto degli scritti di sicura paternità un precursore del *πλεοναχὸς τρόπος* epicureo:²¹⁷ il filosofo vi ricorre solo occasionalmente, e anche là dove si riscontrano più spiegazioni (in ogni caso mai più di due), esse generalmente non rendono conto propriamente del medesimo fenomeno, ma di diverse tipologie dello stesso (si pensi, per esempio, al caso di *De igne*, 1, 4-11).²¹⁸ Inoltre, il diverso modo di intendere l'*αἴσθησις* rende il ricorso alle molteplici spiegazioni da parte di Teofrasto incommensurabilmente distante dal *πλεοναχὸς τρόπος* teorizzato e impiegato dal fondatore del Giardino.²¹⁹ Se, infatti, per un verso, la sensazione di Teofrasto possiede molto più potere, in

²¹⁵ Mansfeld (1992, p. 326) sembra alquanto reticente verso l'ipotesi che Lucrezio possa aver attinto i materiali del suo poema *direttamente* dai libri del *Περὶ φύσεως* di Epicuro, e insiste piuttosto sull'esistenza di «a much longer epitome of Epicurus' views on cosmology and meteorology».

²¹⁶ Mansfeld 1992, p. 326.

²¹⁷ Verde 2018d. *Contra* Podolak 2010, spec. pp. 55-61.

²¹⁸ Nel caso del *De igne* (1, 4-11), ognuno dei modi di generarsi del fuoco fa capo (e rimane limitato) a un diverso combustibile, sicché, in ultima istanza, in maniera non dissimile da quanto accade per il caso delle comete nei *Meteorologica* di Aristotele (I 7, 344a 8-b 4), non si tratta, propriamente, nemmeno di molteplici spiegazioni addotte per un medesimo fenomeno. Nel *De lapidibus*, si riscontrano spiegazioni multiple in due casi: a 3, 1-3, in cui si legge che il processo di solidificazione (*πῆξις*) è dovuto in alcuni casi (*τοῖς μέν*) al calore, in altri (*τοῖς δέ*) al freddo, e infatti nulla impedisce (*κωλύει γὰρ ἴσως οὐδέν*) che certi generi di pietra (*ἔνια γένη λίθων*) si formino a partire da entrambi (sia dal caldo che dal freddo); a 21, 1, invece, a proposito delle pietre pomice, Teofrasto afferma che esse possiedono più cause della propria generazione (*πλείους τρόποι τῆς γενέσεως*). Nel prosieguo del testo (21), tuttavia, il filosofo pare suggerire che le differenze riscontrabili tra le diverse modalità di produzione siano legate a ragioni geografiche, e ai diversi materiali che costituiscono una specifica area vulcanica (vengono menzionati gli esempi delle isole vulcaniche di Nisiro e Melo). Anche in questo caso, dunque, cause differenti dipendono da tipologie differenti di uno stesso fenomeno. V'è infine una testimonianza di Olimpiodoro (*In Aristot. Meteor.* 80 30-81 1 Sütve = fr. 211B FHS&G) in cui si riporta che Teofrasto, diversamente da Aristotele (*Meteor.* I 9, 346b 30-31), non si limitava a indicare il raffreddamento (*ψύξις*) quale unica causa della produzione della pioggia, ma aggiungeva altresì la compressione (*πίλησις*). L'aggiunta di una spiegazione rispetto al maestro, e quindi l'esigenza di fornire più cause, deriva però, anche qui, da motivazioni topografiche: in alcune aree particolari, Olimpiodoro menziona il caso dell'Etiopia, nelle quali non è immaginabile avvenga alcun processo di raffreddamento, la pioggia deve necessariamente formarsi per compressione (in Etiopia la compressione si verifica quando le nubi vanno a urtare contro (*πρὸς πταίουσιν*) le numerose vette elevate che caratterizzano la zona, causando la fuoriuscita della pioggia). Solo in casi particolari, dunque, una seconda spiegazione risulta ammissibile. Per un raffronto tra il *πλεοναχὸς τρόπος* e il metodo impiegato negli scritti meteorologici di Teofrasto, si rimanda senz'altro, come già segnalato, allo studio di Verde 2018d.

²¹⁹ Per Teofrasto, la sensazione osserva le differenze (*τὰς διαφορὰς θεωρεῖ*), senza le quali il sapere non sussisterebbe (*τὸ ἐπίστασθαι ἄρα οὐκ ἄνευ διαφορὰς τινος*), e ne ricerca le cause (*τὰς αἰτίας ζητεῖ*, *Metaph.* 8b 10-17); essa, tuttavia, può essere, al limite, di sostegno al pensiero (*ὑποβάλλει τῇ διανοίᾳ*), dal momento che spesso, specialmente in relazione alle questioni più complesse, produce *aporia* (*τὰ δ' ἀπορίαν ἐνεργαζομένην*), richiedendo

termini funzionali, rispetto a quella di Epicuro, dacché conosce *per causas*, dall'altro, proprio in virtù di questa sua considerevole funzione, essa risulta tanto più passibile di errore, rivelandosi inappropriata a fungere da criterio per la conoscenza scientifica, ruolo che invece Epicuro riconosce alla sua sensazione.²²⁰

Non rientra tra gli obiettivi della presente indagine affrontare direttamente il problema della paternità della *Meteor. siriano-araba*; ciò che mi limiterò a indagare è se Lucrezio possa, in qualche modo, contribuire a far luce sulla questione. Mi concentrerò, in particolare, dapprima sul caso del tuono, e, successivamente, riprendendo i paralleli già rilevati da Mansfeld a cui si è accennato in precedenza, sul fenomeno del fulmine, nella convinzione che un confronto tra il dettato lucreziano (ed epicureo) e quello della *Meteor. siriano-araba* su questi temi possa fornire elementi interessanti tanto sul versante lucreziano, quanto su quello concernente la provenienza del testo siriano-arabo.

5.3 Somiglianze e dissomiglianze strutturali

Schema dei contenuti della *Meteorologia siriano-araba*:

Fenomeno	N° cause
1. Tuono	
– Cause del tuono	7
– Come le nubi producono rumore	1
2. Lampo	4
3. Tuono senza lampo	3
4. Lampo senza tuono	2
5. Perché il lampo precede il tuono	2
6. Fulmini	
– Natura	1
– Sottigliezza e penetrazione	1
– Cause	2
– Requisiti necessari	2
– Fuga dalle nuvole	2
– Ragioni del loro moto verso il basso	2
– Perché le nubi esplodono nella parte inferiore	1 (+ 1 ausiliaria)
– Perché sono più frequenti in primavera	1
– Perché sono più frequenti nei luoghi elevati	2

l'intervento dell'intelletto, il solo che, essendo a diretto contatto con i principi, non può ingannarsi (cfr. 9b 8-16). La ragione per cui la αἴσθησις è debole e incapace di fungere da fondamento della conoscenza accurata e certa risiede nella limitatezza del nostro apparato sensoriale (cfr. διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν, 9b 12). Sull'argomento, si veda ancora Verde 2018d, pp. 905-910.

²²⁰ Proprio perché la sensazione può produrre aporie, invece, la veridicità delle spiegazioni fornite per un certo fenomeno non può dipendere totalmente dall'osservazione sensibile, ed è per questa ragione che già Aristotele sosteneva che a partire dalle cose evidenti siamo in grado di asserire soltanto εἰς τὸ δυνατόν e μάλιστα che un certo fenomeno celeste avverrà in un certo modo (cfr. Aristot. *Meteor.* I 7, 344a 5-8). In Teofrasto (e già in Aristotele) viene meno quella che per Epicuro costituiva la garanzia stessa della validità del metodo delle molteplici spiegazioni, ossia l'inesorabile verità dell'αἴσθησις.

– Effetti	1
7. Nubi	
– Cause delle nubi	2
– Cause della condensazione dell'aria	2
– Ragioni per cui le nubi stanno sospese in aria	3
– Cause per cui le nubi si trasformano in acqua	2
8. Pioggia	
– Cause della pioggia battente	1
– Ragioni della pioggia continua	1
9. Neve	
– Cause	2
– Ragioni della bianchezza	1
10. Grandine	
– Cause	1
– Cause della forma rotondeggiante della grandine	3
11. Rugiada	1
12. Brina	
– Cause	1
– Ragioni della bianchezza	1
13. Venti	
– Natura	1
– Origine	3
– Vento da sotto	1
– Vento da sopra	2
– Vento dai lati	1
– Cause del vento forte	1
– Cause dei venti continui	1
– Cause dei venti caldi e freddi	2
– Venti che si originano nei luoghi alti e bassi	1
– Vento chiamato <i>WRS</i> (?)	2
– Prestere	
· Natura	1
· Cause	2
· Effetti sulle imbarcazioni	2
14. Alone	
– Spiegazione	1
– I fulmini non sono opera di Dio	/
15. Terremoti	
· Cause	4
· Influenza dei venti	1
· Perché in alcuni luoghi non vi sono terremoti	3
· Tipi di terremoti	3

Anche la *Meteor. siriano-araba*, come già la lettera a Pitocle, tratta un numero di fenomeni meteorologici sensibilmente inferiore rispetto al VI libro del *DRN*. Come in Epicuro, l'indagine è limitata agli eventi atmosferici e al caso del terremoto, e, come in Epicuro, vengono trattati i fenomeni dei venti, della grandine (e della forma rotonda dei chicchi), della neve, della rugiada e della brina, ai quali Lucrezio riserva soltanto un rapido cenno, senza addurre spiegazione alcuna. Significativo, in particolare, il caso dei venti, trattato da Epicuro, ampiamente e dettagliatamente analizzato nel testo arabo, e solo nominato da Lucrezio. Epicuro e Lucrezio evocano l'arcobaleno (anche in questo caso Lucrezio non apporta spiegazioni), mentre il

fenomeno non compare nella *Meteor. siriano-araba*. Epicuro e la *Meteor. siriano-araba* trattano il caso dell'iride, del tutto assente, invece, in Lucrezio. La successione dei fenomeni (almeno per quanto concerne quelli richiamati in tutti e tre i testi) è la stessa per Lucrezio e la *Meteor. siriano-araba*, laddove la disposizione scelta da Epicuro risulta in varie occasioni divergente.

Un fattore che avvicina in maniera importante il testo arabo a Lucrezio, creando una distanza tra quest'ultimi e la lettera a Pitocle, è il seguente. Come precedentemente evidenziato, *Pitocle* esibisce una struttura piuttosto "sintetica", in cui fondamentalmente ciascun fenomeno viene considerato principalmente dal punto di vista delle cause che lo generano, con l'aggiunta, al termine di ciascuna sezione, di alcune considerazioni di carattere metodologico, e solo occasionalmente vengono presi in esame anche ulteriori aspetti del fenomeno di volta in volta studiato. Tanto la *Meteor. siriano-araba* quanto il VI libro di Lucrezio presentano invece una struttura decisamente più articolata, e in molti casi assai affine, definita dalle varie sfaccettature che caratterizzano ognuno dei fenomeni trattati. Un esempio eclatante di questa situazione è indubbiamente il caso del fulmine (*DRN VI 219-422*; *Meteor. siriano-araba* 6, pp. 263-266 Daiber), del quale in ambo i testi vengono considerate la natura, la sottigliezza e la penetrabilità, le cause, le condizioni necessarie, la dipartenza dalle nubi, gli effetti, la loro maggior frequenza in primavera e, infine, la loro origine non divina.²²¹ Oltre a questi aspetti comuni, ognuna delle due sezioni indaga poi dei caratteri dei fulmini che rimangono peculiari a essa sola; così, Lucrezio si interroga, per esempio, sulle cause della loro velocità (*DRN VI 323-347*), e la *Meteor. siriano-araba* sulle ragioni del loro movimento verso il basso. Un altro caso che credo valga la pena di vagliare è quello del tuono, trattato rispettivamente nel cap. 1 del testo arabo e in *DRN VI 96-159*, di cui ci occuperemo anche a breve:

<i>Meteorologia siriano-araba</i> , cap. 1		<i>DRN VI 96-159</i>	
2-23	Cause del tuono	96-101, 108-159	Cause del tuono
24-38	Come le nubi producono rumore	102-107	Come le nubi producono rumore

In *Pitocle* la trattazione risulta incentrata esclusivamente sulle cause della generazione del tuono, e non sulla questione di come le nubi possano produrre fragore. Vi sono però molti casi in cui la trattazione di Lucrezio risulta decisamente più simile a quella di Epicuro che non a quella dispiegata nella *Meteor. siriano-araba*; penso, per esempio, al caso delle nubi [*Pyth.* 99; *Meteor. siriano-araba* cap. 7; *DRN VI 451-494*]. Il resoconto arabo offre dapprima due cause della formazione delle nubi (2-5), passando poi ad investigare altri aspetti rilevanti del medesimo

²²¹ Sul caso del fulmine, si veda Bakker 2016, spec. pp. 141-142.

fenomeno: la condensazione dell'aria (5-9), la sospensione delle nubi nell'aria (9-27) e, infine, la trasformazione delle nubi in acqua (27-29). Tanto Epicuro quanto Lucrezio, diversamente, si limitano a illustrare le cause che sottostanno alla formazione delle nubi, e, sebbene, come spesso accade, il dettato di Epicuro sia estremamente più analitico, la disamina lucreziana risulta prettamente calcata su di esso. Il caso delle nubi, fra l'altro, permette di cogliere un ulteriore dato non trascurabile, vale a dire il tipo di linguaggio impiegato da Lucrezio e maestro, assente nel testo arabo.

5.3.1 Il vocabolario atomistico

Rimanendo anzitutto sul caso delle nubi, si osservi come le descrizioni di Epicuro e Lucrezio facciano un uso massiccio del vocabolario atomistico epicureo. In Epicuro, la seconda causa addotta prevede un intrecciarsi di atomi adatti tra loro (*παρὰ περιπλοκὰς ἀλληλούχων ἀτόμων καὶ ἐπιτηδείων εἰς τὸ τοῦτο τελέσαι*, *Pyth.* 99); in Lucrezio, la spiegazione corrispondente (che è la prima tra quelle esposte) parla dei *corpora multa* che, volando nello spazio di cielo che sta sopra di noi, si aggregano tra loro (*DRN VI 451-454*). Nella terza causa lucreziana, vengono menzionati nuovamente i *permulta corpora* che si sollevano dal mare (*VI 470*), e lo stesso accade nella quinta, dove il soggetto sono sempre i *corpora* provenienti da spazi esterni dell'universo (*483-484*). Nella quinta causa, fra l'altro, Lucrezio chiama in causa l'infinità dello spazio e la dottrina dei *simulacra* (*VI 485-488*), tutte avvisaglie di un pensare epicureo che mancano nel trattato arabo. I termini *corpora* e *semina* compaiono nella gran parte delle sezioni meteorologiche lucreziane (si pensi anche al caso del lampo, dove *semina* compare quattro volte)

5.3.2 La specificazione del numero di cause

Un ulteriore elemento che vale la pena rilevare, e che distanzia la trattazione di Epicuro e Lucrezio da quella racchiusa nella *Meteor. siriano-araba* è il fatto che mentre nei primi due autori la discussione di un certo fenomeno (o di un determinato aspetto di esso) non inizia mai con la dichiarazione del numero preciso di cause che verranno enucleate, nel testo arabo il numero di ragioni che verranno apportate viene pressoché sempre specificato, e quando non viene specificato ciò accade o perché la spiegazione offerta è una soltanto, o perché, si pensi al caso della neve (cap. 9, p. 267 Daiber), le due ragioni addotte per rendere conto della formazione della stessa (9, 2-8) risultano strettamente connesse l'una all'altra ([1] congelamento della nube prima che si trasformi in acqua e prima che le parti d'acqua si uniscano tra loro, a condizione che [2] l'acqua venga dispersa sotto forma di piccole gocce separate dall'aria), tanto che la neve non si produce in assenza di una delle due. Epicuro e Lucrezio non avrebbero potuto specificare

il numero esatto delle spiegazioni in quanto contrario al senso stesso della loro concezione del metodo delle molteplici spiegazioni. Più precisamente, per Epicuro specificare il numero delle spiegazioni sarebbe (oltre che inutile, data la finalità prettamente etica della sua indagine) impossibile, poiché avere contezza di tutte le disposizioni (τάξεις) della materia che fa da sostrato ai corpi a cui pertengono i vari fenomeni meteorologici è impensabile. Tant'è che in molti casi egli dichiara esplicitamente di lasciare aperta la lista, con l'ammonizione che qualunque altra possibile spiegazione rintracciabile ha da essere inesorabilmente in accordo con l'evidenza fenomenica. Per il Lucrezio della digressione metodologica del V libro, l'enumerare tutte le possibili cause sarebbe operazione irrealizzabile: data l'infinità dei mondi, e benché le cause non potranno risultare eccessivamente divergenti tra un mondo e l'altro, è per noi impossibile disporre di un dato definitivo. E anche là dove, come nell'*excursus* metodologico del VI libro, venga meno il riferimento all'infinità dell'universo, la complessità dell'evento sembra rendere vana, nonché azzardata, l'ipotesi di esplicitare un numero determinato di spiegazioni (questo almeno sino al caso del Nilo)²²². Se l'autore della *Meteor. siriano-araba* si allontana, su questo punto, dai testi di Epicuro e Lucrezio, evidentemente è perché non condivideva (o non aveva piena consapevolezza di) alcuni principi di fondo del *πλεοναχὸς τρόπος* epicureo, il che contribuisce a indebolire l'ipotesi di un'origine esclusivamente epicurea del testo arabo.

5.4 Il tuono: un raffronto tra Lucrezio, Epicuro e la *Meteorologia siriano-araba*

Come preannunciato, ciò che vorrei ora proporre è un raffronto tra i resoconti offerti da Epicuro (*Pyth.* 100), da Lucrezio (*DRN* VI 96-159) e dalla *Meteor. siriano-araba* (cap. 1, pp. 261-262 Daiber) intorno al fenomeno del tuono.

Epicuro:

Βροντὰς ἐνδέχεται γίνεσθαι (1) καὶ κατὰ πνεύματος ἐν τοῖς κοιλώμασι τῶν νεφῶν ἀνεύλησιν, καθάπερ ἐν τοῖς ἡμετέροις ἀγγείοις, (2) καὶ παρὰ πυρὸς πεπνευματωμένου βόμβον ἐν αὐτοῖς, (3) καὶ κατὰ ῥήξεις δὲ νεφῶν καὶ διαστάσεις, (4) καὶ κατὰ παρατρίψεις νεφῶν καὶ κατάξεις πῆξιν εἰληφῶτων κρυσταλλοειδῆ· καὶ τὸ ὅλον καὶ τοῦτο τὸ μέρος πλεοναχῶς γίνεσθαι λέγειν ἐκκαλεῖται τὰ φαινόμενα.

«I tuoni possono avvenire (1) sia per il ruotare del vento nelle cavità delle nubi, come avviene da noi nei vasi, (2) sia per il rombo prodotto in esse da fuoco mescolatosi al vento, (3) sia per rotture e lacerazioni delle nubi, (4) sia per l'infrangersi, in seguito ad attrito, di nubi aventi la durezza del ghiaccio».

(*Pyth.*100)

²²² *Infra*, par. 6.4.

Lucrezio:

- (1) Principio tonitru quatiuntur caerula caeli
propterea quia concurrunt sublime uolantes
aetheriae nubes contra pugnantibus uentis.
nec fit enim sonitus caeli de parte serena,
uerum ubicumque magis denso sunt agmine nubes, 100
tam magis hinc magno fremitus fit murmure saepe.
(praeterea neque tam condense corpore nubes
esse queunt quam sunt lapides ac ligna, neque autem
tam tenues quam sunt nebulae fumique uolantes;
nam cadere aut bruto deberent pondere pressae 105
ut lapides, aut ut fumus constare nequirent
nec cohibere niues gelidas et grandinis imbris.)
Dant etiam sonitum patuli super aequora mundi,
carbasus ut quondam magnis intenta theatris 110
dat crepitum malos inter iactata trabesque,
interdum perscissa furit petulantibus auris
et fragilis (sonitus) chartarum commeditatur
(id quoque enim genus in tonitru cognoscere possis),
aut ubi suspensam uestem chartasque uolantis
uerberibus uenti uersant planguntque per auras. 115
- (2) Fit quoque ut interdum non tam concurrere nubes
frontibus aduersis possint quam de latere ire
diuerso motu radentes corpora tractim,
aridus unde auris terget sonus ille diuque
ducitur, exierunt donec regionibus artis. 120
- (3) Hoc etiam pacto tonitru concussa uidentur
omnia saepe graui tremere et diuolsa repente
maxima dissiluisse capacis moenia mundi,
cum subito ualidi uenti conlecta procella
nubibus intorsit sese conclusaque ibidem 125
turbine uersanti magis ac magis undique nubem
cogit uti fiat spisso caua corpore circum,
post ubi conminuit uis eius et impetus acer,
tum perterricrepto sonitu dat scissa fragorem.
nec mirum, cum plena animae uensicula parua 130
saepe ita dat magnum sonitum displosa repente.
- (4) Est etiam ratio, cum uenti nubila perflant,
ut sonitus faciant: etenim ramosa uidemus
nubila saepe modis multis atque aspera ferri;
scilicet ut, crebram siluam cum flamina cauri 135
perflant, dant sonitum frondes ramique fragorem.
- (5) Fit quoque ut interdum ualidi uis incita uenti
perscindat nubem perfringens impete recto.
nam quid possit ibi flatus, manifesta docet res,
hic, ubi lenior est, in terra cum tamen alta 140
arbusta euoluens radicibus haurit ab imis.
- (6) Sunt etiam fluctus per nubila, qui quasi murmur
dant in frangendo grauiter; quod item fit in altis
fluminibus magnoque mari, cum frangitur aestus.
- (7) Fit quoque ubi e nube in nubem uis incidit ardens 145
fulminis; haec multo si forte umore recepit
ignem, continuo magno clamore trucidat;
ut calidis candens ferrum e fornacibus olim

stridit, ubi in gelidum propter demersimus imbrem.
 (8) *Aridior porro si nubes accipit ignem,* 150
uritur ingenti sonitu succensa repente;
lauricomos ut si per montis flamma uagetur
turbine uentorum comburens impete magno;
nec res ulla magis quam Phoebi Delphica laurus
terribili sonitu flamma crepitante crematur. 155
 (9) *Denique saepe geli multus fragor atque ruina*
grandinis in magnis sonitum dat nubibus alte;
uentus enim cum confercit, franguntur in artum
concreti montes nimborum et grandine mixti.

(DRN VI 96-159)

In luogo di una traduzione continua, scelgo di rendere il passo lucreziano in italiano schematizzandolo come segue, limitandomi a riportare le varie cause e gli eventuali esempi analoghi (riporto in grassetto gli elementi comuni al passo lucreziano e alla *Meteor. siriaco-araba*):

Il tuono è causato da:

96-115: (1) **collisione tra nubi spinte da venti contrari**

- ...come a volte un velario, teso in grandi teatri, / crepita scosso fra i pali e le travi;
- ...e imita il suono che emette la carta nel lacerarsi;
- ...**[come il suono che si ode quando i venti] battono nell'aria** una veste appesa o **carte svolazzanti**;

116-120: (2) **sfregamento tra nubi**

121-131: (3) **esplosione di una nube penetrata dal vento**

- ...**una piccola vescica piena d'aria / spesso così fa un gran suono esplodendo d'un tratto**;

132-136: (4) **sibilo del vento attraverso nubi frastagliate**

- ...lo stesso accade quando le raffiche del maestrale / investono una fitta selva, e le fronde stormiscono al crepitare dei rami;

137-141: (5) **lacerazione di una nube a causa del vento**

- ...quanto possa lì il vento, è mostrato da quello / che è manifesto qui, in terra, dov'esso è più leggero e tuttavia / svelle alti alberi dalle radici profonde e li inghiotte;

142-144: (6) **fluttuazioni di onde all'interno delle nubi**

- ...come avviene nei profondi / fiumi e nel vasto mare, quando di infrangono le onde;

145-149: (7) **fulmine che si spegne in una nube**

- ...**come talora il ferro che esce incandescente dalle fornaci ardenti / stride, se in fretta lo abbiamo immerso in acqua gelida**;

150-155: (8) **fulmine che dà fuoco a una nube arida**

- ...come se per monti chiomati di lauri una fiamma si diffonda / sotto il turbinio dei venti, bruciandoli nell'impeto suo grande;

156-159: **(9)** nube di ghiaccio che si lacera

Per la *Meteor. siriano-araba*, mi pare conveniente esporre la sezione relativa alle cause del tuono (1, 1-23, pp. 261-262 Daiber) seguendo la medesima schematizzazione adottata per Lucrezio, basandomi naturalmente sulla versione inglese del testo proposta da Daiber (in grassetto gli elementi in comune con il dettato lucreziano):

Il tuono si genera come risultato di 7 cause:

2-5: **(1) collisione tra due nubi cave**

- battito delle mani;

6-8: **(2)** venti che entrano e roteano in una nube cava

- vento che soffia all'interno di grandi vasi;

9-11: **(3) fulmine che si estingue finendo in una nube umida**

- **ferro incandescente immerso nell'acqua;**

12-14: **(4)** vento che squarcia una nube di ghiaccio

- **carta percossa dal vento;**

15-17: **(5)** vento che entra in una nube lunga e tortuosa

- macellai che soffiano nelle interiora degli animali;

18-20: **(6) esplosione di una nube satura di vento**

- **vescica piena d'aria che viene perforata;**

21-23: **(7) sfregamento tra nubi frastagliate**

- macine strofinate tra loro.

Una volta elencate le sette cause annunciate (si noti che né Epicuro, né Lucrezio precisano quante siano le possibili cause), l'autore della *Meteorologia siriano-araba* scrive:

«(24) Il tuono si genera a partire dalle cause menzionate. Ora, supponiamo che qualcuno sia scettico (25) e domandi: “Com'è possibile che il rumore si generi dalle nubi, dal momento che esse non sono (26) solide come le pietre e il coccio, ma rarefatte come (27) la lana, considerato che nessun rumore può generarsi dalla lana? Infatti, non si genera rumore se un uomo (28) percuote due batuffoli di lana l'uno contro l'altro”. Possiamo rispondere: (29) Nemmeno noi sosteniamo che nelle nubi si produce rumore perché esse sono solide (30) e simili alle pietre. Diciamo invece: sebbene le nubi siano (31) rarefatte e frammentate, sono comunque in grado di produrre rumore. (32) Similmente possiamo osservare tra le cose visibili oggetti solidi che (33) non producono alcun rumore, come un vaso di coccio o di piombo. Questi oggetti, infatti, (34) non possiedono alcuna causa che provochi molto rumore. E (possiamo osservare) tra (35) le cose (visibili) oggetti rarefatti che producono molto rumore, come l'acqua e (36) le foglie secche. – Poiché la lana è rarefatta, non produce alcun rumore, (37) non in virtù dell'essere (la lana) rarefatta, ma perché le cause che producono rumore non (38) esistono in essa. Questa è la nostra risposta all'obiezione scettica».

(*Meteor. siriaco-araba* 1, 24-38, p. 262 Daiber)²²³

Proverò ora, raffrontando i testi riportati, a svolgere alcune considerazioni.

5.4.1 Epicuro e Lucrezio

Prendendo in esame anzitutto il dettato di Epicuro e quello di Lucrezio, il dato che maggiormente balza agli occhi è la differenza significativa nel numero di spiegazioni offerte (9 vs 4). Oltre a essere decisamente più analitico, infatti, Epicuro offre un ventaglio minore di soluzioni, le quali, tuttavia, dato il carattere tendenzialmente generico, riescono, almeno in un caso, ad abbracciare più cause lucreziane. Passandole rapidamente al vaglio, la spiegazione (1) di Epicuro, l'unica per cui, fra l'altro, il filosofo fornisce un esempio analogo (il roteare del vento nei vasi), potrebbe trovare un parziale parallelo nella spiegazione (3) di Lucrezio, in cui la tempesta di vento forte penetra nelle nubi e vi rotea all'interno (*DRN VII*124-126).²²⁴ La spiegazione (2) di Epicuro, invece, potrebbe trovare un parallelo nelle spiegazioni (7) e (8) di Lucrezio,²²⁵ benché, da un lato, Epicuro menziona il vento, Lucrezio no, dall'altro, Lucrezio parla di spegnimento del fulmine nella nube o di esplosione della nube stessa (qualora si tratti di una nube arida), e la sua esposizione si avvicina più a quella della *Meteor. siriaco-araba*, che non a quella di Epicuro. Per quanto riguarda la (3), essa potrebbe ricomprendere sotto di sé, in qualche modo, le spiegazioni (3) e (5) di Lucrezio, in cui però le lacerazioni delle nubi vengono meglio specificate. La spiegazione (4) di Epicuro, infine, può essere ricondotta alla (2) di Lucrezio, in cui lo sfregamento (*radentes*, *DRN VI* 118) tra nubi riprenderebbe l'attrito/frizione (*παράτριψις*) di Epicuro, e, in parte, alle spiegazioni (8) e (9). È curioso, però, che Lucrezio non faccia parola dell'unico esempio analogo nella sfera del visibile menzionato dal maestro. Va osservato, inoltre, che la lista delle spiegazioni di Epicuro, seppur meno ricca di quella dell'allievo, non sembra essere esaustiva: come si verifica spesso nella lettera a Pitocle, infatti, la sezione dedicata al tuono si chiude rammentando al lettore che, in generale (*τὸ ὄλον*), i fenomeni ci consigliano di dire che la cosa può avvenire in molti modi (*πλεοναχῶς γίνεσθαι λέγειν ἐκκαλεῖται τὰ φαινόμενα*).

5.4.2 Lucrezio

²²³ Trad. mia, sulla base della versione inglese di Daiber.

²²⁴ Cfr. ps.-Aristot. *De mundo* 4 395a11; cfr. anche Aët. III 3, 1, *Dox.* 367, M.-R. 1182 = 12 A 23 (Anassimandro), Aët. III 3, 2, *Dox.* 368, M.-R. 1182 = 13 A 17 (Anassimene), e Aristoph. *Nub.* 404.

²²⁵ Cfr. anche specialmente Aët. III 3, 10, *Dox.* 369, M.-R. 1183 = 67 A 25 (Leucippo); Aët. III 3, 11, *Dox.* 369, M.-R. 1183-1184 = 68 A 93 (Democrito).

Le spiegazioni (1) e (2) menzionate dal Lucrezio si ritrovano anche negli Stoici;²²⁶ stando ad Aezio, quest'ultimi ritenevano che il tuono derivasse da una collisione di nubi (προσκρουσµὸν νεφῶν, Aët. III 3, 12, *Dox.* 369, M.-R. 1185); Crisippo, in particolare, sosteneva inoltre che il tuono fosse un fragore causato dallo sfregamento o dalla lacerazione delle nubi (ψόφος ἐκ παρατρίψεως ἢ ῥήξεως, Aët. III 3, 13, *Dox.* 369-370, M.-R. 1201). La spiegazione (4) non pare trovare paralleli tra le fonti epicuree; la si ritrova invece in Seneca (*sibilat*, *NQ* II 28, 3).²²⁷ Secondo Bailey,²²⁸ nemmeno la (5) trova un parallelo nelle fonti epicuree; come indicato sopra, tuttavia, essa mi sembra non discostarsi troppo dalla soluzione (3) di Epicuro. Non si ritrova però in *Pitocle* la spiegazione (6), che compare invece anch'essa, oltre che, come vedremo, nella *Meteor. siriano-araba*, in Seneca (*NQ* II 55, 1).

Lucrezio fornisce, inoltre, un numero di esempi analoghi molto più sostanzioso rispetto a Epicuro. Si tratta, per lo più, di esempi di carattere generale; due casi risultano però interessanti: il primo è il caso del suono prodotto dalle carte svolazzanti (*DRN* VI 114-115), che Giussani collega ai larghi fogli di carta papiracea, confezionati dalle fabbriche romane, e agitati dal vento una volta stesi all'aria aperta ad asciugare. Il secondo, invece, è l'esempio del fluttuare nel vento del velario (*carbasus*) dei teatri (VI 109),²²⁹ che compare anche in IV 76-77, dove Lucrezio ne prende in considerazione non l'effetto fonico, ma il colore, discutendo dei *simulacra* che si distaccano dalla superficie dei corpi.

5.4.3 Lucrezio e la *Meteorologia siriano-araba*

È innegabile che tra la trattazione lucreziana del tuono e quella restituitaci dalla *Meteor. siriano-araba* le affinità e le analogie siano consistenti. Non solo in ambo i casi il tuono è il primo dei fenomeni atmosferici esaminati, laddove Epicuro lo poneva al quarto posto, ma anche la struttura interna delle rispettive sezioni presenta considerevoli corrispondenze, sia per quanto concerne le spiegazioni addotte, sia sotto il profilo degli esempi analoghi offerti. Come emerge dalle schematizzazioni riprodotte sopra, quattro sono le spiegazioni comuni alle due meteorologie, che in due casi occupano anche la medesima posizione [(3) e (7)]. Tre sono gli esempi analoghi comuni: il perforamento di una vescica gonfia d'aria, il ferro incandescente immerso nell'acqua e i fogli di carta percossi dal vento; quest'ultimo viene però connesso a spiegazioni distinte: Lucrezio lo correla alla collisione tra nubi, mentre nella *Meteor. siriano-araba* esso si trova corredato alla nube di ghiaccio lacerata dal vento. L'autore della *Meteor. siriano-araba*,

²²⁶ Il ruolo del vento nella produzione del tuono è già rilevato da Eraclito, cfr. Aët. III 3, 9, *Dox.* 369, M.-R. 1183.

²²⁷ Robin, in Ernout-Robin 1962 (1925-928), vol. III, *ad loc.*

²²⁸ Bailey 1947, p. 1575.

²²⁹ Su quest'esempio, si vedano, in particolare, le considerazioni di Notaro 2006, pp. 47-48.

diversamente da Lucrezio, porta anche l'esempio, presente nella lettera a Pitocle, del vento che rotea dei vasi, e la causa (2) della *Meteor. siriaco-araba* coincide esattamente con la (1) di Epicuro. V'è però almeno una delle spiegazioni della *Meteor. siriaco-araba* che non trova paralleli né in Epicuro, né in Lucrezio, vale a dire la (5): il vento che entra in una nube lunga e tortuosa,²³⁰ supportata dall'esempio dei macellai che soffiano nelle interiora degli animali. La spiegazione (4) di Lucrezio (sibilo del vento tra nubi frastagliate), è in realtà differente, poiché in quest'ultimo caso il vento rimane esterno alle nubi, mentre nella (5) della *Meteor. siriaco-araba* il vento entra nelle nubi.²³¹

5.4.4 Lucrezio e Posidonio (?)

Le spiegazioni di Lucrezio che non trovano paralleli negli altri due testi sono, dunque, l'appena menzionata (4) e la (6), relativa alle fluttuazioni di onde all'interno delle nubi. Entrambe, come già constatato, ritornano nelle *Naturales Quaestiones* senecane: la (4) compare in *NQ* II 28, 3, la (6) in *NQ* II 55, 1. In *NQ* II 28, 3 è probabile che Seneca stia riportando proprio la spiegazione (4) di Lucrezio. In *NQ* II 55, 1, invece, il Cordovese sta riferendo la posizione di Posidonio in merito al fenomeno del tuono (= fr. 135 Edelstein-Kidd), sicché non è da escludere un collegamento tra il dettato di Posidonio e la spiegazione (6) di Lucrezio.

5.4.5 Lucrezio e la *Meteorologia siriaco-araba*: l'obiezione dello scettico

V'è un ulteriore parallelo interessante tra la sezione lucreziana sul tuono e quella della *Meteor. siriaco-araba*, e, nello specifico, della seconda parte di quest'ultima (1, 24-38, p. 262 Daiber), in cui l'autore, inscenando di rispondere a un'eventuale obiezione di matrice scettica circa la possibilità che dalle nubi, data la loro consistenza, si possa generare il tuono, chiarisce come ciò possa accadere. L'autore della *Meteor. siriaco araba* fornisce una spiegazione piuttosto cogente, appellandosi immancabilmente al supporto di fenomeni analoghi nella sfera del visibile. È chiaro che le nubi hanno una costituzione rarefatta, come la lana, e non solida, come il coccio o la pietra. Nulla vieta, tuttavia, che un corpo rarefatto possa generare rumore: non lo genera, naturalmente, in quanto rarefatto, ma in quanto possiede in sé le cause che producono rumore, ossia, mi pare di capire, delle altre caratteristiche che le conferiscono la capacità di risuonare (come nel caso della foglia il suo essere secca). L'impressione è che si tratti, nel complesso, di un'argomentazione essenzialmente aristotelica, fondata sulla distinzione tra sostanza e attributi

²³⁰ Cfr. Aët. III 3, 9, *Dox.* 369, M.-R. 1183 = III 9 D96 L.-M. = 22 A 14 D.-K. (Eraclito); Aët. III 3, 3, *Dox.* 368, M.-R. 1182 = 70 A 15 D.-K. (Metrodoro); Aristot. *Meteor.* II 9, 369a 35-b 1.

²³¹ *Contra* Daiber 1992, p. 272, che segnala il passo di *DRN* VI 132-136 come "influenzato" dai contenuti della *Meteor. siriaco-araba*.

propria delle pietre e del legno e la sostanza tenue di cui sono costituiti la nebbia e il fumo; che, altrimenti, non potrebbero risuonare.

Alla luce di ciò, credo si possano svolgere due considerazioni, una relativa a Lucrezio, una in merito alla *Meteor. siriano-araba*. Per quanto concerne Lucrezio, il parallelo col testo arabo offre supporto all'ipotesi per cui i versi 102-107 del VI libro non costituiscono affatto un'interpolazione successiva del poeta stesso: Lucrezio li colloca a quell'altezza evidentemente perché sente l'esigenza di giustificare come la collisione tra nubi, la cui consistenza sembra simile a quella di fumi e nebbie, potesse generare un fragore come quello del tuono. In Epicuro non v'è traccia della questione. Se ammettiamo che si possa essere servito della versione greca della *Meteor. siriano-araba*, allora proprio a partire da essa potrebbe aver sviluppato l'urgenza di far fronte al problema, scegliendo, tuttavia, di affrontarlo in maniera diversa rispetto all'autore della *Meteor. siriano-araba*, a conferma, forse, di un suo impiego *in chiave critica* dei contenuti racchiusi in quest'ultima. Relativamente al testo arabo, invece, l'analisi del capitolo consacrato al tuono, e in particolare della seconda sezione di questo (1, 24-38, p. 262 Daiber), rileva una sorta di commistione di elementi aristotelici/peripatetici ed epicurei che rendono difficile la riduzione esclusiva a uno soltanto dei due indirizzi. Da un lato, l'autore ricorre, come abbiamo visto, a un'argomentazione fondata sui principi che ritroviamo nella dottrina dello Stagirita, e che potrebbero supportare l'ipotesi della paternità teofrastea; dall'altro, l'impiego consistente del metodo delle molteplici spiegazioni e il costante ricorso a fenomeni $\pi\alpha\rho' \eta\mu\acute{\iota}\nu$ sembrerebbe suffragare la convinzione di un'origine epicurea dello scritto. Fra l'altro, lo abbiamo sottolineato, nella *Meteor. siriano-araba* ritroviamo il medesimo esempio analogo (corredato alla medesima spiegazione) del vento che rotea nei vasi presente in Epicuro. Come mi è stato fatto notare,²³⁵ se la *Meteor. siriano-araba* costituisse effettivamente un compendio dell'opera Μεταρσιολογικά di Teofrasto, sarebbe abbastanza sorprendente, e forse quasi ridicolo, che Epicuro avesse addirittura scelto di ricalcare gli esempi riportati dal filosofo di Ereso. L'autore della *Meteor. siriano-araba*, probabilmente, è successivo a Epicuro, ed ha composto lo scritto fondendo insieme elementi di provenienza tanto epicurea quanto peripatetica. In tal senso, non posso che condividere le conclusioni di Bakker, secondo cui si tratterebbe di «a compendium largely, but not exclusively, dependent on Epicurean meteorology, into which certain peripatetic elements have been incorporated».²³⁶

5.5 Il fulmine e l'*excursus* teologico: Lucrezio e la *Meteorologia siriano-araba*

²³⁵ Rinvio al commentario dell'*Epistola a Pitocle* di Verde (De Sanctis-Verde, *forthcoming*).

²³⁶ Bakker 2016, p. 153. giust

Vorrei ora prendere in esame una sezione del resoconto lucreziano dedicato al fulmine che dispiega, per alcuni aspetti, una forte somiglianza con un passo del testo arabo scoperto e pubblicato da Daiber nel 1992. Come già accennato in precedenza, la pubblicazione della versione araba completa della meteorologia siriana ha portato alla luce una sezione non presente nella traduzione araba attribuita a Bar Bahlūl, e contenuta nel cap. 14, il penultimo dell'edizione di Daiber, dedicato alle cause dell'alone che circonda la luna. Il passo di nostro interesse è la parte finale del capitolo in questione (14-29, p. 270 Daiber), il cui oggetto si rivela, sin dalle prime battute, diverso da quello trattato nella prima parte (2-13), effettivamente dedicata al fenomeno dell'alone lunare. Già Daiber, nel suo commento al testo, rilevava come l'*excursus* presente in 14-29 «interrupts the running text and seems to be a subsequent digression in Theophrastus' lecture on meteorology, actually belonging to the chapters on thunderbolts (ch. 6) and on εὔρος and *prester* (13, 33-54, p. 269 Daiber)». ²³⁷ Il passo, in effetti, si presenta in sostanza come una vigorosa argomentazione contro la possibilità di attribuire a Dio la responsabilità del verificarsi dei fulmini:

«(14) Né i fulmini, né alcunché di ciò che è stato menzionato ha origine in Dio. Infatti, non è (15) corretto (affermare) che Dio dovrebbe essere la causa del disordine [presente] nel mondo; (Egli è), anzi, la causa (16) della sua disposizione e del suo ordine. Ragion per cui noi ascriviamo la sua disposizione e il suo ordine a Dio (17) {potente ed altissimo è Lui!} e il disordine del mondo alla natura del mondo. E soprattutto: (18) se i fulmini hanno origine in Dio, perché si verificano per lo più (19) in primavera o nei luoghi elevati, e non (20) in inverno o in estate o a basse quote? In aggiunta: (21) perché i fulmini cadono sulle montagne disabitate, sui (22) mari, sugli alberi e sugli esseri viventi irrazionali? Dio (23) non è arrabbiato con costoro! Inoltre, più sorprendente risulterebbe il fatto che i fulmini (24) colpiscono le persone migliori e coloro che temono Dio, (25) ma non coloro che agiscono ingiustamente e diffondono il male. Non è corretto, quindi, (26) sostenere <a proposito degli> uragani²³⁸ che essi provengono da Dio; (possiamo) solo (affermare quanto segue), a proposito di quanto accade (27) a nostro danno o di quanto diminuisce il potere divino: accade (28) senza alcun ordine. Di conseguenza, non v'è alcuna indicazione di morte nel caso di Dio, né alcuna (29) indicazione dell'essere [lui] simile a un angelo (= divino) deve essere da noi rimossa».

(*Meteor. siriano-araba* 14, 14-29, p. 270 Daiber)²³⁹

Se consideriamo il richiamo agli uragani in 14, 26 come una svista del traduttore,²⁴⁰ possiamo supporre che questa seconda parte del cap. 14 appartenesse non tanto alla sezione dedicata ai presteri (13, 33-54, p. 269 Daiber), quanto, più plausibilmente, a quella riservata ai fulmini (cap. 6). Il che, fra l'altro, parrebbe trovare conferma anche nel fatto che nell'*excursus* teologico

²³⁷ Daiber 1992, p. 280.

²³⁸ Svista del traduttore?

²³⁹ Trad. mia dall'inglese di Daiber.

²⁴⁰ Di questo parere mi pare anche Bakker 2016, p. 131.

compaiono due considerazioni già esposte nel cap. 6, ovvero: (a) la maggior frequenza dei fulmini in primavera [6, 68-69, p. 265 Daiber; 14, 20, p. 270 Daiber], e (b) la maggior frequenza dei fulmini sui luoghi elevati [6, 74-75, p. 265 Daiber; 14, 19, p. 270 Daiber]. Non va dimenticato, in ogni caso, che in 14, 14 il rimando non è esclusivamente ai fulmini, ma a “tutto ciò che è stato menzionato”, sicché quel che conta, in fondo, è aver contezza del fatto che la validità di quanto l’autore si appresta a dichiarare non riguarda esclusivamente i fulmini, bensì, una più ampia gamma di fenomeni trattati nel testo.

In tutti i modi, la sezione 14, 14-29, p. 270 Daiber trova un parallelo piuttosto significativo nella parte finale dell’indagine sui fulmini di Lucrezio (*DRN* VI 357-422) [a conferma del fatto che l’*excursus* teologico del testo arabo costituiva la conclusione del cap. 6?], parallelo posto in luce, per la prima volta, da Mansfeld a seguito dell’edizione di Daiber del 1992.²⁴¹ L’indagine lucreziana sul fulmine presenta, lo abbiamo già accennato, un’articolazione interna estremamente vicina a quella esibita dalla *Meteor. siriano-araba*, e molti degli aspetti del fenomeno trattati da quest’ultima ritornano anche nel *DRN*, compresa la questione del perché i fulmini risultino di gran lunga più frequenti in primavera. Si confrontino i due testi su questo punto:

Meteorologia siriano-araba:

«Quando (68) <qualcuno> ci domanda di spiegare la ragione per cui i fulmini sono più frequenti (69) in primavera, possiamo rispondere: Affinché si generino i fulmini, sono richiesti (70) nuvole, vento e fuoco; durante l’inverno sono presenti le nuvole e i venti, (71) ma non v’è abbastanza fuoco a causa del freddo eccessivo; durante (72) l’estate, al contrario, v’è molto fuoco, ma non è presente alcuna nuvola. (73) Poiché la primavera è un periodo temperato e moderato, invece, è possibile trovare in essa (74) fuoco, nuvole e venti a sufficienza».

(*Meteor. siriano-araba* 6, 68-74, p. 265 Daiber)²⁴²

Lucrezio:

*Autumnoque magis stellis fulgentibus apta
concutitur caeli domus undique totaque tellus,
et cum tempora se ueris florentia pandunt.
frigore enim desunt ignes, uentique calore 360
deficiunt neque sunt tam denso corpore nubes.
interutrasque igitur cum caeli tempora constant,
tum uariae causae concurrunt fulminis omnes.
nam fretus ipse anni permiscet frigus (et) aestum,
quorum utrumque opus est fabricanda ad fulmina nubi, 365*

²⁴¹ Mansfeld 1992, spec. pp. 326-327.

²⁴² Trad. dall’inglese di Daiber mia.

*ut discordia (sit) rerum magnoque tumultu
ignibus et uentis furibundus fluctuet aer.*

«E soprattutto d'autunno è scossa da ogni parte la dimora / del cielo trapunta di stelle fulgenti e con essa tutta la terra; / parimenti quando si apre la florida stagione di primavera. / Nella stagione fredda, infatti, mancano i fuochi, e nella calda / vengono meno i venti, né le nuvole hanno corpo tanto denso. / Quando dunque le stagioni del cielo stanno in mezzo / fra quelle due, allora tutte concorrono le varie cause del fulmine. / Giacché appunto la stagione di transizione frammischia freddo / entrambi necessari alla nuvola per fabbricare i fulmini, <e> caldo, / sì che <v'è> discordia fra gli elementi, e l'aria, furibonda / per fuochi e per venti, fluttua con grande tumulto».

(DRN VI 357-367)

L'aggiunta, da parte di Lucrezio, dell'autunno, che non compare né nel cap. 6, né nel cap. 14 della *Meteor. siriano-araba*, è stata considerata un elemento di scarso rilievo: l'autore della *Meteor. siriano-araba* esclude l'estate e l'inverno, e Lucrezio avrebbe potuto ammettere anche l'autunno "per logica", o avrebbe potuto trovare l'aggiunta in Epicuro, ovviamente non nell'Epicuro della lettera a Pitocle, in cui tale spiegazione non compare. Si consideri però ora la parte conclusiva della trattazione lucreziana sul fulmine, in cui il confronto con la *Meteor. siriano-araba* diviene ancor più evidente ed interessante:

*quod si Iuppiter atque alii fulgentia diui
terrifico quatiunt sonitu caelestia templa
et iaciunt ignem quo cuiquest cumque uoluntas,
cur quibus incautum scelus auersabile cumquest 390
non faciunt icti flammis ut fulguris halent
pectore perfixo, documen mortalibus acre,
et potius nulla sibi turpi conscius in re
uoluitur in flammis innoxius inque peditur
turbine caelesti subito correptus et igni? 395
cur etiam loca sola petunt frustra laborant?
an tum bracchia consuescunt firmantque lacertos?
in terraque patris cur telum perpetiuntur
optundi? cur ipse sinit, neque parcat in hostis?
denique cur numquam caelo iacit undique puro 400
Iuppiter in terras fulmen sonitusque profundit?
an simul ac nubes successere, ipse in eas tum
descendit, prope ut hinc teli determinet ictus?
in mare qua porro mittit ratione? quid undas
arguit et liquidam molem camposque natantis? 405
praeterea si uult caueamus fulminis ictum,
cur dubitat facere ut possimus cernere missum?
si nec opinantis autem uolt opprimere igni,
cur tonat ex illa parte, ut uitare queamus,
cur tenebras ante et fremitus et murmura concit? 410
et simul in multas partis qui credere possis
mittere? an hoc ausis numquam contendere factum,
ut fierent ictus uno sub tempore plures?
at saepe numero factum fierique necessesit,*

ut pluere in multis regionibus et cadere imbris, 415
fulmina sic uno fieri sub tempore multa.
postremo cur sancta deum delubra suasque
discutit infesto praeclaras fulmine sedes
et bene facta deum frangit simulacra suisque
demit imaginibus uiolento uolnere honorem? 420
altaque cur plerumque petit loca, plurimaque eius
montibus in summis uestigia cernimus ignis?

«Ma, se Giove e gli altri dèi che scuotono / con terrificante fragore le fulgenti volte celesti / e scagliano il fuoco dovunque ognuno di essi voglia, / (390) perché non fanno che quanti non aborriscono / da un detestabile delitto siano colpiti ed esalino le fiamme / della folgore dal petto trafitto, acerbo monito ai mortali? / Perché, per contro, colui che la coscienza non rinfaccia nulla / di disonesto, è avvolto nelle fiamme, innocente, ed è stretto, / (395) subitamente afferrato dal turbine celeste e dal fuoco? / Perché colpiscono anche luoghi solitari e s'affaticano invano? / Forse allora esercitano le braccia e rinsaldano i muscoli? / Perché sopportano che il dardo del padre si spunti al suolo? / Perché egli stesso permette ciò e non lo riserva per i nemici? / (400) E poi, perché, quando il cielo è da ogni parte puro, / Giove non scaglia mai il fulmine sulla terra, né sparge i tuoni? / Forse, appena le nuvole gli si son messe di sotto, allora egli stesso / vi discende, per dirigere di lì, da vicino, i colpi del dardo? / E a che scopo poi lo lancia nel mare? Che cosa rimprovera / (405) alle onde e alla liquida massa e alle distese fluttuanti? / E, se vuole che ci guardiamo dal colpo del fulmine, / perché evita a far sì che ne possiamo discernere il lancio? / [...] (411) E come potresti credere che lanci fulmini simultanei / in molte direzioni? Forse oseresti sostenere che non sia mai / avvenuto questo, che più colpi scoppiassero ad un tempo? / Ma spesso è avvenuto, ed è necessario che avvenga, / (415) che, come piove in molte regioni e cadono acquazzoni, / così i fulmini scoppino numerosi ad un tempo. / Infine, perché col fulmine esiziale abbatte i sacri templi / degli dèi e le proprie splendide sedi / e infrange le ben foggiate statue degli dèi / (420) e toglie alle proprie immagini con violenta ferita la bellezza? / E perché per lo più colpisce i luoghi elevati e sulle cime / dei monti vediamo le più frequenti tracce del suo fuoco?».

(DRN VI 387-422)

Alla luce della somiglianza strutturale tra questa sezione lucreziana e l'*excursus* teologico contenuto nella *Meteor. siriano-araba*,²⁴³ e pur ammettendo la non completa sovrapposibilità tra i due resoconti, almeno per quel che concerne l'ordine degli argomenti, Mansfeld ha sostenuto che

«We therefore must assume that Lucretius, at least for his sections dealing with thunderbolts, did not use the Letter, and may surmise that a much longer epitome of Epicurus' views on cosmology and meteorology was available to him (assuming he did not consult the difficult *Physics*). It follows

²⁴³ Solo di sfuggita, si segnala che la medesima argomentazione viene ripresa, in maniera pressoché letterale, nel paragrafo V dell'*Octavius* di Minucio Felice, il quale, soprattutto in relazione al discorso di Cecilio, sembra fare largo uso, oltre che del I libro del *ND* di Cicerone, di argomentazioni e, in generale, di materiali contenuti nel *DRN* di Lucrezio (per un'introduzione generale al dialogo di Minucio, si veda l'introduzione di Paratore all'edizione, con traduzione italiana, da lui curata, pubblicata nel 1971, nonché, ora, l'edizione curata da 2012). È interessante segnalare, inoltre, come una traccia del medesimo argomento sia rintracciabile già nelle *Nuvole* di Aristofane (398-402), in cui il personaggio di Socrate, per convincere Strepsiade del fatto che non è Zeus a scagliare i fulmini, così esclama: «Scemo, rimbambito, che vivi sulla luna! Se colpisce gli spergiuri, come mai non ha incenerito Simone, Cleonimo, Teoro? Lo saranno spergiuri costoro, o no? Invece colpisce il suo stesso tempio, il Sunio, il promontorio d'Atene, le grandi querce. Perché? Le querce non spergiurano, direi» (trad. Paduano).

that in the books of his *Physics* on which this epitome was based Epicurus followed Theophrastus very closely; at any rate this can be proved for the argument about thunderbolts».²⁴⁴

La conclusione di Mansfeld si fonda su due presupposti: l'identificazione tra i contenuti del testo arabo e i Μεταρσιολογικά di Teofrasto, e la convinzione che effettivamente le due digressioni teologiche siano, almeno nella sostanza, identiche. Il secondo di questi presupposti è stato parzialmente rifiutato da Sedley, il quale ha ritenuto che l'organizzazione dei materiali nei due testi sia sufficientemente diversa per sospettare che «the Epicurean arguments in Lucretius VI are based, not on a direct reading of the Μεταρσιολογικά, but on the equivalent section of the *Physical opinions*».²⁴⁵ La posizione dello studioso implica, tuttavia, un nuovo presupposto, ossia la *certezza* che Lucrezio dovesse trovare, in ogni caso, *già in Epicuro*, benché non nell'Epicuro dello scritto a Pitocle, la formulazione della digressione che occupa la parte finale dello studio dei fulmini.

Si considerino anzitutto i testi delle due digressioni; l'argomentazione risulta effettivamente strutturata in maniera simile: in ambo i casi l'obiettivo consiste nell'esimere dio dalla responsabilità della produzione dei fulmini, in cui il pensiero superstizioso della *religio* riconosceva una delle più chiare manifestazioni dell'azione punitiva divina.²⁴⁶ In ambo i casi viene offerta una lista di domande retoriche, talvolta identiche: perché i fulmini colpiscono le vette elevate, e le regioni disabitate e il mare? Perché sovente colpiscono le persone buone, e timorose di dio, risparmiando i malvagi e i malfattori? Secondo il testo arabo, ascrivere al dio gli esiti deleteri legati all'azione rovinosa del fulmine, significa misconoscerne la natura divina stessa; non solo (e qui iniziano i problemi): incolpare il dio per quanto accade a nostro danno, significa non riconoscere che egli è la causa della disposizione ordinata del mondo, e che tutto ciò che a tale ordine si oppone va ascritto alla *natura* del mondo, non a dio. Lucrezio, dal canto suo, si limita a chiedere come mai l'ira distruttrice di Giove non risparmi nemmeno «i sacri templi / degli dèi e le loro splendide sedi», né «le ben foggiate statue degli dèi», togliendo così «alle proprie immagini con violenta ferita la bellezza» (*DRN* VI 417-420). Nel dettato del poeta non viene *mai* chiamata in causa la diade ordine/disordine, né tanto meno viene operata alcuna distinzione tra quanto nel mondo dipende da dio, e quanto invece va ascritto alla natura stessa del mondo. L'argomentazione presente nel *DRN*, in questo senso, non solo differisce in relazione alla successione degli argomenti, ma anche nella sostanza: Lucrezio, da epicureo, non si può limitare ad assolvere la divinità per quanto nel mondo v'è di disordinato, ma deve altresì

²⁴⁴ Mansfeld 1992, p. 326.

²⁴⁵ Sedley 1998, p. 182.

²⁴⁶ Cfr. per esempio Cic. *ND* II 5, 14.

sollevarla dalla responsabilità di quanto v'è di ordinato.²⁴⁷ Ordine e disordine sono concetti che, così come dispiegati dall'autore della *Meteor. siriaco-araba*, non possono trovare spazio nella trattazione lucreziana, che ascrive *tutto* alla natura del mondo, e non solo gli aspetti “disordinati” di esso. La demistificazione lucreziana è radicale e procede, per così dire, a “doppio senso”, tanto verso l'ordine, quanto verso il disordine divini. Non è un caso se Lucrezio, invece di insistere su quanto sia fuori luogo addebitare a dio fenomeni che scompaginano l'ordine cosmico, sceglie di richiamare l'attenzione su altri fenomeni naturali che hanno un comportamento simile a quello dei fulmini, al fine di “smorzarne” il carattere terrificante. Così, a chi ritiene che il fulmine sia inviato da dio, Lucrezio dapprima chiede come potrebbe quest'ultimo saettare contemporaneamente in più direzioni, e successivamente, constatando che non di rado numerose folgori si producono nel medesimo istante, fa riferimento alla maggior concentrazione di piogge in determinate regioni, o agli acquazzoni, in cui un'enorme quantità di pioggia cade in poco tempo in un unico punto. L'accadere di questi eventi è necessario (*necessesit*, VI 414), e nulla ha a che vedere con la direzione divina del mondo. Mediante l'allusione alla distribuzione delle piogge, maggiore in certe aree piuttosto che in altre, Lucrezio, a mio parere, non intende però soltanto scoraggiare qualunque atteggiamento superstizioso nei confronti di alcuni fenomeni naturali, ma intende altresì indicare come, in realtà, quello che la *religio*, così come l'autore della *Meteor. siriaco-araba* (*sic!*), definivano “disordine”, “disordine” non sia affatto: in natura, per la legge dell'ἰσονομία il potere dell'infinto, nulla v'è di realmente disordinato, e qualunque impressione di disordine viene meno, non appena si assuma una prospettiva più ampia.²⁴⁸ Come vedremo, un'argomentazione dello stesso tipo ritornerà anche a proposito delle eruzioni etnee (*DRN* VI 639-702, spec. 646-679), in cui il poeta si trova a dover giustificare un'enorme concentrazione di semi di fuoco un unico punto. Per di più, già nella sezione finale del II libro del poema Lucrezio, sempre in polemica contro l'intervento divino nel mondo, avverte il lettore che se terrà ben a mente quanto appena spiegato, ossia proprio l'esistenza di infiniti mondi, subito comprenderà,

*libera continuo, dominis priuata superbis,
 ipsa sua per se sponte omnia dis agere experts.
 nam pro sancta deum tranquilla pectora pace
 quae placidum degunt aeuom uitamque serenam,
 quis regere immensi summam, quis habere profundi 1095
 indu manu ualidas potis est moderanter habenas,
 quis pariter caelos omnis conuertere et omnis
 ignibus aetheriis terras suffire feracis,
 omnibus inue locis esse omni tempore praesto,*

²⁴⁷ La profonda divergenza è stata posta in luce anche da Bakker 2016, pp. 151-152.

²⁴⁸ Si vedano il par. 2.2.1 della Parte Seconda, nonché *infra*, p. 385.

*nubibus ut tenebras faciat caelique serena
concutiat sonitu, tum fulmina mittat et aedis
saepe suas disturbet et in deserta recedens
saeuiat, exercens telum, quod saepe nocentes
praeterit exanimatque indignos inque merentes?*

1100

«che la natura, libera, affrancata da padroni superbi, / di per se stessa spontaneamente compie tutto senza gli dèi. / E in verità, per i santi petti degli dèi che i tranquilla pace / trascorrono placido tempo e vita serena / (1095) chi potrebbe reggere la somma dell'immensità, chi tenere / nella mano e padroneggiare le forti redini dell'infinito, / chi insieme volgere intorno tutti i cieli, e coi fuochi / dell'etere riscaldare tutte le terre feraci, / e in tutti i luoghi e in ogni momento esser pronto / (1100) ad addensare con le nuvole le tenebre e a scuotere col tuono / i sereni spazi del cielo, poi scagliare i fulmini e spesso / demolire i propri templi e, ritrandosi <nei> deserti, / imperversare, agitando l'arma, che spesso risparmia / i colpevoli e agli innocenti ingiustamente infligge morte?»

(*DRN* II 1091-1104)

Certamente Lucrezio avrebbe potuto ritrovare le argomentazioni del suo *excursus* teologico in Epicuro, il quale, a sua volta, avrebbe potuto trarle da Teofrasto, e integrarle all'interno della propria dottrina. Mi chiedo però come mai Epicuro non ne faccia parola nella lettera a Pitocle. Una polemica come quella condotta da Lucrezio nella digressione teologica, facilmente comprensibile anche da parte di un uditorio non specialistico, e atta a far breccia specialmente nell'animo di coloro che, inclini all'atteggiamento superstizioso, erano ancora evidentemente digiuni di dottrina epicurea, avrebbe trovato la propria collocazione naturale proprio nella lettera a Pitocle, piuttosto che tra le complesse dottrine esposte nel Περὶ φύσεως.²⁴⁹ Potremmo altresì pensare che Lucrezio dipenda, come vuole Mansfeld, da una non meglio precisata epitome più lunga e nutrita delle idee cosmologiche e meteorologiche di Epicuro, magari di un qualche epicureo seriore, come proposto da Lück, il quale ipotizza, in relazione ai materiali del V e VI libro del *DRN*, non tanto una derivazione diretta da Teofrasto, quanto una mediazione neo-epicurea.²⁵⁰

Mi chiedo però per quale ragione occorra immancabilmente postulare l'esistenza di "intermediari" tra i versi lucreziani e quanto compare in fonti non epicuree (o la cui paternità epicurea non è provata). L'ipotesi più semplice, a mio parere, è che Lucrezio abbia maneggiato autonomamente i contenuti dello scritto tramandatoci dal testo siriano-arabo. Come è emerso anche in relazione al tuono, egli sembra essersene largamente servito, ma selezionando e rimaneggiando i materiali secondo le proprie esigenze, trattenendone gli aspetti epicurei, e rigettandone quelli troppo "peripatetici" o comunque estranei agli originari precetti del Maestro.

²⁴⁹ Sedley (1998, p. 136 = *Chart* 2) la colloca all'altezza del XIII libro.

²⁵⁰ Lück 1932, pp. 73 ss. La tesi di Lück circa una derivazione neo-epicurea dei contenuti lucreziani gioca un ruolo decisivo nello studio di Schmidt 1990.

Per certi versi, molto della *Meteor. siriano-araba* poteva soddisfare perfettamente i requisiti di Lucrezio (molteplici spiegazioni e costante riferimento a fenomeni analoghi empiricamente controllabili), per altri no, *in primis* per l'idea che l'ordine del mondo discenda da una qualche azione o volere divini. Ma non solo; molti elementi presenti nel testo arabo conformano più un'impostazione aristotelica, che una epicurea, non però abbastanza per poterne stabilire con certezza la paternità esclusivamente peripatetica. D'accordo con Bakker,²⁵¹ ritengo che l'ipotesi più prudente e plausibile sia assumere che nella *Meteor. siriano-araba* siano confluiti tanto elementi peripatetici quanto epicurei, tanto da rendere impossibile la riduzione esclusiva del testo (ed evidentemente del suo autore) a uno soltanto dei due indirizzi di pensiero. La forte presenza delle molteplici spiegazioni, assente negli scritti di paternità teofrastea certa, e il fatto che il *πλεοναχὸς τρόπος* stesso, per come pensato da Epicuro, non compaia in nessuno degli autori a lui precedenti, porta a pensare che la *Meteor. siriano-araba* debba essere successiva al fondatore del Giardino, e che dunque quest'ultimo non ne conobbe i contenuti, dei quali poté invece disporre, con buona probabilità, il discepolo Lucrezio, che provvide a vagliarli ed emendarli ove necessario.

Sempre nella sezione del testo arabo dedicata ai fulmini, che abbiamo detto risultare per certi aspetti prossima alla trattazione epicurea, e non solo per quanto concerne la digressione teologica, ma anche per le cause riportate (si pensi a quella concernente la maggior frequenza dei fulmini in primavera), si riscontrano altri elementi, oltre a quello teologico, lontani o inconciliabili con il pensiero epicureo. In 6, 41-48, p. 264 Daiber vengono infatti menzionati due vapori, uno denso e uno fine, che non possono che ricordare le due esalazioni (quella secca e quella umida) chiamate in causa da Aristotele per spiegare l'origine dei fenomeni a cui dedica i *Meteorologica* (cfr. per es. I 4, 341b 6 ss.). Si aggiunge, inoltre, che il vapore fine si muove rapidamente verso l'alto, poiché si avvicina al suo luogo naturale, e la stessa idea di "luogo naturale" ritorna anche nelle righe successive (*Meteor. siriano-araba* 6, 44-47).²⁵² Si tratta di due fattori, in particolare il secondo, di ascendenza aristotelica di cui Lucrezio (e nemmeno Epicuro) fanno parola nei loro resoconti.²⁵³

²⁵¹ Bakker 2016, pp. 145-153.

²⁵² Bakker 2016, pp. 148-149.

²⁵³ Per un'interessante proposta interpretativa circa la ragione per cui la *Meteor. siriano-araba* è stata trasmessa sotto il nome di Teofrasto, si rimanda ora a quanto proposto da Verde nel commento alla lettera a Pitocle (in *De Sanctis-Verde, forthcoming*). Lo studioso, rimarcando anzitutto la chiara volontà teologico-religiosa che traspare dallo scritto (testimoniata, tra l'altro, dall'invocazione a dio che ne costituisce l'esordio (p. 261 Daiber), e la preghiera posta in epilogo (15, 37-38, p. 271 Daiber)), afferma che, considerando la cattiva fama di cui godeva, in generale, la posizione epicurea nel contesto della filosofia islamica, non è da escludere che «si decise di tramandare lo scritto sotto il più onorevole e stimabile nome di Teofrasto, anche perché la diffusione della Meteorologia di Aristotele era già piuttosto capillare nel mondo islamico».

6. I fenomeni assenti in Epicuro: *DRN VI 608-905*

Il dato più eclatante che emerge dal raffronto tra la lettera a Pitocle e il VI libro del *DRN*, è senz'altro il fatto che mentre il dettato della prima rimane circoscritto ai fenomeni astronomici e al caso del terremoto, la trattazione lucreziana include tutta una serie di fenomeni terrestri che, come già accennato, è difficile catalogare in maniera univoca. Eccetto forse per i fenomeni del magnete²⁵⁴ e delle malattie,²⁵⁵ non v'è traccia in ciò che ci rimane degli scritti di Epicuro e nelle testimonianze sul suo conto del fatto che egli si occupasse dei fenomeni che Lucrezio affronta a partire dal verso 608. E nemmeno ve n'è traccia in quello che, secondo solo a Pitocle, costituisce il trattato meteorologico più vicino a quello contenuto nel VI libro di Lucrezio, la *Meteorologia siriaco-araba*. Secondo la ricostruzione di Sedley, come già spiegato, il VI libro del *DRN* coprirebbe il XIII del Περὶ φύσεως.²⁵⁶ Fermo restando, dunque, come sempre, che non è possibile escludere che effettivamente il maestro non discutesse anch'egli, benché non in *Pitocle*, i fenomeni affrontati da Lucrezio nella seconda metà del VI libro, risulta comunque interessante chiedersi da quali altre fonti il discepolo avrebbe potuto attingere i materiali di cui si serve in questa sezione del poema, e, soprattutto, a quale intento mirasse nell'includerli nella propria trattazione.

6.1 Tra meteorologia e paradossografia

Alcuni dei fenomeni “eccezionali” discussi da Lucrezio nella seconda metà del VI libro, ai quali si è già accennato in precedenza, trovano degli equivalenti in altri scritti di meteorologia, in particolare nei *Meteorologica* di Aristotele, nel trattato pseudo-aristotelico *De mundo* (cap. 4),²⁵⁷ nelle *Naturales Quaestiones* senecane e nel II libro della *Naturalis Historia* di Plinio. In generale, tuttavia, i materiali presentati dal poeta costituiscono il contenuto di quella particolare tipologia di scritti nota come “paradossografia”. Si tratta di un genere letterario incentrato sulla produzione di raccolte o sillogi di fenomeni locali di portata eccezionale, o comunque fatti curiosi e insoliti (παράδοξα, θαυμάσια o θαύματα, e *mirabilia* o *miracula*), concernenti tanto il mondo naturale (animali, piante, fiumi e fonti), quanto il mondo degli esseri umani, la loro psicologia, le loro

²⁵⁴ Galeno, nel suo *De naturalibus facultatibus* (I 14 = 2 45, 4-52, 2 Kühn = fr. 293 Us.), attribuisce a Epicuro una elaborata indagine sui magneti.

²⁵⁵ Diogene Laerzio (X 28) ascrive a Epicuro un'opera Περὶ νόσων δόξαι πρὸς Μίθρην, “Opinioni sulle malattie, a Mithra”. Cfr. anche Demetr. Lac. *PHerc.* 1012, col. XXXVII Puglia, ll. 3-5: ὁ Ἐπί[κουρος ἐν τῷ Περὶ νόσων | [καὶ θα]ύματος.

²⁵⁶ Sedley 1998, p. 136 (= *Chart 2*).

²⁵⁷ Ascritto ad Aristotele, si tratta in realtà probabilmente di un testo di scuola peripatetica risalente a un'epoca più tarda, variamente collocata tra il II secolo a.C. e il II secolo d.C. Per una presentazione esaustiva dell'opera in generale, si veda l'introduzione di Thom al volume, da lui curato, “Cosmic Order and Divine Power: Pseudo-Aristotle, *On the Cosmos*” (Thom 2014, pp. 3-18). Per ulteriori approfondimenti si rimanda alla monografia di Reale-Bos 1995.

usanze, ecc.²⁵⁸ L'intento di queste collezioni, i cui contenuti venivano tratti dalle fonti più disparate, non era di natura scientifica, e non v'era alcun interesse nel garantire la veridicità degli eventi riportati o nell'indagarne l'eziologia.

La nascita della paradossografia come genere letterario autonomo e separato viene fatta risalire a Callimaco di Cirene (310-240 a.C. circa), il più antico paradossografo di cui si abbia notizia e dei cui Παράδοξα ci rimangono 44 estratti, riportati da Antigono di Caristo (*Historiarum mirabilium collectio*, F 129-173 Giannini).²⁵⁹ È infatti assai probabile che lo scritto paradossografico *De mirabilibus auscultationibus* (Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων), ascritto ad Aristotele, risalga più probabilmente a uno o, più verosimilmente, più autori databili tra il III e il II sec. a.C.²⁶⁰ Si tratta di una raccolta di 178 brevi capitoli in cui sono raccolti aspetti curiosi e insoliti relativi ai più diversi campi del sapere (dalla botanica alla zoologia, dal vulcanesimo alla mineralogia, dal mito all'etnografia, alla storia).

La pratica di riferire eventi straordinari o elenchi di fenomeni locali, tuttavia, era già diffusa prima di Callimaco; lo stesso Aristotele, nei *Meteorologica*, riporta due liste di fenomeni locali, l'una nel I libro (13, 350b 36 ss.), relativa ai casi di fiumi sotterranei, che spiegano come mai vi sia chi ritiene che l'acqua provenga da dei bacini sotterranei, l'altra nel II libro (3, 359a 18-b 22), in cui vengono descritti casi di bacini o fonti d'acqua estremamente salata (tra cui il Mar Morto), a riprova del fatto che la galleggiabilità dei corpi è direttamente proporzionale al grado di densità dell'acqua. Lo Stagirita, tuttavia, ricorre a elencazioni di questo tipo esclusivamente in funzione dello studio di altri fenomeni, e non pare dedicare mai ai vari fenomeni locali "eccezionali" un'indagine a sé stante. E lo stesso accadrà nelle meteorologie più tarde (il *De mundo*, le *Naturales Quaestiones* senecane e il II libro della *Naturalis Historia* di Plinio), in cui pure le liste di fenomeni "eccezionali" divengono spesso assi più nutrite che in Aristotele.

Lucrezio, come vedremo, rappresenta, in questo scenario, un *unicum*: non soltanto, infatti, considera i *mirabilia* come un'oggetto di studio di per sé (al modo della paradossografia e diversamente da quanto si verifica nelle altre meteorologie), ma, a differenza tanto delle altre

²⁵⁸ Sulla paradossografia in generale, si segnalano i lavori di Schepens-Delcroix 1996, e Pajón Leyra 2011.

²⁵⁹ Sulla figura di Antigono di Caristo si rimanda specialmente allo studio di Dorandi 1995, nonché all'introduzione all'edizione dei frammenti curata da Dorandi 1999, pp. XI-CXXIII (precedenti edizioni dei frammenti di Antigono: Köpke 1862 e Wilamowitz-Moellendorff 1965 (1881)), e a Dorandi 2005, in cui vengono offerte alcune considerazioni aggiuntive rispetto a quanto già esposto nell'edizione del 1999, con la segnalazione, fra l'altro, di due probabili "nuovi" frammenti. L'edizione a cui si farà riferimento per la *Historiarum mirabilium collectio* di Antigono è quella curata da Giannini 1966 (si veda altresì Giannini 1964), benché la più recente sia quella curata da Musso 1986. All'edizione di Giannini (1966) si farà riferimento anche per le *Historiae Mirabiles* di Apollonio Rodio, per i *Mirabilia de aquis* dell'anonimo paradossografo Fiorentino, nonché per il trattato pseudo-aristotelico *De mirabilibus auscultationibus*.

²⁶⁰ Sul *De mirabilibus auscultationibus* pseudo-aristotelico, si vedano Vanotti 2007, pp. 46-53, e ora anche la monografia, di prossima uscita, di Giacomelli 2021, interamente dedicata alla storia della trasmissione e ricezione del testo.

meteorologie, quanto delle raccolte paradossografiche, egli riserva loro un'indagine scientifica, fondata sulla ricerca delle cause.

6.2 Il volume costante del mare (DRN VI 608-638)

Come anticipato in precedenza, si tratta di un fenomeno che rientra, per certi versi, tra quelli trattati nella prima parte del VI libro, in quanto direttamente connesso alle piogge, alle tempeste, e ai processi che regolano la formazione delle nubi.²⁶¹ La paradossografia non ne fa menzione, dato il carattere non eccezionale e tutt'altro che raro della questione, mentre il fenomeno è richiamato da Aristotele (*Meteor.* II 2, 355b 20-32), Seneca (*NQ* III 4-8) e Plinio (*HN* II 166). Aristotele ne tratta solo *en passant*, discutendo del perché il sole non prosciughi completamente il mare. Seneca riporta esclusivamente la quinta spiegazione fornita da Lucrezio, basata sull'infiltrazione dell'acqua nelle porosità della terra (631-638). Plinio, invece, affronta il problema dal punto di vista del finalismo stoico:²⁶² la ragione per cui il livello del mare non si innalza, nonostante il quotidiano affluire di molti corsi d'acqua, è la disposizione che la natura creatrice ha conferito al nostro pianeta, congiungendo in un abbraccio reciproco la terra e il mare.

Ebbene, diversamente dai tre autori appena menzionati, Lucrezio insiste molto sulla questione della massa costante del mare, tanto da fornirne, mediante l'applicazione del *πλεοναχὸς τρόπος*, ben 5 diverse spiegazioni causali. Tra i fenomeni trattati nella seconda metà del libro è quello che presenta il maggior numero di spiegazioni (come si osserva dallo schema sopra). A mio avviso, la ragione per cui Lucrezio si sofferma tanto su di un problema non poi così complesso, potrebbe risiedere proprio nella lettura che del fenomeno fornivano gli Stoici, i quali ne ravvisavano la manifestazione dell'ordine e della provvidenza divina, incrementando il senso di meraviglia (*mirantur*, DRN VI 608) a esso connesso. Adducendo quante più spiegazioni possibili, il poeta avrebbe potuto mirare (anche) a indebolire il provvidenzialismo patrocinato dalla Stoa, cercando di eliminare la necessità del ricorso a qualunque mente ordinatrice incline al nostro meglio mostrando l'assoluta naturalità del fenomeno in questione.

6.3 L'Etna (DRN VI 639-702)

6.3.1 La prospettiva cosmica e il ricorso al principio dell'*ἰσωνομία* (DRN VI 639-679)

Lucrezio si occupa dell'Etna esattamente a metà del VI libro. Che esso rivesta un ruolo in qualche modo decisivo in relazione alla discussione dei fenomeni naturali dell'intero poema, lo si

²⁶¹ A trattare il fenomeno da questo punto di vista è già Aristofane in *Nub.* 1290-1292.

²⁶² Così anche Seneca in *De prov.* I 2.

comprende dal fatto che soltanto gli ultimi venti versi della sezione sono dedicati effettivamente all'indagine del vulcano (*DRN VI 680-702*), laddove i primi quaranta (639-679) sfruttano l'eccezionalità delle eruzioni etnee per sollecitare il lettore ad assumere, in relazione a fenomeni di questo tipo, una prospettiva "cosmica". Va osservato anzitutto che il poeta non è interessato alla genesi o al funzionamento dei vulcani in generale, ma esclusivamente al caso particolare dell'attività dell'Etna: nel 122 a.C. si verificò quella che è stata definita come la maggiore eruzione esplosiva dell'Etna dell'Olocene, evento che dovette provocare uno sconvolgimento emotivo di larga portata, e non solo tra le popolazioni sicule che abitavano le aree limitrofe, dal momento che Cicerone, in *ND II 96*, ci informa che vi furono tenebre intense per due giorni, tali per cui nessun uomo poteva riconoscere un altro. Prendendo le mosse dall'atteggiamento manifestato dai Siculi in quell'occasione, che «al vedere tutte le regioni del cielo fumide / mandare scintille, riempivano i patti di pauroso affanno / domandandosi quali rivolgimenti macchinasse la natura» (*DRN VI 644-646*), Lucrezio sembra estendere il proprio discorso a quel "sentire comune", dominato dalla *religio*, che addebitava i fenomeni eccezionali e catastrofici come le eruzioni vulcaniche a forze sovranaturali e divine. Come nel caso del volume costante del mare, anche qui il poeta potrebbe avere di mira, oltre alla *religio*, tutte quelle concezioni "provvidenzialistiche" che non ammettono, per così dire, "eccessi" (cfr. il *nimis* al v. 673), ossia squilibri, nella disposizione degli elementi nel nostro mondo.²⁶³ In realtà, però, il ragionamento del poeta si rivela, a mio avviso, molto più sottile. Il suo obiettivo non consiste, infatti, nel mostrare che eventi di carattere eccezionale si possono verificare, dal momento che non v'è alcuna armonia né alcuna provvidenza divina.²⁶⁴ Anch'egli, in un certo senso, condivide che non si possano verificare eventi "eccessivi", anch'egli, come già chiarito, crede in un universo ordinato e caratterizzato da un rapporto armonico nella distribuzione degli elementi; la sua strategia, però, diversamente da quella adottata dall'"avversario", consiste non nel chiamare in causa una Natura onnipotente e ostile, che spieghi l'eccezionalità dell'evento, ma nel mostrare come quelli che ci appaiono essere fenomeni "eccessivi", in realtà, eccessivi non lo siano affatto. A tal fine, Lucrezio invita il lettore ad ampliare la propria prospettiva:

*Hisce tibi in rebus latest alteque uidendum
et longe cunctas in partis dispiciendum,
ut reminiscaris summam rerum esse profundam,
et uideas caelum summai totius unum* 650
quam sit paruula pars et quam multesima constet,

²⁶³ Si veda Galzerano 2019, pp. 225-227. Cfr. Plat. *Tim.* 32c-33d.

²⁶⁴ Così mi pare interpretare la questione Galzerano (2019, p. 226), secondo il quale «le parole del v. 673 potrebbero rappresentare anche il punto di vista di qualcuno che non è in grado di concepire il fatto che gli elementi non sono distribuiti nel nostro mondo in maniera armonica ed equilibrata, senza alcuna predeterminazione divina».

nec tota pars, homo terrai quota totius unus.

«In queste cose è necessario che tu veda largo e a fondo / e che scruti lontano in tutte le direzioni, perché ti rammenti che la somma delle cose è / (650) infinita e veda come dell'intera somma un solo cielo / sia una piccola parte e risulti una minima frazione, / né sia tanta parte quanta di tutta la terra è un solo uomo».

(*DRN VI 647-652*)

L'aspetto che mi pare interessante sottolineare, è che qui Lucrezio sceglie di risolvere il problema mediante un ricorso al punto di vista cosmico che ricorda la strategia adottata nel V libro, all'altezza della digressione metodologica dei versi 526-533.²⁶⁵ Lo scopo del poeta, nel caso delle eruzioni vulcaniche, consiste nello spiegare che quella che a noi appare come una concentrazione "eccessiva" di semi di fuoco, in realtà, se ci poniamo dal punto di vista dell'universo infinito, perde tutto il suo carattere di eccezionalità (VI 673-679): grazie al principio della *ισονομία* di cui si è discusso in precedenza,²⁶⁶ infatti, l'impressione di squilibrio che sorge assumendo una prospettiva troppo localizzata, svanisce qualora si ampli la prospettiva all'universo infinito, in relazione al quale ogni cosa risulta distribuita in maniera perfettamente equilibrata. Si pensi al caso degli elefanti (*DRN II 532-540*). Gli "eccessi" sono tali soltanto per la nostra visuale ristretta.

6.3.2 La genesi delle eruzioni (*DRN VI 680-702*)

Una volta ridimensionata a livello, per così dire, "metafisico", la portata eccezionale degli eventi di attivazione del vulcano, Lucrezio si rivolge agli aspetti più prettamente fisici della questione, deciso a spiegare «in quali modi quella fiamma, suscitata / d'un tratto, divampi fuori dalle vaste fornaci dell'Etna» (680-681). Il fenomeno viene spiegato anzitutto attraverso la presenza di venti nelle cavità sotterranee del monte Etna. Quando divengono particolarmente potenti, questi venti si surriscaldano, infiammando le pareti di silicio (*silex*, cfr. v. 683, che l'autore dell'*Aetna*, di cui tratteremo a breve, definisce più specificamente come *lapis molaris*, vv. 183-185.) dei canali in cui scorrono, e provocando la fuoriuscita di fiamme, fumo e macigni (VI 682-693).²⁶⁷ *Praeterea* (VI 694), scrive poi il poeta, il mare, con l'infrangersi delle onde contro il monte e la risalita dell'acqua lungo i cunicoli interni dello stesso, provoca lo scatenarsi dei venti (una spiegazione di questo tipo sull'originarsi dei venti è presentata da Epicuro in *Pyth.* 106), rappresentando, di conseguenza, non tanto una causa diversa dalla precedente, quanto una causa ausiliaria. La

²⁶⁵ *Supra*, par. 2.2.

²⁶⁶ *Supra*, par. 2.2.1.

²⁶⁷ Questa spiegazione trova un parallelo nella teoria sui terremoti offerta in *DRN VI 557-584*.

situazione delineata sembra essere quella, perciò, di un concorso causale, dal momento che l'azione del mare risulta necessaria al fine di scatenare la violenza del vento. V'è infine un accenno ai crateri presenti sulla vetta (VI 701-702).

6.3.3 Paralleli e (possibili) fonti

Lo studio dei vulcani come fenomeni a sé stanti sembra aver interessato solo marginalmente larga parte delle meteorologie antiche. Aristotele ne accenna in *Meteor.* II 8, 367a 1-11, considerandoli però in quanto effetti del terremoto. Il caso citato è quello di Vulcano, isola delle Eolie, mentre dell'Etna non si fa parola, benché probabilmente intorno al 425 a.C.²⁶⁸ e al 396 a.C.²⁶⁹ dovettero verificarsi due eruzioni piuttosto violente.²⁷⁰ Aezio non ne discute. Ne trattano invece Seneca (*NQ* II 10, 4; 26, 4-6; 30, 1; V 14, 4; VI 4, 1), l'autore del *De mundo* (4, 395b 19-23) e Plinio (II 236-238). Quest'ultimi due, in particolare, indagano i vulcani come fenomeni a sé stanti, menzionando anche il caso dell'Etna. Il *De mundo*, fra l'altro, cita anche la vicenda dei *pii fratres* o *fratres Catanenses* Anfinomo e Anapia (6, 400a 34-b 6), connessa probabilmente all'eruzione etnea del 693 (695?) a.C. Di vulcani si occupa poi lo scritto paradossografico *De mirabilibus auscultationibus* (34-40 Giannini), che tratta specificamente dell'Etna ai paragrafi 38 e 40 (Giannini), rimarcandone le dimensioni eccezionali delle fiamme, e anche al paragrafo 154 (Giannini), dove ricompare la vicenda dei *pii fratres*. È stato sostenuto che un parallelo significativo con la trattazione dell'Etna offerta da Lucrezio si ritrovi nella *Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi* di Marco Giuniano Giustino (IV 1, 2-4),²⁷¹ un florilegio dei 44 libri dell'opera di Pompeo Trogo,²⁷² il quale, a propria volta, avrebbe tratto parte dei propri materiali

²⁶⁸ Tucideide, *Hist.* III 116, ed Eschilo, *Prom.* 367-372.

²⁶⁹ Diodoro Siculo XIV 59.

²⁷⁰ Per una storia delle eruzioni etnee, segnaliamo lo studio di Cristofolini 2010.

²⁷¹ Giustino, *Epitoma*, IV 1, 2-4: [2] *Est autem terra ipsa tenuis ac fragilis et cavernis quibusdam fistulisque ita penetrabilis ut ventorum tota ferme flatibus pateat*; [3] *nec non et ignibus generandis nutriendisque soli ipsius naturalis materia, quippe intrinsecus stratum sulphure et bitumine traditur*; [4] *quae res facit, ut spiritu cum igne in materia luctante frequenter et compluribus locis nunc flammam, nunc vaporem, nunc fumum eructet* («[2] D'altra parte essa (*scil.* la Sicilia) è fatta di un terreno leggero, fragile e tanto penetrabile attraverso certe caverne e fessure, che quasi tutta è esposta al soffiare dei venti. [3] E così pure la materia naturale di cui è costituito lo stesso suolo è particolarmente adeguata a generare e alimentare il fuoco. Si dice, infatti, che l'interno sia cosparso di zolfo e bitume, [4] e ciò fa sì che – siccome nelle profondità della terra il vento lotta con il fuoco – spesso e in molti luoghi eruttino ora fiamme, ora vapore, ora fumo», trad. Borgna). L'*Epitome da Trogo* è l'unica opera di Giustino a noi pervenuta ed è, appunto, una epitome – il cui grado di affidabilità non è certo – delle *Historiae Philippicae* (in 44 libri) di Pompeo Trogo, storico romano di età augustea, originario della Gallia Narbonense. Dei 44 libri dell'opera di Trogo, Giustino, nella prefazione della sua epitome (*praef.* 4), afferma di aver composto «una sorta di breve florilegio», selezionando «le cose maggiormente degne di essere conosciute», e tralasciando, invece, «quelle che non erano interessanti per il piacere di apprendere, né erano utili per fare da esempio» (trad. Borgna). Per una presentazione dell'opera si rimanda alla premessa di Traina all'edizione curata da Borgna 2019 (pp. V-XVIII), unitamente al saggio introduttivo di Borgna, pp. XXI-XLVII.

²⁷² L'epitome si presenta come una «collezione di bizzarrie e meraviglie [...] racconti brevi, ma curiosi, che restano agganciati alla memoria e vanno a costruire quel repertorio di materiali di vago sapore storiografico che dapprima il retore e poi l'erudito e il politico era bene possedesse» (Borgna 2019, p. XLVII).

anche da Posidonio.²⁷³ Un interesse di Posidonio per i vulcani e per la Sicilia ci è testimoniato, fra l'altro, da Strabone (VI 2, 1 = 249 Edelstein-Kidd; VI 2, 7 = 250 Edelstein-Kidd; VI 2, 11 = 227 Edelstein-Kidd), e in parte anche da Seneca (*NQ* II 26, 4-7), che potrebbero corroborare l'ipotesi di un possibile collegamento – che non sorprenderebbe, stanti le considerazioni svolte nella sezione astronomica – tra il dettato lucreziano e quello del filosofo di Apamea. V'è però un'ulteriore fonte plausibile, che è interessante richiamare. Si tratta di uno scritto Περὶ ῥύακος τοῦ ἐν Σικελίᾳ, integralmente perduto, di Teofrasto (cfr. DL V 49), dedicato verosimilmente, come suggerisce il titolo riportato da Diogene, a un'indagine sulla colata lavica dell'Etna.²⁷⁴ Lo scritto teofrasteo potrebbe tra l'altro aver costituito una delle fonti anche di un poemetto anonimo contenuto nell'*Appendix Vergiliana*, l'*Aetna*, l'unico poema didascalico a noi pervenuto interamente dedicato al vulcano siciliano.

6.3.4 Il caso dell'*Aetna* pseudovirgiliano

Come si apprende dai primi versi, il componimento mira a indagare le ragioni della natura fortemente esplosiva delle eruzioni etnee (vv. 1-4), affinché non ci si lasci indurre dai racconti fallaci dei poeti a credere che il vulcano sia la sede di un dio, «che dalle tumide fauci / fuoriesca il fuoco di Vulcano, e che dalle chiuse caverne / risuoni la sua opera febbrile. Non hanno gli dèi occupazioni / tanto vili, né è lecito abbassare i celesti alle più umili attività» (vv. 29-33);²⁷⁵ essi risiedono in cielo, e non si curano di svolgere il mestiere degli artefici (vv. 34-35). «Ogni mia cura / è rivolta al vero» (*omnis / in uero mihi cura*, vv. 91-92), scrive l'autore: «canterò per quali moti il fervido Etna / ribolla e nella sua voracità alimenti nuovi fuochi» (*canam quo feruida motu / aestuet Aetna nouosque rapax sibi congerat ignes*, vv. 92-93). L'indagine dell'attività eruttiva del vulcano condotta nell'*Aetna* si concentra in particolare sul ruolo decisivo svolto dai venti (vv. 94-384) e sui materiali combustibili presenti sulle pareti delle grotte interne, tra cui in special modo il *lapis molaris* (vv. 385-567). Uno degli aspetti interessanti del componimento è l'innegabile debito che esso detiene nei confronti del *DRN* di Lucrezio, tanto da esser stato considerato un tentativo di imitazione dello stesso.²⁷⁶ E la somiglianza non concerne esclusivamente gli intenti (estirpare la convinzione che la responsabile del fenomeno sia la

²⁷³ La *Quellenforschung* delle *Historiae Philippicae* ha individuato, alla base delle diverse sezioni dell'opera, quanto meno, oltre a Posidonio, i nomi di Ctesia di Cnido, Erodoto, Eforo, Teopompo, Clitarco, Duride, Geronimo di Cardia, Filarco, Timeo e Polibio. Per una panoramica esaustiva e approfondita sulle fonti di Pompeo Trogo, si vedano gli studi raccolti in Bearzot-Landucci 2014 (libri I-X), Bearzot-Landucci 2015 (libri XI-XXX) e Galimberti-Zecchini 2016 (libri XXXI-XLIV).

²⁷⁴ Per uno studio sul Περὶ ῥύακος τοῦ ἐν Σικελίᾳ di Teofrasto si veda Hildebrandt 1894, spec. pp. 53-55. La possibile relazione tra la trattazione lucreziana e lo scritto teofrasteo, è suggerita da Verde 2018b, pp. 537 e 544.

²⁷⁵ Trad. Iodice 2002.

²⁷⁶ Beretta 2015, p. 132. Per un primo orientamento sul poemetto pseudovirgiliano, e sulle problematiche legata al suo autore e alla datazione, si rimanda ai lavori di Santella 2012 e Iodice 2013.

a due esempi analoghi (vv. 137-142), che vengono definiti come prove (*pignora*) destinate a rimanere negli occhi del lettore (vv. 135-136). E prosegue: «Tali argomenti ci offriranno il vero sulle sconosciute profondità: / tu allora con la guida della mente, afferra le sottili cause / e trai la verità occulta dai fatti manifesti» (*argumenta dabunt ignoti uera profundi: / tu modo subtiles animo duce percipe causas / occultamque fidem manifestis abstrahe rebus*, vv. 143-145). Il fatto che si parli di *causae* (plurale), e che tali *causae* non siano afferrabili mediante osservazione diretta, ma soltanto attraverso la mente (e il fatto che si dica che siano sottili risulta estremamente interessante),²⁸³ potrebbe addirittura far pensare a quest'ultimi versi come a un abbozzo di digressione metodologica circa il metodo delle spiegazioni multiple.

Come che sia la questione, e appurato il (probabile) debito dell'*Aetna* nei confronti del *DRN* di Lucrezio, v'è un ultimo elemento che conviene sottolineare. Il fatto che, come già accennato, l'*Aetna* si occupi anche del *lapis molaris* (vv. 385-567), che costituiva altresì, con buona probabilità, uno degli argomenti centrali del Περὶ ῥύακος τοῦ ἐν Σικελίᾳ di Teofrasto, rende piuttosto plausibile l'ipotesi di una qualche dipendenza del poemetto pseudovirgiliano dal trattato teofrasteo,²⁸⁴ avvicinando ulteriormente a quest'ultimo anche i versi lucreziani dedicati allo studio dell'Etna e delle sue eruzioni.

6.4 Le piene estive del Nilo (*DRN VI 712-737*)

Il fenomeno delle piene estive del Nilo costituiva per i pensatori greci motivo di grande interesse e meraviglia; si trattava di un evento *unicus in terris* (*DRN VI 713*), in quanto le piene di tutti gli altri corsi d'acqua che sfociano nel Mediterraneo avvengono durante il periodo invernale, e il fatto che un fiume che scorre attraverso un deserto raggiungesse la piena proprio al culmine della calura estiva (714), doveva essere un fenomeno che certo catturava l'attenzione. Lucrezio avanza quattro diverse cause del fenomeno, di cui tre (la prima, la terza e la quarta) riconducibili a teorie formulate dai Presocratici: l'azione dei venti etesii che soffiano in direzione opposta rispetto alla corrente del fiume (VI 715-723, *aut quia*);²⁸⁵ la presenza, dovuta all'azione del vento, di cumuli di sabbia alla foce del fiume (724-728, *est quoque*); la caduta di piogge abbondanti nell'area in prossimità della sorgente (729-734, *fit quoque*);²⁸⁶ lo scioglimento delle nevi sugli alti monti dell'Etiopia (735-737, *forsitan*).²⁸⁷ Si tratta, anche in questo caso, di cause che non

²⁸³ Si pensi alla dottrina lucreziana della maggior sottigliezza dei simulacri che penetrano la mente, cfr. *DRN IV 728-731*, e *752-761*, esplicitamente avanzata soltanto dal poeta, ma basata su di un meccanismo di assottigliamento già parzialmente delineato negli scritti di Epicuro (*Hrdt.* 49-50). Sulla questione si veda sicuramente lo studio di Masi 2015.

²⁸⁴ Verde 2018b, pp. 535-536.

²⁸⁵ Aët. IV 1, 1, *Dox.* 384, M.-R. 1374 = II 5 D9 L.-M. = 11 A 16 D.-K.

²⁸⁶ Aët IV 1, 4, *Dox.* 385, M.-R. 1374 = VII 27 D120a, D120b L.-M. = 68 A 99 D.-K. part.

²⁸⁷ Hipp. *Ref.* I 8, 5 = VI 25 D4 L.-M. = 59 A 42 D.-K.

necessariamente risultano mutualmente esclusive; non v'è motivo, infatti, per cui non potrebbero concorrere addirittura tutte e quattro alla produzione del fenomeno delle piene. Come già spiegato in precedenza, il caso del Nilo è separato dalla trattazione dedicata all'Etna da una digressione sul *πλεοναχὸς τρόπος* in cui Lucrezio chiama in causa la metafora del cadavere osservato da distante (VI 703-711). Si è cercato di chiarire il senso metaforico dell'immagine impiegata dal poeta, specificando come, di fatto, anche qualora ci si rechi in Egitto, nulla garantisce che sarà effettivamente possibile individuare quell'unica causa vera che ha effettivamente provocato la piena. L'elemento che stride, nella sezione metodologica del VI libro, come del resto in quella del V, è proprio il bisogno di Lucrezio di far sapere che tra le diverse spiegazioni causali elencate, una soltanto è quella vera. Tanto che la maniera in cui il poeta *applica* il metodo delle molteplici spiegazioni risulta molto più in linea con la concezione del metodo dispiegata che traspare dalle parole di Epicuro, di quanto non lo sia con la spiegazione teorica che egli stesso ne offre.

6.4.1 Paralleli e (possibili) fonti

Come già sottolineato, almeno tre delle spiegazioni addotte dal poeta per il fenomeno delle piene del Nilo risalgono ai filosofi presocratici.²⁸⁸ Dell'evento ne trattano, riservandogli entrambi un intero capitolo, Aezio (IV 1, *Dox.* 384-386, M.-R. 1374-1375) e Seneca (*NQ* IVa), il quale attinge forse le proprie informazioni da Posidonio. Questi, stando a un passo di Strabone (XVII 1, 5 = Posid. F 222 Edelstein-Kidd), aveva fornito una raccolta di δόξαι sulle teorie delle piogge che si rivela, però, secondo il geografo, del tutto inutile, alla luce del fatto che le rilevazioni autoptiche da lui stesso eseguite durante la sua risalita del Nilo avevano stabilito una volta per tutte che la causa del fenomeno era da addebitare alle piogge tropicali. Dell'evento delle piene del Nilo non si fa parola, invece, nella *Meteorologia* di Aristotele. A quest'ultimo è però ascritto un trattato noto come *Liber de inundacione Nili* (Περὶ Νείλου ἀναβάσεως, fr. 248, pp. 191-197 Rose³ = fr. 695, pp. 748-750 Gigon), di cui ci è pervenuta soltanto una versione latina del XIII secolo. La critica è incline ad attribuirlo alla penna di Teofrasto, e si è ipotizzato che si trattasse di una sezione del suo trattato Περὶ ὑδάτων (per il quale cfr. 210-221 FHS&G).²⁸⁹ Nel testo vengono elencate le posizioni, intorno al fenomeno del Nilo, avanzate dai Presocratici, precisamente vengono menzionate le dottrine di Talete (p. 192, 14-21 Rose³ = p. 748 Gigon), che coincide con la prima delle cause addotte da Lucrezio, Diogene di Apollonia (p. 192, 22-9 Rose³ = pp. 748-749

²⁸⁸ Del fenomeno se ne occupa anche Erodoto, *Hist.* II 19-27.

²⁸⁹ Steinmetz 1964, p. 288. Per una panoramica sulla questione della paternità del trattato, segnaliamo il lavoro di Sharples 1998, pp. 197-198.

Gigon), Anassagora (pp. 193, 1-194, 28 Rose³ = p. 749 Gigon), ossia la quarta delle spiegazioni enucleate nel *DRN*, Nicagora di Cipro (pp. 195, 14-196, 4 Rose³ = p. 750 Gigon), Erodoto (p. 196, 5-18 Rose³ = p. 750 Gigon). A queste, ne vengono aggiunte di ulteriori, per un totale di 9 spiegazioni causali. La nona (p. 197, 1-17 Rose³ = fr. 695, p. 750 Gigon), in particolare, secondo cui a provocare le piene è la pioggia causata dai venti etesii che spingono le nuvole contro le montagne in Etiopia, mi pare riconducibile alla terza causa lucreziana (di origine democritea). Fra l'altro, va osservato che il fatto che la pioggia sia provocata dall'impatto delle nubi contro le vette delle montagne è riportato tanto da Lucrezio (appunto nella terza delle cause esposte, in *DRN* VI 732-734; cfr. anche VI 189-193) quanto da Teofrasto (*In Aristot. Meteor.* pp. 80 30-81-1 Stüve = 211B FHS&G), il che rende ulteriormente plausibile l'ipotesi di una dipendenza (più o meno mediata da Epicuro o da qualche altro epicureo, magari di seconda generazione),²⁹⁰ del primo dal secondo. A corroborare la derivazione teofrastea, infine, potrebbe contribuire anche, come è stato osservato,²⁹¹ la presenza dell'avverbio *forsitsan* (*DRN* VI 735),²⁹² che non ha equivalenti in Pitocle, ma che compare invece in Teofrasto (τάχα, ἴσως, cfr. per es. *De lapid.* 2, 21 e *De vent.* 15, 52), come tratto caratteristico della sua εἰκοτολογία (la cui natura differisce incommensurabilmente da quella del πλεοναχὸς τρόπος di Epicuro).²⁹³

Sia nel caso del Nilo, che nel caso dell'Etna, dunque, il poeta potrebbe aver tratto i propri contenuti più o meno direttamente da Teofrasto. Nel già menzionato studio di Verde, si pone in evidenza, fra l'altro, come la possibile paternità teofrastea del *Liber* concorre ad avvalorare l'ipotesi di un interesse del filosofo di Ereso nei confronti dei παράδοξα/*mirabilia*, tanto che non è da escludere che questi si collochi all'origine di parte della lettura paradossografica.²⁹⁴

6.5 Le esalazioni velenose dei *loca Auerna* (*DRN* VI 738-839)

Conclusa la trattazione delle piene del Nilo, Lucrezio passa a considerare un altro particolare fenomeno legato ai *loca* cosiddetti *Auerna* (*DRN* VI 740-742). Il nome, come spiega Lucrezio, deriva dall'essere tali luoghi *auibus contraria* (VI 741; cfr. il greco ἄορνος, "privo di uccelli"),²⁹⁵ a causa degli effetti esiziali che provocano nei volatili che li sorvolino. Il poeta individua tre di questi luoghi: il *lacus Auerni...Cumas apud* (VI 746-747), il tempio di Atena Tritonide, *Athenaeis in moenibus* (749-750), e un luogo non meglio precisato *in Syria* (756). Per spiegare

²⁹⁰ Lück 1932, pp. 73 ss.

²⁹¹ Verde 2018b, p. 530, n. 23.

²⁹² L'avverbio compariva, come si è avuto modo di segnalare, anche in *DRN* V 610, sempre in un passo di cui non v'è un equivalente nello scritto a Pitocle.

²⁹³ Sulla questione, si veda sicuramente Verde 2018d, spec. pp. 898-901, e 905-910.

²⁹⁴ Verde 2018b, pp. 536-537.

²⁹⁵ Virg. *Aen.* VI 242.

gli esiti letali che questi siti avevano sugli uccelli, i più tendevano a scomodare gli dèi; così, si pensava che le cornacchie non si avvicinassero più al tempio di Atena a causa delle ire della dea (VI 753-754), che le aveva cacciate in seguito alla delazione di una di esse (cfr. il mito di Cornacchia, Ov. *Met.* II 552 ss.); in maniera non dissimile, si narrava che tutti questi luoghi ospitassero la porta dell’Orco (l’Ade, non a caso chiamato dai romani anche Averno), da cui gli dèi Mani traevano le anime sino all’Acheronte (*DRN* VI 763-764). Si tratta, in realtà, di un fenomeno che avviene *naturali ratione* (VI 760), per il quale Lucrezio, riproponendosi di considerare la realtà stessa (*de re... ipsa dicere conor*, 768), apporta due possibili spiegazioni causali. La prima (*principio*, VI 769), la cui trattazione occupa la gran parte dei versi rimanenti (769-829), chiama in causa la presenza nella terra di *rerum figurae* (espressione che mi pare rimandare non propriamente agli atomi, bensì alle forme (*figurae*, σχήματα) degli atomi), alcune delle quali sono adatte a nutrirci, altre favoriscono l’insorgenza di morbi e accelerano la morte (770-772). A creature diverse, continua Lucrezio, *rerum figurae* diverse risultano più adatte, «perché dissimile è la natura e dissimili sono fra loro / gli intrecci e le forme degli elementi» (*propter dissimilem naturam dissimilisque / texturas inter sese primasque figuras*, VI 775-776; cfr. IV 705-709, in cui si parla di *species rerum*, che Giancotti traduce con “aspetti delle cose”, ma che ritengo vadano intese come “figure/σχήματα delle cose”²⁹⁶), sicché non stupisce che gli effluvi emanati dai *loca Auerna* risultino letali per i volatili o per determinati tipi di animali, ma non per altri. Un interessante parallelo potrebbe trovarsi nel già menzionato²⁹⁷ passo del IV libro in cui Lucrezio, per spiegare che i *semina* non si adattano ugualmente ai sensi di tutti gli esseri viventi, riporta l’aneddoto del leone e del gallo, dal corpo del quale si dipartano dei *semina* che presentano una conformazione tale da provocare dolore una volta giunti a impattare l’apparato visivo dei leoni (*DRN* IV 710-721). Come spiegato, sullo sfondo di questo esempio lucreziano potrebbe esserci l’idea del gallo come simbolo di “passaggio”, e quindi anche di morte; in realtà, come il leone scappa dolorante alla vista del gallo per una questione di non compiacenza atomica, e non perché quest’ultimo sia una sorta di *memento mori*, così gli uccelli (o altri animali) stanno alla larga dai *loca Auerna*, e se vi si avvicinano cadono a capofitto, esanimi, non perché questi luoghi rappresentino gli accessi agli Inferi, ma per mera “non rispondenza” tra la struttura atomica di ciò che impatta e la struttura atomica di ciò che è impattato.

La seconda spiegazione causale, a cui Lucrezio dedica pochi versi (VI 830-839), è introdotta da un *fit quoque* e riguarda la possibilità che le esalazioni dei *loca Auerna* non avvelenino

²⁹⁶ Cfr. per esempio *DRN* IV 42, in cui, per indicare i *simulacra*, Lucrezio impiega la perifrasi *rerum effigias tenuisque figuras*.

²⁹⁷ Si veda il par. 1.3 della Parte Prima, Cap. II.

direttamente gli uccelli (o gli altri animali), ma dissipino gli atomi d'aria tra il volatile e la terra, tanto da far rimanere quello spazio *uacuum prope...inanis* (VI 832), provocando la caduta immediata, e conseguente morte, dell'animale. Si tratta di due spiegazioni che, di fatto, fanno capo a un medesimo meccanismo, solo che nel primo caso le esalazioni producono effetti deleteri sul corpo degli uccelli, mentre nel secondo sui corpuscoli di aria che consentono al volatile di rimanere sospeso nonostante il suo peso. Anche in questo caso, mi pare, non si può escludere il verificarsi di un concorso causale, dacché nulla vieta che entrambe le dinamiche risultino operanti ad un tempo.

Va osservato, infine, che Lucrezio riporta, oltre ai *loca Auerna*, altri casi di esalazioni velenose (*DRN VI 781-817*), tra cui il caso dell'albero dei monti dell'Elicona, in Beozia, e della lucerna notturna poco spenta. Non mi è possibile in questa sede analizzarli nel dettaglio, e basti sottolineare che si tratta di esempi più facilmente suscettibili di osservazione "diretta", più vicini all'esperienza del quotidiano (si pensi soprattutto al caso della lucerna), e che permettono al poeta di creare una relazione di tipo analogico (tipica del metodo delle molteplici spiegazioni) tra il fenomeno difficile da indagare (il luogo legato all'Averno) e un fenomeno maggiormente a portata dei sensi.

6.5.1 Paralleli e (possibili) fonti

La questione delle esalazioni velenose legate ad alcune aree particolari ritorna anche nella sezione meteorologica del *De mundo* (4, 395b 26-30), dove vengono elencati alcuni esempi, ma non è presente alcuna spiegazione del fenomeno, nelle *Naturales Quaestiones* senecane (III 21 e VI 28), in cui non compaiono né esempi né tanto meno spiegazioni, e nella *Naturalis Historia* di Plinio (II 207, 9-208, 10), che annovera il caso delle esalazioni mortali (*spiritus letales*) tra i *terrae miracula*. Plinio non menziona mai i luoghi riferiti da Lucrezio, ma il resoconto che egli offre risulta particolarmente interessante alla luce del fatto che, quando si tratta di illustrare l'eziologia del fenomeno, così si legge: «Di fronte a questi fatti, che altro motivo potrebbe addurre un qualche mortale, se non il divino influsso della natura (*numen naturae*), che è diffusa in ogni dove, e senza posa viene alla luce, ora in un modo ora in un altro?» (*NH II 208, 8-10*). Rispetto alle spiegazioni fisico-atomistiche fornite da Lucrezio, la conclusione di Plinio rappresenta evidentemente un passo "indietro" in direzione della *religio*.

I tre specifici casi menzionati dal poeta, dei quali le altre meteorologie non fanno parola, compaiono invece nelle liste paradossografiche. Il *lacus Auerni*, presso Cuma, compare nella *Historiarum mirabilium collectio* di Antigono di Caristo (F 152b Giannini) e nel *De mirabilibus auscultationibus* (F 102 a-b Giannini), che ne parla accostandolo a un "falso", ossia a una regione

chiamata Piriflegetonte a causa della sua presunta nocività e mortalità,²⁹⁸ sopra la quale si diceva non sorvolassero uccelli, ma che coloro che vi erano stati di persona avevano testimoniato essere popolata da cigni. Il secondo caso lucreziano, quello relativo all'Acropoli di Atene, compare in Antigono (F 12 Giannini), nelle *Historiae Mirabiles* di Apollonio Paradossografo (F 8 Giannini), e nel *De natura animalium* di Claudio Eliano (V 8), ma in nessuno di questi testi l'esempio viene menzionato come uno dei *loca Auerna*. L'unico scritto in cui compare la relazione con l'Averno, è la *Vita di Apollonio di Tiana* di Filostrato (II 10), in cui il caso dell'Acropoli viene accostato alla situazione che si verifica sul monte Averno (τὴν δὲ Ἄορνον πέτρων, II 10, 1), ai confini dell'India, e in altre aree non meglio specificate della Lidia e della Frigia (II 10, 11). Il riferimento alla Frigia, in particolare, ha spinto Robin a ipotizzare che nel terzo caso richiamato da Lucrezio, concernente un non meglio definito luogo della Siria, il rimando dovrebbe essere in realtà proprio alla Frigia.²⁹⁹ Di un eventuale sito siriano caratterizzato da esalazioni velenose, del resto, non ci è tramandato da nessun'altra fonte antica ad esclusione di Lucrezio.

6.6 La temperatura dell'acqua nei pozzi (DRN VI 840-847)

La probabile presenza di una lacuna tra i versi 839 e 840,³⁰⁰ lascia pensare che disponiamo solamente della parte conclusiva ed esemplificatrice, circa i pozzi e le fontane, di quella che doveva essere, sulla base di una nota di commento di Servio alle *Georgiche* di Virgilio (IV 51) una «trattazione sistematica sull'escursione termica sopra e sottoterra nelle diverse stagioni e ore del giorno e della notte».³⁰¹ In quanto ci rimane dei pozzi (VI 840-847), ci viene riferito che la ragione per cui l'acqua risulta più fredda d'estate che d'inverno (motivo per cui destava stupore, dacché ci si aspetterebbe il contrario) risiede nel fatto che la terra, durante la calura estiva, perde consistenza per il calore, ed emette i propri germi roventi nell'aria, e l'acqua presente nel sottosuolo diviene più fredda. D'inverno, viceversa, la terra si indurisce, e nel rapprendersi riversa calore nei pozzi.

²⁹⁸ Il Piriflegetonte (letteralmente «che divampa di fuoco»; cfr. Hom. *Od.* X 513-514) è uno dei quattro fiumi più importanti presenti nel Tartaro nella descrizione che Platone ci offre nella parte conclusiva del *Fedone* (109a-113c). Socrate, poco prima dell'assunzione della cicuta, narra il mito della vera terra, nel quale viene delineata una visione del cosmo del tutto peculiare, per cui la "vera terra" (ἀυτὴν δὲ τὴν γῆν, 109c 7), che l'uomo, ingannandosi, crede di abitare, è collocata, in realtà, nell'etere. La peculiarità del Piriflegetonte, stando a quanto narratoci dal personaggio di Socrate (113a-b), risiede nel fatto che esso, dilagando attraverso un luogo infuocato, sito vicino alla sua sorgente, provoca l'eruzione di colate laviche verso l'esterno (sopra la terra) ovunque trovi una via d'uscita. Il *Phlegethon* compare anche nell'*Eneide*, dove viene nominato da Enea nel discorso pronunciato al momento della sua discesa agli Inferi (VI 265), e descrittoci alcuni versi dopo come il fiume «rabbioso di fiamme ruggenti» che aggira le alte mura del Tartaro (VI 543-551).

²⁹⁹ In Ernout-Robin 1962 (1925-1928), vol. III, *ad loc.*

³⁰⁰ Così Giussani, Diels, Martin, Bailey, Müller, Boyancé.

³⁰¹ Dionigi 1994, *ad loc.*

Sotto il profilo epistemologico, va detto che il fatto che non vi sia traccia del ricorso alle molteplici spiegazioni, potrebbe dipendere dalla presenza di una lacuna; non possiamo escludere, infatti, che affrontando il problema più generale dell'escursione termica, Lucrezio non provvedesse a formulare diverse spiegazioni, e che il caso del pozzo non rappresenti che una esemplificazione di una delle spiegazioni possibili. Può anche darsi, però, che il poeta non ritenesse più necessario adottare il *πλεοναχὸς τρόπος*. Sono più propensa per la prima opzione, perché se è vero che nella lacuna veniva affrontata una questione così ampia come quella ipotizzata, mi pare alquanto improbabile che Lucrezio non provvedesse a investigarla secondo il metodo utilizzato sino a quel momento.

Non trattandosi di un evento locale di portata eccezionale, il caso dei pozzi non è menzionato dalla paradossografia, mentre ne discutono Seneca (*NQ* VI 13, 3-4, e IVa 26-27) e Plinio (*NH* II 233, 1-2), e ne fa parola anche Cicerone (*ND* II 9 25-10 26). Stando a Seneca (*NQ* IVa 26) e Diodoro Siculo (*Bibl.* I 41), la questione dell'inversione termica dei pozzi veniva affrontata da Enopide di Chio, che se ne occupava in relazione al problema delle inondazioni del Nilo. Ammettendo Enopide quale fonte, più o meno diretta, di Lucrezio, si spiegherebbe la ragione per cui quest'ultimo abbia ritenuto opportuno occuparsi anche dei pozzi, benché quest'ultimi non rientrassero tra i cosiddetti *mirabilia*.³⁰²

6.7 Sorgenti prodigiose (*DRN* VI 848-905)

Conclusa la spiegazione del meccanismo *standard* di regolazione della temperatura delle acque nei pozzi, Lucrezio introduce quello che potremmo definire come un caso "eccezionale" e locale di funzionamento dei pozzi, la fonte sita *apud Hammonis fanum*, nel deserto libico (*DRN* VI 848-878), in cui l'inversione termica, invece che essere stagionale (estate-inverno), è giornaliera, con acqua calda nelle ore notturne e fredda durante il giorno. I più si sorprendono eccessivamente (*nimis admirantur*, VI 850) del carattere di questa risorgiva, e pensano che di notte essa tragga il calore dal sole che la arroventa agli antipodi (850-852). Siffatta idea si rivela, però, eccessivamente lontana da un ragionamento corretto (*nimis a uerast longe ratione remotum*, VI 853), poiché se il sole non è riuscito a scaldare l'acqua da sopra, attraverso contatto diretto, come può riuscirci da sotto (854-860)? Occorre dunque esporre quale sia la vera causa del fenomeno, e a tal fine Lucrezio adduce una prima causa, che ricalca, nella sostanza, quella fornita per i pozzi "normali" (VI 861-873); peculiare del fenomeno indagato è, invece, la causa introdotta dal *praeterea* (874-878): la ragione per cui l'inversione termica avviene di dodici ore in dodici ore, e non di sei mesi in sei mesi, deriva dal fatto che la fonte di Giove Ammone risulta

³⁰² Così Robin, in Ernout-Robin 1962 (1925-1928), vol. III, *ad loc.*

particolarmente esposta ai raggi del sole, e, viceversa, al freddo delle ore notturne. Questa maggiore esposizione velocizza il cambiamento; fra l'altro, aggiungerei, poiché la fonte si trovava nel deserto libico, lungo le coste del Mar Rosso, l'escursione termica tra giorno e notte doveva essere piuttosto brusca, contribuendo così alla rapida modificazione della temperatura delle acque. Le due spiegazioni causali sono presentate, di conseguenza, non come mutualmente esclusive, bensì come entrambe necessariamente operanti al fine della produzione del fenomeno. La fonte di Ammone è menzionata anche da Plinio (*NH* II 228 6-10) e da Antigono (F 144 Giannini).

Il secondo esemplare di sorgente “meravigliosa” è una non meglio definita fonte d'acqua fredda ponendo sopra la quale un batuffolo di stoffa, questo si infiamma all'istante (VI 879-889). La somiglianza del resoconto lucreziano risulta fortemente conforme alle descrizioni offerte da Plinio (*NH* II 228, 1-6) e Pomponio Mela (II 3, 43) della fonte di Dodona, nell'Epiro, e a quella fornita da Antigono (F 148 Giannini), dal Paradossografo Fiorentino (F 11 Giannini) e da Ovidio (*Met.* XV 311-312) della fonte di Atamania, anch'essa nell'Epiro. Anche in questo caso, non v'è, in realtà, alcunché di sorprendente (*nimirum*, *DRN* VI 883); la spiegazione addotta da Lucrezio fa di nuovo capo alla dinamica che regola la temperatura dell'acqua nei pozzi: la fonte riceve dalla terra molti germi di calore, non abbastanza per scaldare l'acqua, che rimane fredda, ma a sufficienza per poterne esalare all'esterno, e infiammare un materiale facilmente incendiabile quale la stoppa (883-887). *Praeterea* (VI 888), scrive poi Lucrezio, i *semina* di calore vengono costretti da una forza (*uis*) che li fa prima disperdere nell'acqua e poi riunire verso l'alto, dove, a contatto con i semi di calore presenti nella stoppa, innescano la fiamma (888-889). Non è ben chiaro a che cosa denoti quella *uis*;³⁰³ mi chiedo, però, se non potrebbe trattarsi di una sorta di forza di attrazione generata proprio dai *semina* di calore presenti nel batuffolo di stoppa, che attirano quelli dispersi nell'acqua: se così fosse, la causa introdotta dal *praeterea* costituirebbe, come spesso accade in Lucrezio, una causa ausiliaria, necessaria al darsi del fenomeno. Il terzo caso di sorgente peculiare, la fonte presente sull'isola Arado, vicino alla costa siriana (VI 890-894), che fa zampillare acqua dolce in mezzo al mare, non viene trattato dal poeta come un nuovo caso d'indagine, bensì come un fenomeno che contribuisce a corroborare la soluzione proposta per la fonte di Dodona/Atamania, confermando la presenza nelle fonti di *semina* di fuoco. Come spiega bene Aristotele, infatti, è proprio la presenza del fuoco, a far assumere alle acque sapori più o meno dolci, più o meno salati, ecc. (*Meteor.* II 3, 359b 5 ss.). La terra di cui è costituita l'isola trasmette calore all'acqua presente nella fonte, e la

³⁰³ Secondo Bailey (1947, ad loc.), la *uis* in questione «must be the force of impulsion, driving them up from below».

significativa concentrazione in essa di semi di fuoco ne altera il sapore, rendendola dolciastra. Al caso della fonte di Arado, Lucrezio affianca l'esempio analogo, facilmente verificabile da chiunque, del lume notturno appena spento capace di dare fuoco a uno stoppino, a riprova del fatto che alcuni corpi, seppur appena sfiorati dal calore, sono in grado di infiammarsi (903-904). Il caso della fonte di Arado si ritrova anche in Strabone (XVI 2, 13) e in Plinio (*NH* II 227, 4-5). Quest'ultimo menziona anche una fonte simile sita vicino alle isole Chelidonie, sulle coste della Licia, e la stessa è menzionata anche da Antigono (F 129, 2 Giannini). Aristotele fa riferimento a un fenomeno affine in *Meteor.* I 13, 351a 14-16.

I casi di sorgenti d'acqua inconsuete costituivano, in generale, una componente immancabile delle antiche liste paradossografiche. Da Antigono (F 129-165 Giannini), al *De mirabilibus auscultationibus* (53-57), al Paradossografo Fiorentino (F 1-43 Giannini). Elenchi di acque "meravigliose" sono presenti anche nelle meteorologie; Aristotele ne propone due, il primo, in *Meteor.* I 13, 350b 36-351a 18, in cui vengono citati una serie di fenomeni relativi alle acque che testimoniano l'esistenza di baratri e fratture nella terra; il secondo, in *Meteor.* II 3, 359a 18-b 22, relativo a casi di acque che possiedono sapori particolari, a conferma del fatto che la densità del mare (da cui deriva la galleggiabilità dei corpi) deve essere dovuta a una mescolanza tra acqua e altri materiali. In nessuna delle due liste, come si comprende, le acque menzionate vengono considerate come un oggetto di studio a sé stante. Anche Seneca si occupa di acque con sapori o odori particolari, di acque velenose o con poteri "speciali" (*NQ* III 20 e 25-26), limitandosi però a enumerare alcune istanziazioni, senza fornire spiegazione alcuna. Plinio, infine, offre un elenco di sorgenti d'acqua inconsuete, particolarmente dolci o caratterizzate da colori straordinari, ecc., limitandosi però a definirle, appunto, dei *mirabilia* (*NH* II 224b-234).

Ciò che rende la trattazione lucreziana delle fonti "meravigliose" peculiare, è l'atteggiamento nei confronti di tali "meraviglie" locali: Lucrezio non si limita a stilare un elenco di casi eccezionali, come i paradossografi, né si serve di tali casi al fine di corroborare teorie relative ad altri fenomeni, come accade in Aristotele), né ancora, si limita a definirle delle "meraviglie" (Plinio). Lucrezio considera queste fonti "prodigiose" come un soggetto a sé stante; ne riporta pochi esempi, e li indaga a fondo, fornendo spiegazioni che non contrastano con l'evidenza fenomenica, ma, anzi, trovano conferma in essa.

6.8 Alcune conclusioni sui fenomeni di *DRN* VI 608-905

Provando a raccogliere alcune conclusioni in merito a quanto emerso dalla mia analisi dei fenomeni della seconda parte del VI libro, conviene prendere le mosse dal sottolineare come l'indagine di Lucrezio di tali fenomeni, per come essa viene condotta, risulta assolutamente

peculiare. A renderla tale non sono però tanto gli argomenti trattati, quanto la modalità con cui vengono affrontati. Fenomeni locali prodigiosi e di eccezionale portata compaiono anche in altri scritti di meteorologia, da Aristotele, a Seneca, a Plinio, ma costituiscono soprattutto l'oggetto di un genere letterario nuovo, la paradossografia. Le meteorologie (non lucreziane), in particolare quella aristotelica, non dedicano mai loro un'indagine separata: essi non vengono trattati, cioè, come un oggetto di studio a se stante, bensì come casi funzionali a supportare tesi relative in merito a altri fenomeni. In ogni caso, si tratta spesso di lunghi elenchi di “meraviglie”, privi di qualunque supporto eziologico. Le collezioni paradossografiche, dal canto loro, fanno dei *mirabilia/miracula* il loro oggetto di studio proprio, ma presentano la forma di mere elencazioni non interessate a spiegare dal punto di vista scientifico l'origine (naturale o soprannaturale che sia) dei fenomeni in questione. Lucrezio, diversamente, esimendosi dal fornire liste esaustive di fenomeni, seleziona alcuni casi isolati e li indaga a fondo, al fine di fiaccarne la capacità di destare meraviglia. Laddove gli inventari paradossografici generavano necessariamente senso di stupore (e conseguente turbamento), Lucrezio, pur traendone probabilmente alcuni i contenuti, affronta la questione dei *mirabilia* da epicureo, mostrandone la completa ridicibilità a cause esclusivamente fisiche.

Sicuramente, dunque, gran parte dei fenomeni indagati nel secondo libro del poema sono l'esito di una personale rielaborazione operata da Lucrezio su materiali raccolti dalla paradossografia; il fatto, fra l'altro, che quest'ultimo fosse un genere nuovo, sviluppatosi a partire dall'età ellenistica, e che quello che ne è ritenuto il fondatore, Callimaco di Cirene, sia di circa un trentennio più giovane di Epicuro, rende piuttosto improbabile l'ipotesi che già quest'ultimo avesse potuto disporre di documentazioni paradossografiche.³⁰⁴ Si è altresì sottolineata, però, la possibilità che già Teofrasto si fosse occupato di indagare, trattandoli come oggetti di studio a se stanti, alcuni fenomeni locali, tra cui il caso dell'Etna (nel Περὶ ῥύακος τοῦ ἐν Σικελίᾳ, cfr. DL V 49) e, forse, del Nilo (nel *Liber de inundacione Nili*, Fr. 248, pp. 191-197 Rose³ = 695 Gigon, forse parte del suo Περὶ ὑδάτων). Come è stato suggerito, perciò, né si può escludere che Lucrezio attingesse, almeno per alcuni fenomeni eccezionali già a Teofrasto (mediante la mediazione di Epicuro?), né che proprio Teofrasto si collochi, a sua volta, all'origine di (almeno) parte della produzione paradossografica.³⁰⁵

7. Un'estensione del πλεοναχὸς τρόπος epicureo?

³⁰⁴ Così Bakker 2016, pp. 125-127.

³⁰⁵ Verde 2018b, p. 537, e, più in generale, pp. 535-538

Per quanto riguarda più specificamente l'attitudine scientifica dispiegata da Lucrezio nei confronti di *mirabilia*, si è già fatto cenno all'ipotesi di Bakker per cui, a partire dal fenomeno del Nilo,³⁰⁶ e in relazione a tutti i casi di fenomeni locali di portata eccezionale, il poeta starebbe operando una sorta di “adattamento” del *πλεοναχὸς τρόπος* epicureo a fenomeni che non rientrano più nella categoria dei *μετέωρα*, e le cui cause non sono *ἄδηλα*, ma *προσμένοντα*.³⁰⁷ La digressione metodologica dei versi 703-711 del VI libro, di conseguenza, si discosterebbe non solo nella forma, ma anche nella sostanza da quella presente nel V libro (versi 526-533), poiché in essa Lucrezio proporrebbe una sorta di riformulazione teorica del metodo delle molteplici spiegazioni in maniera da adeguarlo a fenomeni che non venivano probabilmente trattati dal fondatore della scuola. Per questi “nuovi” fenomeni, la possibilità di pervenire a un'identificazione dell'unica, vera causa è realmente possibile, poiché, trattandosi di fenomeni locali, è sufficiente recarsi nell'area o nel sito d'interesse e verificare mediante osservazione diretta la validità o meno delle proprie ipotesi esplicative, procedendo a confermarle o smentirle di conseguenza. In definitiva, per Bakker, soltanto la digressione del VI libro rappresenterebbe, in qualche modo, un “distacco” da Epicuro, laddove, come segnalato in precedenza, la digressione del V rispecchierebbe la formulazione che del *πλεοναχὸς τρόπος* avrebbe dato Epicuro medesimo.

Pur condividendo talune considerazioni di Bakker, mi trovo con lui in disaccordo su alcuni punti decisivi. Anzitutto, come già spiegato, ritengo che la distanza di Lucrezio dal maestro, in merito alla concezione del *πλεοναχὸς τρόπος* si delinei sin dalla digressione del V libro: al di là del fatto che Epicuro non chiama mai in causa, nella giustificazione del metodo, l'infinità dei mondi, come invece accade nel *DRN*, ciò che maggiormente stona nei versi lucreziani, se paragonati a quanto ci rimane del maestro, è l'insistenza nel sottolineare che, benché non sia possibile stabilire quale, una soltanto è la causa vera che ha generato il singolo *μετέωρον*. Ontologicamente, il fenomeno possiede una sola causa: la molteplicità è puramente epistemologica. Questa medesima concezione sottende alla digressione del VI libro, che si rivela perciò, a mio parere, e *contra* Bakker, totalmente in linea con quella del libro precedente. Poiché dal Nilo in avanti non si ha più a che fare con fenomeni passibili di verificarsi pressoché ovunque (come le piogge, i tuoni, ecc.), Lucrezio non ha più la necessità di fare riferimento all'infinità dei mondi, e in questo senso, sì, “riadatta” la formulazione offerta nel V libro ai fenomeni trattati nella seconda parte del V, senza però mutarne, a mio parere, il senso generale e la sostanza. In ambo i casi, come si è visto, l'accento di Lucrezio è posto sulla difficoltà dell'indagine (*difficile*,

³⁰⁶ Non risulta chiaro, in realtà, almeno a mio avviso, dove Bakker collochi il caso specifico dell'Etna.

³⁰⁷ Bakker 2016, specialmente pp. 30-31.

in V 527; *procul*, da intendere metaforicamente, in VI 705), più che sul possibile rinvenimento, prima o poi, della sola vera causa del fenomeno studiato. È vero che nel caso delle acque meravigliose Lucrezio si limita a fornire una causa, accompagnata per lo più da una causa ausiliaria, introdotta da un *praeterea*. Il che porta a chiedersi se in questi casi sia *effettivamente* ancora in gioco il *πλεοναχὸς τρόπος*, poiché il poeta sembrerebbe piuttosto convinto nell'affermare che quella offerta sia l'unica spiegazione possibile. Secondo Bakker, il non fornire, in molti i casi, più di una spiegazione, dipende dal fatto «in the case of local marvels not many explanations had been devised before, upon which Lucretius could have drawn».³⁰⁸ Probabile. Se così fosse, si potrebbe effettivamente ipotizzare che il poeta abbia operato una vera e propria estensione della validità del *πλεοναχὸς τρόπος* a fenomeni che non compaiono né in *Pitocle*, né, in generale, in ciò che ci rimane degli scritti di Epicuro (esclusi, ovviamente, i magneti e le malattie, che sappiamo esser stati probabilmente in qualche modo indagati dal fondatore della scuola). Di certo, il fenomeno, per esempio, della fonte di Ammone risulta meno complesso da indagare, e, forse, maggiormente “controllabile” rispetto, per esempio, alle esalazioni esiziali dei luoghi *Auerna* o alle piene estive del Nilo. Ciò malgrado, nulla esclude che ricerche ulteriori avrebbero potuto addurre anche per la fonte di Ammone spiegazioni non previste da Lucrezio, ma parimenti possibili.

8. Il *πλεοναχὸς τρόπος* tra teoria e applicazione: un bilancio

Per concludere, vorrei tornare brevemente su di una questione che ho volutamente lasciato in sospeso. Analizzando le due giustificazioni teoriche offerte nel poema in merito al metodo delle molteplici spiegazioni (*DRN* V 526-533 e VI 703-711), è emerso come Lucrezio, a differenza di Epicuro, insista nel far presente che, tra le diverse cause che è possibile addurre per un certo fenomeno (astronomico o meteorologico che sia), una sola è quella vera. La molteplicità delle spiegazioni, pertanto, ha carattere puramente epistemologico: la complessità del fenomeno indagato ci impedisce di individuare quale sia quell'unica causa che ne è effettivamente la responsabile, sicché, al fine di evitare l'errore, occorre fornirne molte, a condizione, naturalmente, che siano tutte plausibili e in accordo con le sensazioni. Per Epicuro, lo abbiamo visto, le spiegazioni offerte sono *tutte* vere (benché non tutte “attive” contemporaneamente), e la molteplicità delle stesse ha carattere ontologico.

Volendo tralasciare per un istante gli aspetti teorici del metodo, e guardare all'applicazione dello stesso, alla luce delle varie analisi condotte, ciò che emerge è che Lucrezio, in realtà, non si discosta affatto da Epicuro; certamente, lo abbiamo visto, nell'indagine dei diversi fenomeni

³⁰⁸ Bakker 2016, p. 126.

il poeta dimostra di interagire con materiali e avversari con cui il maestro non ebbe probabilmente modo di confrontarsi, in relazione però alla maniera di impiegare il *πλεοναχὸς τρόπος* le divergenze con Epicuro si affievoliscono, e Lucrezio non dà mai l'impressione di sottintendere che una ed una soltanto, tra quelle via via esposte, sia la causa responsabile del fenomeno. In diverse occasioni, specialmente nel VI libro, si assiste ad eventi in cui è richiesto un concorso causale (si pensi al caso dell'Etna), e dunque non sempre le varie spiegazioni causali vengono presentate come delle *alternative* tra cui sia possibile "scegliere".

Rimane da chiedersi, dunque, per quale ragione, nell'enucleare i capisaldi teorici del *πλεοναχὸς τρόπος*, Lucrezio operi un vero e proprio "slittamento" dal piano dell'ontologia a quello dell'epistemologica, offrendo una giustificazione del metodo incommensurabile rispetto a quella che traspare dai testi di Epicuro. Forse il discepolo non è riuscito a cogliere fino in fondo, almeno su questo punto, il vero insegnamento del suo maestro? Possibile. Com'è possibile, altresì, che le sue digressioni metodologiche derivino da un libro del *Περὶ φύσεως* a noi non pervenuto, come vorrebbe Sedley (abbiamo però constatato che le *τάξεις* dell'XI libro, fr. 26.41 Arr., sembrano conformare la concezione del metodo che emerge da *Pitocle*), o, comunque da un qualche altro scritto di meteorologia di Epicuro (cfr. *τὰ γὰρ ἐν ἄλλοις ἡμῖν γεγραμμένα*, *Pyth.* 92), o addirittura di un qualche epicureo successivo al fondatore della scuola. Comprendere il significato profondo del *πλεοναχὸς τρόπος* di Epicuro, coglierne la vera cogenza, non risulta affatto operazione semplice. Tant'è che, come si è visto, gran parte della critica tende a spiegare Epicuro attraverso la formulazione che ne offre Lucrezio, specialmente mediante il principio di pienezza. Quella offerta da Lucrezio rappresenta perciò, si potrebbe dire, la lettura più "naturale" del *πλεοναχὸς τρόπος*, e non è da escludere che egli si distanziasse volutamente dall'originaria dottrina del maestro, nel tentativo di fornire al metodo un fondamento, ai suoi occhi, più legittimante. Sintomatico della diversa prospettiva adottata da Lucrezio è la presenza, in tre luoghi del resoconto meteorologico (*DRN* V 610 e VI 346, 735) dell'avverbio *forsitan*, "forse", per introdurre alcune delle spiegazioni, avverbio non attestato nella lettera a Pitocle, e che meglio si presta a giustificare il biasimo che Seneca, in *NQ* VI 20, 5, rivolge alle *coniectura* di Epicuro (non a caso, probabilmente, poco dopo, in *NQ* VI 20, 6-7 compare un *fortasse*).

Pur prendendo le mosse da principi totalmente ortodossi, dunque, la formulazione del poeta sfocia in un'interpretazione del metodo che non restituisce appieno il senso che esso presentava in Epicuro, e pretendere di sovrapporre il dettato del primo a quello del secondo è mossa che impedisce di cogliere le peculiarità, come si è appurato visto, tanto dell'uno quanto dell'altro.

Parte Terza
La semiotica

Maggiore è l'insistenza sui *verba videndi* e sul vedere (o *non* vedere), maggiore è la preoccupazione di Lucrezio rispetto alla possibilità di non essere creduto dai propri lettori. Questa tecnica «visivo-probativa», com'è stata definita,⁵ consistente nel rivolgere lo sguardo a spettacoli facilmente apprezzabili dagli occhi al fine di dimostrare fatti o eventi che ad essi sfuggono, si rivela, in realtà, molto più sottile, elaborata e complessa di quanto possa apparire a un primo sguardo. La possibilità di impiegare il visibile come segno dell'invisibile, infatti, per un verso, è sottoposta a regole stringenti, le quali, già abbozzate in Epicuro, trovano nel *De signis* di Filodemo la loro formulazione sul piano teorico e nel poema di Lucrezio massiccia applicazione. Per un altro, presuppone, nella stragrande maggioranza dei casi, un pensiero che ha già assimilato e fatto propri alcune leggi e alcuni principi cruciali dell'insegnamento del fondatore. Non basta osservare i fenomeni; occorre *saperli* osservare. Il guardare (*spectare*, II 2; *tueri*, 6), del resto, come ci viene rammentato nella nota immagine del "naufragio con spettatore" delineata nel proemio al II libro,⁶ diviene realmente dolce (*suaue est*), II 1, 6) soltanto a condizione che si realizzi a partire dal terreno saldo e inattaccabile della dottrina insegnata da Epicuro.

Ciò che proverò a mostrare, nelle pagine che seguono, è come le strategie lucreziane volte a "vedere" l'invisibile, presupponendo, da un lato, leggi e precetti della dottrina insegnata da Epicuro, dall'altro, gli sviluppi conseguiti, in materia di semiotica e inferenza da segni, dalle ricerche degli Epicurei seriori, testimonino un modo di ragionare e argomentare marcatamente e acutamente filosofico, di contro alla convinzione di Bailey per cui «the workings of Lucretius' mind were more those of the poet than those of the philosopher».⁷

comporti come lui, a una condizione di follia, angoscia e degrado riprovevoli, che nulla hanno a che vedere con l'immagine "eroica" e nobile che gli uomini arrabbiati hanno di se stessi (cfr. spec. coll. 9-13). La ragione del ricorso a questa tecnica "per immagini" risiede nel fatto che, secondo il Gadareno, al fine di guarire gli iracondi non è sufficiente rimuoverne, mediante la sola ragione, le credenze errate, ma è necessario trasformarne immaginazioni ed emozioni. L'ira, infatti, non si riduce a una questione di falsa opinione, ma è costitutivamente legata ai sentimenti dell'anima (cfr. col. 6, ll. 13-22 Armstrong-McOsker). Per un'efficace presentazione e analisi della strategia filodemea, nonché sulle critiche che ad essa furono indirizzate da Timasogora e altri Epicurei "dissidenti" (cfr. coll. 6-7), si rinvia al contributo di Tsouna 2003. Più in generale, sulle strategie terapeutiche impiegate nell'ambito della scuola epicurea, si segnala lo studio di Tsouna 2009.

⁵ Carozzo 1995, p. 89.

⁶ Sui cui Blumembreg 1985, spec. pp. 51-52.

⁷ Bailey 1940, p. 278, ma anche p. 280.

1. Τὰ προσμένοντα e τὰ ἄδηλα

L'analisi del πλεοναχὸς τρόπος epicureo, dapprima nella teorizzazione restituitaci dagli scritti superstiti di Epicuro, e successivamente nella formulazione rintracciabile nei versi del discepolo Lucrezio, ha permesso di spostare l'attenzione dall'indagine sui caposaldi della teoria della conoscenza epicurea (i criteri di verità) a quella delle modalità e delle strategie argomentative che, sulla base e nel rispetto di suddetti caposaldi, consentono di conoscere gli aspetti del reale non direttamente carpiribili dalla sensazione. Come già ricordato, Epicuro divideva il reale tra ciò che è ἐναργές/πρόδηλον (“evidente”, “manifesto”) e ciò che è ἄδηλον (“non-evidente”, cfr. Sext. Emp. *M* VIII 316). Nel secondo “precetto” metodologico esposto al paragrafo 38 della lettera a Erodoto, Epicuro invita il suo destinatario a tener presente ogni cosa (πάντα τηρεῖν) in base ai criteri di verità, al fine di disporre degli strumenti adeguati a formulare inferenze mediante segni (σημειωσόμεθα) sia su ciò che attende conferma (τὸ προσμένον) sia su ciò che è non evidente (τὸ ἄδηλον). Conviene, anzitutto, spendere alcune parole sui concetti di προσμένον e ἄδηλον in seno alla dottrina di Epicuro.

Il già incontrato προσμένον⁸ designa una sorta di “dispositivo” epistemologico (che abbiamo suggerito venir forse ripreso e sfruttato da Lucrezio in funzione antiscettica), che consente di “prendere tempo” in relazione a quelle realtà o quegli stati di cose la cui esistenza o verità attende conferma (ἐπιμαρτύρησις) – o smentita (ἀντιμαρτύρησις) – da parte dell'evidenza percettiva (ἐνάργεια).⁹ In questi casi, il soggetto percipiente formula una certa ὑπόληψις sulla base delle sensazioni o affezioni presenti, la quale sarà successivamente chiamata a fare i conti con l'evidenza sensibile (e quindi con delle ulteriori sensazioni o affezioni) dalla quale potrà essere confermata (δόξα vera) o smentita (δόξα falsa; cfr. DL X 34 e 51; Sext. Emp. *M* VII 203-216)¹⁰. Τὰ προσμένοντα sono, perciò, tutte quelle ipotesi formulate, nell'ambito del visibile, intorno a

⁸ *Supra*, par. 8 della Parte Prima, Cap. I.

⁹ Cfr., oltre a Epic. *Hrdt.* 38, anche *Hrdt.* 50, *KD* XXIV, e DL X 34. Sulle modalità epistemologiche, peculiari della posizione epicurea, della conferma (ἐπιμαρτύρησις) e della smentita (ἀντιμαρτύρησις) da parte dell'ἐνάργεια, si segnala in particolare il contributo di Dumont 1982.

¹⁰ Il termine ὑπόληψις assume, nella filosofia epicurea, il significato tecnico di δόξα non ancora testata dai criteri della Canonica, e che dunque non può ancora definirsi, propriamente, né opinione vera né opinione falsa (anche se talvolta Epicuro sembra impiegarla come sinonimo di δόξα, cfr. *Men.* 124, e in DL X 34). Il concetto compare anche in Epic. *Men.* 124, in cui vengono menzionate le ὑπολήψεις ψευδεῖς – in opposizione a προλήψεις – che gli uomini hanno degli dèi, le quali ritornano anche in *Nat.* XV, fr. 34 Millot, in cui si fa riferimento alla necessità di estirpare [(π)ε(ρ)[ι]αίρεθῆσεσθαι ἤμελ(λον, ll. 3-4)] le ...(λήψ)εω[ς] περὶ τῆς τοῦ [δ](α)(μ)ο(ν)ίου φ(ύ)σεως, ll. 1-2; XXVIII, fr. 10, col. I a Sedley, in cui si allude a una ipolessi “aggiunta”, “gettata sopra” (περ[ὶ ταύτης [τε] τῆς | εἰς τοῦτο ἐμ[β]αλλούσης | ὑπολήψεως, ll. 11-13); XXXIV, col. III, in cui si afferma che tutto ciò di cui si ammette l'esistenza πρὸς ὑπο[λή]ψει (“al di là di una ipolessi”, ll. 5-6), non ancora verificata o falsificata dai criteri del vero, non può generare alcunché di spaventoso; DL X 34 (τὴν δὲ δόξαν καὶ ὑπόληψιν λέγουσιν); cfr. in Philod. *Rhet.* II, col. XXXII, l. 28 Longo (πρὸς μὲν | οὖν τὰς ὑπολήψεις, “contro le varie ipolessi”, ll. 27-28), e nelle opere filodemee di ambito teologico, in cui, sulla scia di quanto accade in Epic. *Men.* 124, il termine viene impiegato negativamente per designare le fallaci credenze del volgo in merito alla divinità (cfr., per esempio, *De dis* I, col. XII, ll. 2-13 Diels, e *De piet.*, *PHerc.* 1098 N, fr. 22, col. 11, l. 315 Obbink). Per una rassegna e analisi esaustiva delle occorrenze del termine negli scritti epicurei, si rimanda ad Angeli 2000, pp. 27-41; si veda anche Leone 2002, pp. 75-76.

realtà esperite percettivamente da una prospettiva non ottimale, che richiedono di essere vagliate mediante il ricorso a una prospettiva maggiormente favorevole, che consente di appurare come *effettivamente* sia ciò che si intende conoscere. Le due osservazioni (tanto quella dalla prospettiva non ottimale, quanto quella dalla prospettiva ottimale), si badi bene, sono parimenti vere dal punto di vista della verità percettiva, dal momento che la prima deriva *comunque* da un iniziale elemento di evidenza.¹¹ Il problema è il giudizio che, a partire dalle stesse può venir formulato. Sfruttando l'esempio lucreziano della torre, di cui si è già lungamente disquisito in precedenza, è chiaro che qualora il soggetto della prima osservazione affermasse che la torre è rotonda, la sua opinione sarebbe falsa, in quanto smentita dalla seconda osservazione (sia essa di un altro soggetto, o dello stesso soggetto da una prospettiva differente o in un tempo differente). In tal senso, τὸ προσμῆνον, introducendo l'elemento della temporalità, offriva agli Epicurei uno "strumento" decisivo ai fini di minimizzare il rischio dell'errore. Strumento che, seppur con la dovuta prudenza, potremmo intendere come una sorta di "temporanea" sospensione del giudizio, in attesa di un conferma/smentita definitiva da parte dell'evidenza fenomenica, la quale, nel nostro esempio, deriverà dall'avvicinarsi del soggetto percipiente alla torre (o dell'osservazione ottenuta da un altro soggetto che si trova più vicino ad essa). La conoscenza richiede *tempo*, e difficilmente costituisce l'esito di un atto immediato.

Τὰ ἄδηλα, diversamente, rappresentano, per Epicuro, tutte quelle realtà che non sono oggetto di conoscenza percettiva diretta, e mai lo saranno. Sfruttando la distinzione sestana, verosimilmente epicurea, di *M VIII 316-319*, è possibile distinguere, tra gli ἄδηλα, quelli che lo sono φύσει, destinati a rimanere inaccessibili in eterno, e quelli che lo sono γένει, alla cui conoscenza è invece possibile accedere per mezzo di segni o di dimostrazioni (διὰ δὲ σημείων ἢ ἀποδείξεων). Tra quest'ultimi, rientrano le questioni legate agli elementi "metafisici" fondamentali (atomi, vuoto, minimi atomici, ecc.), i processi che sottostanno alla generazione dei μετέωρα, di cui si è disquisito nella Parte Seconda del presente lavoro, gli attributi del dio non rivelati dalla πρόληψις del divino¹² e le stesse disposizioni dall'animo, che altro non sono, in ultima analisi, che realtà non visibili, rese manifeste attraverso quei fenomeni osservabili che sono le nostre azioni e i nostri comportamenti.¹³ Anche la vista più acuta, suggerisce Epicuro in

¹¹ Su questo punto, si vedano anche le considerazioni di Verde 2018a, p. 96-97.

¹² Tali caratteri sono, per Epicuro, l'inattività radicale e la completa impassibilità (cfr. *Hrdt.* 76-77, 81, e *KD I*), caratteri che saranno poi almeno parzialmente smentiti da Ermarco (cfr. Philod. *De dis* III, coll. XIII, l. 20-XIV, l. 13 = fr. 32 Diels = fr. 32 Longo Auricchio). Sull'argomento, si veda Piergiacomi 2017, spec. pp. 70-74 (su Ermarco, pp. 141-151). Sulla prolessi del divino, si rimanda al par. 4 della Parte Prima, Cap. II.

¹³ Paradigmatico, a tal proposito, un frammento di una lettera di Epicuro agli amici tramandatoci da Plutarco nel suo *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1097 C 9-11: «Abilmente e magnificamente vi prendeste cura (ἐπεμελήθητε) del mio vitto e avete fornito (ἐνδέδειχθε) eccelse prove (οὐρανομήκη σημεῖα) della vostra benevolenza nei miei confronti (τῆς πρὸς ἐμὲ εὐνοίας)» (fr. 99 Arr. = fr. 183 Us. = 121 F Erbi, Arrighetti; trad. Arrighetti). Sull'epistola come *medium* formativo prediletto da Epicuro, l'epistola, e il valore delle lettere inviate

una delle sezioni superstiti del XXXIV libro dell'opera Περὶ φύσεως (col. III, ll. 1-11 Leone), non possiede alcun potere nei confronti di tali realtà (definite anche ἀόρατα o ἀφανῆ; *res occultae* in Lucrezio, cfr. *DRN* I 145, 424; VI 382), ed esse risultano attingibili esclusivamente attraverso la δίανοια, assumendo i dati dell'esperienza come indizi (σημεῖα).

Sembra interessante chiedersi, a questo punto, se τὸ προσμένον, alla luce della variabile temporale che esso dischiude, non possa collegarsi, in qualche modo, a quella particolare classe di ἄδηλα che Sesto Empirico, in *M VIII* 145 ss., definisce come τὰ πρὸς καιρὸν ἄδηλα, ossia quelle realtà che sono non-evidenti per temporanea circostanza, e che occorre mantenere distinte da quelle che lo sono καθάπαξ (“in assoluto”) o φύσει (“per natura”). Nel tracciare questa distinzione, è probabile che Sesto abbia di mira la partizione stoica del reale, diversamente da quanto accade in *M VIII* 316-319, dove l'allusione è alla prospettiva accolta dalla tradizione epicurea. A discapito delle apparenti affinità, *M VIII* 145-147 e *M VIII* 316-319 offrono due partizioni per nulla sovrapponibili: il dominio degli ἄδηλα, infatti, in *M VIII* 145-147 annovera anche le realtà solo temporaneamente non direttamente percepibili (πρὸς καιρὸν ἄδηλα, appunto), laddove per Epicuro ciò che è ἄδηλον non può mai divenire, propriamente, πρόδηλον. Il concetto epicureo di ἄδηλον si riflette, piuttosto, nelle altre due categorie di ἄδηλα riferite in *M VIII* 145-147, e più precisamente l'ἄδηλον φύσει di Epicuro (*M VIII* 316-319) nell'ἄδηλον καθάπαξ di *M VIII* 145-147 (tanto che in ambo i casi l'esempio riportato è quello dell'essere pari o dispari del numero delle stelle), mentre l'ἄδηλον γένει di Epicuro nell'ἄδηλον φύσει di *M VIII* 145-147 (anche in questo caso, l'esempio addotto è per entrambi quello dell'esistenza di atomi, pori e vuoto infinito). Accostare il προσμένον epicureo (si tenga conto che gli Epicurei sono gli unici a farne un termine tecnico del lessico epistemologico, cfr. *DL X* 34) agli ἄδηλα πρὸς καιρὸν, mi pare, tuttavia, assai fuorviante. Τὰ προσμένοντα, propriamente, non designano una categoria di realtà *esistenti* (ma nascoste alla vista, o, comunque, non distintamente percepibili), bensì, semmai, delle ipotesi che si aggiungono alle sensazioni e che attendono conferma/smentita da parte dell'evidenza sensibile.¹⁴ E il fatto che uno degli esempi riportati da Sesto, ossia quello della città di Atene rispetto a qualcuno che, come Sesto, non si trovi attualmente in essa, chiami in causa, al pari dell'aneddoto della torre, il problema della distanza, non implica affatto che le due situazioni risultino equipollenti. L'ἄδηλον (πρὸς καιρὸν) di cui parla Sesto è una realtà esistente (Atene) sottratta alla vista di qualcuno che risiede, per esempio, ad Alessandria. Il προσμένον epicureo “torre rotonda”, diversamente, è un'entità “sospesa”, che

dal filosofo ai suoi *philoï*, si segnalano i contributi di Tepedino Guerra 2010, Angeli 2013, Arrighetti 2013, Tulli 2014, ed Erbi 2015 e 2020, spec. pp. 31-44, e Damiani 2021.

¹⁴ Sulla questione, anche Asmis 1984, p. 190-191.

attende riscontro da parte dell'evidenza fenomenica, e che, in quanto tale, non designa una realtà già esistente.¹⁵ Non è un caso, del resto, se il verbo προσμένω ricorre, nella lettera a Meneceo, a proposito degli eventi futuri, là dove Epicuro, al paragrafo 127, afferma che «[s]i deve ricordare ancora che il futuro non è né del tutto nostro né del tutto non nostro, affinché né ci aspettiamo (μήτε...προσμένωμεν) che assolutamente si avveri né disperiamo come se assolutamente non si avveri».¹⁶ In un certo qual modo, è come se l'oggetto atteso si identificasse con l'attesa stessa del soggetto, e non è forse un caso se i participi τὸ προσμένον/τὰ προσμένοντα compaiono sempre nella diatesi attiva;¹⁷ in un'ottica epicurea, del resto, un oggetto della percezione esiste/sussiste esclusivamente in quanto apparizione presente, in quanto si dà alla percezione. Come efficacemente sottolineato di recente da Pamela Zinn, «if a tree falls in the woods and no one is around to hear it, it does not make a sound»,¹⁸ perlomeno non per un epicureo.

Ora, tornando al paragrafo 38 della lettera a Erodoto, è chiaro che, rispetto a quanto è atteso, a fungere da σημεία saranno le sensazioni/affezioni di partenza (quelle, cioè, del soggetto che osserva la torre da lontano); l'osservazione successiva (ovvero quella ottenuta, ad esempio, dopo essersi approssimati alla torre), invece, non serve più da segno per τὸ προσμένον, ma trasforma quest'ultimo in un giudizio vero o falso.¹⁹ Per quanto concerne invece la formulazione di inferenze in relazione agli ἄδηλα, ossia alle realtà che non divengono in nessun caso oggetto di percezione diretta, le stesse sensazioni/affezioni che verificano o falsificano l'ὑπόληψις (o δόξα) servono anche come σημεία dello stato di cose non evidente che si sta indagando. Se, infatti, da un lato, ciò che è atteso viene verificato (o falsificato) mediante successiva conferma/ἐπιμαρτύρησις (o non conferma/οὐκ ἐπιμαρτύρησις), definita da Sesto come una comprensione mediante evidenza (κατάληψις δι' ἐναργείας) del fatto che ciò che è oggetto di opinione (τὸ δοξαζόμενον) risulta essere tale e quale ciò che in precedenza veniva opinato (Sext.

¹⁵ Fuorviante mi appare, a tal riguardo, la posizione adottata da Bailey, il quale interpreta τὸ προσμένον come «a problem awaiting solution» (1926, p. 177), proponendo di intendere l'ἄσθησις, nei casi di osservazioni da una prospettiva non favorevole, come «a thing awaiting confirmation» (1928, p. 254). Come ho provato a spiegare, tuttavia, non è la sensazione che attende conferma, ma l'ὑπόληψις formulata a partire da essa. A intendere i προσμένοντα come delle sensazioni, sulla scia di Bailey, anche Merbach 1909, p. 25. Condivisibile, invece, la proposta di Bignone (1920, p. 74, n. 1), accolta anche da Asmis (1984, p. 191, con n. 51), per cui τὸ προσμένον «è l'opinamento che noi aggiungiamo ad una percezione avuta dal senso, opinamento che può essere vero o falso, secondo che l'esperienza lo confermi o no».

¹⁶ Trad. Arrighetti. Un'occorrenza del verbo προσμένω con significato tecnico compare anche nel *De signis* di Filodemo, fr. 4 De Lacy, in cui προσμένειν si trova in opposizione all'essere ἄδηλον φύσει. Il distinguo filodemeo appare, in realtà, non propriamente rispondente alla posizione epicurea, per la quale, come suggerito sopra, si rivela maggiormente calzante la classificazione offerta da Sesto Empirico in *M VIII* 316-319.

¹⁷ In realtà, in *Epic. Hrdt.* 38 e *KD XXIV*, i manoscritti riportano sia la forma attiva che quella passiva (προσμένον/προσμένόμενον), ma la seconda si spiega verosimilmente come un'emendazione della prima, il cui impiego appare, di primo acchito, peculiare, e che, come chiarito sopra, trova la propria giustificazione esclusivamente in un orizzonte come quello epicureo (si veda Asmis 1984, p. 191, n. 50).

¹⁸ Zinn 2018, p. 149.

¹⁹ Sulla verifica/falsificazione in relazione a τὰ προσμένοντα, Asmis 1984, pp. 176, 191-193.

Emp. *M* VII 212),²⁰ nel passaggio (μετάβασις) a τὰ ἄδηλα (cfr. *M* VII 24-26, 396; VIII 140, 319; *PH* II 96), la possibilità di verificare (o falsificare) un'ipotesi "appropinquandosi" all'oggetto di studio, ossia in maniera *diretta*, viene meno; in questi casi, l'ἐνάργεια dovrà verificare (o falsificare) ciò che non è oggetto di sensazione a partire da una particolare e regolata relazione instaurata tra quest'ultimo e un fenomeno evidente, che della realtà non evidente costituisce il segno.

2. La distinzione tra τὸ σημεῖον e τὸ τεκμήριον

In generale, la possibilità di assumere i dati dell'esperienza come σημεῖα di realtà non evidenti è garantita dal principio per cui il segno (τὸ σημεῖον), che cadendo sotto i nostri sensi è sempre evidente, "significa" la realtà non direttamente carpibile dalla sensazione.²¹ Il concetto viene esplicitato al paragrafo 97 della lettera a Pitocle, in cui si legge che i fenomeni debbono essere accolti come σημεῖα imprescindibili all'indagine intorno alle cause dei μετέωρα, e ugualmente in DL X 32, si afferma la necessità che le nostre inferenze su ciò che eccede l'ambito dei sensi procedano dal mondo fenomenico (περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων χρή σημειοῦσθαι). In chiusura del paragrafo 39 di Erodoto, compare, in luogo di σημειοῦσθαι, il verbo τεκμαίρεσθαι: l'esistenza dei corpi, spiega Epicuro, è confermata in tutti i casi dalla sensazione (ἡ αἴσθησις ἐπὶ πάντων μαρτυρεῖ), a partire dalla quale, insieme al ragionamento (τῷ λογισμῷ), è necessario trarre inferenze (τεκμαίρεσθαι) su ciò che è non evidente (τὸ ἄδηλον). Il ricorso, in questo passo, al verbo τεκμαίρομαι,²² e dunque al concetto di τεκμήριον in luogo di σημεῖον, risponde probabilmente all'esigenza di sottolineare il carattere necessario e necessitante del segno a cui allude Epicuro. A tal riguardo, è forse opportuno richiamare brevemente la distinzione tra σημεῖον e τεκμήριον,²³ distinzione che, sebbene sistematizzata da Aristotele, sembra già potersi scorgere in un frammento attribuito ad Antifonte, in cui si legge che «riguardo al passato bisogna

²⁰ Si osservi che, nel definire l'apprensione del fatto che l'oggetto opinato corrisponde a quello che precedentemente veniva opinato, Sesto, in *M* VII 212, ricorre al termine stoico κατάληψις. Sulla testimonianza di Sesto, si vedano Gigante 1981, pp. 122-148, Dumont 1982 e Asmis 1984, 141-166.

²¹ Per un'analisi esaustiva intorno all'origine e all'uso di σημεῖον (rintracciabile a partire dal V sec. a.C., cfr. Aesch. *Suppl.* 218, che rappresenta forse la prima attestazione), derivante dalla forma omerica σῆμα, e del verbo σημαίνειν (presente già in Omero), si rimanda in particolare a Perilli 1991, pp. 155-167.

²² Il verbo τεκμαίρομαι compare anche nel *PHerc.* 1413, il cosiddetto libro *Sul tempo*, che si ritiene appartenere al Περὶ φύσεως (Cantarella, in Arrighetti-Cantarella 1972, pp. 6-7, propone, quale sua possibile collocazione, il XXII o, in alternativa, il XXXII libro dell'*opus magnum* di Epicuro, ma è stato altresì ipotizzato, specialmente sulla base di quanto si legge nello scolio di *Hrdt.* 73, il II libro (Barigazzi 1959, pp. 32-33). Sedley 1998, nella sua ricostruzione della struttura del Περὶ φύσεως, non si pronuncia in merito alla posizione del papiro in questione. Sul *PHerc.* 1413 rimandiamo agli studi di Arrighetti-Cantarella 1972, D'Angelo 2001 e Monet 2007). Al fr. 37.15 Arr. si legge il participio presente τεκμαίρομενοι, ma la mancanza della parte iniziale impedisce di cogliere appieno il contesto in cui inserirlo e valutarlo.

²³ Sull'argomento, si segnalano in particolare gli studi di Diller 1932, spec. pp. 22-26; Perilli 1991; Hankinson 1997; Belardi 1999; Di Piazza-Piazza 2016.

aver fede nei σημεῖα, riguardo al futuro, invece, nei τεκμήρια» (τὰ μὲν παροιχόμενα σημεῖοις πιστοῦσθαι, τὰ δὲ μέλλοντα τεκμηρίοις: fr. 72 Blass-Thalheim).²⁴ Pur rimanendo anch'esso un indizio dell'altro da sé, il τεκμήριον va, per così dire, oltre il σημεῖον, del quale costituisce una specificazione, poiché, come traspare dal frammento (presumibilmente) antifonteo, risulta orientato al futuro (τὰ μέλλοντα, "cose in procinto di accadere") e, di conseguenza, alla dimensione della congettura. Il distinguo compare anche in ambito medico, nel *Corpus Hippocraticum*, dove, diversamente da quanto accade in Antifonte, è τὸ σημεῖον a designare il «segno prognostico» per eccellenza, laddove τὸ τεκμήριον è il segno necessario e probante.²⁵

Innestandosi verosimilmente su di questa posizione sviluppata in ambiente medico, Aristotele assumerà il τεκμήριον come premessa del sillogismo di prima figura, ossia quello caratterizzato da un maggior grado di probabilità, mentre, nel caso degli ἐνθυμήματα, i sillogismi dialettici, impiegherà il σημεῖον, la cui validità risulta, pertanto, prettamente probabilistica e non scevra di conseguenze ipotetiche o non sempre prevedibili.²⁶ Specialmente nella *Retorica* (1357b), ma in parte anche negli *Analitici Primi* (II 27, 70a-b), lo Stagirita differenzia infatti il segno/σημεῖον, non necessario (μὴ ἀναγκαῖον), ma verosimile (εἰκός) e, dunque, confutabile (λυτόν),²⁷ dal segno/τεκμήριον, il segno "probante", necessario e conclusivo, in quanto capace di apportare una prova rigorosa ed incontrovertibile.²⁸

L'impiego, in *Hrdt.* 39, del verbo τεκμαίρομαι, segnala la coscienza, in Epicuro, del τεκμήριον come articolazione specifica del più generale σημεῖον, e porta l'attenzione sul carattere cogente e incontrovertibile che rivestivano, agli occhi del filosofo, le inferenze da segni su ciò che è non evidente, tanto più che a tema, nel paragrafo in questione, è l'esistenza di atomi e vuoto. A tal proposito, ritengo massimamente utile menzionare un passo dall'*Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii* (132) in cui Gassendi, riflette sul rapporto tra DL X 32, in

²⁴ Sulla (dubbia) paternità antifonteica del frammento, si veda Bonazzi 2007, p. 359, n. 12.

²⁵ Un'indagine sulle occorrenze dei due termini nel *Corpus Hippocraticum* è svolta da Perilli 1991, pp. 161 ss. Come fa notare lo studioso, tuttavia, nel *Corpus* la distinzione non sempre è così nitida (ivi, p. 162). Sulla medesima questione si segnala inoltre il contributo di Di Piazza-Piazza 2016, spec. pp. 20-26.

²⁶ Su tale distinzione aristotelica e, più in generale sull'inferenza segnica nel *Corpus* dello Stagirita (in particolare negli *Analitici primi* e nella *Retorica*), almeno lo studio di Allen 2001, pp. 13-86, spec. 72-78.

²⁷ Secondo Aristotele, esso «sta come l'universale in rapporto al particolare» (τὸ δὲ ὡς τὸ καθόλου πρὸς τὸ κατὰ μέρος ἔχον, *Rhet.* 1357b17-18, trad. Zanatta). Esempi di argomenti condotti a partire da questo tipo di segno sono i seguenti: "una donna è incinta perché è pallida" (cfr. *APr.* 70a20-23), "è segno di febbre il fatto che qualcuno respiri affannosamente" (cfr. *Rhet.* 1357b19-21). Pallore e difficoltà respiratoria sono segni, rispettivamente, dell'essere gravidi e dell'avere la febbre, ma la loro estensione è maggiore di quella del *designatum*.

²⁸ Secondo Aristotele, esso sta invece «come uno degli individuali in rapporto all'universale» (τὸ μὲν οὕτως ἔχει ὡς τῶν καθ' ἕκαστόν τι πρὸς τὸ καθόλου, *Rhet.* 1357b1-2, trad. Zanatta). Un esempio di inferenza a partire da questo tipo di segno è il seguente: "una donna è incinta perché ha latte" (cfr. *APr.* 70a13-14; *Rhet.* 1357b15-16). Va osservato, tuttavia, che il distinguo, che appare chiaramente affermato da Aristotele nei passi della *Retorica* e degli *Analitici Primi* segnalati, risulta piuttosto fluido nel contesto più generale del *Corpus* del filosofo, e in altre opere l'impiego dei due termini non risulta altrettanto nettamente definito. Negli stessi *Analitici Primi*, per esempio, a II 27, trattando di fisiognomica, il segno/σημεῖον assume la valenza conclusiva e probatoria propria del τεκμήριον (70b31-32). Sulla questione, Allen 2001, pp. 72-73.

cui, come segnalato poco sopra, compare il verbo σημειοῦσθαι (verbo che compare anche in *Hrdt.* 38), e la simile enunciazione presente in *Hrdt.* 39, dove ricorre invece il verbo τεκμαίρεσθαι.²⁹ Il che innesca in Gassendi una catena di considerazioni di estremo interesse per il nostro discorso, le quali prendono avvio da una citazione tratta dal paragrafo 9 del libro V della *Institutio Oratoria* di Quintiliano, in cui si legge:

«Le prove di fatto (*signa*) si dividono, poi, in queste due prime specie, cioè, come ho detto, necessarie <e non necessarie>. Le prime sono quelle che non possono essere diverse e sono chiamate dai Greci τεκμήρια (prove). Esse sono gli ἄλυστα σημεῖα (prove incontrovertibili) e mi sembra che non abbiano quasi nessun rapporto con la retorica; giacché, dove trovasi [4] una prova incontrovertibile, ivi non c'è nemmeno controversia [...] Altre sono le prove di fatto non necessarie, chiamate dai Greci εἰκότα (verosimiglianze): le quali, anche se da sole non bastano a fare scomparire il dubbio, tuttavia, con l'ausilio delle altre, hanno grandissimo valore. [9] Prova di fatto viene chiamato, come ho detto, il σημεῖον (pur se alcuni le hanno dato il nome di *indicium*, altri di *uestigium*)».

(Quint. *Inst.* V 9, 3-4, 8-9)³⁰

Pur non operando formalmente una distinzione tra i due tipi di *signa* menzionati da Quintiliano, Epicuro, a parere di Gassendi, riconosce e rispetta la differenza tra τεκμήριον (il segno necessario) e σημεῖον (il segno probabile). Un esempio di *demonstratio ex signo prioris generis* (il τεκμήριον) è quella attraverso cui Epicuro prova (*probat*) l'esistenza del vuoto a partire dall'esistenza del movimento, che è qualcosa di esperibile attraverso i sensi (*ex motu, re sensibili*). Un esempio di dimostrazione *ex signo vero generis posterioris* (il σημεῖον), sono le dimostrazioni condotte in ambito meteorologico (*quae in Meteorologicis afferuntur*); i fenomeni meteorologici, infatti, spiega Gassendi, vengono dimostrati accadere in una certa maniera (*demonstrentur fieri certo modo*), la quale è però soltanto probabile (*duntaxat probabilis*), dacché potrebbe anche darsi il caso che i medesimi fenomeni si verificano in un altro modo, da cui il ricorso alle espressioni ἐνδεχόμενον o ἐνδέχεσθαι, *Fieri aut Contingere posse*.³¹

Ora, come ho cercato di mostrare nel capitolo dedicato al πλεοναχὸς τρόπος,³² non credo affatto che il tipo di possibilità implicato dall'uso del verbo ἐνδέχεσθαι sia la probabilità a cui

²⁹ Il confronto con Gassendi mi è stato suggerito dalla relazione tenuta da F. Bakker (titolo: "Gassendi's Interpretation, Defense and Application of Epicurus' Method of Multiple Explanations") in occasione dello Workshop Spin-Spider "Epistemology and Meteorology: Epicureanism and Scientific Debates" (22-24 ottobre 2020; organizzatori: Professori F. Masi, P.-M. Morel, F. Verde).

³⁰ Quint. *Inst.* V 9, 3-4, 8-9: *Diuiduntur autem in has primas duas species, quod eorum alia sunt, ut dixi, quae necessaria <sunt, alia quae non necessaria>. Priora illa sunt quae aliter habere se non possunt, quae Graeci τεκμήρια uocant. †Quae sunt† ἄλυστα σημεῖα: quae mihi uix pertinere ad praecepta artis uidentur; nam ubi est [4] signum insolubile, ibi ne lis quidem est [...] Alia sunt signa non necessaria, quae εἰκότα Graeci uocant: quae etiam si ad tollendam dubitationem sola non sufficiunt, [9] tamen adiuta ceteris plurimum ualent. Signum uocatur, ut dixi, σημεῖον (quamquam id quidam indicium, quidam uestigium nominauerunt).* Trad. Faranda-Pecchiura.

³¹ Su questo passo delle *Animadversiones* di Gassendi, si segnala lo studio di Lynn 1988, pp. 169-172.

³² *Supra*, spec. par. 1.5.1 della Parte Seconda.

allude Gassendi, che potrebbe al limite risultare confacente alla versione del metodo che troviamo nell'iscrizione di Diogene di Enoanda.³³ La riflessione del filosofo francese si rivela comunque estremamente utile su di un altro fronte, in quanto suggerisce, credo correttamente, di riconoscere anche in Epicuro una distinzione, seppur fluida e difficile da porre a fuoco, tra σημείον e τεκμήριον, solo che tale distinguo non si muove, propriamente, nella direzione indicata dal filosofo francese. La classe dei σημεία è più ampia rispetto a quella dei τεκμήρια, che ne costituiscono una sottospecie. Τα τεκμήρια, rappresentano quei σημεία il cui carattere necessitante e incontrovertibile rende inconfutabile l'inferenza che su di essi si fonda. Non è un caso se quando si parla di inferenza da segni in senso generale, Epicuro impiega il verbo σημειοῦσθαι, laddove, quando l'inferenza da segni concerne prevalentemente le dottrine fondanti della lezione epicurea (come accade in *Hrdt.* 39), il verbo impiegato sia τεκμαίρεσθαι. Più che in relazione a Epicuro, tuttavia, il distinguo tra due tipologie di segno suggerito dalla riflessione di Gassendi potrebbe rivelare un qualche elemento di validità in riferimento al poema di Lucrezio, nel quale, come proverò a mostrare,³⁴ la preoccupazione di distinguere il segno come prova di carattere necessitante, da quello che, pur possedendo valore dimostrativo, non risulta incontrovertibile, traspare in maniera abbastanza marcata, manifestandosi anzitutto sul piano terminologico, dove il termine *vestigium* sembra essere riservato esclusivamente a quelle situazioni in cui la relazione tra segno e ciò che mediante il segno il poeta intende significare è di tipo causale o ontologico.

Rimanendo però sulla testimonianza di Epicuro, vale la pena osservare che, in quanto possediamo dei suoi scritti, il sostantivo τεκμήριον compare soltanto nell'XI libro del Περὶ φύσεως,³⁵ nel fr. 26.28 Arr., là dove, discutendo della forma della terra, il filosofo sembra alludere a qualcuno che si serve della forma circolare dell'orizzonte (direttamente osservabile) come prova analogica (ἀ[ναλο]γι[σ]τικὰ [τεκμήρ]ι[α: ll. 6-7) per dimostrare la rotondità del nostro pianeta. L'atteggiamento di Epicuro verso questa specifica inferenza analogica doveva essere polemico (stante la convinzione verosimilmente accolta dalla sua scuola per cui la terra possiede forma piatta),³⁶ ed egli sta probabilmente redarguendo il suo avversario (o i suoi avversari) di pretendere di utilizzare la forma dell'orizzonte come segno probante, mediante analogia, della sfericità della terra. Due, in particolare, gli elementi degni di nota che traspaiono

³³ Sulla quale si veda *supra*, p. 229.

³⁴ *Infra*, par. 13.

³⁵ Su cui si segnala il recente contributo di Leone 2020a.

³⁶ Sulla questione della forma della terra nell'epicureismo e, più in generale, nel mondo antico, si segnala lo studio di Bakker 2016, pp. 162 ss.

da questo passo: anzitutto, il fatto che la prova (τὸ τεκμήριον)³⁷ sia fornita mediante ἀναλογία; secondariamente, alla luce del plausibile contesto polemico del frammento e, dunque, della messa in discussione dell'inferenza analogica operata dall'avversario, il fatto che per Epicuro, evidentemente, i processi semiotici mediante analogia dovevano sottostare a regole precise e rigorose (che evidentemente l'avversario non rispettava), e tali da impedire la possibilità di induzioni scorrette, garantendo così la cogenza del procedimento. Proprio sull'analogia, per come essa ci viene presentata da Epicuro, conviene dunque spendere ora alcune parole.

3. L'ἀναλογία in Epicuro: la riscoperta di un concetto

Il principio fondamentale per cui è possibile guadagnare una conoscenza dell'invisibile a partire dai dati della percezione, si trova efficacemente riassunto in un passo del XXVIII libro del Περὶ φύσεως (fr. 11, col. I, ll. 1-7 Sedley):

«uno potrebbe basarsi sull'acutezza della percezione (α[ισθ]ήσεων ὀξύδερκίας) [al fine di testare le nozioni] che si concepiscono con difficoltà e oscurità (ἐν ἀπ[ο]ρήματι νεν[ό]ηκε ἢ] κατ[α]καλύψεσι). Infatti, è da ciò che è evidente per tutti gli uomini (ἐκ τ[ῶ]μ φαينوμένων [ἀπα]σιν ἀν[θ]ρώποις) che le opinioni (δοξα[στών])³⁸ possono venir formate in merito a ciò che attende una verifica calcolata per analogia (τὸ δηλ[ω]θησόμενον ἀναλογίσματ[ί] ἐ[σ]τιν). Per cui è in questo modo che i fenomeni percettivi...».

(*Nat.* XXVIII, fr. 11, col. I, ll. 1-7 Sedley)³⁹

Da questo passo, come anche dal frammento dell'XI libro del Περὶ φύσεως citato sopra, emerge un termine tecnico chiave nell'ambito della σημείωσις epicurea, l'ἀναλογία. Il concetto affonda le proprie radici nella nozione matematica di "proporzione"⁴⁰ che si fa strada a partire dal V sec. a.C., anche grazie agli studi condotti nell'ambito della scuola pitagorica (in particolare le ricerche sull'armonia di Filolao⁴¹ e Archita,⁴² che Aristotele etichetta come οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι).⁴³ L'ἀναλογία designava quella *proporzionalità* delle parti che costituiva la cifra del *Canone* di

³⁷ Va osservato che nella lettera a Pitocle il termine τεκμήριον non compare mai, mentre il vocabolo utilizzato è sempre σημείον.

³⁸ Cfr. DL X 33.

³⁹ Trad. mia dall'originale inglese di Sedley.

⁴⁰ Si veda, per esempio, la definizione formulata da Euclide nel V libro degli *Elementi* (def. 6), che definisce ἀνάλογα le grandezze che hanno lo stesso rapporto (Τὰ δὲ τὸν αὐτὸν ἔχοντα λόγον μεγέθη ἀνάλογον καλεῖσθω). O, ancora, la più precisa definizione avanzata da Nicomaco di Gerasa (matematico di formazione pitagorica vissuto tra il 60 e il 120 ca., autore di vari scritti, compresa una *Introduzione all'aritmetica*, in due libri, tradotta in latino da Apuleio e da Boezio e commentata da Giamblico), restituitaci da Giamblico in *In Nichomachi arithmet. introduct. lib.* p. 126 Pistelli, relativa alla analogia "fondamentale" (κυρία ἀναλογία), ossia l'analogia geometrica. Sulla questione, si rimanda in particolare al lavoro di Melandri 2011, pp. 231-241.

⁴¹ Cfr., spec., 44 A 13, A 24, B 6, B 17 D.-K.

⁴² Cfr., spec., 47 A 14, A 15, A 16, A 17, A 19, A 19a, A 23, B 1, B 2 D.-K.

⁴³ Cfr. Aristot. *Metaph.* I 5, 985b 23 e 8, 989b 29; *De cael.* II 1, 284b 7 e 13, 293a 20-21; *Meteor.* I 6, 342b 30 e 8, 345a 14.

Policleto, e che rifletteva, in linguaggio matematico, la συμμετρία delle parti del corpo (cfr. Gal. *De usu part.* I 9 (III 24-25 Kühn), ma anche Vitruv. *De arch.* III 1).⁴⁴

In Epicuro l'analogia rappresenta una delle principali forme di ragionamento, la quale, oltre a rendere possibile la formazione di idee generali,⁴⁵ riveste un ruolo cruciale proprio nella μετάβασις a τὰ ἄδηλα, consentendo di conoscere realtà invisibili partendo da realtà visibili, carpirli dalla sensazione ed empiricamente controllabili. Egli è il primo filosofo d'età ellenistica a riconsiderare il valore euristico e l'efficacia, in ambito conoscitivo, del ragionare per analogia, efficacia posta in luce, precedentemente, da Aristotele, il cui pensiero risulta caratterizzato, a tutti i livelli, dal procedimento analogico e dalla metafora fondata sull'analogia.⁴⁶ In quanto a noi pervenuto degli scritti del fondatore del Giardino, il termine ἀναλογία non sembra venir impiegato in senso propriamente tecnico, come invece accadrà negli Epicurei seriori, tra i quali Lucrezio, nel cui poema, purtuttavia, non compare mai l'equivalente latino *analogia*. Il vocabolo ἀναλογία designa, in Epicuro, una procedura ancora non pienamente formalizzata che si esplica nella messa in luce di somiglianze tanto tra eventi od oggetti appartenenti alla sfera del visibile, quanto tra realtà percettibili e realtà che, invece, sfuggono alla presa diretta della sensazione. Al primo caso, appartiene, per esempio, l'ἀναλογία chiamata in causa al paragrafo 127 della lettera

⁴⁴ Sull'argomento, segnaliamo almeno il recente studio di Papini 2018. Analogia e simmetria sono esplicitamente connesse in Plat. *Tim.* 69b 2-c 3.

⁴⁵ Cfr. DL X 32: ὅθεν καὶ περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων χρηὶ σημειοῦσθαι. καὶ γὰρ καὶ ἐπίνοιαί πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γέγονασι κατὰ τε περίπτωσιν καὶ ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα καὶ σύνθεσιν, συμβαλλομένου τι καὶ τοῦ λογισμοῦ («onde è necessario che le nostre induzioni su ciò che non cade nell'ambito dei sensi procedano dal mondo fenomenico. E infatti tutte le nostre nozioni derivano dalle sensazioni o per incidenza o per analogia o per somiglianza o per unione, con una certa collaborazione anche del ragionamento», trad. Gigante).

⁴⁶ Teorizzato specialmente nella *Poetica* (21, 1457b5-10) in relazione alla metafora, e nei *Topici* (spec. I 17, 108a 7-16; 108b 20-35), il rapporto di analogia, fondato sulla capacità di «vedere il simile» (τὸ ὅμοιον θεωρεῖν: *Po.* 22, 1459a10), costituisce una modalità argomentativa che lo Stagirita impiega in maniera sistematica nei suoi scritti, e che si rivela fondamentale in tutti gli ambiti della ricerca scientifica, e persino nella trattazione metafisica, dove occorre risalire a principi comuni a tutte le categorie (cfr., per esempio, *Metaph.* V 6, 1016b31-1017a3; IX 6, 1048a30-b9; XII 4-5; XIV 6, 1093b17-19). Emblematico, a tal proposito, *Metaph.* IX 6, 1048a35-1048b9, in cui, nel tentativo di definire ontologicamente l'atto, lo Stagirita afferma che «[c]iò che vogliamo dire diventa chiaro per induzione nei casi particolari: infatti, non bisogna cercare definizione di tutto, ma bisogna accontentarsi di comprendere alcune cose mediante l'analogia. E l'atto sta alla potenza come, ad esempio, chi costruisce sta a chi può costruire, chi è desto a chi dorme, chi vede a chi ha gli occhi chiusi ma ha la vista, e ciò che è ricavato dalla materia alla materia e ciò che è elaborato a ciò che non è elaborato. [...] Non tutte le cose si dicono in atto nello stesso modo, ma solo per analogia (ἀλλ' ἢ τῷ ἀνάλογον): come questo sta a questo o rispetto a questo, così quest'altro sta a quello o rispetto a quello. Alcune cose, infatti, sono dette in atto come movimento rispetto a potenza, altre come sostanza rispetto a qualche materia» (trad. Reale). L'attività del pensiero che ricerca ciò che è simile, anche tra realtà all'apparenza estremamente distanti ed eterogenee tra loro, si rivela necessario specialmente là dove occorra fare i conti con un universo molteplice e in movimento come quello portato alla luce dai trattati di biologia (cfr. per esempio, *HA* I 1, 486b19-22; *GA* I 1, 715b14-21) e di etica (cfr. per esempio, *EN* V 6, 1131a29-32), dove il metodo sillogistico-deduttivo interviene esclusivamente per presentare o testare risultati già acquisiti. Ciò non significa, comunque, che il metodo analogico non si ritrovi anche in ambito dimostrativo; per indicare l'argomento per analogia, tuttavia, Aristotele impiega il termine παράδειγμα (o *exemplum*, cfr. *APr.* II 24), divenuto, nella tradizione filosofica successiva, l'esemplare dell'inferenza analogica (si pensi in special modo a Tommaso d'Aquino e Kant). Sulla questione del ruolo dell'analogia negli scritti di Aristotele, si vedano almeno Hesse 1965, Berti 1987, Travaglini 2009 e Melandri 2011, spec. pp. 211-214, 313-320.

a Meneceo, in cui il ragionare analogico (ἀναλογιστέον)⁴⁷ risulta finalizzato a valutare e comparare tra loro i diversi tipi di desideri.⁴⁸ Rientra invece nel secondo caso, e permette dunque di formarsi la nozione di una realtà non evidente, il ricorso al processo analogico delineato ai paragrafi 58 e 59 della lettera a Erodoto (sui quali mi soffermerò a breve), in cui il minimo sensibile (= realtà evidente) viene impiegato come modello analogico per la conoscenza del minimo atomico (τὸ ἐλάχιστον = realtà non evidente). In *Hrdt.* 40, Epicuro contrappone ciò che viene conosciuto (ἐπινοηθῆναι) περιληπτῶς a ciò che viene conosciuto ἀναλόγως τοῖς περιληπτοῖς. Il filosofo non offre alcuna chiarificazione ulteriore in merito al distinguo; è possibile, tuttavia, provare a mettere a fuoco i concetti περιληπτός/περίληψις, così da ricavare, per contrapposizione, qualche informazione aggiuntiva in merito alla strategia argomentativa fondata sull’analogia. Konstan, tra i pochi a dedicarsi specificamente alla questione della περίληψις⁴⁹ (o, più precisamente, come lo studioso stesso afferma,⁵⁰ all’operazione definita mediante varie forme del verbo περιλαμβάνω), e, a mia conoscenza, il solo a dedicarle un intero contributo, presenta la stessa come «a distinct epistemological category comparable to such concepts as φαντασία, αἴσθησις, and πρόληψις».⁵¹ Si tratta di una nozione di origine platonica,⁵² che compare anche in Aristotele (benché mai in un contesto epistemologico),⁵³ alla quale Epicuro attribuisce un significato “nuovo”. Diversamente da Sedley, che la riferisce alla “concepibilità”

⁴⁷ Il medesimo termine compare anche nel paragrafo 72 della lettera a Erodoto, dedicato, insieme al paragrafo 73, all’esame della questione del tempo. Pur non negando che esista un “concetto” di tempo (si veda, su questo punto, in particolare Morel 2002, spec. p. 203; *contra* Glidden 1985, pp. 210-211, ma anche Gøury 2012, spec. p. 100), Epicuro sostiene, in questa sezione dell’epistola, che esso non va indagato, come accade per tutti gli altri oggetti, mediante la prolessi che vediamo in noi stessi, bensì in base all’analogia (ἀναλογιστέον). Non possedendo dei caratteri che gli sono propri ed essenziali, il tempo va concepito in analogia con il significato che comunemente si attribuisce alla parola “tempo”, quando affermiamo “molto” o “poco tempo”, ossia in analogia a un elemento di evidenza (τὸ ἐνάργημα: *Hrdt.* 72) al quale occorre ricondurre in maniera conforme (συγγενικῶς) la nozione del tempo (si noti, fra l’altro, come emerga da questo passo l’importanza attribuita da Epicuro alla λέξις κυρία (cfr. DL X 13 (su cui Arrighetti 2010, Capasso 1984 e Milanese 1989); cfr. anche *Nat.* XXVIII, fr. 13, col. IV, l. 3 sup.-col. V, l. 12 sup. Sedley; *PHerc.* 1413, 5 V = fr. 37.20 Arr.), all’uso ordinario del linguaggio, su cui ci soffermeremo nel capitolo conclusivo della presente dissertazione). Cruciale, a tal proposito, la testimonianza di Lucrezio, in *DRN* I 443-482 (spec. 459-463), dalla quale si evince come non sia il tempo, in realtà, a “scandire” il trascorrere degli eventi, ma siano le cose stesse a “generare” il senso della temporalità (*rebus ab ipsis / consequitur sensus*: vv. 459-460). Cfr. anche Sext. Emp. *MX* 219-228, 240-244. Sulla questione del tempo, si segnalano, oltre ai già menzionati Morel 2002 e Gøury 2012, sicuramente gli studi di Warren 2006 e Verde 2008.

⁴⁸ Sul ruolo e il valore dell’analogia in relazione alla tassonomia dei desideri, si veda, per esempio, Balaudé 1999, p. 1214, il quale sostiene che, nel passo in questione, l’analogia presenta un carattere piuttosto vago, fondandosi, verosimilmente, «sur la saisie des similitudes entre les divers types de plaisirs dont nous faisons l’expérience».

⁴⁹ Konstan 1993. Oltre al lavoro di Konstan, si vedano le considerazioni di Verde 2010b, pp. 153-154, e Verde 2013b, pp. 45-46.

⁵⁰ Konstan 1993, p. 125.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Cfr. Plat. *Tim.* 27d-28c, in cui la περίληψις (e i termini affini) risulta connessa alla capacità della διάνοια di afferrare i νοητά (gli intelligibili).

⁵³ Cfr., per esempio, Aristot. *Meteor.* I 13, 350a 12; II 9, 369b 19; *Pol.* VII 11, 1330b, 3; *GA* I 12, 719b 7; III 11, 762a 25. La presenza del termine περίληψις in ambito conoscitivo risulta invece piuttosto significativa nei commentatori di Aristotele, specialmente in Alessandro d’Afrodisia (cfr., per esempio, *In Aristot. Metaph.* p. 5, 1; p. 8, 13; p. 9, 31; p. 166, 8 Hayduck; etc.).

(“prova della concepibilità”, concetto su cui torneremo anche successivamente),⁵⁴ Konstan, prendendo le mosse proprio da *Hrdt.* 39-40, collega la περίληψις alla conoscenza percettiva propria della sensazione: laddove essa testimonia (μαρτυρεῖ, *Hrdt.* 39) l’esistenza dei corpi, l’esistenza del vuoto deve essere derivata dalle proprietà dei corpi percepiti, ossia del fatto che essi occupano un certo spazio e si muovono. La funzione dell’avverbio ἀναλόγως, in *Hrdt.* 40, risiede nell’indicare «the dependency of our notion of void on the properties of comprehended [*scil.* perceived] bodies».⁵⁵ Il termine ritorna poi in *Hrdt.* 56, dove, a conferma dell’impossibilità che i corpi vengano divisi all’infinito, Epicuro afferma che, se fosse possibile, nel concepire i complessi atomici/gli aggregati (ταῖς περιλήψεσι τῶν ἀθρόων), questi verrebbero dissolti in ciò che non è. La περίληψις sembra qui potersi collegare alla capacità di percepire in maniera globale e unitaria corpi composti da più masse (le quali, tuttavia, debbono essere rigorosamente limitate in numero e grandezza, pena l’annichilimento dei corpi stessi):⁵⁶ «Περίληψις thus accounts, in the materialist epistemology of the Epicureans, for the unitary appearance of compound objects, and for our sense of a distinction between the object as a whole and its innumerable parts».⁵⁷

Al fine di apprezzare la modalità con cui Epicuro indagava la realtà non evidente tramite procedimento analogico, conviene ora rivolgere l’attenzione al caso emblematico della dottrina dei minimi. Senza voler entrare nel merito della complessa questione dei ἐλάχιστα,⁵⁸ basti qui considerare un breve passo posto a cavallo tra i paragrafi 58 e 59 della lettera a Erodoto, in cui il filosofo, dopo aver trattato del minimo sensibile (in *Hrdt.* 57), così inaugura la sezione dedicata al minimo atomico:

Ταύτη τῇ ἀναλογίᾳ νομιστέον καὶ τὸ ἐν τῇ ἀτόμῳ ἐλάχιστον κεχρηῆσθαι· (59) μικρότητι γὰρ ἐκεῖνο δῆλον ὡς διαφέρει τοῦ κατὰ τὴν αἴσθησιν θεωρουμένου, ἀναλογία δὲ τῇ αὐτῇ κέχρηται. Ἐπεὶ περ καὶ ὅτι μέγεθος ἔχει ἢ ἄτομος κατὰ τὴν ἐνταῦθα ἀναλογίαν κατηγορήσαμεν, μικρόν τι μόνον μακρὰν ἐκβαλόντες.

⁵⁴ Sedley 1973, p. 26.

⁵⁵ Konstan 1993, p. 128. Aggiunta parentetica mia.

⁵⁶ Cfr. anche *Hrdt.* 36: περιειλημμένων; 42: περιειλημμένων; 46: περιληπτόν; 47: περιλάβωμεν. Potrebbe essere interessante provare a porre a confronto il concetto di περίληψις con quello già incontrato, di ἀντίληψις, termine che compare nel IV libro del *De musica* di Filodemo (col 116, ll. 12-13 Delattre) e, in riferimento agli Epicurei, nell’*Adversus Colotem* di Plutarco (1109 C = fr. 250 Us.). a lungo considerato non epicureo (si veda Isnardi Parente 1983, p. 303, n. 1, secondo la quale trattasi di una parola che, «nel senso di percezione, appercezione, appare tarda, ed è usata da Plutarco sia per gli epicurei che per gli stoici», e «non sembra essere, in ogni caso, espressione tecnica del vocabolario gnoseologico di Epicuro»), designa la percezione che si verifica da sé, ossia a prescindere da qualunque apporto del λογισμός, e appartiene a pieno titolo, secondo Rispoli (1983, p. 99, n. 70), al lessico tecnico del Giardino. Si potrebbe affermare che ambo i concetti (περίληψις e ἀντίληψις) designano delle forme percettive di grado, per così dire, “avanzato”, delle percezioni, con la differenza che mentre la περίληψις consente di conseguire uno sguardo “globale” su di una realtà di per sé molteplice, la ἀντίληψις pare designare una sorta di “appercezione”.

⁵⁷ Sedley 1993, p. 134.

⁵⁸ Per un’esaustiva trattazione della quale, si rimanda in special modo allo studio di Verde 2013b.

«Si deve ritenere che quest’analogia si applichi anche al minimo nell’atomo; (59) è evidente che quello per piccolezza differisce da ciò che osserviamo in base alla sensazione, tuttavia gli si applica la stessa analogia. Dal momento che abbiamo indicato anche che, in base a questa analogia, l’atomo ha grandezza, proiettando su larga scala solo qualcosa di piccolo».

(*Hrdt.* 58-59)⁵⁹

In queste righe, Epicuro invita il proprio destinatario a operare la *μετάβασις* al minimo atomico adottando come modello dello stesso la più piccola sezione di un corpo sensibile che la sensazione è in grado di afferrare (e che dunque risulta essere *δῆλον*).⁶⁰ Pur sfuggendo all’osservazione diretta, in ragione della sua estrema piccolezza, il minimo atomico (*τὸ ἐν τῇ ἀτόμῳ ἐλάχιστον*) deve essere indagato a partire dal minimo che è nella sensazione (*τὸ ἐλάχιστον τὸ ἐν τῇ αἰσθήσει*: *Hrdt.* 58); del resto, se il passaggio inferenziale a ciò che è *ἄδηλον* non si fondasse sull’evidenza percettiva, non avrebbe null’altro su cui poggiare, e le considerazioni intorno ai *minima* perderebbero integralmente qualunque validità scientifica. Che il minimo atomico possieda prerogative *simili* – ma, si badi bene, non identiche – al minimo nella sensazione, non viene smentito da alcun fenomeno. I caratteri e la funzione del primo, più precisamente, si fondano sull’analogia con quelli del secondo, distanziandosene soltanto da un punto di vista “quantitativo” (a causa delle dimensioni estremamente ridotte del minimo atomico).

Due ulteriori elementi meritano di essere ancora posti in luce, dacché trattasi di nodi teorici fondamentali soprattutto per gli sviluppi e la formalizzazione cui l’inferenza da segni andrà incontro nel corso della storia del Giardino successiva a Epicuro. In primo luogo, è bene segnalare la perifrasi adoperata da Epicuro per designare il procedimento attraverso cui è possibile “fotografare” i minimi interni all’atomo. A metà del paragrafo 59, il filosofo parla di «teoria razionale su ciò che è invisibile» (*διὰ λόγου θεωρία ἐπὶ τῶν ἀοράτων*). La razionalità a cui allude qui Epicuro, come emergerà chiaramente dalla riflessione filodemea presente nel *De signis*, non intende connotare il metodo dell’analogia come una teoria di stampo “aprioristico”, esonerata dall’apporto dell’esperienza sensoriale. La teoria razionale di cui si sta parlando, infatti, deve sempre tener conto di quell’includibile “banco di prova” che è l’esperienza percettiva. L’evidenza sensibile, di conseguenza, oltre a fornire il punto di partenza all’indagine sulle realtà non empiricamente osservabili, detiene anche l’ultima parola in merito alla validità della stessa.⁶¹ Una conferma di ciò, è già emersa in precedenza in relazione alle cause della

⁵⁹ Trad. Verde.

⁶⁰ Verde 2013b, pp. 46-48.

⁶¹ Cfr. Morel 2009, p. 156.

generazione dei μετέωρα. Come spiegato in *Pyth.* 87-88, la possibilità di indagare i meccanismi interni ai μετέωρα (ἐν τοῖς μετεώροις), che rimangono per noi degli ἄδηλα in quanto sottratti all'osservazione diretta, è resa possibile dal fatto che di essi ci vengono offerti degli indizi, dei σημεῖα. A fornirceli sono, in prima istanza, il φάντασμα, ossia, lo abbiamo visto, l'aspetto con cui un dato fenomeno celeste si presenta al nostro apparato percettivo, la modalità di manifestarsi ai nostri sensi che gli è propria (cfr. per es. *Pyth.* 102, 110); in secondo luogo, alcuni fenomeni che accadono παρ' ἡμῶν, che manifestano rispetto ai primi una certa somiglianza. Tali fenomeni, oltre a costituire il punto di partenza dell'indagine intorno ai fenomeni celesti, ne forniscono altresì il suggello finale, dacché le diverse αἰτίαι reperite debbono risultare in sintonia con l'evidenza sensibile, ossia non devono essere smentite dalla realtà osservabile.⁶²

Il secondo elemento d'interesse traspare dalla sezione conclusiva del paragrafo 59 della lettera a Erodoto, in cui Epicuro richiama il rapporto analogico sussistente tra minimi sensibili e minimi atomici definendolo nei termini di una “comunanza” (κοινότης)⁶³ in grado di legittimare la funzione degli uni e degli altri come unità di misura.⁶⁴ Il concetto di κοινότης risulterà cruciale, come vedremo, nel trattato *De signis* di Filodemo,⁶⁵ e in Lucrezio, a testimonianza del rilievo da esso posseduto nel contesto della σημείωσις epicurea. Proprio su di tale “comunanza”, e nei limiti di essa, come si apprenderà dalle parole di Filodemo, si fonda infatti la possibilità stessa dell'analogia; solo la condivisione di determinate «proprietà comuni» (κοινότητες: cfr., in particolare, la sezione di Bromio del *De signis* filodemeo, XXIV 10-XXV 23, cap. 40), infatti, rende valido e cogente il “passaggio” dalla realtà visibile a quella sottratta alla sensazione.

4. La nozione di ὁμοιότης

⁶² Questo punto risulta correttamente enfatizzato anche da Allen 2001, pp. 196-197.

⁶³ Il termine κοινότης compare anche nel paragrafo 58 dell'epistola, in cui viene adoperato per indicare l'insieme di caratteri condivisi dal minimo percepibile sensibilmente e ciò che è in grado di subire passaggi (τινα κοινότητα τῶν μεταβατῶν). Il minimo sensibile, infatti, pur non identificandosi con ciò che può essere attraversato da parte a parte (il che, infatti, implicherebbe la possibilità, per il minimo, di essere ulteriormente divisibile, cosa che, per definizione, non avviene), come accade, invece, nel caso dei corpi dotati di estensione, non risulta, tuttavia, totalmente dissimile da ciò che ammette l'attraversabilità. Diversamente dal minimo atomico, del resto, il minimo sensibile, proprio in quanto visibile (e composto di atomi), risulta anch'esso, in realtà, al pari dei corpi fenomenici, dotato di “parti” (su questo punto, Balaudé 1999, p. 1191; *contra* Alberti 1988, p. 98). La κοινότης in questione, dunque, non coincide con quella menzionata nel paragrafo 59, la quale, seguendo la lezione di Usener (1887, p. 18, il quale propone di leggere il τὰ ἀμετάβολα riportato dai codici come τὰ ἀμετάβαρα, ricollegandolo al τὰ μετάβαρα di *Hrdt.* 58), si stabilisce tra i minimi atomici e tutto ciò che ammette il passaggio da parte a parte tra cui i minimi sensibili (di fatto, non si crea nessuna contraddizione con quanto affermato in *Hrdt.* 58, poiché lì non si dice che i minimi sensibili sono ἀμετάβαρα, ma semplicemente che essi non sono né identici né integralmente dissimili da ciò che è μετάβαρα). Sulla questione, si rimanda a Verde 2010b, pp. 156-159, 169-172; Verde 2013b, p. 52, n. 128, e pp. 70-71.

⁶⁴ Un'occorrenza del termine κοινότης compare anche nel XV libro del Περὶ φύσεως, *PHerc.* 1151, fr. 30.35, ll. 14-15 Arr. (κο[ι]νό[τ]η[τ]ι) = fr. Q, ll. 6-7 Millot (κο[ι]νό[τ]η[τ]ι).

⁶⁵ È sufficiente uno sguardo all'indice dei termini stilato dai De Lacy (1978, p. 138) per rendersi conto del peso del termine nell'economia dello scritto filodemeo.

Alla nozione di κοινότης risulta strettamente connessa quella di ὁμοιότης, “somiglianza”, che su di essa si fonda. Essa risulterà pregnante nelle riflessioni semiotiche degli Epicurei seriori: da Filodemo veniamo infatti informati, come vedremo, che costoro opponevano al κατ’ἀνασκευὴν τρόπος stoico il κατὰ τὴν ὁμοιότητα τρόπος. Come cercherò di mostrare, Epicuro ne offre una prima formulazione a proposito della formazione delle immagini mentali. A tal fine, occorre rivolgere l’attenzione in particolare a due luoghi dei suoi scritti, ossia il paragrafo 51 della lettera a Erodoto, in cui la ὁμοιότης concerne il rapporto tra oggetto, simulacro e rappresentazione (φαντασία), e la col. XI Leone del XXXIV libro del Περὶ φύσεως, in cui la ὁμοιότης concerne il rapporto tra φαντασία.⁶⁶

4.1 La ὁμοιότης fra simulacro e oggetto (*Hrdt. 51*)

Si consideri anzitutto brevemente l’occorrenza di ὁμοιότης che traspare dal paragrafo 51 della lettera a Erodoto, in cui si legge:

Ἦ τε γὰρ ὁμοιότης τῶν φαντασμῶν οἶονεὶ ἐν εἰκόνι λαμβανομένων ἢ καθ’ ὕπνου γινομένων ἢ κατ’ ἄλλας τινὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας ἢ τῶν λοιπῶν κριτηρίων οὐκ ἂν ποτε ὑπῆρχε τοῖς οὐσί τε καὶ ἀληθεσί προσαγορευομένοις, εἰ μὴ ἦν τινα καὶ ταῦτα πρὸς ἃ βάλλομεν·

«Rispetto a ciò che esiste e che designiamo come vero, infatti, la somiglianza delle rappresentazioni colte quasi come in un’immagine dipinta o sopraggiunte nel sonno o in base alle altre applicazioni del pensiero o agli altri criteri, non potrebbe esistere se non vi fossero proprio quelle cose a cui ci rivolgiamo».

(*Hrdt. 51*)⁶⁷

Nel paragrafo 50 dell’epistola, Epicuro aveva accennato all’esistenza di una συμπάθεια tra gli εἶδωλα e gli oggetti da cui questi si dipartono. Tale “conformità” risulta strettamente legata alla modalità di formazione degli εἶδωλα, i quali si distaccano in modo eccezionalmente rapido e continuo dalla superficie più esterna degli στερέμνια a causa di un moto ondulatorio proveniente, però, dalla profondità degli stessi (ἐκ τῆς κατὰ βάθος ἐν τῷ στερεμνίῳ τῶν ἀτόμων πάσσεως). Tale moto (πάλσις) produce un impatto (ἐπερεισμός) che Epicuro definisce σύμμετρος,⁶⁸ in quanto preserva la disposizione degli atomi che si muovono all’interno del corpo e che lo generano. L’originarsi delle immagini a partire dalla profondità degli στερέμνια, pur staccandosi

⁶⁶ Un’ulteriore occorrenza del termine compare nel XXV libro del Περὶ φύσεως, *PHerc.* 1056, 2, 3, l. 3 Laursen 1995, p. 103 = fr. 34.12, l. 3 Arr.

⁶⁷ Trad. Verde.

⁶⁸ Cfr. anche Epic. *Hrdt.* 47, dove il medesimo aggettivo è riferito alla disposizione dei pori che caratterizza la struttura atomica del soggetto percipiente, disposizione che, affinché abbia avvio il processo conoscitivo, deve risultare commisurata o, meglio, proporzionata, alla struttura delle immagini da cui è colpito. Cfr. anche *Pyth.* 107, e *Nat.* XXXIV, coll. 22 e 24 Leone. Sulla questione, si veda soprattutto Leone 2002, p. 109.

poi dalla loro superficie, fa sì che le stesse siano in grado di restituire anche le proprietà relative, per esempio, alla consistenza dei corpi, e non solo la μορφή. Proprio per questa ragione è possibile affermare che la φαντασία che abbiamo di un certo oggetto è *simpatetica* rispetto all'oggetto stesso.⁶⁹ Nel passo del paragrafo 51 citato sopra, tale συμπάθεια tra oggetto e simulacro viene definita nei termini di ὁμοιότης. Ciò che è fondamentale aver chiaro, è che tale ὁμοιότης, che potremmo intendere come una sorta di “omogeneità” (che può essere tanto morfologica, e allora si parlerà di ὁμοιομορφία, quanto soltanto strutturale, da cui il concetto di uguaglianza di σχῆμα)⁷⁰ tra oggetto e simulacro, si mantiene anche nel caso di visioni (Epicuro parla di φαντασμοί) che, generalmente, vengono considerate ingannevoli, come quelle che si colgono «quasi come in un'immagine dipinta» (οἶονεὶ ἐν εἰκόνι λαμβανομένων),⁷¹ o quelle che sopraggiungono nel sonno (καθ' ὕπνου γινομένων). Queste visioni vengono poste sul medesimo piano di quelle che si afferrano in base alle altre applicazioni del pensiero o agli altri criteri (κατ' ἄλλας τινὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας ἢ τῶν λοιπῶν κριτηρίων), dicitura che ci riporta chiaramente a quanto si legge in *Hrdt.* 38 («... in base alle applicazioni (ἐπιβολαί) presenti sia del pensiero sia, talvolta, di qualunque altro criterio»)⁷² Il che induce a ritenere che l'intento di Epicuro sia quello di spiegare che quegli “atti di attenzione” a cui faceva riferimento in apertura della lettera annoverano anche una moltitudine di impressioni che normalmente siamo portati a considerare false,⁷³ ma che, in realtà, sono scevre di qualunque elemento di falsità, subentrando, quest'ultima, soltanto nel momento del giudizio da parte della δῖα νοία (cfr. *Hrdt.* 50).⁷⁴

Diversamente, dunque, da quanto accade in Platone, che fa appello alla “somiglianza” per segnalare uno scarto tra immagine e oggetto,⁷⁵ Epicuro ricorre ad essa per insistere sulla continuità tra i due, preservando e garantendo così la veridicità della sensazione.⁷⁶

4.2 Il “principio di somiglianza” nella formazione delle immagini mentali (*Nat.* XXXIV)

⁶⁹ Su questo aspetto cruciale e determinante della dottrina dei simulacri, si veda sicuramente il commento di Verde 2010b, p. 134.

⁷⁰ Sulle nozioni epicuree di ὁμοιομορφία e uguaglianza di σχῆμα, specialmente in relazione ai libri II, XIV e XXV del Περὶ φύσεως, si rimanda sicuramente allo studio di Corti 2015.

⁷¹ Si ricordi, a tal proposito, il richiamo di Lucrezio, in *DRN* IV 360-363, al dipinto in chiaroscuro a proposito dell'aneddoto delle torri (si veda il par. 2.3 della Parte Prima, Cap. I): la funzione “deformante” svolta dall'aria fraposta tra l'oggetto percepito e gli organi sensoriali del soggetto percipiente, smussando gli spigoli dei simulacri che la attraversano, altera l'immagine a tal punto che «ogni angolo sfugge ai sensi» (IV 360). La risultante, tuttavia, non è l'immagine di un corpo rotondo, ma quella di un oggetto di forma *simile* a quella di un corpo effettivamente rotondo, come in un dipinto a chiaroscuro (*quasi adumbratim paulum simulata uidentur*, 363).

⁷² Trad. Verde.

⁷³ Trattasi di tutte quelle impressioni normalmente intese come inganni dei sensi che Lucrezio indaga ai versi 269-461 del IV libro del poema (in generale, si vedano i parr. 2-3 della Parte Prima, Cap. I).

⁷⁴ Si veda anche Asmis 2020, pp. 34-35.

⁷⁵ Cfr. Plat. *Resp.* X 598b 1-c 5, e 602d 2, ma anche *Theaet.* 208e, su cui *supra*, p. 46.

⁷⁶ Si veda, in proposito, Masi 2020, p. 65, n. 30.

Si consideri ora la testimonianza del XXXIV libro del Περὶ φύσεως (*PHerc.* 1431). La conferma che si tratti di un libro i cui contenuti risultano direttamente connessi a questioni di semiotica epicurea, proviene non solo dalla probabile presenza, alla col. XVII, l. 3 Leone, del termine ση[μεῖον], ma anche, e soprattutto, da quanto si legge alla col. XXV Leone, in cui Epicuro dichiara che tema centrale del XXXIV libro (definito come ὁ λόγος, cfr. ll. 3, 5) è stata l'indagine (ὁ τρόπος) περὶ τῶν ἀδήλων (ll. 4-6).⁷⁷ Nelle prime colonne leggibili del papiro (III-IV) compare, come si è già rilevato in precedenza,⁷⁸ un riferimento alla ὑπόληψις (ο προσυπόληψις: col. III, ll. 5-6),⁷⁹ in connessione al tema della paura (cfr. φοβερὸν: col. III, l. 7; ἀφοβί[α]: col. IV, l. 6; φό[β]ως: col. VIII, l. 1; ἄφοβον: col. VIII, ll. 5. Cfr. anche ὑποψία: col. V, l. 1): là dove si ammetta l'esistenza di ciò che ci si presenta in un'immagine (alla col. IX, ll. 1-2, si fa riferimento a οἱ παραδεδομένοι μῦθοι, i miti tramandati dalla tradizione), sulla base di una preventiva e rigorosa operazione di verifica e conferma da parte dell'evidenza fenomenica (supportata dalla φυσιολογία e dal potere terapeutico a essa connaturato),⁸⁰ non v'è timore che possa generarsi. L'attenzione dell'autore si sposta quindi sulle rappresentazioni mentali⁸¹ di oggetti invisibili, il rinvio alle quali sembra potersi evincere dalla col. X, in cui, se si accoglie l'integrazione δ[ι' ἐ]νυπνί[ων] proposta da Leone (l. 4), Epicuro chiamerebbe in causa «le cose che si vedono attraverso i sogni» (τῶν πρ[αγμα]τῶν | δ[ι' ἐ]νυπνί[ων] ὁρῶ]μέ[ν]ων: ll. 3-5). L'impiego del termine πρᾶγμα risulta decisivo, poiché consente di immortalare il carattere di realtà del sogno, e, più in generale, di qualunque visione mentale: la visione mentale onirica, secondo la concezione epicurea, è un'esperienza oggettiva in cui il soggetto entra in interazione con la realtà

⁷⁷ Sui contenuti delle 25 colonne finali del XXXIV libro di cui disponiamo, cfr. anche il *PHerc.* 998, fr. 12 (Tepedino-Guerra 1987). Per i dettagli contenutistici del *PHerc.* 1431, sui quali non è qui possibile soffermarsi, si rimanda all'introduzione e al commentario dell'edizione del papiro curata da Leone 2002 (di cui la medesima studiosa offre una versione parzialmente rivista in Leone-Masi-Verde 2020, pp. 163 ss.), nonché a Verde 2020d.

⁷⁸ *Supra*, p. 288, n. 10.

⁷⁹ Brunschwig-Monet-Sedley 2010, p. 1138, n. 2.

⁸⁰ Un possibile riferimento alla φυσιολογία, alla col. VIII, è suggerito, secondo Leone (Leone 2002, pp. 55, 83, 86), dalla conferma autoptica della congettura di Sudhaus, in apertura della col. VIII, di ἀπηλ[λ]άχθαι, seguito da φό[β]ων (l. 1), «essere liberato dalle paure», risultato che solo una retta scienza della natura è in grado di garantire. Cfr. Colote *ap.* Plut. *Adv. Col.* 1124D. Sul potere liberatorio detenuto dalla φυσιολογία, cfr. Lucret. *DRN* I 146-148 = II 59-61; III 91-93; VI 39-41.

⁸¹ Problematica è, in realtà, la questione relativa all'identità o meno tra gli εἶδωλα che colpiscono la διάνοια e quelli che colpiscono gli altri organi di senso. L'ipotesi che si tratti di due tipologie differenti di *simulacra*, è sostenuta, tra gli altri, da Corti (2015, p. 92), secondo la quale Epicuro ammetterebbe l'esistenza di pellicole atomiche in grado di penetrare direttamente la mente. Di differente avviso è invece Masi (2015, spec. pp. 116-119); la studiosa, basandosi in particolare sulla lettura di un passo del XXV libro del Περὶ φύσεως (*PHerc.* 1191, 6, 2, 2, 3; *PHerc.* 1420, 2, 2, Laursen 1995, p. 91 = T2 Masi 2006 = fr. 35.10 Arr.), in cui si legge che alcuni εἶδωλα, simili per forma a quelli che colpiscono gli organi di senso (ὁμοιοση|μόνων τοῖς πρὸς τάδε τὰ αἰσ|θήτερια: *PHerc.* 1420, 2, 2, ll. 4-6 Laursen), penetrano anche nell'aggregato mentale (καὶ πρὸς τὴν διανοητικὴν σύνκρισιν, ll. 3-4), avanza l'ipotesi che le immagini, al fine raggiungere, penetrare e impressionare la mente, debbano compiere un tragitto “tortuoso”, tutt'altro che sgombro di ostacoli, specialmente per quei simulacri che per primi si trovano a intraprenderlo, dal momento che tale percorso deve essere aperto anche tramite degli “urti” (κρούσεις: *Nat.* XXXIV, col. XXIII, ll. 3-4 Leone; ἐνπτώσεις: Diog. Oen. fr. 9 III 7 Smith). Sulla questione, oltre a Masi 2015, anche Masi 2014a e 2020.

esterna a lui.⁸² Durante il sonno, la capacità sensitiva dell'anima risulta assopita; l'anima, di conseguenza, non è più in grado né di sentire, né di trasmettere il movimento al corpo. La sua attività non viene però totalmente meno: essa rimane infatti comunque vigile e ricettiva dei flussi di *simulacra* provenienti dal mondo esterno. Le visioni che ne derivano generano irrazionalmente (ἀλ[όγως: l. 5) turbamento nel soggetto che le riceve, il quale, assopito, è incapace di giudicare, mediante opportuno “calcolo empirico” ([ἐπ[ι]λο[γί]σασθα[ι οὐ] π[ρο]σπί[πτει: ll. 6-8), se l'oggetto della propria visione sia *effettivamente* presente, ovvero se la ipolessi onirica sia vera o falsa. Una situazione analoga si verifica nei casi di visioni di persone lontane o defunte. Significativo, a tal riguardo, in particolare il primo dei due frammenti di una lettera inviata probabilmente dal giovane Epicuro (ma autenticità e attribuzione rimangono assai dibattute) alla madre, il cui testo è (parzialmente) giunto sino a noi attraverso la monumentale iscrizione di Diogene di Enoanda (primo frammento: 50 F1 Erbì = fr. 125, coll. I-IV Smith = fr. 72 Arr.; secondo frammento: 50 F2 Erbì = fr. 126, coll. I-III Smith = fr. 72 Arr.).⁸³ Nel frammento in questione, Epicuro considera le visioni, non credo necessariamente oniriche, di coloro che sono lontani alla vista (φαντασίαι] τῶν ἀπόντων ἀπὸ τῆς ὄψε]ως, col. I, ll. 4-5 Erbì), visioni che generano, nell'animo di colui che le percepisce, il massimo turbamento. La natura di tali visioni e gli effetti da esse prodotti sono al centro del discorso del filosofo, il cui intento è quello di confortare la madre, invitandola ad analizzare con rigore scientifico le visioni del figlio lontano, e dissuadendola così dal valutarle come malvage (μ]ῆ | γὰρ ἐπιλ[ογίση⁸⁴ τ]ὰ φά|ζματα ἡμ[ῶν κακά], col. III, ll. 1-3 Erbì). Le visioni di coloro che non sono presenti, spiega Epicuro, sono esattamente dello stesso tipo di quelle di coloro che sono presenti (ἄν]τικρυς | εἰσι τοιαῦται καὶ μ]ῆ | παρόντων οἴαι καὶ πα|ρόντων, coll. I, l. 10-II, l. 3 Erbì). Esse, infatti, prese in se stesse (ὄσον ἐφ' ἑαυ]τα[ῖς, col. II, ll. 5-6 Erbì), ossia in quanto frutto dell'impressione nella mente di εἶδωλα provenienti dalla realtà esterna, hanno lo stesso potere (δύναμιν, l. 6), verso coloro che ne fanno esperienza, di quelle che si avevano quando gli oggetti delle visioni erano presenti. Questo

⁸² Masi 2018, p. 75. Per gli Stoici, invece, i φαντάσματα nei sogni erano null'altro che vuote ombre (cfr. Aët. IV 12, 1, *Dox.* 401, M.-R. 1610 = *SVF* II 54; DL VII 50 = *SVF* II 55; cfr. anche Sext. Emp. *M* VII 241 = *SVF* II 64; sull'argomento, si rimanda a Gourinat 2017) Diversamente dagli Epicurei, inoltre, gli Stoici ammettevano la validità della mantica, intesa come interpretazione di σημεία che il dio, in virtù della sua bontà e provvidenza, offre agli uomini per la conoscenza del futuro (cfr. Cic. *Div.* I 6; 39; II 130; 134; sulla questione, si veda Repici 1991). Per Epicuro praticare la mantica significava, al contrario, cadere in vane paure e turbamenti, eliminabili soltanto attraverso una retta conoscenza della vera natura dei sogni, dei prodigi e dei segni, che solo la *physiologia* può assicurare. Si veda Leone 2002, pp. 35-36.

⁸³ Sulla cosiddetta *Lettera alla madre*, si vedano specialmente Clay 1988b, Porter 2003 e, ora, anche il commentario di Erbì 2020, pp. 160-166. Lo scritto è al centro di un dibattito circa la sua autenticità; si segnala, in proposito, lo studio di Gordon (1996, pp. 66-93), secondo cui l'epistola sarebbe stata redatta, a scopo apologetico nei confronti del maestro, da un epicureo di I o II sec. d.C. Sulla questione dell'autenticità, si veda anche Clay 1988b.

⁸⁴ Si osservi qui la presenza del verbo ἐπιλογίζομαι, corrispondente al sostantivo ἐπιλογισμός, termine tecnico del lessico epicureo, denotante in particolare l'operazione di calcolo e valutazione del dato percettivo su cui si innesta l'inferenza semiotica vera e propria. Sull'ἐπιλογισμός e la relativa bibliografia, si veda il par. 5 della Parte Terza.

perché, come chiarirò meglio a breve, i contenuti visivamente percepiti quando gli oggetti delle visioni erano fisicamente presenti hanno creato dei passaggi dall'occhio all'interno dell'anima, passaggi che rendono agevole il passaggio delle stesse o simili immagini nell'*animus* del percipiente (sia che questi sia sveglio, sia che questi dorma, dacché l'*animus* risulta comunque desto in ambo i casi).⁸⁵

In quanto originantesi in virtù di immagini provenienti dall'esterno, la φαντασία costituisce un'evidenza (ἐνάργεια, cfr. Sext. Emp. *M* VII 203), ed è di per sé sempre vera, in quanto reale; giustamente, dunque, Leone intende l'ἐνάργεια presente alla col. XXI, ll. 3-4, del XXXIV libro come sinonimo di φαντασία.⁸⁶

Rispetto alla *Lettera alla madre*, limitata al caso di oggetti che, seppur assenti, potrebbero essere presenti (o, perlomeno, lo sono stati in passato), il XXXIV libro *Sulla natura* si occupa anche degli ἄδηλα, ossia di realtà che mai si diedero né si daranno alla sensazione. Si consideri la col. XI, il cui tema, stando al richiamo alle ἐπιβολαί su ciò che sfugge alla vista (ἐπι τὸ ἀόρατον, cfr. anche *Hrdt.* 38), sembrano essere le visioni mentali di oggetti *sempre* sottratti alla vista (ἀόρατα è da intendersi come sinonimo di ἄδηλα). Scrive Epicuro:

«... cosicché anche tutte le nature ([π]ά[σας φύ]σεις) che sono colte dagli atti di applicazione ([ἐ]κ [τῶν ἐπι]βολῶν) che immediatamente (ἤδ[η]ν) procedono verso l'invisibile (ἐπι τ]ὸ ἀόρατον) noi le vedremo (ὁ[ψ]όμ[ε]θα) qualora guardiamo (ιδῶμεν) alle somiglianze (εἰς ὁμοίό[τ]ητα[ς]).»

(*Nat.* XXXIV, col. XI, ll. 1-7 Leone).

Pur non escludendo che il riferimento di Epicuro sia non solo alle visioni mentali che si hanno attraverso i sogni, ma a tutti i tipi di visioni mentali, Leone interpreta il passo esclusivamente in relazione alla condizione onirica.⁸⁷ Il che, tuttavia, rischia di compromettere la, a mio avviso, ben più ampia portata delle parole del filosofo. In quanto rimane della colonna, infatti, mi pare, Epicuro sta spiegando il meccanismo di formazione delle visioni mentali di oggetti invisibili *in generale*, di cui il caso delle visioni oniriche costituisce un caso particolare, che può fra l'altro aiutare a comprendere i meccanismi che stanno alla base di tutte le φαντασῖαι di oggetti non presenti alla percezione. Quest'ultime si formano grazie a degli atti di applicazione (ἐπιβολαί) della mente, capaci di procedere immediatamente verso le φύσεις non direttamente carpiabili dalla vista, e renderne così possibile la visione (mentale). Come già posto in luce nel secondo capitolo del mio studio, l'ἐπιβολή, riferita alla διάνοια, va intesa come un atto di “messa a fuoco” operato

⁸⁵ Cfr. anche Diog. Oen. fr. 9 Smith.

⁸⁶ Leone 2002, p. 122. Si veda anche Gigante 1981, pp. 122-128.

⁸⁷ Leone 2002, pp. 96-97.

da quest'ultima sul materiale proveniente dalla percezione, atto che solo rende possibile la formazione di una φαντασία.⁸⁸ Se letto in relazione al contesto onirico, questo meccanismo spiega come sia possibile vedere durante i sogni oggetti che la vista non sta percependo: durante il sonno, la mente, colpita da una moltitudine indiscriminata di immagini, mette a fuoco (e ci permette di vedere) quelle che riconosce essere simili a quanto percepito durante esperienze passate.⁸⁹ Sono infatti i πράγματα in cui ci imbattiamo durante la nostra esperienza quotidiana a diventare l'oggetto delle visioni che si colgono nei sogni. La mente vede, in questo senso, ciò che le è più familiare. Come si apprende da un passo del XXV libro del Περὶ φύσεως (*PHerc.* 1191, 6, 2, 2, 3; *PHerc.* 1420, 2, 2 Laursen 1995, p. 91 = fr. 35.10 Arr.), infatti, la particolare costituzione che caratterizza l'aggregato mentale⁹⁰ rende il cammino dei simulacri⁹¹ dagli αἰσθητήρια all'aggregato mentale (πρὸς τὴν διανοητικὴν σύνκρισιν, *PHerc.* 1420, 2, 2, ll. 3-4 Laursen 1995, p. 91) piuttosto ostico, e il passaggio risulta più o meno agevole a seconda che sia stata aperta loro o meno la via (cfr. προοδοποιηθῆναι, ll. 7-8 Laursen),⁹² ovvero a seconda che il contenuto veicolato dall'immagine sia già stato pensato.⁹³ La “somiglianza”, in questo caso, “guida” il processo di selezione degli εἶδωλα da parte della διάνοια, garantendo la possibilità stessa del sogno, e della visione mentale di un oggetto che non si sta percependo in atto. A discapito della plausibilità di questa lettura, ritengo che la colonna XI possa essere compresa anche da una prospettiva differente. Poiché, come constatato poc'anzi, il tema centrale del XXXIV libro è il metodo d'indagine delle realtà ἄδηλα, mi pare verosimile che τὸ ἀόρατον rimandi proprio agli ἄδηλα; Epicuro, in questo senso, sarebbe (anche) impegnato a descrivere come sia possibile vedere (cfr. ὁψόμεθα: col. XI, ll. 5-6) ciò che è invisibile *sempre*. Le ἐπιβολαί, nel caso di ciò che è non evidente, non dispongono di alcun oggetto della percezione (o “residuo” di percezione dello stesso) a cui rivolgersi; esse possono tuttavia renderne possibile la vista e verificarne l'esistenza guardando alle somiglianze col mondo fenomenico, vale a dire operando un'inferenza da segni mediante analogia. I fenomeni visibili, in questo modo, divengono segni di realtà non evidenti, per le quali nemmeno la vista più acuta possiede potere alcuno (cfr. col.

⁸⁸ Su questo punto, Sedley 1973, p. 35

⁸⁹ Leone 2002, p. 97.

⁹⁰ Cfr. anche *Nat.* XXXIV, coll. XXIII-XXIV Leone.

⁹¹ Simulacri che, nel passo in questione, si dice essere ὁμοιοσχίμονα rispetto a quelli che penetrano gli αἰσθητήρια (*Nat.* XXV, *PHerc.* 1420, 2, 2, ll. 4-6 Laursen 1995, p. 91 = fr. 35.10 Arr.).

⁹² Lo stesso verbo, *hapax* in Epicuro, compare in Aristotele, in *Div.* 463a26, a proposito della capacità dei moti sensiferi diurni, trasportati verosimilmente dal sangue (ma questo punto è controverso; si rimanda a Morel 2011), di “aprire la strada” ai moti immaginativi notturni (e viceversa). I sogni, in questo senso, si generano a partire dai residui percettivi (ὑπόλειμμα/ὑπολείμματα: cfr. *Ins.* 461b 21, su cui si veda lo studio di Verde 2016c), che permettono di percepire un'oggetto anche senza che esso sia effettivamente presente. Sull'impiego del verbo da parte dello Stagirita, si veda Repici 2003, p. 43.

⁹³ Sulla questione, si rimanda, in particolare, agli studi di Masi 2006, 2015 e 2017.

III, ll. 1-11 Leone). Il metodo semiotico-inferenziale, perciò, consente di “vedere l’invisibile”, e non è un caso che nella chiusa del paragrafo 38 della lettera a Erodoto, una volta esposti i fondamenti della Canonica e chiarito il ruolo dell’inferenza segnica, Epicuro affermi la necessità di passare a *συνοπᾶν* (“vedere”, “osservare”) ciò che è non evidente.⁹⁴

Certamente, dunque, nelle colonne superstiti del XXXIV libro risulta centrale il problema delle rappresentazioni oniriche, le quali sovente si associavano a credenze superstiziose e poteri divinatori. credo però che la trattazione di tale tematica si collochi in conclusione a un più ampio discorso (possediamo, del resto, soltanto la sezione conclusiva del libro). Turbato dall’aspetto (*εἶδος*: cfr. col. V, l. 1) minaccioso delle figure che spesso costituiscono l’oggetto delle sue visioni mentali, l’avversario di Epicuro⁹⁵ trova rifugio in un infondato scetticismo, congetturando l’esistenza di una confusione (*μία τις κύκησις*: col. XIV, ll. 2-3) intrinseca alle “opinioni prevalenti” (*αἱ κατ’ ἐπικράτειαν δόξαι*: ll. 4-5),⁹⁶ e spingendosi persino a dubitare dell’esistenza dei contenuti che esse veicolano, per ricadere preda, in ultima istanza, di quelle opinioni favolose (*τὰς μυθώδεις ... [δ]όξαι*: ll. 6-7, 9) da lui stesso disprezzate.⁹⁷ Alla base di tali opinioni si trovano, tuttavia, dei *φαντάσματα*, che, trovando la propria origine nei *simulacra*, sono reali (senza l’apporto di immagini esterne, infatti, nessuna rappresentazione si formerebbe, cfr. *Hrdt.* 50-51), e possiedono un contenuto informativo oggettivo che occorre saper cogliere (mediante opportuno calcolo empirico) e discernere dal contenuto opinativo che, in un secondo tempo, vi aggiunge la mente.⁹⁸ Al fondo di questa critica, si colloca però, a mio parere, una critica “più profonda”: negare il contenuto delle visioni oniriche, a partire dalle quali prendono forma, successivamente, le credenze e opinioni più svariate e dannose, significa, come si è detto, negare

⁹⁴ Verde 2010b, p. 86.

⁹⁵ La «caccia allo scettico», per impiegare una felice espressione di Spinelli (2020), consente, certo, l’individuazione di bersagli verosimili, tra i quali spicca il pirroniano Timone di Fliunte (Spinelli 2020, spec. pp. 100-103), che, grazie a Diogene Laerzio, sappiamo aver avversato coloro che utilizzavano come criterio di verità le sensazioni, sottoponendole però al vaglio del νοῦς (DL IX 114: *συνεχῆς τε ἐπιλέγειν εἰώθει πρὸς τοὺς τὰς αἰσθήσεις μετ’ ἐπιμαρτυροῦντος τοῦ νοῦ ἐγκρίνοντας. συνῆλθεν ἀτταγᾶς τε καὶ νουμήνιος*, «Contro coloro che ammettevano la validità delle sensazioni confermate dalla ragione, era solito citare continuamente il verso: Attaga qui s’incontrò con Numenio», trad. Gigante), procedimento che richiama molto da vicino l’indagine semiotica delle realtà ἄδηλα delineata nel XXXIV libro del *Περὶ φύσεως*, e che secondo Timone, pare di capire, finiva per derubarci (come sembrano indicare i nomi di Attaga e Numenio, noti ladri) di qualunque attendibile criterio di verità. Ciò che risulta importante per il nostro discorso, tuttavia, almeno in questa parte del lavoro, è tener presente che il libro di Epicuro in questione si presenta, in generale, «come il tentativo risoluto, da parte del dogmatico Epicuro, di affermare la conoscibilità del reale contro ogni forma di scetticismo e di negazione assoluta del valore delle opinioni comuni, tra cui rientrano, evidentemente, anche sogni, prodigi e segni di tal genere, ai quali viene riconosciuto un preciso valore epistemologico» (Leone 2002, p. 37).

⁹⁶ Cfr. Polystr. *Cont.* col. XXIII, ll. 20-26.

⁹⁷ La medesima tematica verrà ripresa da Polistrato, terzo scolarca del Κῆπος, il quale, come chiarito dagli studi di Indelli (spec. 1978 e 2020), e come si è spiegato a proposito delle istanze antiscettiche negli Epicurei seriori trattate nella Parte Prima, Cap. I, par. 4.3), ha ben tenuto presente, nei suoi scritti, del XXXIV libro del *Περὶ φύσεως* del maestro.

⁹⁸ Tali rappresentazioni sono definite «cinetiche» (*κινητικά*: col. XIX, l. 1) poiché riescono a muovere la mente e avviare il processo rappresentativo (*φανταστικός τρόπος*). Si veda Leone 2002, p. 118.

realtà alla rappresentazioni e, di conseguenza, l'esistenza delle immagini esterne (i simulacri) che ne consentono la formazione, garantendone l'oggettività. In ultima istanza, questo significa, per Epicuro, negare non solo i fondamenti della sua gnoseologia, ma i principi primi del suo sistema filosofico, atomi e vuoto, realtà ἄδηλα, appunto. In generale, dunque, la polemica del filosofo è indirizzata a quei tentativi di screditare la veridicità dell'αἴσθησις, tra i quali rientra la posizione di coloro che ritenevano impossibile accedere a realtà ἄδηλα partendo dall'evidenza sensibile e impiegando i fenomeni come σημεῖα di ciò che sfugge (e sempre sfuggirà) ai sensi. Avversione che caratterizzò certamente la tradizione del Giardino successiva, dal momento che nel fr. 2 (De Lacy) del *De signis* di Filodemo, opera di primaria importanza, fonte ineguagliabile per la teoria semiotica vigente nella scuola di Epicuro, v'è un invito esplicito a non nutrire alcun dubbio circa le conoscenze ottenute attraverso il procedimento per inferenza, che è opportuno considerare altrettanto sicure di quelle rette.⁹⁹

Che Epicuro polemizzi contro un atteggiamento di sfiducia nei confronti della cogenza dei processi semiotici, diviene esplicito alla col. XVII, in cui nel mirino v'è colui (o coloro) che non è in grado di riconoscere che «segno (ση[μεῖον]) si dice (λέγεται) non di ogni cosa che è manifesta (οὐχ ἅπαντος δ[ήλου γι]γνομέν[ο]υ), ma di una cosa sì, di una no (ἀλλά τι[νος] μὲν, τι|νὸς δ' οὐ)» (*Nat.* XXXIV, col. XVII, ll. 3-7 Leone). Incapace di cogliere tale differenza (col. XVII, ll. 7-9), questi giunge a negare l'esistenza stessa del segno, privandosi della possibilità di servirsene ai fini della conoscenza delle realtà ἄδηλα.¹⁰⁰ Questa inettitudine a discernere i requisiti necessari al fine di garantire un carattere di cogenza dell'inferenza da segni, sarà al centro della polemica degli Epicurei seriori, i quali, come si evince da un passo della sezione di Zenone del *De signis* filodemeo, rimarcheranno ai loro avversari (Stoici?) come non si debba «operare il passaggio logico da una proprietà comune presa a caso a un'altra proprietà comune, pure presa a caso, ma da quella proprietà che non offre nemmeno una scintilla (di prova) in favore del contrario né esercita alcuna spinta che vada in senso opposto alle cose evidenti» (col. XIII, ll. 1-8 De Lacy).

4.3 Il τρόπος κατὰ τὴν ὁμοιότητα nel *De signis* di Filodemo

⁹⁹ Questo il testo del fr. 2 (l'edizione critica di riferimento è quella dei De Lacy 1978): «(One ought not stop with evident thing) but from them make inferences about the non-apparent, and one should not mistrust the things exhibited through them by analogy but trust them just as one trusts the things from which the inference was made. In the same way the generic and specific variations of signs in each case necessarily ... the generic ...». Questo frammento racchiude il principio intorno a cui ruota l'empirismo epicureo di Filodemo: proprio come risultano "veri" i dati della percezione, così le inferenze a partire da essi, se correttamente attuate, non possono che essere corrette (De Lacy 1978, p. 222).

¹⁰⁰ Riferimenti ai σημεῖα, in un contesto affine, si ritrovano anche nel *De contemptu* di Polistrato, coll. IX, (in cui i σημεῖα vengono accomunati agli ἐνόπνια in quanto causa di μάταιος παραχῆ, cfr. ll. 27-29 Indelli); III, ll. 1-2 Indelli; VII, l. 1 Indelli. Si veda Indelli 2020, pp. 137-141.

Fonte di primaria importanza per quanto riguarda gli sviluppi della σημειώσις epicurea dopo Epicuro, il *De signis*¹⁰¹ di Filodemo (il cui unico libro in nostro possesso è conservato, in maniera frammentaria, nel *PHerc.* 1065) rappresenta il primo trattato, nella storia della filosofia antica, integralmente dedicato alla teoria dell'inferenza da segni. Pur illuminando in maniera considerevole il modo in cui la tradizione legata al Giardino intendeva il metodo inferenziale, lo scritto non presenta la forma di un vero e proprio trattato metodologico o di una disamina sistematica sulla teoria del segno epicurea. Esso si presenta, semmai, come una raccolta di annotazioni, forse ad uso privato di Filodemo,¹⁰² relative alla polemica allora in corso tra gli Epicurei e una posizione sulla cui identità non v'è accordo, ma che larga parte della critica individua nella Stoa della seconda metà del II sec. a.C.¹⁰³ Unico oppositore certo, in quanto direttamente nominato da Filodemo, è un tal Dionisio (cfr. coll. VII, ll. 5-6 De Lacy; XI, ll. 13-14 De Lacy), normalmente identificato con Dionisio di Cirene,¹⁰⁴ filosofo stoico e γεωμέτρης (cfr. Philod. *Ind. Stoic.* col. LII Dorandi 1994b), allievo di Diogene di Babilonia.¹⁰⁵

Il testo tradito si compone di 38 colonne di testo continuo, contenenti le obiezioni mosse dagli avversari all'inferenza da segni epicurea, cui fanno seguito le rispettive repliche da parte di tre Epicurei:¹⁰⁶ Zenone Sidonio, al cui resoconto è dedicata la prima sezione (coll. Ia, l. 1-XIX, l. 9

¹⁰¹ Il titolo greco del trattato, lacunoso, è Περὶ ... καὶ σημειώσεων. La proposta di integrare la porzione mancante con σημείων è del Gomperz (1865), curatore della prima edizione del testo. Di diverso avviso sono De Lacy (1978, p. 12), Sedley (1982, p. 239) e Barnes (1988, p. 91, n. 2), i quali leggono, in luogo di σημείων, φαντασιῶν ο φαινόμενων. Per un'esauritiva panoramica sulla questione, si segnala lo studio di Wittwer (2007).

¹⁰² Barnes 1988, p. 92; Allen 2001, p. 207.

¹⁰³ L'ipotesi che sia la Stoa la scuola filosofica contro cui sono stagliate le argomentazioni dei tre maestri Epicurei è sostenuta, in particolare, dai De Lacy nella loro edizione del testo (1978, pp. 156; 159 n. 5; 98, n. 28; 103, n. 42), seguiti da Sedley (1982, spec. pp. 240-242) e Allen (2001, pp. 207-208), il quale precisa però che l'avversario degli Epicurei può riconoscersi negli Stoici soltanto a condizione che i primi restituissero un'interpretazione distorta dei secondi. Diversamente, Asmis (1984, pp. 198; 1996, pp. 159-160) ritiene che l'attacco all'inferenza da segni epicurea provenisse dagli Accademici scettici; a tal proposito, è forse possibile osservare come, nel trattato di Filodemo, tanto gli Epicurei quanto i loro avversari ammettano l'inferenza mediante segni (seppur fondata su due metodi differenti), laddove l'Accademia non ammetteva (in positivo) una teoria del segno in contrasto con quella epicurea, ossia, come vedremo a breve, basata sulla ἀνασκειή (si veda anche Manetti 2011, p. 165). Secondo Barnes (1988, spec. pp. 94-95), risulta pressoché impossibile stabilire in maniera definitiva il bersaglio polemico del trattato. Con Sedley (1982, p. 240, n. 5), e soprattutto alla luce di quanto emerso nel capitolo sulle molteplici spiegazioni in merito del dibattito tra Stoici ed Epicurei sulla grandezza del sole (Parte Seconda, par. 3.1) – dibattito che abbiamo appurato riemergere proprio in Demetrio Lacone e Zenone Sidonio, nonché in Lucrezio –, mi pare plausibile che la confutazione della prospettiva epicurea circa le dimensioni dell'astro rintracciabile alle coll. IX, l. 8-XI, l. 8 De Lacy del trattato filodemeo possa costituire un valido indizio del fatto che l'avversario del *De signis* vada riconosciuto proprio nella dottrina promossa dalla Stoa.

¹⁰⁴ Cfr. Philod. *Ind. Stoic.* col. LII Dorandi 1994b = *SVF* III 12. Su Dionisio di Cirene, si rimanda a Dorandi 1994a.

¹⁰⁵ Dorandi 1994a.

¹⁰⁶ Questa modalità organizzativa del testo, che antepone le opinioni degli avversari alla trattazione vera e propria, costituisce una tecnica specifica del "genere" *hypomnematico*. Sulla questione, si veda Delattre 2007, ma anche Manetti 2011, p. 163. Τὰ ὑπομνήματα (ὑπομνηματισμοί, ὑπομνημειώσεις), nell'*officina* degli autori antichi, per riprendere il titolo di un noto testo di Dorandi (2007), erano delle "note", dei "promemoria" appuntati dall'autore, di propria mano o da qualcuno a cui egli li aveva dettati, che costituivano, nell'insieme, una prima stesura, un brogliaccio dell'opera che si apprestava a redigere. Tale brogliaccio, se l'intento era quello di farlo circolare all'interno di una ristretta cerchia di amici o allievi, poteva rappresentare, per l'autore, una stesura definitiva; qualora invece egli fosse interessato alla pubblicazione, riprendeva i suoi ὑπομνήματα, li rimaneggiava, li correggeva e li

De Lacy), Bromio, protagonista della seconda sezione,¹⁰⁷ ma come portavoce delle idee del maestro Zenone (coll. XIX, l. 9-XXVII, l. 28 De Lacy), e Demetrio Lacone, le cui posizioni sono contenute nella terza sezione, molto breve (coll. XXVIII, l. 13-XXIX, l. 19 De Lacy), e, verosimilmente, anche nella quarta (coll. XXIX, l. 20-XXXVIII, l. 22 De Lacy).¹⁰⁸ Gli 8 frammenti pervenutici concernono tematiche affini a quelle affrontate nelle colonne di testo continuo cui si è accennato, ma la prospettiva assunta è decisamente più generale, probabile indizio del fatto che il trattato originario doveva annoverare anche una disquisizione generale intorno alla canonica di Epicuro.¹⁰⁹ Secondo quanto ipotizzato dai De Lacy, infatti, «[i]t is possible that Philodemus wrote this work as an organon, including a theory of perception, an epistemological theory, and an elaboration of empirical method».¹¹⁰

Come che sia la questione, perno del dibattito restituitoci dalle colonne superstiti del trattato filodemeo è il contrasto tra due differenti concezioni della relazione segnica. Se infatti entrambe le parti in gioco costruivano le loro teorie logiche sull'inferenza da segni, gli Epicurei intendevano la relazione segnica come *a posteriori* e ineludibilmente ancorata alla dimensione empirica, laddove la scuola avversaria difendeva una concezione aprioristica, formale e razionalista della stessa, nella convinzione che l'osservazione empirica fosse incapace di stabilire una connessione necessaria tra il segno e l'entità significata.¹¹¹ La distanza tra le due concezioni risulta comprensibile se si guarda alla forma logica che vengono ad assumere le rispettive

faceva confluire in un σύγγραμμα destinato al pubblico (Dorandi 2007, pp. 65-81, spec. 65) Sul “genere” *hypomnematico*, si segnalano anche gli studi di Arrighetti 1977 e Del Mastro 2014, pp. 30-34 (al quale si rimanda anche per una bibliografia accurata e completa sulla questione), il quale rileva e indaga la presenza, in alcuni titoli di papiri ercolanesi contenenti testi attribuiti a Filodemo (*PHerc.* 1427, *De rhetorica* I, *PHerc.* 1674, *De rhetorica* II, *PHerc.* 1506, *De rhetorica* II, e *PHerc.* 168, *Opus incertum*), del termine ὑπομνηματικόν tra il titolo stesso e il numerale del libro (nei *PHerc.* 89 e 182, diversamente, nei quali compare il termine ὑπόμνημα, questo pare essere posizionato nella prima linea del titolo). In un primo tempo la dicitura è stata intesa come prova dell'esistenza di un trattato περὶ ῥητορικῆς (lo ὑπομνηματικόν) diverso dal Περὶ ῥητορικῆς (è questa l'ipotesi avanzata da Sudhaus 1892, p. XV, su cui si rimanda a Longo 1996). Successivamente, Cavallo (1983, pp. 63 ss.), a partire da alcune caratteristiche paleografiche dei papiri in oggetto, ha proposto di ascrivere al termine ὑπομνηματικόν il significato di “abbozzo”, “stesura provvisoria”, e di intendere le copie riportanti tale dicitura come delle versioni destinate a una circolazione ristretta (come un gruppo di amici o discepoli, appunto), laddove altri papiri contenenti la medesima opera, ma privi della dicitura, avrebbero rappresentato le copie definitive, destinate alla pubblicazione. Del Mastro (2014), nel riconsiderare le diverse soluzioni avanzate sull'argomento, e sulla base di alcune riflessioni di carattere sticometrico (incentrate, cioè, sul numero degli στίχοι, pp. 25-29 e 33-34), conclude affermando che «si potrebbe allora ipotizzare che un'opera intitolata Περὶ ῥητορικῆς ὑπομνηματικόν, nata prima del *De rhetorica* che conosciamo, sia circolata in un ambito ristretto. Questa destinazione permette di pensare che essa potesse essere stata diffusa sia in copie dalla scrittura più curata (*PHerc.* 1427, 1672 e, per il terzo libro, *PHerc.* 1426) che in libri di minor pregio (*PHerc.* 1674, e, per il terzo, *PHerc.* 1506). In un secondo tempo, Filodemo, riprendendo parte del materiale della vecchia opera [...] scrisse un Περὶ ῥητορικῆς» (p. 34).

¹⁰⁷ Specificamente su questa sezione, si veda il contributo di Manetti 2011, a essa interamente dedicato.

¹⁰⁸ L'ipotesi che le repliche della quarta sezione (che Filodemo definisce διαλεγόμενος, “elaborate oralmente”) siano da ascrivere a Demetrio Lacone, è supportata da Philippson (1909, pp. 33, 37-38), dai De Lacy (1978, p. 161), e, più recentemente, da Delattre (1996, pp. 554-557) e Asmis (1996, p. 180, n. 59).

¹⁰⁹ De Lacy 1978, pp. 126-163.

¹¹⁰ Ivi, p. 163.

¹¹¹ Manetti 1987, p. 181. Cfr. anche De Lacy 1978, p. 156.

inferenze semiotiche: l'inferenza da segni epicurea si presenta infatti nella forma di un «para-condizionale» (παρασυνημμένον), esprimibile attraverso la forma linguistica: «dal momento che (ἐπει) p, allora q», la quale, rispetto al condizionale (συνημμένον) ammesso dagli Stoici, implica la verità di «p». ¹¹² Per Filodemo, infatti, τὸ σημεῖον è «ciò che appare» (τὸ φαινόμενον), ¹¹³ «ciò che è manifesto» (τὸ φανερόν), ¹¹⁴ «ciò che è evidente» (τὸ ἐναργές), ¹¹⁵ e, soprattutto, «ciò che è presso di noi» (τὸ παρ' ἡμῶν). ¹¹⁶ In tal senso, come osservato da Manetti, è possibile affermare che quella degli Epicurei è «una forma abbreviata di *modus ponendo ponens*, la cui formulazione completa sarebbe: “Se il primo, allora il secondo; ma il primo; perciò il secondo”». ¹¹⁷ Siffatta formalizzazione dell'inferenza da segni non sembra emergere da quanto rimane degli scritti di Epicuro, ¹¹⁸ e non mi pare inverosimile ipotizzare che essa rappresenti il portato di un'operazione di messa a punto da parte dei suoi successori, tesa rafforzare la teoria semiotica del maestro dalle critiche sferrate dagli avversari.

Non è questa la sede per approfondire in maniera dettagliata i termini della contesa tra le due diverse prospettive sull'inferenza da segni; ciò che mi preme qui sottolineare è l'importanza a cui assurge, nel *De signis*, e quindi per il versante epicureo dei dibattiti sulla semiotica del II-I sec. a.C., il concetto di ὁμοιότης, il cui ruolo nella conoscenza di ciò che è non evidente traspariva in maniera chiara, seppur, appunto, scarsamente formalizzata, già in Epicuro. Dal resoconto filodemeo si evince che l'inferenza da segni difesa dagli Epicurei si fonda sul “metodo secondo similarità” (ὁ κατὰ τὴν ὁμοιότητα τρόπος), ¹¹⁹ un metodo marcatamente empirico, in base al quale le proprietà delle realtà di cui abbiamo percezione diretta vengono proiettate su realtà dello stesso tipo (*simili*, appunto) collocate al di fuori della nostra esperienza. ¹²⁰ Scrive Filodemo:

¹¹² Sulla questione, si rimanda ai lavori di Burnyeat 1982, pp. 218-224, e Sedley 1982, p. 243. Per approfondimenti sulla logica stoica, si rimanda ai lavori di Mates 1953 e Mignucci 1965.

¹¹³ Cfr., per esempio, *sign.* coll. I, l. 21; VI, l. 13; VIII, l. 6; IX, ll. 16, 23, 33, 35; X, l. 36, ecc.

¹¹⁴ Cfr., per esempio, *sign.* coll. VI, ll. 6, 8, 26; XIX, l. 14; XX, ll. 6, 22, ecc.

¹¹⁵ Cfr., per esempio, *sign.* coll. XIII, l. 7; XIV, ll. 12, 18, 22; XV, l. 25; XXVIII, ll. 19, 21, 22, ecc.

¹¹⁶ Cfr., per esempio, *sign.* coll. Ia, ll. 5, 12; I, l. 20; II, ll. 1, 26-27, 31, 37; III, ll. 2, 11, 26, 27, 36, ecc. Quest'ultima formulazione del concetto di “segno” si rivela essere quella più “completa”, dacché include non soltanto le realtà di cui abbiamo esperienza diretta, ossia ciò che cade sotto i nostri sensi, ma anche, come evidenziato da Barnes (1988, p. 96), l'esperienza personale (πεῖρα) e la storia (ἱστορία), intesa come esperienza collettiva.

¹¹⁷ Manetti 2011, p. 167.

¹¹⁸ Asmis 1996, p. 157.

¹¹⁹ Diversamente dai De Lacy (1978), che rendono il greco κατὰ τὴν ὁμοιότητα τρόπος con “metodo secondo analogia”, preferisco la più letterale traduzione “metodo secondo similarità”, che permette mantenere separati i concetti di ὁμοιότης e ἀναλογία (distinzione che mi pare chiaramente accennata nel fr. 3 del *De signis*): si ha *similarità* in un'inferenza che procede dalla mortalità degli uomini nella nostra esperienza a quella di tutti gli uomini, compresi quelli di cui non abbiamo esperienza diretta; si ha invece, propriamente, *analogia* quando la somiglianza viene instaurata, per esempio, tra il minimo atomico e il minimo sensibile, ossia, tra proprietà dei corpi percepibili e quelle degli atomi. Su questo punto, si vedano anche le considerazioni di Sedley 1982, pp. 156-157.

¹²⁰ Il che richiama, in qualche modo, la definizione di segno “rammemorativo” (o “commemorativo”, τὸ ὑπομνηστικὸν σημεῖον) offerta da Sesto Empirico (*M* VIII 151-152; *PH* II 100), che lo pone in contrasto al segno

«Quando formuliamo il giudizio: “Poiché gli uomini presso di noi (παρ’ ἡμῶν) sono mortali, tutti gli uomini lo sono”, il metodo per similarità risulta valido (ὕγιές) se assumiamo come premessa il fatto che gli uomini che sono nei luoghi da noi non percepiti siano simili (ὁμοίους) sotto ogni rispetto (κατὰ πάντα) a quelli di cui abbiamo esperienza diretta, così che essi sono simili anche nell’essere mortali».

(*sign. col. II, ll. 25-33 De Lacy*)¹²¹

Nel caso riportato, l’inferenza κατὰ τὴν ὁμοιότητα dà luogo a un’inferenza induttiva, ossia a una procedura per cui, a partire da un ristretto campione di entità appartenenti ad un genere (gli uomini παρ’ ἡμῶν), si conclude circa l’intero genere. L’inferenza mediante similarità può anche assumere, però, la forma di un’inferenza analogica, che permette di passare dalle proprietà di oggetti osservabili a quelle di oggetti sottratti alla sensazione (come le proprietà degli atomi, o le cause dei μετέωρα).¹²² La similarità, di conseguenza, può instaurarsi tanto tra oggetti visibili simili tra loro, quanto tra realtà manifeste e realtà non evidenti, e la validità dell’inferenza si fonda su di una preliminare e accurata attività di valutazione comparativa dei dati provenienti dall’esperienza (che va sotto il nome di ἐπιλογισμός) e sulla congiunzione costante di certe proprietà, due aspetti fondamentali sui quali torneremo in seguito.¹²³

Agli occhi degli avversari, la similarità non era in grado di garantire la validità dell’inferenza, mancando intrinsecamente di necessità (nulla garantisce che ciò che accade παρ’ ἡμῶν accada anche in ciò che sta al di fuori della nostra esperienza); inoltre, i confini della nozione di “similarità” risultano inevitabilmente “vaghi”,¹²⁴ vanificando, di conseguenza, qualunque tentativo di servirsi del concetto quale base della μετάβασις. Per potersi definire valida, un’inferenza semiotica richiede, ad avviso degli avversari, il vaglio della cosiddetta prova di

“indicativo” (τὸ ἐνδεικτικὸν σημεῖον, *M VIII* 151, 154-156; *PH II* 101). Lo ὑπομνηστικὸν σημεῖον, infatti, che è il segno che appare massimamente utile quando si tratti delle cose temporaneamente-non-evidenti (ἐπὶ τῶν πρὸς καιρὸν ἀδήλων, *M VIII* 151), ci permette di richiamare alla memoria qualcosa che in altre occasioni è stato osservato in congiunzione con qualcosa d’altro, anche qualora questo qualcosa d’altro non sia più presente. L’esempio riportato da Sesto è quello del fumo, che richiama alla memoria il fuoco anche qualora quest’ultimo sia ormai spento: avendo osservato che fumo e fuoco sono spesso tra loro congiunti, non appena scorgiamo uno dei due, inevitabilmente ci rammentiamo dell’altro. Il segno “indicativo”, per contro, si applica alle cose non-evidenti per natura (ἐπὶ τῶν φύσει ἀδήλων, *M VIII* 151) e non è suscettibile di essere osservato insieme all’oggetto significato, «ma si proclama che, repentinamente, in virtù della propria natura e della propria conformazione, con una semplice emissione di voce, esso significhi (σημαίνειν) l’oggetto di cui è indicativo. [155] Così, ad esempio, l’anima è una delle cose per-natura-non-evidenti (ἡ ψυχὴ τῶν φύσει ἀδήλων ἐστὶ πραγμάτων): essa, infatti, è per natura tale da non cadere mai sotto la nostra percezione (οὐδέποτε γὰρ ὑπὸ τὴν ἡμετέραν πέφυκε πίπτειν ἐνάργειαν). Pur essendo tale, tuttavia, in base ai movimenti del corpo, viene annunciata mediante indicazione (ἐνδεικτικῶς μνηύεται), giacché noi arguiamo (λογιζόμεθα) che un certo potere insito nel corpo produce in quest’ultimo un certo genere di movimenti» (*VIII* 154-155, trad. Russo).

¹²¹ Trad. mia dall’originale inglese dei De Lacy. Cfr. anche *sign. col. V, ll. 34-6 De Lacy*.

¹²² Una conferma di ciò mi pare provenire, come già segnalato (*supra*, p. 312, n. 119), dal fr. 3 del trattato filodemeo.

¹²³ *Infra*, par. 5.

¹²⁴ Sulla vaghezza del concetto di similarità, affrontato in particolare nella sezione di Bromio, si veda il contributo di Manetti 2011.

“eliminazione” (ἀνασκευή),¹²⁵ in base alla quale la negazione del conseguente comporta la simultanea negazione dell’antecedente. Il “metodo secondo eliminazione” (ὁ κατὰ τὴν ἀνασκευὴν τρόπος) che ne deriva viene così presentato da Filodemo:

«La proposizione: “Se non si dà il secondo, allora non si dà nemmeno il primo” a volte diviene vera in virtù del fatto che quando il secondo viene negato per ipotesi, per ciò stesso viene negato anche il primo, come nel caso dell’enunciato: “Se si dà il movimento (*kinesis*), allora esiste il vuoto (*kenon*)”. Infatti, quando il vuoto viene negato per ipotesi, in virtù della sua sola negazione anche il movimento viene negato. Un’inferenza di questo genere, perciò, è conforme alla classe della eliminazione (ἀνασκευή)».

(*sign.* col. XII, ll. 1-14)¹²⁶

Nel replicare alle obiezioni degli avversari e al κατὰ τὴν ἀνασκευὴν τρόπος da loro promosso, gli Epicurei difendevano il loro metodo secondo similarità, enfatizzandone la primarietà e facendo dipendere da esso la strategia degli avversari, valida soltanto in alcuni casi e in relazione a determinati condizionali. Scrive infatti Filodemo, riportando la posizione di Zenone Sidonio:

«talvolta la proposizione non viene verificata in questa maniera, ma attraverso l’impossibilità stessa di concepire (τὸ μὴ] δύνα[σ]θαι ... <vo>[[εῖν]) che il primo esiste o possiede un certo attributo, e il secondo non esiste o non possiede quel determinato attributo, come per esempio: “Se Platone è un uomo, anche Socrate è un uomo”. Se quest’inferenza è vera, diviene vero anche che: “Se Socrate non è un uomo, nemmeno Platone è un uomo”, non perché, attraverso la negazione di Socrate, Platone sia negato assieme a esso, ma perché non è possibile che Socrate non sia un uomo e Platone sia un uomo; e questa inferenza appartiene al metodo secondo similarità».

(*sign.* col. XII, ll. 14-31)¹²⁷

Gli Epicurei obiettavano che l’ἀνασκευή risulta applicabile soltanto nel caso di quei condizionali in cui sussiste un effettivo rapporto di causalità tra antecedente e conseguente, ossia quando l’eliminazione dell’antecedente si verifica specificamente a causa (παρά) dell’eliminazione del conseguente, e soltanto a causa di ciò (παρ’ αὐτὴν τὴν ἀνασκευὴν αὐτοῦ, col. XII, ll. 5-6 De Lacy): il non esserci del vuoto è causa del non esserci del movimento. Inoltre, l’ἀνασκευή dipende in maniera intrinseca dalla similarità. Anche per stabilire la validità dell’inferenza movimento-vuoto, come spiegato alle coll. VIII, 1. 26-IX, 1. 8 De Lacy, è necessaria una preliminare ispezione empirica di ciò che deve accompagnarsi ai corpi che si muovono nella nostra esperienza, in assenza del quale non si dà movimento alcuno (il che, come vedremo in

¹²⁵ Nell’edizione critica De Lacy (1978) il termine viene tradotto come “contrapposizione” («contraposition»). A oggi, tuttavia, gli studiosi preferiscono ricorrere a “eliminazione” (si veda Sedley 1982, per esempio p. 244, e Asmis 1996, per esempio p. 155). Talvolta, in luogo di ἀνασκευή, compare ἀναίρεσις/ἀναίρεω, cfr., per esempio, col. XII, ll. 11, 25 (ἀναίρεσις); coll. XI, l. 19; XII, ll. 7, 9, 12; XIV, l. 30, ecc. (ἀναίρεω).

¹²⁶ Trad. mia, lievemente modificata, dall’originale inglese dei De Lacy.

¹²⁷ Trad. mia dall’originale inglese dei De Lacy.

seguito, emergerà con forza anche dal dettato di Lucrezio).¹²⁸ È perché gli oggetti di cui abbiamo esperienza richiedono l'esistenza del vuoto, che gli oggetti che si muovono richiedono il vuoto. In questo senso, come sottolineato dai De Lacy, «the necessary truths which the Stoics considered analytic and *a priori* are really established by induction from experience».¹²⁹ Secondo gli Epicurei, insomma, la logica deduttiva dipende intrinsecamente dalla logica induttiva e in essa affonda le proprie radici.¹³⁰

Fa giustamente osservare Manetti che nel corso del trattato emerge, da ambo le parti, una confusione tra quello che è il *metodo* (τρόπος) per la costruzione di un'inferenza segnica, e quello che invece è la *prova/verifica* (κρίσις, cfr. col. XXXIII, ll. 1-7 De Lacy, unica occorrenza nella porzione del trattato a noi pervenuta) funzionale alla validazione della stessa: tanto gli Epicurei quanto i loro avversari tendono sovente ad attaccare il metodo per invalidare il criterio e viceversa, generando una sorta di "lotta tra sordi".¹³¹ Occorre sottolineare, invece, che l'ἀνασκευή è un criterio, così come è bene distinguere tra il κατὰ τὴν ὁμοιότητα τρόπος e la *inconcepibilità* (ἀδιανοησία), che è il criterio chiamato a verificare la validità dell'inferenza mediante similarità. Il criterio epicureo della ἀδιανοησία (cfr. coll. XXVIII, ll. 23- 25 De Lacy; XXXIII, ll. 1-7 = De Lacy; XIV, ll. 17-27 De Lacy) prevede che un'inferenza semiotica mediante similarità sia valida se si dà il caso che ciò che è manifesto/evidente esiste o possiede determinate proprietà, mentre ciò che è non evidente non esiste o non possiede le proprietà in questione. Data l'inferenza:

“Se Platone è un uomo, anche Socrate è un uomo”

l'inferenza sarà valida se è *inconcepibile* che Platone possieda la proprietà “uomo” e Socrate no. L'inconcepibilità, in questo senso, permetteva agli Epicurei di inscrivere le similarità rilevate per esperienza nel quadro della necessità logica: «inconceivability or unthinkability can surely make the link between experienced similarities and deductive necessity [...] similarity produces inconceivability, and inconceivability produces necessity».¹³² Per poter sfociare nella necessità logica, la similarità (ὁμοιότης) su cui si fonda l'inferenza epicurea deve essere, per così dire, “codificata”. Diversamente dagli avversari, il cui ambito d'azione è la logica proposizionale, la

¹²⁸ Come suggerito da Manetti (2010, p. 170), in termini più formali è necessaria un'inferenza del tipo: “Poiché gli oggetti che si muovono nella nostra esperienza richiedono il vuoto, dovunque gli oggetti che si muovono richiedono il vuoto”. Il condizionale su cui è possibile applicare il metodo secondo eliminazione finisce così per poggiare su di un'inferenza costruita grazie al metodo per similarità.

¹²⁹ De Lacy 1978, p. 221.

¹³⁰ *Ibid.* Per un'efficace e sintetica disamina intorno alle contropreliche degli avversari, si veda Manetti 2010, pp. 170-171.

¹³¹ Manetti 1987, p. 182. Cfr. anche Manetti 2010, pp. 171-173.

¹³² Barnes 1988, pp. 124-125.

proposta epicurea fa capo alla logica dei predicati: è in virtù del fatto che Platone (P) e Socrate (S) possiedono un elemento in comune, vale a dire la proprietà di “essere uomo” (u), che

$$u(P) \rightarrow u(S)$$

Laddove gli avversari non fanno appello ad alcuna comunanza tra i due membri dell’inferenza, per gli Epicurei il darsi di una proprietà condivisa rappresenta un requisito imprescindibile. Occorrerà dunque, tra i molteplici dati disponibili alla percezione, rintracciare correttamente tale proprietà, pena il venir meno della validità dell’inferenza.

5. Il primo momento della σημείωσις: l’ἐπιλογισμός

5.1 L’ἐπιλογισμός in Epicuro

L’esigenza di fondare l’inferenza semiotica su di una solida opera di discriminazione preventiva, che consenta di individuare, tra le molteplici entità del visibile, quelle effettivamente idonee a garantire la cogenza del processo, risulta espressa in due luoghi del *PHerc.* 1431 mediante il ricorso verbo ἐπιλογίζομαι (coll. X, l. 6; XII, l. 4 Leone). Insieme ai sostantivi ἐπιλογισμός ed ἐπιλόγισις,¹³³ esso diverrà centrale nelle riflessioni degli Epicurei successivi (come si apprende dalla testimonianza di Filodemo) nonché nel vocabolario degli Stoici e degli Empirici, ma fu Epicuro il primo a farne *anche* un termine “specifico” del proprio linguaggio filosofico – seppur, come vedremo, con un significato tratto dal linguaggio ordinario – nell’ambito del proprio insegnamento.¹³⁴ La proposta di Arrighetti di intendere la terminologia legata ad ἐπιλογίζομαι, che compare tanto nei testi di gnoseologia quanto in quelli di etica e psicologia, come denotante una presa di coscienza,¹³⁵ immediata e spontanea, dell’oggetto (o degli oggetti) che si intende indagare, preliminarmente a qualsivoglia impiego dei dati dell’esperienza, ha sicuramente il merito di porre in luce la portata della preposizione ἐπι, che implica un senso di immediatezza e

¹³³ Il termine compare soltanto in quattro luoghi epicurei: *Nat.* XXV, *PHerc.* 1056, corn. 8, z. 2, ll. 8-9, p. 46, Laursen 1997; *Nat.* XXV, *PHerc.* 1056, 4, 1, l. 8 Laursen 1995, p. 106; 4, 2, ll. 8-9 Laursen 1995, p. 107; 8, 2, l. 9, pp. 8-9 Laursen 1997, p. 46; *Nat.* XXVIII, fr. 13, col. VII, l. 18; col. VIII, l. 13 Sedley; Plutarch. *Non posse* 1091 A = fr. 423 Us.

¹³⁴ Cfr. spec. Epic. *Hrdt.* 72-73; *KD* XX; *Nat.* XXVIII, fr. 8, col. V, l. 8; 13, col. VIII, ll. 7, 11 Sedley. Sulla distinzione tra i termini ἐπιλογισμός ed ἐπιλόγισις, si veda sicuramente lo studio di Arrighetti 1952, spec. 129-140. In generale, la bibliografia epicurea relativa all’ἐπιλογισμός (e ai vocaboli connessi) annovera, oltre al già citato articolo di Arrighetti 1952, gli studi di De Lacy 1958 e 1978, spec. p. 100, n. 34, Sedley 1973, spec. pp. 27-34, Asmis 1984, spec. pp. 177-178; Schofield 1996, Erler 2003, che si sofferma in particolare sul finale del IV libro di Lucrezio, Perilli 2004, pp. 146-152, 163-166, e Giovacchini 2012, pp. 139-161, la quale vaglia la presenza dell’ἐπιλογισμός in ambito medico (empirismo medico). Il concetto di ἐπιλογισμός, stando alla cronologia proposta da Sedley (1973, pp. 14-15), dovette diventare prominente nell’epistemologia epicurea soltanto dopo il 300 a.C., assieme alla nozione di πρόληψις.

¹³⁵ Arrighetti (1952, p. 132) parla di «atto della mente che prende coscienza di qualcosa».

spontaneità che il concetto di λογισμός/λογίζομαι, come “calcolo”/“calcolare”, non possiede.¹³⁶ Mi pare poco probabile, tuttavia, che ἐπιλογίζομαι, etc. “trasfigurino” integralmente il significato di λογίζομαι, etc., eliminando qualunque traccia di processualità logica, come vorrebbe Arrighetti;¹³⁷ se così fosse, Epicuro avrebbe impiegato, credo, un termine differente. Inoltre, se si accentua esclusivamente il carattere di immediatezza dell’ἐπιλογισμός, trascurando totalmente la dimensione del calcolo, si finisce per identificare l’ἐπιλογισμός con quella che è l’ἐπιβολή τῆς διανοίας, la quale designa appunto una focalizzazione, un atto di attenzione della mente in direzione dell’oggetto che si intende indagare.¹³⁸ Altrettanto fuorviante si rivela essere, a mio avviso, la proposta di De Lacy di intendere l’ἐπιλογισμός epicureo nei termini di un “empirical method”,¹³⁹ nella convinzione, in fondo, che, per Epicuro, il termine ἐπιλογισμός non fosse che un altro nome per designare l’inferenza induttiva.¹⁴⁰ A tal riguardo, è auspicabile un rimando al paragrafo 72 dell’epistola a Erodoto,¹⁴¹ dedicato alla questione del tempo. In esso si incontrano le forme verbali ἀναλογιστέον ed ἐπιλογιστέον. Data l’estrema tecnicità del passo in cui i due vocaboli sono inseriti, appare però quantomeno inverosimile che Epicuro li giustapponga accidentalmente. Ἀναλογιστέον rimanda all’operazione dell’“esaminare secondo un procedimento analogico”, laddove ἐπιλογιστέον indica piuttosto l’atto di “applicare” a qualcosa il ragionamento. Sedley propone dunque di intendere l’ἐπιλογισμός come un «reasoning based

¹³⁶ Arrighetti 1952, spec. pp. 123-124,

¹³⁷ Arrighetti (1952, p. 136, ma anche 123) parla di una completa “trasfigurazione” del significato sotteso a λογισμός (“calcolo”) e λογίζομαι (“calcolare”).

¹³⁸ Come fa osservare De Lacy (1958, pp. 179-180), fra l’altro, la convinzione di Arrighetti (1952, spec. pp. 122-128) per cui ὁ τοῦ τέλους ἐπιλογισμός (cfr. Epic. *KD* XX, XXII; *Men.* 133, etc.) costituirebbe una sorta di “immediata intuizione” del fine ultimo, cozza con il fatto che il τέλος epicureo non coincide con tutti i piaceri, bensì con quelli che garantiscono una vita piacevole (cfr. Cic. *Fin.* I, 42). In tal senso, l’individuazione del τέλος richiede una preventiva operazione di discriminazione tra i piaceri, operazione che non può condursi in assenza di un “calcolo”, ed esclusivamente sulla base delle sensazioni, dal momento che quest’ultime non sono in grado di “valutare” alcunché, essendo del tutto a-razionali.

¹³⁹ De Lacy 1958, pp. 179-183, e 1978, p. 100, n. 34.

¹⁴⁰ Nell’edizione del 1941 del *De signis* di Filodemo, i De Lacy rendevano, per esempio, il participio ἐπιλογιζόμενος alla col. XIII, l. 32 con «[which is] based on an inductive inference», traduzione che andò incontro alle critiche di Arrighetti 1952, pp. 137-44, e che nell’edizione del 1978 venne sostituita con «[which] arrive at empirical knowledge».

¹⁴¹ Epic. *Hrdt.* 72: καὶ μὴν καὶ τότε γε δεῖ προσκατανοῆσαι σφοδρῶς. τὸν γὰρ δὴ χρόνον οὐ ζητητέον ὥσπερ καὶ τὰ λοιπά, ὅσα ἐν ὑποκειμένῳ ζητοῦμεν ἀνάγοντες ἐπὶ τὰς βλεπομένας παρ’ ἡμῖν αὐτοῖς προλήψεις, ἀλλ’ αὐτὸ τὸ ἐνάργημα, καθ’ ὃ τὸν πολὺν ἢ ὀλίγον χρόνον ἀναφωνοῦμεν, συγγενικῶς τοῦτο περιφέροντες, ἀναλογιστέον. καὶ οὔτε διαλέκτους ὡς βελτίους μεταληπτέον, ἀλλ’ αὐταῖς ταῖς ὑπαρχούσαις κατ’ αὐτοῦ χρηστέον· οὔτε ἄλλο τι κατ’ αὐτοῦ κατηγορητέον ὡς τὴν αὐτὴν οὐσίαν ἔχοντος τῷ ἰδιώματι τούτῳ (καὶ γὰρ τοῦτο ποιοῦσι τινες), ἀλλὰ μόνον ὃ συμπλέκομεν τὸ ἴδιον τοῦτο καὶ παραμετροῦμεν μάλιστα ἐπιλογιστέον («E certamente si deve in aggiunta riflettere fortemente anche su ciò: non si deve investigare il tempo come si fa con le altre cose che ricerchiamo in un oggetto riferendoci alle prolessi che vediamo in noi stessi, ma bisogna esaminare secondo un procedimento analogico quella stessa evidenza in base alla quale diciamo molto o poco tempo, riconducendone la nozione in modo conforme (a quella evidenza). E non bisogna mutare le espressioni quasi ve ne fossero di migliori, ma bisogna servirsi di quelle già esistenti rispetto a quello [*scil.* il tempo], né si deve predicare qualche altra cosa di esso, come se possedesse la stessa essenza di questa peculiare realtà - e infatti alcuni fanno anche questo -, ma soprattutto bisogna applicare a esso il ragionamento solo in base a ciò a cui connettiamo ciò che a esso è proprio e a cui lo commisuriamo», trad. Verde).

on empirical data»,¹⁴² che individuerrebbe «the process by which the mind sorts out and understands the data of perceptions and feelings»,¹⁴³ ossia una sorta di stima critica dei fenomeni e una discriminazione tra proprietà che permettono la costruzione delle inferenze per similarità. A mio avviso ancor più correttamente, Schofield, spostando l'attenzione dal carattere empirico dell'ἐπιλογισμός, inteso da De Lacy e Sedley come la cifra stessa della tipologia di ragionamento che esso designa, intravede nell'impiego di ἐπιλογίζομαι, etc., da parte di Epicuro (e degli Epicurei) una rivendicazione «of our *everyday procedures* of assessment and appraisal»,¹⁴⁴ di contro alla dimostrazione “specialistica”.¹⁴⁵ In molti testi di Epicuro e degli Epicurei, ἐπιλογίζομαι mantiene il significato “non specifico” che possedeva presso i Greci al tempo di Epicuro, ossia quello di “considerare”, “tenere in considerazione”.¹⁴⁶ Il concetto di ἐπιλογισμός assume invece il significato specifico e “tecnico” di “valutazione comparativa” quando viene presentato come un *metodo*. Si pensi, per esempio, al paragrafo sul tempo sopra menzionato, o proprio alle due occorrenze presenti nel XXXIV libro del Περὶ φύσεως: in questi casi, ἐπιλογίζομαι denota l'atto di valutare, comparando tra loro, i dati fenomenici.¹⁴⁷ Nel XXXIV libro del Περὶ φύσεως (coll. X, l. 6; XII, l. 4 Leone), in particolare, nel quale, come già spiegato, Epicuro, si occupa di delineare il metodo di indagine περὶ τῶν ἀδήλων, ossia l'inferenza da segni su base analogica, l'avversario viene redarguito in quanto, lasciandosi irrazionalmente turbare da una visione mentale, non arriva a operare una comparazione critica (ἐπιλογίσασθαι: col. X, ll. 6-7)¹⁴⁸ delle somiglianze (ὁμοιότητες, cfr. col. XI, ll. 6-7 Leone) che si manifestano nella nostra esperienza, indirizzata a individuare quelle che tra loro risultano idonee a fare da base alle inferenze concernenti ciò che non è da noi direttamente esperibile. La col. XI, fra l'altro, permette di comprendere come quell'atto immediato con cui la mente rivolge l'attenzione a un oggetto non sia l'ἐπιλογισμός, ma l'ἐπιβολή (si noti la presenza dell'ἤδη, alla l. 5), la quale permette il costituirsi della visione mentale vera e propria. Volendo dunque provare, in conclusione, a

¹⁴² Sedley 1973, p. 27.

¹⁴³ Ivi, p. 30.

¹⁴⁴ Schofield 1996, p. 222 (il corsivo è dell'autore).

¹⁴⁵ Ivi, p. 226.

¹⁴⁶ Questo significato “non tecnico” mi pare funzionare, per esempio, in Epic. *Nat.* XXV, *PHerc.* 697, corn. 4, pz. 1, z. 3, l. 4, p. 37 Laursen 1997; in *Nat.* XXVIII, fr. 13, col. X, sup., l. 10 Sedley; in *GV* 35. Cfr. anche Dem. Lac. *PHerc.* 831, col. XIV, l. 6 Parisi; Philod. *Sign.* col. XXVIII, ll. 15-16; 26, 37-38 (luoghi in cui viene riportato il pensiero di Demetrio Lacone).

¹⁴⁷ Cfr. anche Epic. *KD* XXII, in cui il verbo ἐπιλογίζομαι assume tanto il valore di “tenere in considerazione”, quanto quello di “valutare sulla base di una comparazione”, poiché τὸ ὑφεστηκὸς τέλος va non solo “considerato”, ma anche individuato a partire da un'attività di valutazione dei piaceri, che consenta di selezionare quelli effettivamente funzionali alla tranquillità dell'animo. In tal senso, mi pare, in campo etico l'ἐπιλογισμός si avvicina al νήφων λογισμός menzionato da Epicuro in *Men.* 132 e del quale si è discusso a proposito delle affezioni di piacere e dolore (si veda il par. 1.2 della Parte Prima, Cap. II.). Sul valore di ἐπιλογίζομαι in *KD* XXII, si veda in particolar modo Schofield 1996, spec. pp. 230-235.

¹⁴⁸ Schofield (1996, p. 233) parla di «critical comparison».

riordinare le varie fasi attraverso le quali si concretizza la μετάβασις a τὰ ἄδηλα, si potrebbe affermare che l'ἐπιλογισμός rappresenta il primo momento del processo, nel quale ha luogo la ricerca necessaria e preliminare al secondo momento, quello della σημείωσις, ossia dell'inferenza da segni vera e propria. L'ἐπιβολή τῆς διανοίας, infine, incarna l'atto immediato con cui la mente, valutate e comparate le diverse istanziazioni fenomeniche, coglie il non evidente attraverso il manifesto, consentendone la visione (mentale).

5.2 L'ἐπιλογισμός nel *De signis* di Filodemo

Questo impiego tecnico di ἐπιλογίζομαι/ἐπιλογισμός emerge ancor più chiaramente dal *De signis* di Filodemo. Tanto gli Epicurei quanto i loro avversari, a dispetto delle (importanti) divergenze d'impostazione, tendono al medesimo obiettivo: dimostrare la cogenza e la validità dell'inferenza. Nel caso della posizione stoica, la necessità della relazione deriva dal carattere aprioristico del metodo per eliminazione. Il versante epicureo, invece, fondava la cogenza delle proprie inferenze semiotiche per analogia su quell'estesa e dinamica attività di ricerca preliminare che abbiamo visto essere l'ἐπιλογισμός. Più precisamente, quest'ultimo si presenta, in Filodemo, come un'opera di discriminazione in chiave critica delle proprietà, funzionale alla costruzione delle inferenze per similarità. A offrire l'occasione per delineare tale attività di comparazione critica tra proprietà, è la terza obiezione di Dioniso, alla col. Ia De Lacy (ci troviamo nella prima sezione del trattato, in cui Filodemo riporta direttamente – ovvero senza la mediazione di Bromio – le idee del suo maestro Zenone Sidonio). Polemizzando contro la possibilità che la similarità costituisse un fondamento sufficiente per costruire inferenze semiotiche logicamente valide, gli avversari, almeno stando alla risposta che gli Epicurei forniscono alla col. XIII De Lacy, portano a sostegno delle loro critiche esempi di inferenze invalide, sostenendo che il fatto che determinati oggetti si trovino nella nostra esperienza, non implica affatto che essi siano presenti¹⁴⁹ anche nei luoghi non accessibili alla percezione, e viceversa, per il fatto che non si trovino nella nostra esperienza, non significa che non siano presenti altrove; «e infatti chi, a partire dal non esserci di una certa cosa presso di noi, inferisce il non esserci di questa cosa anche nei luoghi non evidenti (ἐν τοῖς | ἀδήλοις), non offre alcun ragionamento cogente (τὸ ἀ[να]γκασι[[κὸν οὐ προσ|φ]έρεται)» (col. Ia, ll. 1-15 De Lacy).¹⁵⁰ A tale obiezione, Filodemo oppone la seguente replica epicurea:

¹⁴⁹ Filodemo impiega il verbo ὑπάρχειν, che indica sussistenza, realtà oggettiva (cfr., per esempio, Epic. *Hrdt.* 38: τὰ ὑπάρχοντα πάθη). Si veda anche *supra*, pp. 107-108.

¹⁵⁰ Trad. dall'originale inglese dei De Lacy *mia*.

«non bisogna passare da una proprietà comune presa a caso a un'altra proprietà comune, pure presa a caso (οὐ | γὰρ ἄφ' ἧς ἔτυχε κοινότητος | ἐφ' ἣν ἔτυχε κοινότητα μεταβ' α'τέον ἐστίν), ma da quella proprietà che non offre nemmeno una scintilla (di prova) in favore del contrario né esercita alcuna spinta che vada in senso opposto alle cose evidenti (ἀλλ' ἀπὸ τῆς οὐδὲν εἰς τοῦναντίον αἴθγγμα | παραδιδούσης οὐδ' ἐπιπασμὸν | ἀντιπίπτοντα [το]ῖς ἐναργέσιν | προσφερομένης). Infatti, quale somiglianza c'è tra il partire dal fatto che gli uomini nella nostra esperienza, quando vengono decapitati muoiono tutti e le teste non ricrescono loro naturalmente, per inferire che dovunque agli uomini, una volta decapitati, succeda questo, e il partire dal fatto che ci siano nella nostra esperienza melograni o piante di fico, per giudicare che questi stessi esistano dovunque? ...membri dello stesso genere differiscono nelle nature, nei colori, nelle forme, nelle dimensioni e nelle altre peculiari caratteristiche, sicché l'argomento non dimostra che il metodo secondo similarità non è cogente; al contrario (tale argomento) è inefficace e confutato dai fatti (εἰκ[αῖ]ος | καὶ ὑπὸ τῶν ἔργων ἐλεγχό[μ]ε[ν]ος) e nemmeno è in grado di valutare comparativamente la stessa similarità e differenza all'interno dei fenomeni (οὐδ' αὐτὴν τὴν ὁμ[ο]ιότητα καὶ διαφορὰν τὴν ἐ[ν] τ[ο]ῖς | φαινομένοις ἐπιλογιστό[μ]ε[ν]ος) ...».

(*Sign. col. XIII, ll. 1-32 De Lacy*)¹⁵¹

Emerge qui in maniera chiara come, per gli Epicurei, l'ἐπιλογισμός coincida con un esame ampio e variegato, accompagnato da una valutazione comparativa, dei dati empirici, finalizzato a discernere, tra le proprietà comuni, quelle in grado di fornire una valida base per l'inferenza analogica.¹⁵² Occorre dunque comprendere quali siano suddette proprietà “universali” (non accidentali) da cui deve necessariamente prendere le mosse l'inferenza che aspira a essere valida. Sulla scia di quanto già teorizzato da Democrito, che distingueva tra qualità primarie, esprimenti caratteristiche quantitative e spaziali (per esempio figura, grandezza, movimento,)¹⁵³ e qualità secondarie, esprimenti caratteristiche qualitative (come sapori, odori, colori, etc.),¹⁵⁴ Epicuro distingueva le proprietà inseparabili ed eterne (τὰ αἰδία συμβεβηκότα, cfr. *Hrdt.* 68-69) dei corpi, da quelle che designava come accidenti (τὰ συμπτώματα, cfr. *Hrdt.* 70-71). Secondo il filosofo, τὰ συμβεβηκότα, diversamente che per Aristotele,¹⁵⁵ sono le proprietà “necessarie”, ovvero essenziali e permanenti, stabili (cfr. ἀεὶ, *Hrdt.* 68), di un corpo, rispetto al quale risultano fisicamente inseparabili. In generale, le proprietà sono realtà che non sussistono di per se stesse (οὐθ' ὡς καθ' ἑαυτάς εἰσι φύσεις, *Hrdt.* 68), diversamente da atomi e vuoto, ma che non per questo vanno ritenute completamente non esistenti (οὔτε ὅλως ὡς οὐκ εἰσίν, *Hrdt.* 69), o

¹⁵¹ Trad. dall'originale inglese dei De Lacy mia.

¹⁵² Si veda Sedley 1973, p. 32.

¹⁵³ Qualità che caratterizzano gli oggetti in quanto tali. Si tratta delle uniche “qualità” presenti anche a livello atomico (si veda la nota successiva).

¹⁵⁴ Qualità che esistono soltanto in relazione ai nostri organi percettivi. Su questa distinzione democritea, cfr. 68 A 37, 135 D.-K. La distinzione tra qualità primarie e secondarie non va intesa come una distinzione tra qualità non sensibili e qualità sensibili: le qualità primarie, infatti, sono non sensibili nel caso degli atomi, mentre divengono sensibili nel caso dei composti. Propriamente, come sottolinea Pasnau (2007, spec. pp. 100-101), gli atomi non possiedono né qualità primarie né secondarie (molte testimonianze vanno infatti in questa direzione, cfr. 68 A 59, 124 D.-K.); sarebbe dunque più corretto, nel loro caso, parlare di “proprietà”. Sulla questione, si segnala l'articolo di Pasnau 2007.

¹⁵⁵ In Aristotele (*Top.* 7, 152a 33-36), il termine συμβεβηκός indica l'accidente, “ciò che va insieme” a una cosa, senza inerirle necessariamente (ragion per cui esso non può divenire oggetto della scienza).

incorporee (ἀσώματα). L'insieme di tali proprietà stabili individua la natura eterna del corpo, ovvero ciò che lo rende un soggetto di predicazione. Τὰ συμπτώματα, al contrario, sono quelle proprietà "accidentali" che, pur predicandosi di un corpo, non hanno né la natura dell'intero, né quella eterna delle proprietà inseparabili (cfr. *Hrdt.* 70). Ne consegue che la natura eterna di un corpo, laddove non percepibile né concepibile a prescindere dalle sue proprietà inseparabili, non risulta affatto definita dai suoi accidenti, che pure al corpo in questione appartengono.¹⁵⁶ Nel *De signis* filodemeo la distinzione dei caratteri dei corpi composti è affrontata in occasione del contrattacco epicureo a un'obiezione stoica al metodo per analogia che intendeva denunciare la potenziale insidiosità del metodo epicureo qualora applicato a proprietà che non presentano tutte il medesimo grado di generalità, come "mortale" e "di vita breve" (col. IV De Lacy). Per questa ragione, il distinguo tra proprietà *variabili* e proprietà *costanti* delineato dal fondatore del Giardino fornisce agli Epicurei una valida arma contro i loro avversari, poiché consente di selezionare, tra le proprietà, quelle che non possono non appartenere a un certo corpo (come lo è l'essere mortale per l'uomo, a differenza dell'essere, per esempio, di vita breve, che è una proprietà variabile), e che, in quanto tali, detengono l'onere di fondare la correttezza e la cogenza delle inferenze. Questa posizione viene poi ulteriormente approfondita e sistematizzata in occasione di un altro attacco avversario, rivolto, questa volta, ai presupposti metafisici della dottrina epicurea (col. V De Lacy). Secondo gli Stoici, infatti, gli Epicurei, coerentemente al loro metodo per similarità, avrebbero dovuto ammettere le seguenti inferenze:

- 1) "Poiché tutti i corpi nella nostra esperienza (πάντα τὰ παρ' ἡμῶν σώματα) hanno colore, ed anche gli atomi sono corpi, anche gli atomi hanno colore" (col. V, ll. 1-4);
- 2) "poiché tutti i corpi nella nostra esperienza sono distrutibili [...], e anche gli atomi sono corpi", bisogna dire che "anche gli atomi sono distrutibili" (col. V, ll. 4-7).

La replica epicurea, oltre a rimarcare come il metodo per analogia operi selettivamente, e non casualmente, sulle proprietà (col. XVII De Lacy), definisce in maniera più rigorosa la distinzione tra proprietà di cui si è parlato, accennando a delle proprietà possedute dai corpi proprio "in quanto corpi" (ἤτι σώματα: coll. XVII, l. 38; XVIII, l. 5 De Lacy, etc.), ossia le proprietà *essenziali*, tra le quali viene ricordata la capacità di resistere al tatto (col. XVIII, ll. 5-7). Caratteri invece come quelli chiamati in causa dall'obiezione stoica, ossia il colore e la distrutibilità, ricoprono piuttosto il ruolo di proprietà *accidentali*, in quanto non inerenti alla natura dei corpi e variabili a seconda delle condizioni (coll. XVII, l. 37-XVIII, l. 5). Come ricordato da Filodemo,

¹⁵⁶ Sulla distinzione epicurea tra proprietà e accidenti, si rimanda in particolare ai contributi di Sedley 1988, spec. 303-316, Renaut 1975, e Verde 2010b, pp. 197-205. Cfr., inoltre, l'interpretazione della distinzione epicurea attribuita, da Sesto Empirico (*M X* 219-227 (spec. 220-224) = fr. 294 Us. part.) a Demetrio Lacone.

«non è da queste proprietà (*scil.* le proprietà accidentali) che noi facciamo l’inferenza segnica intorno a tutti i corpi» (col. XVIII, ll. 10-12), ossia le inferenze induttive generalizzanti, bensì a partire da quelle che abbiamo definito inseparabili ed essenziali.¹⁵⁷ L’individuazione di proprietà non sottoposte a variazione consentiva agli Epicurei di sventare il pericolo che il darsi di casi unici (cfr. *περὶ τῶν μοναχῶν*: col. XXIV, l. 11 De Lacy; cfr. anche coll. I, l. 20 De Lacy; XIV, ll. 28-29 De Lacy; XXX, l. 7 De Lacy), si pensi al magnete, ledesse la validità dell’inferenza secondo similarità.¹⁵⁸ La questione dei casi unici viene affrontata una prima volta nella sezione di Zenone (coll. XIV, l. 28-XV, l. 13 De Lacy), ma l’argomentazione ivi condotta si rivela non del tutto adeguata alla critica sollevata dagli avversari.¹⁵⁹ Più cogente ed efficace, invece, la risposta tracciata nella sezione di Bromio (coll. XXIV, l. 10-XXV, l. 23 De Lacy), dove il problema dei *μοναχά* ricompare per la seconda volta; in essa ci viene detto, per l’appunto, che per poter costruire inferenze corrette è necessario discernere le proprietà essenziali (o comuni, *κοινότητες*, quali l’essere mortale) da quelle accidentali (o peculiari, *ιδιότητες*, come l’essere di vita breve), e che il distinguo va operato in riferimento ai molteplici ambiti che sono di pertinenza di un oggetto: sostanze, poteri, qualità, attributi, disposizioni, quantità e numeri. Senza voler entrare nei dettagli, basti in questa sede tener presente che la “topica” delle proprietà che ne deriva ha come obiettivo principale quello di arginare la possibilità di variazione e giustificare inferenze universalizzanti all’interno di categorie omogenee.¹⁶⁰ Ciò che ci interessa maggiormente, tuttavia, è sottolineare i vocaboli impiegati da Filodemo/gli Epicurei, per designare le proprietà inseparabili dagli accidenti: *κοινότητες* e *ιδιότητες*.¹⁶¹ *Αἱ κοινότητες* sono così definite in quanto «conseguono di necessità» (*ἐξ ἀνάγκης παρέπεται*, cfr. col. XXVI, ll. 18-27 De Lacy) agli oggetti cui ineriscono, al di là di qualunque possibile variazione rintracciabile

¹⁵⁷ A conferma della distinzione tra proprietà essenziali (*κοινότητες*) ed accidentali (*ιδιότητες*) appena avanzata, si veda l’esempio del fuoco in *sign.* col. XXIII De Lacy.

¹⁵⁸ I *μοναχά*, così come gli *σπάνια* (i casi rari e strani), rappresentavano una minaccia per il metodo di inferenza da segni secondo similarità sotto due rispetti. Anzitutto, l’esistenza di realtà uniche, che non hanno simili, ledeva la possibilità di operare inferenze per similarità; in secondo luogo, il darsi di casi unici nel visibile, legittimava, per analogia, la possibilità del darsi di casi unici anche in ciò che è sottratto alla percezione, possibilità che annullerebbe la cogenza del metodo per similarità. Alla questione dei casi unici e rari, gli Epicurei fanno fronte in due diversi luoghi del trattato filodemeo, ossia nella sezione di Zenone (coll. XIV, l. 28-XV, l. 13 De Lacy) e in quella di Bromio (coll. XXIV, l. 10-XXV, l. 23 De Lacy).

¹⁵⁹ Nella sezione di Zenone (coll. XIV, l. 28-XV, l. 13 De Lacy), si legge che gli Epicurei, lungi dal negare il darsi dei casi unici, trasformavano quest’ultimi in ulteriori conferme della cogenza del loro metodo. L’esempio riportato è quello del magnete: l’inferenza secondo similarità sarà valida nel momento in cui viene operata all’interno della classe delle pietre che attirano il ferro, ossia tra oggetti che hanno la medesima natura specifica, e non tra una pietra che attira il ferro e una no. L’inferenza risulterebbe invalidata là dove venisse meno il comportamento costante all’interno della classe.

¹⁶⁰ Manetti 1987, pp. 194 ss.

¹⁶¹ Gli avversari, diversamente, impiegavano una terminologia (di stampo razionalista) che distingueva tra proprietà “per essenza” (*κατ’ οὐσίαν*) e proprietà “per accidente” (*κατὰ συμβεβηκός*, cfr. col. VI, ll. 22-24 De Lacy).

tra oggetti simili.¹⁶² Altrove, Filodemo le definisce come «quegli stessi caratteri che concorrono (συντρέχειν) sempre in tutti i casi (ἀεί)» (col. XXIV, ll. 32-34 De Lacy), come la mortalità nel caso dell'uomo, di contro a caratteri peculiari, quali la saggezza o la stoltezza, che si presentano in alcuni casi ma non in altri. Inoltre, esse sono immutabili (ἀκίνητοι: col. XXV, ll. 36-37 De Lacy), in quanto, appunto, non possono variare, pena il venir meno della natura della realtà cui ineriscono (si pensi all'esempio dei vari tipi di fuoco, alla col. XXIV, ll. 5-8 De Lacy). Ora, il concetto di κοινότης rimanda evidentemente a quella "comunanza" che Epicuro poneva a fondamento dei rapporti analogici di cui si è discusso sopra (cfr. per esempio *Hrdt.* 59). È perciò verosimilmente riprendendo e congiungendo due aspetti dell'insegnamento del maestro Epicuro (quello della distinzione tra συμβεβηκότα e συμπτώματα e quello del concetto di κοινότης) che Filodemo designa come κοινότητες quelle caratteristiche dei corpi solamente a partire dalle quali può venir costruita un'inferenza valida ed irreprensibile. E il compito dell'ἐπιλογισμός è esattamente quello di differenziare, in relazione a ciascuna classe di oggetti visibili, tali proprietà comuni, tali "comunanze", dai caratteri peculiari (ιδιότητες), che non necessariamente caratterizzano la classe nella sua globalità, ma potrebbero essere tipiche soltanto di una specifica sottoclasse di entità. La σημείωσις epicurea, dunque, individua un processo che si snoda attraverso una prima fase di valutazione comparativa dei fenomeni, e una seconda di μετάβασις, per similarità, dal visibile all'invisibile.

¹⁶² L'esempio riportato da Filodemo è quello del cibo: tra le molte sostanze simili al cibo per colore o odore, potranno definirsi cibi soltanto quelle cui consegue di necessità l'essere nutrienti (coll. XXVI, l. 39-XXVII, l. 4 De Lacy).

6. Vedere le somiglianze. Alla base della semiotica lucreziana

Al fine di indagare la posizione occupata dal *DRN* di Lucrezio nel quadro della σημείωσις epicurea, e il ruolo che vengono a rivestire nel poema in special modo alcuni aspetti dell'inferenza semiotica, già estrapolati da Epicuro, e successivamente sviluppati e formalizzati da Filodemo di Gadara, conviene prendere le mosse da una sezione del IV libro, incentrata, almeno in prima istanza, su questioni oniriche. Si è avuto modo di constatare come già il maestro, nel XXXIV libro del suo Περὶ φύσεως, affronti il problema dei sogni, inscrivendolo, verosimilmente, in una più ampia trattazione περὶ τῶν ἀδήλων, nella quale il ricorso ai segni e all'inferenza da segni si rivela indispensabile. Lo stesso si verifica, a mio avviso, tra i versi 722-817 del IV libro dell'opera, dai quali è possibile evincere alcuni elementi fondamentali in merito alla visione mentale di oggetti sottratti alla sensazione. Poiché l'obiettivo della mia indagine è cogliere la maniera in cui il poeta intende l'indagine semiotica, nemmeno qui mi addentrerò nelle problematiche concernenti in maniera specifica la dottrina epicurea degli ἐνύπνια, selezionando esclusivamente quegli aspetti che fungono da fondamento per il preponderante impiego lucreziano dell'argomentazione mediante similarità e analogia.

Una volta conclusa la trattazione dei sensi, cui è dedicata la prima metà del IV libro del *DRN*, il perno della trattazione lucreziana diviene, a partire dal verso 722, la formazione di immagini mentali. Il poeta rimarca innanzitutto che la visione della mente è simile a quella degli occhi (*hoc simile est illi, quod mente uidemus / atque oculis, 750-751*), e che, di conseguenza, è necessario che entrambe si attuino in modo simile (*simili fieri ratione necesse est, 751*). In coerenza con la dottrina dei *simulacra* esposta nella prima parte del libro (spec. vv. 26-268), Lucrezio spiega che la mente risulta ugualmente stimolata da immagini, per esempio, dei leoni, né più né meno che gli occhi, benché discerna (*cernit, 756*) simulacri d'una trama molto più sottile (*mage tenuia, ibid.*).¹⁶³

6.1 Le visioni oniriche e il “principio di somiglianza”

¹⁶³ La tesi della maggior sottigliezza dei simulacri che colpiscono la mente rispetto a quelli visivi, tesi che risulta esplicitamente affermata nei versi 754-756, nonché 728-731 del IV libro del poema lucreziano, e della quale non v'è invece chiara attestazione negli scritti di Epicuro, è al centro di un acceso dibattito. Lucrezio lascia intendere che il motivo per cui le immagini che penetrano nella mente presentano una trama particolarmente sottile va ricercato nella marcata tortuosità del tragitto che esse si trovano a dover percorrere, affine a quell'*iter flexum* che certi tipi di emanazioni (quali odori, vapori, profumi, ecc.) devono intraprendere al fine di raggiungere la superficie dei corpi (*DRN IV 90-94*). Lungo questo percorso che separa gli occhi dalla mente i simulacri subiscono inevitabilmente un processo di rarefazione o assottigliamento (ossia un'alterazione della loro *morphe*), riuscendo comunque, grazie a determinate caratteristiche e potenzialità proprie della loro compagine, a conservare una figura omogenea a quella delle immagini che attraversano gli occhi. Masi (2015), recentemente, ha mostrato come la dottrina in questione affondi le proprie radici in alcuni passi di Epicuro, in particolare dei libri II, XXV e XXXIV del Περὶ φύσεως, nei quali viene delineato un meccanismo di assottigliamento delle immagini mentali, concepito come un tentativo di “aggiustamento” della teoria onirica di Democrito.

Chiarito che la mente *vede* allo stesso modo in cui vedono gli occhi, Lucrezio si concentra sul fenomeno dei sogni, che costituiscono un caso particolare di visioni mentali di oggetti non presenti alla percezione diretta. Durante il sonno, nonostante l'assopimento delle membra (cfr. *cum somnus membra profudit*, 757), la mente (*animus*) rimane desta (*mens animi vigilat*, 758), poiché viene colpita dai medesimi simulacri che la colpiscono nella condizione di veglia (*nisi quod simulacra lacessunt / haec eadem nostros animos quae cum vigilamus*, 758-759). I meccanismi fisiologici che coinvolgono l'aggregato psichico nella fase dell'addormentamento vengono successivamente chiariti ai versi 907-961, dai quali si apprende che, nel sonno, una parte dell'anima si disperde, un'altra viene espulsa, e un'altra ancora si ritrae nel profondo (916-918, 944-948; cfr. anche lo scolio a Epic. *Hrdt.* 66).¹⁶⁴ Tale mutamento è prodotto in parte dall'aria, che percuote tanto la parte esterna che quella interna (nel caso degli esseri che respirano) del corpo (*DRN IV 932-942*), in parte dal cibo, il cui diffondersi attraverso le vene produce sconvolgimento (955). A causa della particolare condizione che viene a instaurarsi, la facoltà sensitiva (nonché la capacità di infondere vigore al corpo) risulta fortemente ridotta (sebbene non venga mai totalmente meno, cfr. anche lo scolio a Epic. *Hrdt.* 66), e «la memoria è inattiva e langue in sopore» (*meminisse iacet languetque sopore*, 765). Viene meno, di conseguenza, la possibilità di confutare (*conuincere*) il falso con il vero (763-764), ossia di confermare (*ἐπιμαρτυρεῖν*), o non confermare, le varie *ὑπολήψεις* o credenze (oniriche, in questo caso) che l'*animus*, nonostante lo sconvolgimento subito dall'*anima*, non smette di formulare. Come accennato poc'anzi, infatti, l'*animus*, che non subisce invece mutamento alcuno, durante il sonno rimane desto e ricettivo, e viene impressionato dagli stessi simulacri che ci colpiscono durante la veglia, ragion per cui ci accade spesso di scorgere (ut *videamur cernere*, IV 760) con certezza (*certe*) persone defunte,¹⁶⁵ e di credere, erroneamente, che la nostra visione si identifichi con l'oggetto veduto (essendo assopita, la memoria non è infatti in grado di obiettare che «è morto e trapassato / già da tempo colui che la mente crede di veder vivo», 766-767). Occorre anzitutto precisare che gli “stessi simulacri” a cui accenna Lucrezio (*simulacra lacessunt / haec eadem*, 458-459) vanno intesi non tanto come simulacri in generale (per cui Lucrezio ci starebbe dicendo che le visioni mentali oniriche vengono generate, come le visioni che si hanno da svegli, dalle pellicole atomiche che si dipartono dagli oggetti o che aleggiano nell'aria), ma nel senso che si tratta letteralmente dei *medesimi* simulacri che ci hanno impressionati nella veglia,¹⁶⁶ e che

¹⁶⁴ In generale, sulla questione dell'attività onirica in Lucrezio e sui meccanismi fisiologici sottostanti, si segnalano specialmente gli studi di Schrijvers 1976, Gigandet 2015 e 2020 (spec. pp. 49-53), Masi 2017 e 2018, Tsouna 2018.

¹⁶⁵ Si tratta di quella *miras figuras* menzionate da Lucrezio in *DRN IV 34-35*.

¹⁶⁶ Cfr. anche Epic. *Nat.* XXV, *PHerc.* 1191, 6, 2, 2, 3; *PHerc.* 1420, 2, 2 Laursen 1995, p. 91 = fr. 35.10 Arr., in cui si legge che le immagini che penetrano gli organi sensoriali penetrano anche nell'aggregato mentale (*καὶ πρὸς τὴν διανοητικὴν σύνκρισιν*). Avotins (1980) intende questo passo come un'ammissione, da parte di Epicuro,

Dal passo emerge chiaramente, in maniera non dissimile da quanto già riscontrato nelle colonne del XXXIV libro del Περὶ φύσεως di Epicuro, come la mente, nella sua attività di visione, sia guidata dalle percezioni pregresse, in special modo da quelle che con maggior assiduità hanno colpito gli occhi nella fase diurna: durante il sonno (ma anche nella veglia, come si apprende dalle battute finali del passo) la διάνοια tende a vedere quelle immagini che più le sono familiari, quelle che riconosce come simili a esperienza pregresse. E questo, spiega Lucrezio, accade non perché siano i simulacri a «trasudare perizia» e «vagare esperti» (IV 792),¹⁶⁹ ma, semmai, in virtù della composizione atomica (e, più precisamente, della peculiare porosità della struttura atomica) che caratterizza l'aggregato mentale. Occorre dunque comprendere la modalità di arrivo e penetrazione dei simulacri, e in che maniera la ricezione di εἶδωλα provenienti dall'ambiente esterno da parte della mente possa "dipendere", in un certo senso, dalla struttura atomica della stessa. Scrive Lucrezio:

*propterea fit uti quouis in tempore quaeque
 praesto sint simulacra locis in quisque parata.
 {tantast mobilitas et rerum copia tanta;
 hoc ubi prima perit alioque est altera nata 800
 inde statu, prior hic gestum mutasse uidetur.}
 Et quia tenuia sunt, nisi quae contendit, acute
 cernere non potis est animus; proinde omnia quae sunt
 praeterea pereunt, nisi queis sese ipse parauit.
 ipse parat sese porro speratque futurum 805
 ut uideat quod consequitur rem quamque: fit ergo.
 nonne uides oculos etiam, cum tenuia quae sunt
 {praeterea pereunt nisi quae ex se ipse parauit}
 cernere coeperunt, contendere se atque parare,
 nec sine eo fieri posse ut cernamus acute? 810
 et tamen in rebus quoque apertis noscere possis,
 si non aduertat animum, proinde esse quasi omni
 tempore semotum fuerit longeque remotum.
 cur igitur mirumst, animus si cetera perdit
 praeterquam quibus est in rebus deditus ipse? 815*

«...accade che in qualsiasi momento simulacri d'ogni tipo / siano a disposizione e pronti in tutti i vari luoghi: / tanta è la mobilità, tanta la moltitudine delle immagini / [...] (802) E poiché sono sottili, l'animo non può discernere distinte / se non quelle su cui si protende; perciò tutte quelle che ci sono / oltre ad esse, vanno perdute, tranne quelle cui l'animo s'è preparato. / (805) Esso d'altra parte si prepara e si aspetta che gli accada di vedere / ciò che segue a ogni positura dell'immagine; quindi ciò avviene. / Non vedi che anche gli occhi, quando s'accingono a scorgere / cose che sono sottili, si tendono con sforzo e si preparano, / (810) né senza ciò può accadere che discerniamo distintamente? / E tuttavia, anche nel caso di cose manifeste, puoi osservare / che, se non volgi a essi la mente, è come se tutto / il tempo la cosa fosse distante e di gran lunga remota. / Perché dunque meravigliarsi se l'animo perde tutte le altre cose / (815) tranne quelle alle quali esso è intento?».

(DRN IV 797-815)¹⁷⁰

¹⁶⁹ Trad. Canali.

¹⁷⁰ Trad. Giancotti lievemente modificata.

Nei versi di poco precedenti a quelli appena riportati, Lucrezio aveva posto la questione del «perché, quando a chiunque sia venuto il capriccio di pensar qualcosa, subito la mente pensi proprio quella» (*quod cuique libido / uenerit, extemplo mens cogitet eius id ipsum*, 779-780). Non certo perché i *simulacra* mirino (*tuentur*) al nostro volere (*uoluntatem nostram*, 781), bensì, al contrario, perché è il nostro volere, o, meglio, la nostra aspettativa (a 984 Lucrezio parla di *studium atque uoluptas*),¹⁷¹ a mirare, in qualche modo, ad essi. Lucrezio procede quindi a delineare, come emerge dal passo appena riportato, un processo di “selezione” da parte della *διάνοια* (*animus*) degli innumerevoli *εἶδωλα* che in ogni istante la colpiscono. «In un singolo momento in cui sentiamo» (*tempore in uno / quod sentimus*), chiarisce il poeta, «si celano numerosi momenti (*multa tempora latent*), che la ragione scopre esistenti (*ratio quae comperit esse*)» (794-796).¹⁷² Occorre anzitutto osservare che il processo di cui si sta parlando ha luogo grazie a un “preliminare” atto di “applicazione” (o “attenzione”) della mente, il quale rimanda a quelle *ἐπιβολαί* che consentivano alla mente, nel XXXIV libro del *Περὶ φύσεως* (col. XI), di procedere verso l’invisibile. Al pari degli occhi, l’*animus*, al fine di discernere in maniera precisa e distinta i contenuti delle immagini dalle quali è colpito, deve per prima cosa potersi concentrare e focalizzare su di esse. Come posto in luce nella sezione dedicata allo studio dell’*ἐπιβολὴ τῆς διανοίας* nel *DRN*, Lucrezio sembra trattare quest’ultima come un criterio di verità solamente là dove intesa come *κυριωτάτη ἐπιβολή*, quell’“applicazione capitale” dell’*animus* diretta verso la verità delle cose e formatasi attraverso il continuo appello alle “impronte” più rilevanti (*τῶν ὀλοσχερωτάτων τύπων*) nella memoria (*Hrdt.* 36).¹⁷³ A segnalare il valore di canone del vero dello “slancio” dell’*animus* è, nel poema lucreziano, la presenza delle espressioni *animi iactus/iniectus*. Nel passo sopra citato, in cui evidentemente l’espressione non compare, il poeta descrive un atto di focalizzazione della mente che non possiede, propriamente, il valore di criterio del vero: si tratta semplicemente di uno sforzo necessario compiuto dall’aggregato mentale che permette di aver presente un determinato contenuto, che altrimenti finirebbe per passare del tutto *inosservato*. La mente, dunque, smarrisce ogni altra immagine, eccezion fatta per quelle su cui si concentra. Questo spiega come sia possibile ottenere l’apparenza di una sola

¹⁷¹ Prediligo il termine “aspettativa” in quanto “volere” implica un atto di deliberazione che non mi pare adeguato, in questo contesto. La propensione di cui parla Lucrezio, infatti, è non tanto una scelta deliberata, quanto l’esito di una determinata condizione fisica, formatasi mediante *studium atque uoluptas*, e, più in generale, mediante «i diversi impegni a cui sogliono dedicarsi / non solo gli uomini, ma tutti gli esseri animati» (IV 984-985). Si veda Asmis 1984, pp. 122-123.

¹⁷² Interessante chiedersi se i *tempora multa* riconosciuti dalla *ratio* e celati *tempore in uno* messi a tema da Lucrezio in questi tre versi siano o meno da considerarsi dei minimi temporali. In merito, si veda Verde 2013b, in particolare pp. 119-120, n. 40.

¹⁷³ Si veda il par. 5 della Parte Prima, Cap. II.

figura (il singolo istante che percepiamo, *tempore in uno*, 794) a partire dal rapido susseguirsi di una moltitudine di simulacri (i numerosi attimi impercettibili, *tempora multa*, 796;¹⁷⁴ cfr. Epic. *Nat.* XXXIV, col. XII).¹⁷⁵ Nel caso delle visioni oniriche, l'animo vede quelle immagini che, essendosi già presentate durante la veglia, e avendo già lasciato la loro impronta, vengono riconosciute come familiari, producendo una visione *simile* a quella diurna degli occhi (cfr. *DRN* IV 750 ss.).¹⁷⁶ A tal proposito, Lucrezio menziona l'esempio di coloro che per molti giorni furono assidui spettatori di ludi, i quali, pur avendo cessato di goderne con i sensi, «conservano tuttavia dischiusi nella mente altri varchi / per i quali possono penetrare i medesimi simulacri dello spettacolo» (*relicuas tamen esse uias in mente patentis, / qua possint eadem rerum simulacra uenire*, 976-977).¹⁷⁷ Le visioni di tal sorta (non solo oniriche, naturalmente, dacché lo stesso

¹⁷⁴ È interessante chiedersi se i *tempora multa* scorti dalla *ratio* e celati *tempore in uno* menzionati da Lucrezio in questi tre versi siano o meno da considerarsi come minimi temporali (*tempore in uno* compare anche al v. 775). L'espressione *tempore in uno / quod sentimus* (794-795) rimanda all'έν αισθητῶ χρόνῳ presente al paragrafo 47 della lettera a Erodoto, così come i *tempora multa* colti, ma celati, dalla ragione richiamano i διὰ λόγου θεωρητοὺς χρόνους del medesimo paragrafo dell'epistola, nonché i κατὰ τοὺς λόγῳ θεωρητοὺς χρόνους del paragrafo 62. In quest'ultimo paragrafo, i χρόνοι λόγῳ θεωρητοί risultano contrapposti a ὁ ἐλάχιστος συνεχῆς χρόνος: gli atomi all'interno degli aggregati atomici, spiega Epicuro, si muovono verso un unico luogo e in un minimo di tempo continuo, mentre non si muovono verso un unico luogo, bensì in più direzioni, nei tempi osservabili con la ragione. La "continuità" del movimento, in questo senso, non si dà alla ragione, ma, prosegue il filosofo, si genera nella sensazione (ὅπῳ τὴν αἴσθησιν ... γίνηται, *Hrdt.* 62), è, cioè, *sensibile*. In entrambi i paragrafi della lettera il contesto è quello del movimento atomico: Epicuro, in sostanza, più che introdurre il concetto di minimo temporale, sta definendo e descrivendo il tempo in base alla velocità del movimento (su questo punto, Verde 2013b, pp. 113-120). Non è un caso se, a proposito del movimento degli atomi attraverso il vuoto (ἢ διὰ τοῦ κενοῦ φορὰ), al paragrafo 46, il filosofo parla di ἀπερινόητος χρόνος, "tempo inconcepibile": l'assenza di urti e collisioni, infatti, fa sì che gli atomi raggiungano ogni dimensione comprensibile, afferrabile (περιληπτόν) in un tempo inconcepibile. L'aggettivo συνεχῆς, mi pare poter rimandare alla "continuità" del flusso (ρέυσις συνεχῆς, *Hrdt.* 48) delle immagini che colpiscono i nostri organi sensoriali; questa continuità è tale per la sensazione, poiché, i simulacri si distaccano in modo talmente rapido e continuativo dagli στρέμνια, che la percezione che ne deriva risulta unitaria e non intervallata. Il minimo di tempo continuo, di conseguenza, potrebbe essere la quantità di tempo minima necessaria affinché la sensazione registri un'unica figura (o un unico suono). Proprio su questo punto la testimonianza lucreziana mi sembra decisiva. Lucrezio, dopo la menzione del *tempore in uno / quod sentimus* (IV 794-795), aggiunge, per inciso, *cum uox emittitur una*, "il tempo di emettere un'unica voce" (795), ossia, verosimilmente l'istante in cui percepiamo un unico suono (che in realtà si compone di svariati suoni non afferrabili dalla sensazione). Il senso del tempo, del resto, *rebus ab ipsis consequitur* (I 459-460), sicché la più piccola unità di tempo carpibile dalla percezione è lo spazio di un'immagine o di una voce continue. Bailey propone di accostare il minimo temporale sensibile al "limite" sensibile, ipotizzando, di conseguenza, che esista un minimo temporale non sensibile da giustapporre al "limite" atomico. In generale, l'ipotesi della teorizzazione, da parte di Epicuro, dell'esistenza di minimi temporali è già criticata, tra gli altri, da Tescari 1924, spec. p. 189 e Caujolle-Zaslavsky 1980. La questione dei minimi di tempo nella filosofia epicurea, e in particolare nella lettera a Erodoto, è ampiamente discussa anche da Verde 2013b, pp. 113-127 (spec. pp. 119-120, n. 40, per quanto riguarda il passo lucreziano di nostro interesse), nonché da Verde 2010b, specialmente nel commento ai paragrafi 46-47 e 62 dell'epistola. Lo studioso, pur condividendo che nel dettato del fondatore del Giardino nulla pare indicare che il tempo implichi l'esistenza di minimi temporali, non esclude la possibilità di un successivo sviluppo dottrinario in tal senso da parte degli Epicurei seriori. Sulla questione, si segnala anche Verde 2015, in cui viene rilevato come sia Simplicio che Temistio attribuiscono a Epicuro (o agli Epicurei?) una concezione granulata del tempo, della grandezza e del movimento, capace fra l'altro di fornire una spiegazione della ἰσοτάχεια degli atomi differente da quella che emerge in *Hrdt.* 61, e che deriverebbe dall'aver 'trasferito' (Epicuro o gli Epicurei) al tempo, al movimento e alla grandezza la dottrina dei minimi teorizzata in *Hrdt.* 56-59 (p. 190).

¹⁷⁵ Leone 2002, p. 100.

¹⁷⁶ Cfr. anche Diog. Oen. fr. 9 III 10-IV 2 Smith.

¹⁷⁷ Sulla questione, si segnala Gigandet 2020, pp. 50-53. L'idea che i *simulacra* siano in grado di farsi strada e di "aprire la via" ai propri successivi passaggi, ricalca l'intuizione espressa da Epicuro mediante il verbo

Lucrezio ammette che il fenomeno si verifica anche da desti, cfr. IV 979), concernenti realtà non più presenti alla vista, possiedono, in questo senso, un contenuto veritativo che è duplice: da un lato, ci dicono qualcosa circa la realtà esterna (dal momento che risultano sempre e comunque generate da qualcosa proveniente dall'esterno), dall'altro ci informano circa la nostra disposizione mentale: la predisposizione verso determinati contenuti mentali piuttosto che altri, ovvero, la nostra propensione a vedere (mentalmente) certe immagini piuttosto che altre, è il riflesso della costituzione atomica del nostro aggregato mentale, modellatosi anche a partire da quelle che sono le nostre abitudini, le attività quotidiane che frequentemente svolgiamo, ecc.

Accanto a questi casi di visione mentale, in cui ci appaiono realtà effettivamente esistenti o esistite in un tempo precedente, nonché eventi effettivamente verificatisi in passato, si pensi appunto ai casi di persone defunte o di spettacoli ludici cui abbiamo assistito durante il giorno, e i cui simulacri ancora si librano nell'aria, Lucrezio menziona le situazioni in cui il contenuto della visione sembra non rimandare ad alcun oggetto reale, si pensi alle immagini di Centauri, Scille e Cerberi (*DRN* IV 733-734).¹⁷⁸ Generalmente, il soggetto interessato da queste visioni mostruose irrazionalmente si turba, poiché non è in grado di comprendere la genesi e il fondo veritativo di quanto gli si presenta alla mente. Figure di tal sorta, spiega Lucrezio, si formano là dove alcuni degli innumerevoli *simulacra* che, staccatisi dagli oggetti, aleggiano ovunque nell'aria, incontrandosi e combinandosi tra loro danno origine a immagini che non rispecchiano alcun oggetto esterno, come quando l'εἶδωλον di un cavallo incontra quello di un uomo, originando l'εἶδωλον del centauro (IV 732-744). Lasciarsi agitare da queste *mirae figurae* (cfr. IV 34-35), o, peggio, decidere di disprezzarle, sino a negare l'esistenza dei relativi contenuti, significa non comprendere che proprio in quanto prodotte da simulacri provenienti dall'esterno, dipartitisi da στερέμνια effettivamente esistenti (per esempio l'uomo e il cavallo), esse sono assolutamente *reali*. A tal riguardo, conviene fra l'altro richiamare un passo dalla col. VII (= cap. 11 De Lacy) del *De signis* di Filodemo, in cui viene riferita la replica di Zenone a Dionisio, il quale contestava gli Epicurei per il fatto di applicare il principio di somiglianza anche alle "cose mostruose" (τὰ τερατώδη, l. 27):

προοδοποιηθῆναι presente nel XXV libro del Περὶ φύσεως, *PHerc.* 1420, 2, 2, ll. 7-8 Laursen 1995, p. 91 = fr. 35.10 Arr. (si veda *supra*, p. 307). Per un esame di questo passo di vedano anche Gigandet 2017, Masi 2017 pp. 71-76 e Németh 2017, pp. 38-39.

¹⁷⁸ Che Centauri e, in generale, «creature di doppia natura e duplice corpo / formate da membra eterogenee» non possano esistere, viene esplicitamente dichiarato da Lucrezio in V 878-879, verosimilmente in polemica con Empedocle, il quale, basandosi sulla prova empirica fornita dalla presenza, ancora oggi, di creature ibride, postulava l'esistenza di esseri «simili a immagini (fantastiche)» (εἰδωλοφανεῖς) durante il secondo stadio della zoogonia di Amore (cfr. Aët. V 19, 5, *Dox.* 430-431, M.-R. 1935 = V 22 D151 L.-M. = 31 A 72 D.-K.). Su questo punto, si veda Sedley 2011a, pp. 62 e 163.

«E ancora, quando (i membri della nostra scuola) dicono che anche le cose mostruose (τὰ τερατώδη) sono simili a qualcosa (πρὸς [τιν’ ὄ]μοια), “secondo loro, – egli replica – se pure le cose della nostra esperienza non siano simili a queste, non escluderemo che esistano ([ὑπά]ρχειν)”».

(*Sign.* col. VII, ll. 26-30 De Lacy)

Anche le cose mostruose, sembra affermare Zenone, presentano delle somiglianze con gli oggetti dell’esperienza, e sono proprio tali somiglianze a garantirne la realtà.¹⁷⁹ Queste visioni, infatti, al pari di quelle oniriche e delle visioni dei pazzi, esistono in quanto producono un moto percettivo (κινεῖ), laddove ciò che non esiste non può produrre alcun moto (τὸ δὲ μὴ ὄν οὐ κινεῖ: DL X 32). La loro capacità di “muovere” è correlata all’azione (all’urto) dei *simulacra* sui nostri organi di senso; i *simulacra*, a loro volta, devono necessariamente provenire da un oggetto esterno, ed è in questo senso che la somiglianza con gli oggetti dell’esperienza (con un cavallo e con un uomo, nel caso del Centauro) garantisce la realtà del φάντασμα. Per scongiurare lo stato di turbamento che ne può derivare, è necessario riconoscere tale somiglianza con la realtà fenomenica, il che può avere luogo esclusivamente mediante il ricorso all’ἐπιλογισμός.

Si comprende, dunque, l’importanza rivestita, nell’epistemologia epicurea, dal principio di somiglianza. Innanzitutto, esso si ritrova nell’omogeneità morfologica e strutturale tra il simulacro e l’oggetto da cui il simulacro si distacca, omogeneità che garantisce la realtà di qualunque nostra rappresentazione. In secondo luogo, esso spiega il modo stesso di vedere della mente, la quale tende a mettere a fuoco e a selezionare solo le immagini che riconosce come *simili* a quelle da cui è stata precedentemente colpita, e questo in virtù di un preciso meccanismo fisiologico che ho provato a porre in luce. Questo secondo aspetto, in particolare, credo si presti a spiegare per quale ragione la mente, per conoscere le realtà che non si danno alla percezione, e per le quali non disponiamo, conseguentemente, di alcuna immagine diretta, sia naturalmente portata a procedere per somiglianze, ossia guardando alle similarità con i fenomeni.

7. ...adopinamur de signis maxima paruis (DRN IV 816)

Descritto il processo di selezione dei simulacri da parte dell’*animus*, e spiegato come quest’ultimo riesca a vedere esclusivamente le immagini su cui si concentra (DRN IV 802-815), Lucrezio tocca una questione di fondamentale importanza per il nostro discorso:

*Deinde adopinamur de signis maxima paruis
ac nos in fraudem induimus frustraminis ipsi.*

¹⁷⁹ De Lacy 1978, p. 99, n. 30: «[t]he components of a monstrous *imago* have a recognizable resemblance to objects in our experience». Si veda anche Leone 2002, pp. 98-99. Ambo gli studi collegano il passo filodemeo alle considerazioni lucreziane a proposito delle immagini di Centauri, Scille e figure di tal sorta. Si ricordi, fra l’altro, il paragrafo 50 della lettera a Erodoto analizzato in precedenza.

«Poi da piccoli segni procediamo alle congetture più vaste, / e ci irretiamo noi stessi nell'inganno che c'illude».

(DRN IV 816-817)

La problematicità di questi due versi è legata in prima istanza al significato del *deinde* iniziale (v. 816), che può avere valore sia temporale (“poi”), che logico (“inoltre”). Diversamente da Bailey, secondo cui l'unica relazione plausibile tra i due versi menzionati e quelli precedenti sarebbe di tipo logico,¹⁸⁰ ritengo che attribuire al *deinde* valore temporale consenta di restituire più accuratamente il senso delle parole del poeta. Va anzitutto rilevata la presenza cruciale del termine *signa*, con cui Lucrezio traduce il greco σημεῖα (categoria più ampia, come vedremo, rispetto alla classe di quelli che il poeta chiama *uestigia*), vocabolo che ci rimanda immediatamente all'ambito delle inferenze da segni (*de signis*). Il verbo impiegato, *adopinari*, che compare, a mia conoscenza, esclusivamente in Lucrezio e soltanto in questo passo,¹⁸¹ proviene dalla fusione di *opinatus* e *addimus* presenti al verso 465, sempre del IV libro. Il verbo si presenta come un calco del greco προσδοξάζεσθαι, che compare, nella forma participiale, nel paragrafo 50 della lettera a Erodoto di Epicuro. In DRN IV 463-466 il poeta, una volta stilata una lista di fenomeni illusori (il caso delle torri, ecc.), discussi nel Cap. I della Parte Prima del presente lavoro, che «cercano, per così dire, di togliere credibilità ai sensi» (*violare fidem quasi sensibus omnia quaerunt*, 463), spiega che la gran parte di essi (*pars horum maxima*) ci trae in inganno (*fallit*, 464) a causa delle opinioni della mente che noi stessi aggiungiamo (*propter opinatus animi, quos addimus ipsi*, 465), così da ritenere vedute cose non viste dai sensi (*pro uisis ut sint quae non sunt sensibus uisa*, 466). Nel passo di nostro interesse (816-817), analogamente, Lucrezio separa il contenuto evidente/reale proveniente dalla percezione (i *signa*) dall'inganno e dal falso che si aggiungono nell'opinione (cfr. ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ, Epic. *Hrdt.* 50). I *signa* (σημεῖα) in questione sono i dati reali/evidenti connessi alle immagini viste dall'*animus*;¹⁸² tali “segni”, precisa il poeta, sono piccoli (*parua*), e l'*animus*, specialmente nel

¹⁸⁰ Secondo Bailey (1947, *ad loc.*), il *deinde* con valore logico introdurrebbe «the second reason for supposing that the mind sees only that to which it is attending, namely, that the false opinion, which it often builds on what is seen, is a proof of its attention only to one small detail, out of which by the process described in iv. 462-8 it gradually builds up a wholly false idea». Nella medesima direzione, seppur in maniera meno esplicita e perspicua, sembra procedere l'interpretazione di Robin (in Ernout-Robin 1962 (1925-1928), vol. II, *ad loc.*), il quale così scrive: «Lucretius veut parler de constructions imaginaires sur la base de quelques données réelles, auxquelles nous avons donné une attention excessive, de telle sorte que ces faibles données deviennent pour nous les indices d'une réalité plus considérable: mon ombre me frappe tout à coup, je m'imagine qu'il y a quelqu'un contre moi; une étoffe blanche qui flotte au vent de la nuit devient un fantôme. Nous avons laissé se perdre tous les simulacres qui auraient pu servir à corriger notre erreur, et de celle-ci nous sommes nous-mêmes les artisans par l'activité propre».

¹⁸¹ Dionigi 1994, *ad loc.*

¹⁸² Bailey (1947, *ad loc.*), in parte in ragione della diversa interpretazione data al *deinde* del verso 817, ritiene che i “segni” menzionati da Lucrezio a 816 siano «‘the indications’ (σημεῖα) given by the image seen by the eyes».

sonno, quando i sensi non sono in grado di confermare o smentire alcunché, è naturalmente portato a interpretarli formulando credenze che, in mancanza del necessario vaglio da parte dell'esperienza fenomenica, finiscono per involgerci nell'inganno dell'illusione (*in fraudem frustraminis*, 817). Credo che per comprendere il senso di *DRN IV 816-817*, oltre che alla sezione 464-466 del medesimo libro, sia utile rivolgersi anche a un passo del II libro (121-124), nonché ad alcuni elementi cruciali della teoria dell'inferenza semiotica messa a punto da Filodemo nel suo trattato *De signis*. Si consideri anzitutto il luogo lucreziano. Si tratta di un passo già indagato a proposito della prolessi. Lucrezio descrive il fenomeno dei granelli di polvere che si agitano nell'aria divenendo osservabili quando un raggio di luce, penetrando nell'oscurità di una stanza, illumina una striscia di spazio (114-120); questo evento facilmente osservabile viene invocato in quanto capace di offrire *simulacrum et imago* del vorticare incessante di quegli atomi che, non andando a costituire alcun aggregato (*conciliis rerum ... reiecta*, 110), continuano a vagare per lo spazio (*magnum per inane uagantur*, 109). Osservando il fenomeno visibile dei granelli di polvere, il destinatario di Lucrezio può arguire (*conicere*) l'eterno agitarsi degli elementi primordiali delle cose nel vuoto infinito (*primordia rerum /quale sit in magno iactari semper inani*, 121-122),

*dum taxat, rerum magnarum parua potest res
exemplare dare et uestigia notitiae.*

«per quanto un piccolo fenomeno può offrire l'immagine / di grandi eventi e una traccia per la loro conoscenza».

(*DRN II 123-124*)

In questi due versi compare una contrapposizione, che ricorda quella incontrata in *IV 816-817* tra la piccolezza del fenomeno osservato e la grandezza dell'evento (non percepibile) che esso è chiamato a significare. Con una cruciale differenza. In *II 121-122* la prospettiva è, per così dire, positiva, e Lucrezio è impegnato a offrire un modello analogico (piuttosto peculiare, come avrò modo di spiegare in seguito), mediante elementi tratti dalla sfera dei fenomeni osservabili, di un evento atomico non direttamente afferrabile dalla sensazione. *DRN IV 816-817*, diversamente, si presenta come un monito: le "cose grandi" che arriviamo a congetturare, in questo caso, sembrano oltrepassare di gran lunga i confini della sfera di validità dei *parua signa*, al punto da incappare nell'inganno dell'illusione; il contesto del passo, come si ricorderà, è principalmente quello onirico, in cui l'assopimento dei sensi non consente di verificare le credenze che la mente, rimanendo desta, non smette di formulare. Tali credenze, non ricevendo alcuna smentita da parte dell'evidenza sensibile, inducono il soggetto della visione onirica a ritenere che l'oggetto sognato

sia attualmente presente, generando turbamento. Non solo. In II 121-122, la validità del passaggio dal fenomeno osservabile del vorticare dei granelli di polvere nel raggio di luce a quello del vagare incessante degli atomi nel vuoto è garantita da una serie di “restrizioni” atte a circoscrivere i limiti dell’analogia. A tal proposito, Schiesaro ha parlato, a mio avviso correttamente, di elementi di «circoscritta interazione tra *explicans* ed *explicandum*»:¹⁸³ Lucrezio sottopone a rigido controllo la sua analogia, prestando attenzione a selezionare e arginare con minuziosa accuratezza, anche terminologica, quei caratteri che consentono di creare un ponte tra il fenomeno osservabile e quello invisibile. Si noti, per esempio, che nel modello sensibile i granelli di polvere sono detti vorticare *per inane* (IV 116), laddove i *primordia rerum* si agitano in *magno... inani* (121-122). Propriamente, infatti, la polvere si muove non nel vuoto, ma nell’aria, sicché è fondamentale contenere ogni possibile sovrainterpretazione specificando che sono solo gli atomi a muoversi nel vuoto infinito (*magnum*; si ripropone così, nuovamente, la contrapposizione grande-piccolo).¹⁸⁴ Inoltre, viene precisato che il fenomeno della polvere fornisce i *uestigia notitiae* della realtà atomica preclusa alla vista. Si è già rilevato come la *notitia* lucreziana rappresenti il corrispettivo della *πρόληψις*, della quale eredita fedelmente le peculiarità.¹⁸⁵ Ora, la *πρόληψις*, per come veniva teorizzata nell’ambito del *Κῆπος*, raccoglie esclusivamente i tratti *essenziali* di un oggetto, vale a dire quelle caratteristiche in mancanza delle quali un certo oggetto non sarebbe *quel* certo oggetto (cfr. DL X 33). Nel menzionare il criterio della prolessi, di conseguenza, Lucrezio sta indicando al suo destinatario i confini oltre i quali l’inferenza da segni perde la propria cogenza, divenendo generatrice di inganno e illusione. Il passaggio dal visibile all’invisibile avviene correttamente solamente là dove vengono presi in considerazione gli aspetti essenziali delle realtà tra le quali suddetto passaggio si realizza.

Una conferma del fatto che l’obiettivo del poeta, mediante il rimando alla *notitia*, fosse proprio quello di circoscrivere l’interazione tra *explicans* ed *explicandum*,¹⁸⁶ limitandola ai caratteri prolettici, ci proviene dalle coll. XXXIII-XXXIV De Lacy del trattato *De signis* di Filodemo. Ci troviamo nell’ultima sezione (la quarta) del testo di cui disponiamo, in cui Filodemo riporta le posizioni di un epicureo sulla cui identità non siamo informati (ma che occorre verosimilmente identificare con Demetrio Lacone),¹⁸⁷ il quale è impegnato a replicare all’obiezione di Dionisio per cui l’inferenza segnica risulterà valida se e solo se formulata conformemente al metodo secondo eliminazione, ossia secondo lo schema seguente: “Poiché gli

¹⁸³ Schiesaro 1990, p. 28.

¹⁸⁴ Su questo punto, anche Schiesaro 1990, p. 28.

¹⁸⁵ Si veda quanto chiarito nei paragrafi dedicati alla prolessi del presente lavoro.

¹⁸⁶ Richiamo qui, ancora una volta, l’espressione di Schiesaro (1990, p. 28).

¹⁸⁷ Sulla questione dell’identità dell’epicureo anonimo della quarta sezione del trattato, si veda quanto chiarito *supra*, p. 311, con la n. 108.

uomini nella nostra esperienza, in quanto e nella misura in cui (καθό) sono uomini, sono mortali, allora ovunque gli uomini sono mortali” (coll. IV, ll. 5-13 De Lacy; VI, l. 32-VII, l. 5 De Lacy). La controbiezione dell’epicureo anonimo consiste nel far presente all’avversario che quando si servono del metodo secondo similarità, gli Epicurei pongono a fondamento delle loro inferenze proprio la premessa “in quanto”/”nella misura in cui” (καθό, coll. XXXIII, ll. 24-32 De Lacy). L’indissolubilità del legame tra “uomo” e la proprietà di “essere mortale” è stabilita non da una relazione *a priori*,¹⁸⁸ come vorrebbero gli avversari, ma *a posteriori*, ossia sulla base dell’esperienza, attraverso il metodo secondo similarità, ferma restando l’assenza di prove contrarie (coll. XVI, l. 31-XVII, l. 8 De Lacy). Le cosiddette «*qua*-proposizioni» (introdotte da espressioni come καθό e παρό), spiega l’epicureo anonimo, trovano impiego in quattro circostanze differenti: (1) quando una certa proprietà consegue necessariamente a un certo genere (“gli uomini, in quanto uomini, sono fatti di carne e sono soggetti a malattie e all’invecchiamento”, col. XXXIV, ll. 2-5 De Lacy); (2) quando viene offerto il λόγος ἴδιος (ossia il λόγος definitorio)¹⁸⁹ di un certo genere, che coincide con la πρόληψις (“l’uomo, in quanto uomo, è un animale razionale”, col. XXXIV, ll. 8-11 De Lacy); (3) il terzo senso viene caratterizzato come συνβεβηκέναι τόδε τῷδε (col. XXXIV, ll. 11-12 De Lacy), e l’esempio è “l’uomo, in quanto uomo, muore (= è mortale)”; secondo l’analisi di Barnes, si tratterebbe del caso in cui una certa proprietà non definitoria consegue immediatamente da un certo genere;¹⁹⁰ (4) quando una certa proprietà appartiene a qualcosa che appartiene a sua volta a un certo genere (“i coltelli tagliano nella misura in cui sono affilati”, “un corpo cade verso il basso nella misura in cui ha peso”, “gli atomi sono indistruttibili nella misura in cui sono solidi”, col. XXXIV, ll. 21-24 De Lacy).¹⁹¹ In tutti e quattro i casi viene a instaurarsi un qualche tipo di connessione necessaria, fondato sull’osservazione empirica: in quanto gli uomini nella nostra esperienza sono mortali, allora si può concludere che gli uomini *in quanto uomini* sono mortali.¹⁹² Tale legame necessario consentiva agli Epicurei di porre fuori gioco inferenze invalide, del tipo di quella che attribuiva il colore agli atomi, sfruttata dagli avversari per confutare il metodo della similarità

¹⁸⁸ Cfr. *sign.* col. IV, ll. 34-37 De Lacy.

¹⁸⁹ Sarebbe interessante indagare se questo λόγος ἴδιος non derivi, in qualche modo, dall’ἴδιος καὶ οἰκεῖος λόγος, quel discorso che manifesta la qualità propria (ἡ ποιότης) di ciascuna cosa, e che Antistene, in polemica con la dottrina delle idee di Platone, riteneva essere la maniera migliore di “interpretare” il dialogo socratico (cfr. Aristot. *Metaph.* VIII 3, 1043b 4-32 = *SSR* V A 150; sull’οἰκεῖος λόγος di Antistene, si rimanda senz’altro al lavoro di Brancacci 1990). E dal momento che Filodemo definisce la prolessi λόγος ἴδιος, ancor più interessante è provare a mettere a fuoco, in generale, il rapporto tra l’οἰκεῖος λόγος antisteneo e la πρόληψις di Epicuro.

¹⁹⁰ Barnes 1988, p. 121.

¹⁹¹ Su questo punto del dettato filodemeo, specialmente i già segnalato lavoro di Barnes 1988, p. 121, e Sedley 1982, pp. 258-259.

¹⁹² Si veda Long 1988, pp. 142-143.

epicureo (col. XVIII, ll. 3-10 De Lacy).¹⁹³ Gli atomi, in quanto corpi, possiedono di necessità, per esempio, una certa massa, ma non un colore. Nello specifico, l'impiego delle «*qua-proposizioni*» che ci interessa maggiormente è il (2), in cui viene richiamato il criterio della prolessi, che Filodemo/l'epicureo ignoto definisce come λόγος ἴδιος. La menzione lucreziana della *notitia* va letta, a mio parere, proprio in continuità con il passo filodemeo: al pari del Gadarese, l'autore del *DRN* è impegnato a circoscrivere la bontà dell'inferenza ai caratteri prolettici, che risultano condivisi dall'*explicans* e dall'*explicandum*. I *uestigia*, di conseguenza, possono dirsi “piccoli” anche in ragione del fatto che si limitano alle proprietà essenziali.

Per tornare, quindi, ai versi 816-817 del IV libro, ritengo plausibile assumere che Lucrezio, in essi, stia alludendo al fatto che la mente, a partire dai piccoli segni che sono in grado di fornire le immagini su cui la mente si concentra, si spinge ben oltre quanto una valida inferenza semiotica consentirebbe, incorrendo nella formulazione delle più vaste congetture, ossia, mi pare, di quelle che nel XXXIV libro del Περὶ φύσεως Epicuro definiva nei termini di ὑπολήψεις o προσυπολήψεις (col. III Leone). Quest'ultime, dunque, si generano a causa di una scorretta valutazione delle immagini, ovvero, nei termini di Epicuro e Filodemo, in ragione di un mancato impiego dell'ἐπιλογισμός, quel calcolo sui dati sensibili che solo consente di sfuggire al turbamento psichico che si genera a partire da alcune visioni.

8. L'esistenza e la nozione del vuoto

Un discorso analogo vale anche in corrispondenza della dimostrazione dell'esistenza del vuoto (329-417). La strategia ivi perseguita da Lucrezio, fedele all'esposizione di Epicuro in *Hrdt.* 40, è nota come argomento per controattestazione,¹⁹⁴ e consiste nel mostrare che l'ipotesi contraria a quella da lui avanzata risulta inaccettabile, in quanto in contrasto con i fenomeni, punto di partenza e termine ultimo di qualunque ragionamento.¹⁹⁵ La regola di inferenza logica dispiegata è quella nota come *modus tollendo tollens*, che incarna un caso particolare del sillogismo ipotetico in cui il valore di verità della seconda premessa non è ricavato deduttivamente, ma accolto sulla base di un'evidenza di carattere empirico. Secondo la notazione degli operatori logici, è possibile rappresentare la forma di ragionamento del *modus tollens* come segue: $[(p \rightarrow q) \wedge \neg q] \rightarrow \neg p$. In generale, si tratta di una forma di argomentazione che riveste un ruolo particolarmente importante soprattutto nei primi due libri del poema, in cui Lucrezio illustra i

¹⁹³ Su questo passo di Filodemo e, in generale, sulle ragioni della teoria atomistica per cui gli atomi mancano di colorazione, si segnala il recentissimo contributo di Sedley 2020.

¹⁹⁴ Sul quale si segnalano, in modo particolare, lo studio di Marcovič 2008, pp. 101-110, nonché il lavoro di Vidale 2000.

¹⁹⁵ Di qui l'espressione «empirismo fondazionale» coniata da Morel (2015, p. 135) in riferimento all'approccio epicureo.

principi della fisica epicurea, gettando, al contempo, le fondamenta dell'impresa, che si appresta a intraprendere, ossia quella di esporre in versi la dottrina del maestro. Come avremo modo di appurare meglio in seguito, il metodo per controattestazione verrà impiegato nell'enunciazione delle due leggi di conservazione della materia (le leggi dell'*ex nihilo nihil* e dell'*in nihilum nihil*),¹⁹⁶ tesi la cui validità e solidità doveva risultare sottratta al dubbio una volta per tutte.

La questione dell'esistenza del vuoto viene affrontata anche nel trattato sui segni di Filodemo. Nello specifico, sono gli avversari a introdurla, nel tentativo di contrastare il metodo della similarità epicureo, mostrando che solo l'ἀνασκευή è in grado di fornire un fondamento sufficiente per la validità dell'inferenza semiotica. La bontà del condizionale "se c'è movimento, allora c'è vuoto" risulta infatti stabilita in virtù del fatto che all'eliminazione del secondo segue necessariamente l'eliminazione del primo (coll. XI, l. 32-XII, l. 14 De Lacy). L'inferenza "poiché c'è il vuoto, c'è il movimento", in questo senso, risulta valida in virtù del fatto che la cogenza del condizionale corrispondente deriva dall'ἀνασκευή.¹⁹⁷ Nella replica all'obiezione sollevata dagli avversari, gli Epicurei ammettono che, effettivamente, in quei condizionali in cui vige un rapporto di *causalità* tra antecedente e conseguente, l'ἀνασκευή funziona; nel caso in oggetto, l'eliminazione del vuoto implica l'eliminazione del movimento. Il valore dell'ἀνασκευή, tuttavia, dipende intrinsecamente dal metodo della similarità: il condizionale "se c'è movimento, c'è vuoto", noi lo comprendiamo (καταλαμβάνομεν) soltanto διὰ τῆς ὁμοιότητος τρόπος, vale a dire partendo da una valutazione comparativa (ἐπιλογισάμενοι) di tutte le condizioni che si accompagnano alle cose che nella nostra esperienza si muovono, in assenza delle quali non vediamo niente (οὐδὲν ὁρῶμεν) muoversi (coll. VIII, l. 26-IX, l. 8 De Lacy). È perché gli oggetti che si muovono nella nostra esperienza richiedono il vuoto che ovunque gli oggetti che si muovono richiedono il vuoto. Come opportunamente rimarcato da Lucrezio, infatti, è l'ἐνάργεια (*manifesta*, DRN II 867) ciò che rende incontrovertibile il nostro ragionamento, costringendoci a credere (*credere cogunt*, 869) a una tesi piuttosto che a un'altra. Riprendendo e proseguendo la lezione zenoniana riportata da Filodemo, il poeta afferma che la conoscenza (cfr. *cognosse*, I 331) della presenza di un luogo intangibile e di un vuoto privo di contenuto (*locus est intactus inane uacansque*, 334)¹⁹⁸ nelle cose (*in rebus*, 330), senza il quale

¹⁹⁶ *Infra*, par. 9.2.1.

¹⁹⁷ Barnes 1988, p. 100.

¹⁹⁸ Il verso 334 (*Quapropter locus est intactus inane uacansque*), racchiude i quattro diversi significati attribuiti da Epicuro al concetto di vuoto. In *Hrdt.* 40, infatti, i termini impiegati da Epicuro per definire la natura del vuoto, sono κενόν (*inane*), χώρα (segnalata dal participio presente *vacans*; Lucrezio altrove ricorre ai sostantivi *vacuum* e *spatium*, cfr. DRN I 418-450), ἀναφής φύσις (segnalata dal participio passato *intactus*; Bailey (1947, *ad loc.*). Il corrispettivo greco di *locus*, τόπος, apparentemente assente nel dettato di Epicuro, potrebbe comparire al paragrafo 40, qualora accettassimo l'integrazione proposta da Usener 1887. Questi chiude *Hrdt.* 39 con l'aoristo προεἶπον, e legge τόπος δέ in luogo di τὸ πρόσθεν, ponendolo in apertura del paragrafo 40. In tal modo, l'inizio di *Hrdt.* 40 reciterebbe: Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἐστὶ <σώματα καὶ τόπος>. Il medesimo termine τόπος andrebbe inserito, secondo

«nulla potrebbe avanzare / perché nessuna cosa comincerebbe a cedere il posto» (338-339), si genera a partire da un'attenta ispezione empirica. A questo punto, Lucrezio si appella anzitutto alla variegata gamma di creature che *cernimus*¹⁹⁹ *ante oculos* (342), le quali, in assenza del vuoto, non solo non sarebbero in grado di muoversi, ma nemmeno sarebbero state generate, dal momento che dove non v'è movimento, non v'è generazione²⁰⁰ (Lucrezio afferma che «la materia da ogni parte compatta sarebbe rimasta quieta», 345). In favore dell'esistenza del *locus* intangibile e privo di contenuto, il poeta non si limita, però, a rilevare l'evidenza del movimento, ma menziona altresì la porosità dei corpi (346-357) e la differenza del loro peso specifico (358-369).²⁰¹ In merito al fenomeno della porosità, ci viene spiegato che, per quanto solide siano ritenute (*putentur*, 346) le cose, è possibile vedere (cfr. *cernas*, 347) frammisto in esse il vuoto. Vengono quindi riportati diversi esempi: le infiltrazioni d'acqua nelle rocce e nelle spelonche (348-349); il propagarsi del cibo nel corpo degli esseri viventi (350); lo scorrere della linfa vitale dalle radici sino ai rami negli alberi, sì da consentirne la crescita (351-353); il passaggio attraverso i muri delle voci (354), e l'insinuarsi del freddo nelle profondità delle ossa (355). Di questi esempi, risulta di particolare interesse soprattutto il secondo, in quanto sappiamo esser stato sfruttato dagli Stoici, che si appellavano al «fenomeno della crescita degli animali per mezzo del cibo» al fine di provare la tesi opposta a quella promossa da Lucrezio e dagli Epicurei, ossia che, in assenza del vuoto, «i corpi sono composti in maniera tale da penetrare l'uno nell'altro» (Alex. Aphr. *De mixt.* 233, 14 Bruns = *SVF* II 735[1]).²⁰² Per quanto concerne poi la

lo studioso, anche nella lacuna del paragrafo 39, dopo *σώματα*, in luogo di *κενόν* (l'integrazione di Usener è accolta da Sedley 1982, pp. 183-184). Lucrezio potrebbe costituire un' almeno parziale conferma della lezione di Usener: il «luogo intangibile e vuoto privo di contenuto» del verso 334 rimanderebbe alle prime parole di *Hrdt.* 40, ossia, stando a Usener, «il luogo, che chiamiamo vuoto, spazio e natura intangibile». Tanto per Lucrezio, quanto per Epicuro, di conseguenza, *inane/κενόν*, *vacans/spatium/vacuum/χώρα*, *intactus/ἀναφής φύσις* rappresentano nomi/aggettivi per designare il *locus/ τόπος*. Sulla polivocità del concetto di vuoto in Epicuro e Lucrezio e nella testimonianza di Sesto Empirico (*M X 2* = 271, p. 350 Us.), nonché sulla questione dell'integrazione di Usener, si veda Verde 2010b, pp. 87-97, spec. pp. 93-97, e Verde 2018e. Più in generale, sul concetto di vuoto nell'epicureismo si vedano sicuramente i lavori di Solmsen 1977, Inwood 1981, e, Schulz 1958 (dedicato specialmente a Lucrezio).

¹⁹⁹ Lucrezio utilizza il verbo *cernere*, che significa discernere con i sensi (con gli occhi, in questo caso), a sottolineare che il movimento è qualcosa di manifesto che si offre alla percezione.

²⁰⁰ Si pensi al ruolo fondamentale attribuito dai Presocratici alla *δίη*, il movimento da cui prendeva avvio la generazione del cosmo. Sulla questione della *δίη* nei Presocratici, si rimanda in particolare al contributo di Perilli 1992.

²⁰¹ Entrambe queste argomentazioni si trovano già in Democrito, cfr. Arist. *De cael.* IV 2, 309a = VII 27 D40, D68, R44 L-M. = 68 A 60 D.-K.

²⁰² Trad. Radice. Questo punto è posto in luce da Verde 2019b, pp. 59-60. Si osservi, inoltre, che dopo aver descritto la posizione stoica (per opporla a quella aristotelica), Alessandro di Afrodizia (*De mixt.* 234, 23 Bruns = *SVF* II 735[2]) allude qualcuno (*τις*), verosimilmente gli Epicurei, secondo cui l'ingresso del cibo avviene attraverso spazi vuoti (*διὰ τινῶν κενῶν*): costui, però, prosegue Alessandro, dovrebbe allora ammettere che l'intero corpo del soggetto del nutrimento è vuoto, «se è vero che il passaggio del cibo avviene in quanto esso è vuoto: il passaggio del cibo avviene dappertutto, se quello avviene dappertutto!». A riprendere l'argomentazione epicurea sarà invece il medico Asclepiade di Bitinia, il quale dimostrava l'esistenza del vuoto nell'essere vivente prendendo le mosse dal fenomeno della crescita (*ἀΐξεις*, *Anonymus Londiniensis*, XXXIX 10-15, si veda in particolare la proposta di integrazione di Leith 2012, p. 174, all'edizione di Manetti 2011, p. 93).

differenza di peso che scorgiamo (*uidemus*, 358) in oggetti di uguali dimensioni, come accade, per esempio, nel caso di un gomitolino di lana e di un oggetto di piombo di pari grandezza, essa si spiega soltanto ammettendo che ciò che è più leggero contenga una maggior quantità di vuoto, e, per converso, una minor quantità di materia (358-367). È dunque necessario che esista «ciò che cerchiamo con ragionare sagace» (*id quod ratione sagaci / quaerimus*), «mescolato nelle cose, e a cui diamo il nome di vuoto» (*admixtum rebus, quod inane uocamus*, 368-369).

Le prove sin qui collezionate non risultano però bastevoli a evitare che il proprio destinatario, intorno a tale argomento, si lasci sviare dal vero, preda di ciò che alcuni (*quidam*) erroneamente si immaginano (*figunt*, «vanno fantasticando», 370-371). Costoro, escludendo il vuoto e teorizzando il moto nel “pieno”, sostengono che i pesci nuotino nell’acqua dischiudendosi delle vie liquide (*liquidae uiae*), e lasciando così, dietro di sé, *loca* ove le onde immediatamente confluiscono (372-380). I pesci, in tal modo, riescono a muoversi anche in assenza del vuoto, dottrina, questa, sostenuta sicuramente da Platone (*Tim.* 79b) e da Aristotele (*Phys.* IV 1, 208 27 ss.), il quale fa riferimento al processo di avvicendamento di un corpo a un altro corpo mediante i concetti di ἀντιμετάστασις (*Phys.* IV 1, 208b 2) e ἀντιπερίστασις (*Meteor.* IV 4, 382a 14; il medesimo meccanismo viene successivamente approfondito in *Phys.* IV 7, 214a 28-b 3; cfr. anche 213b 30-31). Nel commento di Simplicio ai passi di Aristotele appena indicati (*In Aristot. Phys.* 659 17-28 Diels = Strato fr. 29 Sharples), compare, fra l’altro, il nome di Stratone di Lampsaco, a cui viene attribuito proprio l’esempio dei pesci, tanto che non è da escludere l’esistenza di una polemica tra la scuola epicurea e il filosofo peripatetico (che avallava, in sostanza, la posizione dello Stagirita circa la non necessità del vuoto per il movimento dei corpi macroscopici).²⁰³ La dottrina menzionata da Lucrezio era sostenuta, infine, dagli Stoici, i quali, in linea con la testimonianza di Alessandro, sostenevano che «l’universo è così pieno zeppo che, da una parte, un corpo è cedevole nella direzione in cui se ne muove un altro, e, dall’altra parte, nel luogo dal quale esso si ritira un altro immediatamente viene a spostarsi» (*Cic. Luc.* XL 125).²⁰⁴ La posizione riportata da Cicerone è ascritta a Lucullo, portavoce del già più volte citato

²⁰³ Sulla testimonianza di Simplicio e il possibile legame polemico tra Epicuro e Stratone di Lampsaco, si rimanda in particolare allo studio di Verde 2019b, spec. pp. 59-62. Lo studioso, in particolare, osserva come il passo di Simplicio contribuisca a corroborare l’ipotesi che «Stratone non considerasse – da “genuino” allievo di Aristotele – il vuoto come la necessaria e assoluta condizione del movimento locale dei corpi macroscopici e, dunque, percettibili ma reputasse il vuoto come un’impercettibile dimensione microscopica all’interno dell’acqua» (p. 61), ossia l’esistenza di *microvoids* (sui quali si vedano Furley 1985 (= 1989, pp. 149-160), e il contributo di Berryman 1997, che indaga la presenza di *microvoids* anche in Erasistrato (Galen. *an in art. sang. cont.* I 3 = Kühn IV 709) ed Erone di Alessandria (*Pneum.* 152)), degli interstizi o pori vuoti presenti nella materia, che consentono, per esempio, il passaggio della luce (cfr. Simpl. *In Aristot. Phys.* 693 9-17 Diels = Strato fr. 30A Sharples). Sull’ipotesi di una polemica tra Stratone ed Epicuro, insiste anche Montanari 1979, che intravede una prova di tale polemica nella tesi, avanzata in Epic. *Hrdt.* 60, del moto naturale verso l’altro, moto che, invece, il peripatetico avrebbe negato (cfr. i fr. 50-53 Wehrli = fr. 49, 50A, B, D Sharples).

²⁰⁴ Trad. Russo.

Antioco di Ascalona, nel cui sincretismo convergevano tanto l'eredità platonica quanto quella aristotelica. Ora, certamente Lucrezio avrebbe potuto rinvenire il confronto con la teoria del moto nel "pieno" direttamente nel *Περὶ φύσεως* di Epicuro; il fatto però che le argomentazioni criticate dal poeta trovino tra i loro sostenitori anche gli Stoici (si pensi all'argomento del cibo e della crescita), e, in particolare, un academico "incline", per così dire, a posizioni stoiche del I sec. a.C. quale era Antioco di Ascalona, rende tutt'altro che inverosimile l'ipotesi che Lucrezio possa aver reperito *anche* in fonti diverse da Epicuro gli esempi menzionati e, più in generale, i contorni del dibattito di cui si fa prosecutore, dibattito che doveva risultare, nel I sec. a.C., ancora piuttosto acceso.

Come che sia la questione, la dottrina del moto nel "pieno" deriva, secondo Lucrezio, da una *falsa ratio* (*DRN* I 377). Si osservi, anzitutto, come la *falsa ratio* qui richiamata si contrapponga alla *sagax ratio* menzionata in precedenza (368). Dal momento che tanto Lucrezio quanto i suoi avversari prendono le mosse dall'evidenza del movimento, considerato come un "segno" di qualcosa d'altro, l'obiettivo del poeta sembra essere quello di mostrare come un'accurata valutazione del dato fenomenico si riveli cruciale al fine di operare un'inferenza corretta. Acuto e avveduto è infatti soltanto quel ragionamento che, prima di procedere all'inferenza vera e propria, vaglia in maniera corretta la realtà manifesta che assume come *σημεῖον* per la conoscenza di un fatto che rimane al di sotto della soglia della percepibilità. Un calcolo accurato, secondo il poeta, rivelerebbe la necessità che, per esempio, quando due corpi, scontrandosi, si allontanano l'uno dall'altro, l'aria subentri a colmare il vuoto che viene così a crearsi tra di essi: pensare che l'aria si addensi è poco plausibile, ed anche qualora effettivamente si addensasse, condizione di ciò sarebbe, di nuovo, l'esistenza del vuoto, senza il quale non riuscirebbe a contrarsi in se stessa e a raccogliere in un punto le sue parti (378-398).²⁰⁵

Nei versi appena indagati Lucrezio sembra mettere in atto quello che, già abbozzato in Epicuro, diviene negli Epicurei seriori, stando alla testimonianza filodemea, il fondamento vero e proprio del metodo secondo similarità: *l'ἐπιλογισμός*. Il poeta prende le mosse da una comparazione e valutazione accorta dei fenomeni che lo circondano, domandandosi cosa sia ciò che si accompagna non soltanto a tutti gli oggetti che si muovono nella nostra esperienza, ma altresì a tutti gli oggetti che presentano carattere poroso, e al fenomeno delle differenze di peso specifico tra corpi di uguali dimensioni. Di conseguenza, è perché gli oggetti che si muovono(/possiedono il carattere della porosità/presentano differenze di peso specifico) nella

²⁰⁵ La teoria per cui rarefazione e condensazione si spiegano esclusivamente attraverso l'esistenza del vuoto, è confutata da Aristotele in *Phys.* IV 9, 216b22-30. Solo di passaggio, ricordiamo che la necessità di ammettere l'esistenza di spazi vuoti per spiegare i fenomeni di condensazione e rarefazione dell'aria emerge anche dal Proemio agli *Πνευματικά* (152) di Erone di Alessandria (sui quali si rimanda al già menzionato studio di Berryman 1997).

nostra esperienza richiedono il vuoto, che dovunque gli oggetti che si muovono(/possiedono il carattere delle porosità/presentano differenze di peso specifico) richiedono il vuoto. Ed è in ragione del fatto che ovunque gli oggetti che si muovono richiedono il vuoto, che vale il condizionale “se c’è movimento/porosità/differenza di peso specifico → esiste il vuoto”, di modo che, eliminato il vuoto, venga meno, per ciò stesso, anche la possibilità del movimento/porosità/differenza di peso specifico. L’ispezione degli oggetti che si muovono nella nostra esperienza, della porosità e delle differenze di peso specifico (a discapito delle identiche dimensioni) che li caratterizzano, conduce a stabilire l’esistenza di una natura intangibile (*intactile*), incapace di opporre resistenza, ossia di qualcosa che «da nessuna parte potrà impedire a un corpo che passa di attraversarlo» (437-438).²⁰⁶ Come correttamente rimarcato da Inwood, «[t]he logical foundation for void obeys the rules of Canonica»:²⁰⁷ la sua definizione, infatti, al pari di quella dei corpi, poggia sull’esperienza del tatto.²⁰⁸ Più precisamente, il vuoto viene definito attraverso la negazione del carattere tangibile dei corpi. In I 454, *tactus* e *intactus*²⁰⁹ vengono offerti come esempi di *coniuncta* (proprietà essenziali; sulla diade *coniuncta-euenta* ritorneremo più dettagliatamente a breve)²¹⁰ rispettivamente dei corpi (*corpora*) e del vuoto (*inane*). Pur non trovando equivalenti negli scritti superstiti di Epicuro, questo verso di Lucrezio trova un parallelo in Sesto Empirico (*M X* 221-222), il quale, tra gli esempi di *συμβεβηκότα* forniti dal fondatore del Giardino, menziona la resistenza (*ἀντιτυπία*) in relazione ai corpi, e la cedevolezza (*εἰξίς*) in relazione al vuoto. Nel *DRN*, del resto, la “tangibilità” (*tactus*²¹¹/*tangibile*²¹²) dei corpi compare sempre come sinonimo di solidità/resistenza, sicché la “intangibilità” risulterà connessa alla mancanza di resistenza, o, ancor meglio, alla cedevolezza. Il che trova conferma nella definizione dell’atomo («corpo solido», *σῶμα στερεὸν*) e del vuoto

²⁰⁶ Credo che la maggior insistenza del poeta sull’argomento del movimento (che viene più volte ripreso, cfr. *DRN* I 334-344, 375-383, 421, 428) piuttosto che su quello della porosità o delle differenze di peso specifico (che vengono invece trattati in una sola occasione) si giustifichi alla luce del fatto che il vuoto di cui Lucrezio vuole provare l’esistenza, è, in ultima istanza, il vuoto in cui originariamente vorticano gli atomi. Quest’ultimi, naturalmente, non possiedono vuoto al loro interno (sono non-vuoto, come il vuoto è non-corpo), sicché non presentano il carattere della porosità, né differenze di peso specifico. Sono caratterizzati invece dal movimento, ragion per cui proprio su di esso si concentra il dettato lucreziano.

²⁰⁷ Inwood 1981, p. 278.

²⁰⁸ Si veda anche Striker 2020, spec. pp. 53-55.

²⁰⁹ Lachmann (1850, *ad loc.*) e Munro (1886, *ad loc.*) espungevano il verso 454, ritenendolo una contraffazione di un *interpolator philosophus*, sia in ragione di un’incoerenza tra i dativi e i genitivi del verso precedente (453), sia perché ritenevano improbabile l’impiego, da parte di Lucrezio, del termine *intactus* (sulla questione, si rimanda alla spiegazione offerta da Bailey 1947, *ad loc.*). Sulla motivazione e legittimità (filosofico-linguistica) del termine *intactus*, invece, nonché sulla sua contrapposizione a *tactus*, si segnala in special modo Inwood 1981, p. 277, n. 17; si vedano comunque anche le osservazioni di Giussani 1896-1898, *ad loc.*, Ernout 1962 (1925-1928), *ad loc.*, e Bailey 1947, *ad loc.* (specialmente per quanto concerne la motivazione e la legittimità linguistica del termine *intactus*). Sulla tangibilità degli atomi, cfr. Aristot. *Phys.* IV 7, 214a 6-11, e si veda Bailey 1928, pp. 294, 303, n. 4.

²¹⁰ *Infra*, par. 8.1

²¹¹ Cfr. *DRN* I 241, 318, 435, ecc.

²¹² La cui unica occorrenza è in *DRN* V 151.

maestro, «per le nozioni relative alla natura delle cose che sono (τῆς τῶν ὄντων φύσεως ἐπινοίας)» (*Hrdt.* 45), tra le quali, naturalmente, il vuoto.²¹⁸ Credo, però, che alle parole di Lucrezio possa essere ascritto anche un significato più specifico. Nel passo riportato poc'anzi, egli contrappone, non a caso, l'occorrenza di *uidere* (407) all'aggettivo *caecus*, impiegato per connotare le conoscenze “nascoste”; il che può significare, da un lato, che i *uestigia* offerti bastano, a colui che ha un animo sagace (ossia, verosimilmente, a colui che ha fatto propri i criteri e la modalità argomentativa dell'insegnamento epicureo), a dissipare e rischiarare (questo il senso del *uidere*) le cieche tenebre (*caecae tenebrae*, VI 35-36) che avvolgono in particolare alcuni aspetti della realtà; dall'altro, che colui che ha un animo sagace è in grado, a partire dai piccoli segni ricavati dall'evidenza sensibile, di arrivare a vedere ciò che è nascosto alla vista (l'esistenza del vuoto), senza la necessità di apportare *argumenta* (417) ulteriori. L'aggettivo *caecus*, pertanto, assume qui non tanto, o non solo, il significato di “oscuro”,²¹⁹ quanto quello di “invisibile”, sottratto alla percezione visiva, ἄδηλον.²²⁰ Altrove, del resto, l'aggettivo *caecus* è impiegato proprio per qualificare i *primordia* (cfr., per esempio, I 779 e 1110; cfr. anche II 128),²²¹ realtà ἄδηλα per antonomasia.

Occorre comprendere, a questo punto, per quale ragione anche qui, come in IV 816 e II 124 i *uestigia* siano accostati all'aggettivo *paruum*. A mio avviso, i *uestigia* relativi alla nozione del vuoto vengono definiti *parua* (*DRN* I 402) nello stesso senso in cui, nel caso precedentemente analizzato, quello dei granelli di polvere che vorticano nel vuoto, una *parua res* (il fenomeno visibile) offriva i *uestigia* per la conoscenza di un evento di dimensioni drasticamente maggiori (il vorticare degli atomi nel vuoto infinito, II 123-124). Il fenomeno visibile del movimento degli oggetti nell'aria o nell'acqua (pensati come fluidi corporei) offre a Epicuro un modello per pensare il moto degli atomi nel vuoto infinito. Più precisamente, gli oggetti in questione forniscono al filosofo un modello del vuoto come fluido *ideale*, che “cede” agli atomi.²²² L'obiettivo di Lucrezio, perciò, consiste nel presentare al lettore un modello analogico, costruito con elementi ricavati dai fenomeni osservabili, di una realtà non evidente, propria del mondo degli atomi e del vuoto. Anche in questo caso, come in quello dei granelli di polvere, il modello richiede di essere attentamente ponderato, al fine di evitare qualunque eventuale dannosa

²¹⁸ Cfr. anche *DRN* I 1114-1117.

²¹⁹ Come accade, invece, per esempio, in *DRN* II 55, 746, 798; III 87; VI 35, in cui l'aggettivo *caecus* è sempre accostato alle tenebre.

²²⁰ Sul significato del termine *caecus*, si vedano in particolare le considerazioni di Fowler 2002, spec. p. 206, ma anche pp. 68-70.

²²¹ Cfr. anche *DRN* I 277, 295, 329, e III 247, 269, in cui Lucrezio, impegnato a dimostrare che gli atomi non sono gli unici corpi esistenti ma invisibili presenti nell'universo, adduce l'esempio dei venti, i quali si compongono di *corpora caeca*. Cfr. anche II 714-715.

²²² Si veda Inwood 1981, pp. 279, ma anche Schulz 1958, che parla di “eine Art ideale Flüssigkeit” (p. 29).

sovrainterpretazione. Ed è la *ratio animis* (I 448) che, mediante una meticolosa valutazione del materiale percettivo (che rinvia, come già suggerito, all'ἐπιλογισμός epicureo), deve individuare quei caratteri “minimi” di comunanza tra la realtà visibile e quella invisibile. La proprietà del vuoto che il modello degli oggetti nell'aria o nell'acqua è in grado di offrire è l'intangibilità (o cedevolezza). E anche intorno a tale elemento di comunanza, occorre che l'interazione tra modello e *demonstrandum* sia meticolosamente controllata; il meccanismo di ἀντιπερίστασις che si verifica a livello fenomenico, dove un corpo (aggregato) si muove a condizione che la materia in cui si muove (l'aria o l'acqua) gli faccia spazio (cfr. I 370-383), non si verifica a livello atomico: il vuoto, infatti, essendo non-corpo, non deve cedere all'atomo (che è in costante movimento) alcunché. Mentre l'acqua e l'aria si spostano, per consentire il movimento degli oggetti,²²³ lo stesso non si verifica nel caso del vuoto.²²⁴ A tal proposito, Inwood collega la trattazione epicurea del vuoto (specialmente lucreziana, aggiungerei) alla critica rivolta da Aristotele alla concezione che di esso possedevano gli Atomisti (*Phys.* IV 4, 211b 14-29; 8, 216a 26-b 16).²²⁵ In Democrito, che intendeva il vuoto come non-essere, come ni-ente (οὐδέν/τὸ μὴ ὄν), un corpo occupa/riempie una porzione di vuoto,²²⁶ il che implica, agli occhi dello Stagirita, l'esistenza di due cose in un unico luogo: se infatti il vuoto è una realtà, ma non è un corpo (e, di conseguenza, non può essere spostato), allora, una volta occupato, ci saranno ἐν τῷ αὐτῷ due (o più) entità (*Phys.* IV 8, 216a 26-b 16). Sembra piuttosto verosimile, a questo punto, che gli Epicurei abbiano tentato di difendersi dall'obiezione aristotelica riformulando la nozione del vuoto sviluppata dai primi Atomisti, e incorporando la teoria del luogo di Aristotele. Più precisamente, stando a quanto emerge dai versi lucreziani, il vuoto epicureo è τόπος nel senso del “primo luogo” (ἐν πρώτῳ [τόπῳ]) di un oggetto descritto da Aristotele, vale a dire del «limite estremo del contenente, il quale, a sua volta, non è parte del contenuto e neppure è maggiore per dimensioni, bensì è proprio lo stesso perché le superfici delle cose in contatto coincidono» (*Phys.* IV 4, 211a 23-29; cfr. anche 5, 212b 20-22).²²⁷ Accogliendo l'intangibilità (come cedevolezza) come carattere essenziale del vuoto, gli Epicurei possono affermare che quest'ultimo fugge alla venuta dell'atomo, al modo in cui l'acqua scorre intorno a un pesce.

8.1 *Coniuncta ed euenta*

²²³ Cfr. anche Aristot. *Phys.* IV 8, 216a 26-29.

²²⁴ Si veda anche Inwood 1981, pp. 279-280.

²²⁵ Inwood 1981, p. 280.

²²⁶ Sull'argomento, Gemelli Marciano 2007, pp. 122-127.

²²⁷ Trad. Radice. Inwood 1981, pp. 280-281.

L'intangibilità viene classificata, da Lucrezio, tra i cosiddetti *coniuncta*, le proprietà essenziali. Al termine dei versi dedicati alle prove dell'esistenza degli atomi e, successivamente, del vuoto, oltre i quali non v'è alcuna terza natura che possa essere annoverata tra le cose che sono di per se stesse (*tertia per se... corpora*, 445-446), leggiamo:

*Nam quaecumque cluent, aut his coniuncta duabus
rebus ea inuenies aut horum euenta uidebis.*

«Infatti tutte le cose che hanno un nome, o le troverai proprietà / di queste due cose o vedrai che sono loro accidenti».

(*DRN I 449-450*)

Ritorna qui il distinguo tra *συμβεβηκότα* (*coniuncta*) e *συμπτώματα* (*euenta*) che, già teorizzato da Epicuro (*Hrdt.* 68-71), abbiamo visto essere ripreso da Filodemo (*κοινότητα* e *ιδιότητα*) proprio a proposito del metodo secondo similarità, e, più precisamente, dell'ἐπιλογισμός. Rientrano tra i *coniuncta*, secondo la trattazione offertaci da Lucrezio, i costituenti fisici inseparabili dalla natura di un certo oggetto (pena l'esistenza stessa dell'oggetto in questione), come il peso per i sassi, il calore per il fuoco, la fluidità per l'acqua, il contatto per i corpi o l'intangibilità per il vuoto (*DRN I 451-454*); pur essendo qualità essenziali, i *coniuncta* non sono realtà autonome, ma rimangono ontologicamente dipendenti dall'oggetto cui ineriscono. *Euenta*, invece, sono le qualità accidentali, svincolabili dalla natura dell'oggetto, come la schiavitù, la povertà oppure la ricchezza, la liberà, la guerra, la concordia e, in generale, tutte quelle qualità il cui sopraggiungere o venire meno non altera in alcun modo la natura dei corpi cui si riferiscono (455-458). In questa seconda categoria rientrano anche gli avvenimenti (*res gestae*, 464-482),²²⁸

²²⁸ La sezione 464-482 del IV libro non trova corrispondenti nelle opere superstiti di Epicuro (né nel *PHerc.* 1413). Lucrezio menziona il rapimento di Elena da parte di Paride e l'episodio del cavallo di Troia, che segnò la vittoria degli Achei sui Troiani. Eventi del passato come questi, pur essendo affatto esistenti, non lo sono di per sé (*per se*, 466), né pertengono di necessità agli aggregati di atomi e vuoto (siano essi terre o popoli, 470) di cui si predicano, e dei quali furono, appunto, accidenti (*euenta*). Dietro questa critica al carattere necessario degli eventi passati, potrebbe celarsi una critica al "discorso dominatore" (κυριεύων λόγος) di Diodoro Crono (cfr. *Epict. dissert.* II 19, 1-5 = *SSR II F 24*, e *Cic. fat.* 6, 12-7, 13 = *SSR II F 25*). Sul κυριεύων λόγος si veda Giannantoni 1981; sulla relazione dottrina tra Diodoro e gli Epicurei si segnalano invece i lavori di Sedley 1977, Denyer 1981 e Verde 2013b, pp. 210-237. Non è da escludere, tuttavia, che la polemica racchiusa nei versi di Lucrezio si estenda anche agli Stoici, i quali, pur qualificando il tempo come ἀσώματον, ascrivevano agli eventi esistenza corporea, classificandoli, perciò, tra i σώματα/corpora (cfr. *Sen. Ep.* 117, 7: *Quod accidit alicui, utrum extra id cui accidit est an in eo cui accidit? Si in eo est cui accidit, tam corpus est quam illud cui accidit. Nihil enim accidere sine tactu potest; quod tangit corpus est: nihil accidere sine actu potest; quod agit corpus est* («Ciò che accade a qualcosa è fuori o dentro la cosa alla quale accade? Se è dentro, è corpo come la cosa alla quale accade. Niente, infatti, può accadere senza contatto, e quello che tocca un corpo è corpo; niente può accadere senza azione, e quello che agisce è corpo», trad. Natali)). Si veda anche Beiley 1947, pp. 676-677.

dai quali deriva la coscienza²²⁹ della temporalità (459-463; non a caso Demetrio Lacone definiva il tempo come σύμπτωμα συμπτωμάτων, Sext. Emp. *M X* 219 = 294 Us.).²³⁰

L'auspicabile conoscenza del vuoto, a cui alludeva Lucrezio in apertura dell'intera sezione dedicata all'esistenza dello stesso (cfr. *cognosse*, *DRNI* 331), consiste nell'afferrarne il carattere essenziale (l'intangibilità o cedevolezza), ossia nel coglierne la prolessi (mediante analogia).²³¹ Non diversamente, nel caso trattato in precedenza, concernente il vorticare dei granelli di polvere nel vuoto (II 112-124), ciò che Lucrezio si propone di offrire al lettore è la prolessi di un evento relativo al mondo degli atomi, ricavata estrapolando da un fenomeno visibile quello che è il suo carattere (o la sua proprietà) essenziale, capace di svincolare lo stesso da quegli aspetti accidentali che inevitabilmente lo legano alla dimensione fenomenica. Più precisamente, il vorticare dei corpuscoli di polvere risulta funzionale a fornire testimonianza diretta di una proprietà (essenziale), o, ancor meglio, di un comportamento (essenziale) dei *primordia*, vale a dire la loro mobilità originaria, il loro moto rapido e senza sosta nel vuoto infinito.

9. Il rapporto analogico e causale tra *concordia* e *primordia*

Occorre ora porre a fuoco in maniera maggiormente approfondita il peculiare rapporto che viene a instaurarsi, negli esempi indagati, tra *illustrandum* (la realtà sottratta alla percezione diretta) ed *illustrans* (l'immagine della stessa, ovvero il fenomeno visibile che funge da σημειῶν per la realtà non manifesta). Nello specifico, è necessario comprendere se la somiglianza su cui si fonda la possibilità del collegamento tra il segno visibile e quanto di invisibile si intende conoscere dia effettivamente luogo a un rapporto analogico, e se, di conseguenza, l'*explicans* fornisca un "modello analogico" per la conoscenza dell'*explicandum*.

9.1 Il "modello analogico"

Al fine di fornire una risposta alla questione, cercherò ora anzitutto di chiarire che cosa si intenda per "modello analogico", e quando sia davvero appropriato parlare di "rapporto analogico" tra

²²⁹ Flores 2002, *ad loc.* Cfr. Verde 2008, p. 108.

²³⁰ La definizione di Demetrio è confermata anche da Aezio (I 22, 5, *Dox.* 318 = I 22, 6, M.-R. 624 = fr. 294 Us.). Per la bibliografia sul concetto di tempo, si veda *supra*, p. 298, n. 47. L'interpretazione epicurea del tempo contrasta con quella stoica, che, pur annoverandolo tra gli ἀσώματα (cfr. Sext. Emp. *M X* 218), considera il tempo come καθ' αὐτό τι νοούμενον πρᾶγμα ("una cosa che venga concepita di per sé", 215), al pari del vuoto.

²³¹ Come apprendiamo da Diogene Laerzio (X 32), infatti, benché tutte le nozioni provengano dalle sensazioni (ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγονῶσι), e abbiano dunque un'origine genuinamente empirica, le modalità attraverso cui si formano sono diverse, e una di queste è proprio l'ἀναλογία (Diogene scrive che esse si possono formare «per incidenza, analogia, somiglianza, unione» (κατὰ τε περίπτωσιν καὶ ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα καὶ σύνθεσιν), nonché, naturalmente, grazie all'intervento del ragionamento (συμβαλλομένου τι καὶ τοῦ λογισμοῦ)). Cfr., inoltre, Plat. *Thaet.* 186a10 e 186c2-3, in cui compaiono, rispettivamente, ἀναλογιζομένη e ἀναλογίσματα, impiegati in riferimento alla capacità comparativa propria dell'anima (su cui Verde 2020b, spec. p. 30).

due realtà. Nel I libro della sua *Institutio oratoria*, Quintiliano definisce l’analogia (*proportio*) come una relazione in cui un elemento dubbio viene riportato a un altro simile, «intorno al quale non si nutre alcun dubbio» (*id quod dubium est ad aliquid simile de quo non quaeritur referat*, I 6, 4). Volendo provare a delimitare ulteriormente il concetto, ritengo conveniente riportare la definizione elaborata da Max Black, stando al quale «[U]n modello analogico è un soggetto materiale, un sistema, o un processo designati a riprodurre il più fedelmente possibile in un nuovo *medium* la struttura o la trama di relazioni dell’originale». ²³² Il principio sotteso al “modello analogico”, per intenderci, è quello che i matematici chiamano “isomorfismo”: ²³³ il modello analogo condivide con l’originale non una serie di caratteristiche o un’identica proporzionalità di grandezze (elementi che contraddistinguono, invece, le riproduzioni in scala), ma la medesima struttura o il medesimo modello di relazioni. ²³⁴ Sarà adeguato quel modello analogico che manifesterà una corrispondenza punto per punto fra le relazioni che esso incorpora e quelle costitutive dell’originale. Ora, poiché l’identità di struttura non concerne in alcun modo i contenuti, le possibilità di costruzione di modelli analoghi sono infinite. Il che costituisce, d’altra parte, una minaccia per il modello stesso, incapace di escludere la possibilità di “distorsioni” dell’originale; proprio per questa ragione, secondo Black, «i modelli analogici forniscono ipotesi plausibili, non dimostrazioni». ²³⁵ Si è già spiegato come quest’aspetto potenzialmente insidioso del ricorso all’analogia sia ovviato, dagli Epicurei, mediante l’*ἐπιλογισμός* e, per suo tramite, mediante l’individuazione di precisi caratteri essenziali, comuni all’*explicans* e all’*explicandum*, ai quali ancorare le inferenze. Tali proprietà comuni assicurano la correlazione tra la realtà che si intende spiegare e un’entità appartenente a un dominio “secondario”, meno problematico e/o maggiormente familiare, garantendo, in questo modo, la cogenza del procedimento semiotico. Ciò non inficia, tuttavia, un tratto distintivo dell’analogia, ossia il fatto che, come sottolineato da Schrijvers, «the *illustrandum* and the illustration belong to different spheres of existence»; ²³⁶ il modello analogico, per tornare a Black, comporta un cambiamento di *medium*. ²³⁷ Nei due esempi di inferenza da segni discussi sopra, quest’ultima condizione risulta solo parzialmente rispettata: è certo vero che l’*illustrandum* pertiene alla sfera degli atomi e del vuoto, laddove l’*illustrans* inerisce alla sfera dei fenomeni visibili, ma le due sfere in questione non si rivelano affatto eterogenee tra loro, bensì “contigue”, o, per essere più precisi, inevitabilmente vincolate da un nesso causale.

²³² Black 1983, p. 70 (or. ing. 1962, p. 222).

²³³ Sul concetto matematico di “isomorfismo”, si veda Carnap 1958, p. 75.

²³⁴ Black 1983, p. 72 (or. ing. 1962, p. 223).

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ Schrijvers 2007, p. 256.

²³⁷ Black 1983, p. 70 (or. ing. 1962, p. 222).

9.2 Il continuum fra primordia e concilia

Si consideri nuovamente il rapido vorticare dei granelli di polvere che scorgiamo nel raggio di luce che attraversa una stanza oscura (*DRN* II 114-124), fenomeno che fornisce *simulacrum et imago* (112) del moto continuo e incessante degli atomi nel vuoto. Dopo aver delineato l'immagine in questione, Lucrezio prosegue ritornando su di essa, rafforzandone (almeno così sembrerebbe) il valore analogico:

hoc etiam magis haec animum te aduertere par est 125
corpora quae in solis radiis turbare uidentur,
quod tales turbae motus quoque materiai
significant clandestinos caecosque subesse.
multa uidebis enim plagis ibi percita caecis
commutare uiam retroque repulsa reuerti, 130
nunc huc nunc illuc, in cunctas undique partis.
scilicet hic a principiis est omnibus error.

«E per questa ragione più conviene che tu ponga mente / a questi corpi che vediamo agitarsi nei raggi di sole: / perché tali agitazioni rivelano che ci sono movimenti / di materia anche al di sotto, segreti e invisibili. / Molte particelle infatti ivi vedrai stimulate da urti ciechi / (130) cambiar cammino e indietro respinte ritornare, / or qui or lì, da ogni punto verso qualunque parte. / Certo questo errante movimento ha per tutti origine dagli atomi».

(*DRN* II 125-132)

In questi versi, il poeta sfrutta il fenomeno della polvere non tanto (o non solo) come modello analogico, bensì in quanto *conseguenza* o *effetto* visibile di un fenomeno invisibile sottostante (che ne costituisce la causa). I granelli di polvere, infatti, *significant* (che traduce il greco σημαίνειν, “mostrare per mezzo di un segno”)²³⁸ i moti nascosti degli atomi, nel senso che ne costituiscono la traccia (*uestigium*) ancora visibile. Come cercherò di spiegare anche nei paragrafi successivi, non è un caso, a mio avviso, che qui il termine impiegato da Lucrezio sia proprio *uestigium*, vocabolo che restituisce l'idea dell'impronta, della traccia impressa da un corpo o una realtà non (più) visibili. Torneremo successivamente sull'impiego e sul valore di questo termine nel contesto del *DRN*; basti qui porre in luce il nesso causale tra *explicandum* ed *explicans*, chiaramente esplicitato ai versi 132-133, in cui Lucrezio individua nel moto dei *principia* l'origine dell'errare dei granelli di polvere. Nei versi successivi la questione viene approfondita ulteriormente, e Lucrezio offre una presentazione del movimento a cui è sottesa,

²³⁸ Si veda Fowler 2002, p. 206. Lo studioso accosta quest'occorrenza di *significare* al *significat* presente in *DRN* IV 696, in cui Lucrezio, per dimostrare che, diversamente dai *simulacra*, distaccantesi dalla superficie degli oggetti, gli odori provengono dal profondo delle sostanze, il che è reso manifesto dal fatto che gli oggetti spezzati o liquefatti dal fuoco sprigionano un olezzo molto più intenso (695-697).

come ben spiegato da Schiesaro nel suo studio sull'analogia nel *DRN*, l'idea di un *continuum* fra atomi e corpi aggregati:²³⁹

*prima mouentur enim per se primordia rerum;
inde ea quae paruo sunt corpora conciliatu
et quasi proxima sunt ad uiris principiorum, 135
ictibus illorum caecis impulsa cientur,
ipsaque proporro paulo maiora lacesunt.
sic a principiis ascendit motus et exit
paulatim nostros ad sensus, ut moueantur
illa quoque, in solis quae lumine cernere quimus, 140
nec quibus id faciant plagis apparet aperte.*

«Primi infatti si muovono da sé i primi principi delle cose; / quindi quei corpi che constano d'una piccola aggregazione / (135) e sono quasi prossimi alle forze dei primi principi, / spinti dai ciechi colpi di quelli si mettono in movimento, / ed essi stessi a loro volta stimolano i corpi un poco più grandi. / Così dai principi ascende il movimento e a poco a poco / emerge ai nostri sensi, sì che si muovono anche quelle cose / (140) che possiamo discernere alla luce del sole; / e tuttavia, per quali urti lo facciano, non appare apertamente».

(*DRN* II 133-141)

Come ben si evince da questo passo, il *motus* ascende (*ascendit*), in maniera graduale, dai *primordia rerum* sino alla soglia della visibilità (il livello dei *concilia*). Il φαίνόμενον sfruttato da Lucrezio, la polvere, rappresenta, in questa scala ascensionale, una realtà “limite”, una sorta di «*minimum* tra i *visibilia*»,²⁴⁰ che fa da “soglia” tra i *concilia* che popolano il mondo che appare ai nostri occhi e gli atomi. A tal proposito, conviene fare un passo indietro, e tornare alla sezione iniziale del I libro del poema, in cui Lucrezio getta le fondamenta dell'intero sistema epicureo, provando l'esistenza degli atomi e del vuoto. Avendo già ampiamente discusso la questione del vuoto, vorrei ora soffermarmi brevemente sui versi dedicati alla dimostrazione dell'esistenza degli atomi (I 146-328), a partire dai quali credo diverrà più agevole la comprensione della peculiare procedura semiotica dispiegata dal poeta nei primi due libri dell'opera.

9.2.1 I principi di conservazione e l'esistenza di *rerum primordia invisibili* (ma corporei)

In apertura del I libro del *DRN* si incontrano, com'è noto, l'esposizione e la dimostrazione, mediante l'applicazione del *modus tollendo tollens* e del *modus ponendo ponens*, dei due principi di conservazione concernenti gli ἄδηλα, ossia l'*ex nihilo nihil* (I 158-214)²⁴¹ e l'*in nihilum nihil*

²³⁹ Schiesaro 1990, pp. 30-32.

²⁴⁰ Schiesaro 1990, p. 33.

²⁴¹ Il principio, enunciato anche da Epicuro in *Hrdt.* 38, accomunava, stando alla testimonianza di Aristotele (*Phys.* I 4, 187a 34-35; *Metaph.* XI 6, 1062b 24-25; cfr. anche Gal. *Meth. med.* I 4, 10) tutti coloro che indagarono la φύσις, da Parmenide (28 B 8 D.-K.) e Melisso (30 B 1-2 D.-K.), a Empedocle (31 B 12 D.-K.), Anassagora e Democrito

(215-264). Per quanto concerne il primo, Lucrezio, riprendendo ed esplicitando il discorso del Maestro nelle battute finali di *Hrdt.* 38,²⁴² mostra, ragionando *per absurdum*, o, più propriamente, per controattestazione, che nulla si genera dal nulla, dacché, diversamente, da tutte le cose potrebbero prodursi tutte le cose, senza che debba darsi alcun seme (*nil semine egeret*, 158-159; cfr. anche *semina certa*, 169, e *aeternum semen*, 221).²⁴³ Conclusione, questa, prosegue Lucrezio, in netto contrasto con l'evidenza fenomenica, la quale smentisce che gli uomini possano sorgere dal mare, o i pesci dalla terra, confermando, invece, l'esistenza di un legame tra gli esseri, il loro ambiente e le loro tempistiche naturali (161-214).²⁴⁴ Si osservi, fra l'altro, come il rigore sotteso al meccanismo argomentativo sfruttato da Lucrezio risulti indirizzato, molto più che in Epicuro, a porre definitivamente fuori gioco qualunque possibilità di intervento divino nel mondo; l'errata convinzione che gli dèi possano, a loro piacimento, generare e disporre qualcosa, del resto, è all'origine dei peggiori turbamenti dell'animo.²⁴⁵

Un discorso analogo vale per il secondo principio di conservazione, teso a stabilire l'indistruttibilità della materia (*in nihilum nihil*, I 215-264), affermato da Epicuro in apertura del paragrafo 39 della lettera a Erodoto.²⁴⁶ Se un corpo si annientasse completamente (*interemat*, 215-116), allora lo vedremmo (cfr. *ex oculis*, 218) scomparire all'improvviso, e non vi sarebbe bisogno di alcuna forza capace di disgregarne le parti e scioglierne i legami (219-220). Il che,

(VII 27 D 13 L.-M. = 68 A 1, 44 D.-K.). Un'affermazione del medesimo principio si ritrova, poi, oltre che nella scuola di Epicuro, anche nella tradizione della Stoa, precisamente in Zenone (*SVF* I 88).

²⁴² Epic. *Hrdt.* 38: πᾶν γὰρ ἐκ παντός ἐγίνετ' ἂν σπερμάτων γε οὐθὲν προσδεόμενον.

²⁴³ Il termine *semen* è qui impiegato come traduzione del greco σπέρμα, vocabolo che gli Atomisti potrebbero forse aver ereditato da Anassagora (cfr. VI 25 D13 L.-M. = 59 B 4 D.-K.; sugli σπέρματα anassagorei e sulla loro interpretazione, si rimanda allo studio di Sedley 2011a, cap. 1, spec. pp. 45-49). In questa prima sezione dell'opera, precedente alla dimostrazione dell'esistenza degli atomi vera e propria (che occupa i versi 264-328), il termine non risulta impiegato con il significato tecnico di "atomo": Lucrezio, per così dire, non anticipa le proprie conclusioni, sicché il vocabolo risulta parimenti applicabile ai ῥιζώματα di Empedocle (cfr. per esempio, V 22 D57 L.-M. = 31 B 6 D.-K.), nonché agli σπέρματα anassagorei. Lo stesso dicasi per l'espressione *genitalia corpora* (che compare solo nei primi due libri dell'opera, in I 167, 58, e II 62, 548), traduzione del greco σώματα, anch'essa usata, in questa sezione dell'opera, con significato non tecnico per riferirsi a semplici "semi biologici", da cui si originano le cose. Sulla questione, Bailey 1947, pp. 627 e 638.

²⁴⁴ Su quest'argomentazione e, più in generale, sulla strategia lucreziana dell'affermare negando, si segnala lo studio di Vidale 2000, nel caso specifico pp. 25-38.

²⁴⁵ Laddove in Epicuro il primo principio di conservazione viene enunciato precipuamente in quanto fondamento della sua teoria fisica, in Lucrezio esso risulta direttamente connesso all'attacco nei confronti della *religio*. Il ricorso alla terminologia legata alla sfera religiosa (cfr. *divinitus*, 151; *divino numine*, 154; *opera sine divum*, 158), come sottolineato da Bailey (1947, p. 625), dimostra come, per l'autore latino, il rifiuto della *religio* si collochi non soltanto all'origine della φυσιολογία (come accade in Epicuro, *KD* 11), ma costituisca altresì un elemento da riprendere e richiamare alla memoria in tutte le fasi dello studio della natura. Tale meccanismo di "reiterazione" (intorno al quale si segnala, in maniera particolare, lo studio di Markovič 2008, spec. pp. 101-106) contribuiva, nella prospettiva lucreziana, da un lato, a fissare i concetti più importanti nell'*animus* del destinatario, dall'altro, a rafforzarne il potere persuasivo: indebolire il potere della *religio* mediante una modalità di argomentazione rigorosa quale l'apagogia non poteva che favorire la sottoscrizione dei principi epicurei, a discapito di alcune deleterie convinzioni promosse dalla religione tradizionale. Su questo punto, si vedano anche le considerazioni di Boyancé 1970, p. 104.

²⁴⁶ Epic. *Hrdt.* 39: Καὶ εἰ ἐφθείρετο δὲ τὸ ἀφανιζόμενον εἰς τὸ μὴ ὄν, πάντα ἂν ἀπωλόλῃ τὰ πράγματα, οὐκ ὄντων τῶν εἰς ἃ διελύετο.

evidentemente, non accade; l'esperienza fenomenica ci attesta, semmai, l'esatto opposto: se infatti, nel tempo, la materia venisse completamente meno, sarebbe altresì venuta meno, ad oggi, qualunque fonte di nutrimento per uomini e animali, che invece vediamo (*videmus*) pullulare, rispettivamente, nelle città e nelle foreste (225-261). È evidente, quindi, che tutte le cose consistono di seme eterno (*aeterno constant semine*²⁴⁷ *quaeque*, 221). Prima di procedere nell'analisi del dettato lucreziano, vale la pena osservare come, nelle due dimostrazioni appena discusse, il consistente ricorso, da parte di Lucrezio, all'esperienza non risponda alla volontà di Lucrezio di istituire delle metafore o dei ragionamenti analogici: i numerosi fenomeni elencati, infatti, rappresentano, propriamente, delle *conseguenze* delle due leggi della conservazione, e non delle loro delucidazioni in chiave analogica.

Dopo aver provato, con sicuro ragionamento, che la materia non può essere né creata né distrutta, e che devono esistere dei *semina* eterni che permangono nonostante la continua aggregazione (a cui Lucrezio fa riferimento mediante il termine *concilium/concilia*,²⁴⁸ corrispondente al greco σύγκρισις/συγκρίσεις)²⁴⁹ e disgregazione (*discidium/discidia*,²⁵⁰ che traduce il greco διάκρισις/διακρίσεις e διάλυσις/διαλύσεις)²⁵¹ dei corpi, il poeta si imbatte in una questione che rischia di porre a repentaglio la validità dei due principi appena esposti. Gli elementi primordiali (gli atomi), infatti, non possono essere visti dagli occhi (*nequeunt oculis rerum primordia cerni*, I 268), e tale mancanza di conferma diretta da parte dei sensi potrebbe indurre il destinatario a *diffidare* dei *dicta* lucreziani (267). L'obiettivo dei versi che seguono (269-328), di conseguenza, è quello di mostrare come, in natura, gli atomi non siano i soli *corpora* a sfuggire alla percezione sensibile (269-270),²⁵² a riprova del fatto che corporeità e visibilità non sono qualità coestensive. In soccorso alla sua posizione, Lucrezio chiama quindi i fenomeni del vento (271-297), dell'odore (298), del caldo e del freddo (300), del suono (301), del secco e dell'umido (305-310), della consunzione dell'anello al dito (312), della pietra colpita dallo stillicidio (313), del vomere affilatosi col lavoro nei campi (313-314), delle strade e delle statue consumate dai passanti (315-318), e, per finire, il fenomeno cosmico dell'incessante e alterno processo di crescita e perdita di tutto ciò che esiste (322-328).²⁵³ Data la mole di versi a esso dedicata, appare piuttosto evidente che debba essere il vento il fenomeno maggiormente

²⁴⁷ Si veda *supra*, p. 350, n. 243.

²⁴⁸ Cfr., per esempio, *DRN* I 183, 484, 517; II 110, 120.

²⁴⁹ Cfr., per esempio, *Epic. Hrdt.* 40-41.

²⁵⁰ Cfr., per esempio, *DRN* I 249; II 120.

²⁵¹ Cfr., per esempio, *Epic. Hrdt.* 41. Stando a quanto si legge nello scolio del paragrafo 40 della lettera, Epicuro si occupava della distinzione dei σώματα in συγκρίσεις e in ciò di cui i συγκρίσεις sono costituiti in tre libri del Περὶ φύσεως (I, XIV e XV) e nella Μεγάλη ἐπιτομή, a testimonianza del fatto che doveva trattarsi di una questione assai rilevante nell'economia del suo insegnamento (si veda Verde 2010b, p. 93).

²⁵² *DRN* I 269-270: *accipe praeterea quae corpora tute necessent / confiteare esse in rebus nec posse uideri.*

²⁵³ Sui versi 305-327 del I libro del *DRN* si segnala lo studio di Dionigi 1985, nonché Schiesaro 1990, p. 24, n. 5.

funzionale all'intento di Lucrezio (271-297). Senza poter indagare in maniera approfondita i diversi passaggi della sezione dedicata al vento,²⁵⁴ basti qui evidenziare l'insistenza del poeta sulla forza (*uis*) da quest'ultimo manifestata: i venti spazzano (*uerrunt*) il mare, le terre e le nubi del cielo, e imperversando rapidi tra di esse le rapiscono in un turbine, e fluiscono (*fluunt*) e seminano strage (*stragem propagent*) in maniera non dissimile da quanto accade quando un corso d'acqua, ingrossatosi a causa delle abbondanti piogge, defluisce e straripa con prepotenza, investendo tutto ciò che incontra lungo il proprio cammino (278-289).²⁵⁵ Come sottolineato da West, «[t]he main hinge of the simile is the flowing of wind and water; the winds flow at the beginning of the simile *fluunt* 280 [...] just like water in a river *flumine* 282»;²⁵⁶ e questa «indistinzione e reciprocità di natura idrica e aerea»,²⁵⁷ che traspare dalla stessa architettura lessicale e fonica²⁵⁸ dei versi 271-297, permette a Lucrezio di svelare la natura materiale della forza dei venti, i quali devono dunque necessariamente consistere, al pari dell'acqua, di *corpora*, benché tali *corpora* si collochino al di sotto della soglia della percepibilità (*caeca*, 277, 295):

²⁵⁴ Per i quali si rimanda a West 1970, pp. 272-275, e Schiesaro 1990, pp. 21-25.

²⁵⁵ Questa «intricate analogy», come l'ha definita Sedley (1998, p. 11), tra il potere distruttivo dei fiumi e quello dei venti, *corpora* non afferrabili dalla vista, al pari degli atomi, compare anche nel commento di Servio a Virgilio (*ad Georg.* IV 219, su cui si segnala lo studio di Delvigo 2010). Il passo di Lucrezio è stato oggetto di studio in particolare da parte di Grilli 1979, Schiesaro 1990, pp. 21-24, Gale 1994, p. 64, Clay 1996, pp. 784 ss., Garani 2007, pp. 105-107, 202, Fernandelli 2012, e Leone 2015 (il cui contributo si ispira a e riprende il lavoro di Grilli 1979).

²⁵⁶ West 1970, p. 274, il quale classifica l'analogia lucreziana come un esempio di quelle che definisce come «Lucretius' *multiple-correspondence* similes». La tecnica sottesa a suddette «multiple-correspondence similes», che verrà ereditata da Virgilio, prevede la delineazione di diversi paralleli tra le due parti di una similitudine in modo coerente per migliorare la struttura della similitudine, stabilire saldamente le somiglianze e rafforzare la loro unità. Come rimarcato da Sedley (1998, p. 11), «the multiplicity of correspondences has an argumentative motive, and not merely a descriptive one: the more correspondences there are, the more persuasive the analogy becomes». Lo studioso, fra l'altro, riconosce in Empedocle il precursore (e il modello per Lucrezio) nell'impiego di tale tecnica (cfr. l'esempio dell'analogia tra la luce che è emessa dalla vista e quella che si effonde dalle lucerne, V 22 D215 L.-M. = 31 B 84 D.-K., sul quale il contributo di Sedley 1992a). Sull'argomento, si tengano in considerazione altresì le osservazioni di Schiesaro 1990, pp. 22-24, e Garani 2007, pp. 105-107. Oltre alla tecnica della «corrispondenza-multiplica», è operante, in questi versi, quella che West (1969, pp. 43-48) ha definito «transfusion of terms»: il confronto del moto del vento con quello dell'acqua di un fiume viene prefigurato dal riferimento al primo mediante termini legati all'acqua (vento: *fluunt*, I 280 → acqua: *flumine*, I 282; *fluctibus*, I 289; *flumen*, I 291). Garani (2007, pp. 111-114) individua in Empedocle (precisamente in V 22 D201a, D201b L.-M. = 31 B 100 D.-K.) il modello impiegato da Lucrezio anche nel caso di questo metodo. Ritengo però che abbia ragione Leone (2015, pp. 171-172) a rammentare come già nei testi di Epicuro sia rintracciabile l'impiego di suddetta tecnica «transfusionale». Un chiaro esempio si ricava da *Pyth.* 104, dove, in merito alla formazione dei presteri, il filosofo scrive che «si sviluppa un'abbondante corrente di venti (ῥύσεως πολλῆς πνευμάτων γινομένης) che non è in grado di defluire (διαρρῆναι) di lato per la pressione dell'aria». Cfr., inoltre, *Hrdt.* 46-48, in cui il defluire degli εἶδωλα viene presentato con un lessico proprio dello scorrimento dell'acqua (ἀπόρροια – termine empedocleo (V 22 D208 L.-M. = 31 B 89 D.-K.), forse di provenienza già eracleitea, cfr. 22 A 1, par. 8; si veda Sassi 1978, pp. 18-18, n. 28 –, ῥεῦσις, ῥεῦμα; cfr. anche *Nat.* II, col. 114, l. 8 Leone = col. XX, l. 9 Leone (ἀπορρέω) e col. 50, l. 3 Leone (ἀπόρροια), e *Hrdt.* 52-53, dove si parla della corrente ventosa (ῥεῦμα πνευματώδης) che sta all'origine della sensazione uditiva). Si osservi, poi, che, al pari del maestro, anche Lucrezio ricorre alla medesima tecnica «transfusionale» in riferimento alla dottrina dei *simulacra* nella prima parte del IV libro, dove si legge che le immagini *fluant ab rebus* (144), cfr. anche *fluere... e corpore summo* (157). Infine, si segnala la presenza di un lessico legato allo scorrimento dell'acqua in relazione alle immagini anche in Diogene di Enoanda, nei fr. 9, II 6, 9-11, IV 5 ss., 69, II 11 ss. Smith (sui quali si vedano le considerazioni di Leone 2015, p. 172).

²⁵⁷ Dionigi 1994 (commento al verso 294).

²⁵⁸ Su cui specialmente Dionigi 1985 e Schiesaro 1990, pp. 22-23.

*quare etiam atque etiam sunt uenti corpora caeca,
quandoquidem factis et moribus aemula magnis
annibus inueniuntur, aperto corpore qui sunt.*

«Perciò, ancora e ancora, esistono invisibili corpi di vento / giacché nei fatti e nei caratteri si scoprono emuli / dei grandi fiumi, che hanno corpo visibile».

(DRN I 295-297)

La natura opera dunque anche per mezzo di *corpora* che non cadono sotto i nostri sensi (328), e la cui azione risulta conoscibile solo a partire dal loro effetto (la forza del vento provoca i medesimi effetti della violenza caratteristica di alcune correnti d'acqua). È molto importante sottolineare, inoltre, che l'accostamento del vento a un corso d'acqua, considerati entrambi come entità corporee che si spostano scorrendo, permette di comprendere ancor meglio l'immagine del fluido incontrata a proposito della dimostrazione dell'esistenza del vuoto: in I 372-383 Lucrezio, come si è appurato in precedenza, assimila il moto dei corpi nell'aria a quello dei pesci nell'acqua, trattando l'aria come un fluido,²⁵⁹ e invitando il lettore a concepire il vuoto come un fluido "ideale".

- **continuum 1:** fiume (acqua) → vento (aria)/granelli di polvere → atomi (*rerum primordia*)
- **continuum 2:** acqua → aria → vuoto assoluto (*inane*)

dove:

- acqua = *concilium* visibile;
- aria/vento = *concilium* invisibile;
- granelli di polvere = *concilia* visibili solo in determinate circostanze (fenomeno "limite");
- vuoto/atomi = nature invisibili.

Rimanendo sul *continuum 1*, va osservato che, accanto ai venti, Lucrezio elenca, come sopra accennato, una serie di fenomeni che si spiegano esclusivamente ammettendo l'esistenza di elementi corporei sottratti alla vista (I 298-328). Si pensi agli odori, al caldo e al freddo e ai suoni, che, seppur non discernibili con gli occhi, «è necessario che constino / di natura corporea (*corporea natura*), perché possono colpire i sensi (*quoniam sensus impellere possunt*)» (298-303). Parimenti l'«umore acqueo» (*umor aquai*), che penetra nelle vesti sospese sul lido, per poi scomparire una volta che le vesti vengano stese al sole, deve essere composto di «minuscole parti (*in paruas partis*) / che gli occhi non possono vedere in alcun modo (*quas oculi nulla possunt*

²⁵⁹ Si osservi, a tal proposito, la presenza di *confluere* in DRN I 374, 388, verbo che richiama l'apparato lessicale (vocaboli con la radice *flu*) spiegato in DRN I 271 ss.

ratione uidere)» (305-310). Ciò che attesta il carattere materiale/corporeo dell'«umore acqueo» (l'umidità), del calore e del freddo è il tatto; nel caso degli odori, è l'odorato; nel caso dei suoni, l'udito, ecc. La possibilità di colpire la vista o, in generale, uno degli altri sensi, non inerisce, dunque, ai *corpora* in maniera costante e necessaria, sicché i caratteri che afferriamo mediante i sensi (visibilità [= il colore], odore, suono, sapore, ecc.) sono, per utilizzare le parole di Schiesaro, «accessori alla 'corporeità' in sé». ²⁶⁰ Gli atomi, in questo senso, sono *corpora* privi di qualunque qualità legate alla nostra facoltà percettiva. L'«essere corpo», di conseguenza, è ciò che li accomuna ai *concilia*, ai quali li lega, inoltre, un rapporto di causa-effetto (dacché ciò di cui si compongono i *concilia* sono gli atomi). In questo modo, viene a istituirsi, per riprendere l'immagine impiegata da Schiesaro, un *continuum* fra *primordia* e *concilia*, ²⁶¹ in cui a partire dagli atomi, le cui dimensioni sono estremamente ridotte, «con un aumento grande o piccolo, purché vi sia, / aumenterà la quantità del corpo e ne deriverà la somma» (*augmine uel grandi uel paruo denique, dum sit, / corporis augebit numerum summamque sequetur*, I 434-436). ²⁶²

Prima di procedere, vorrei brevemente richiamare l'attenzione sul fatto che già Epicuro, nel II libro del Περὶ φύσεως, impiegava la forza del vento allo scopo di spiegare, per via analogica, una realtà invisibile, non gli atomi, ma gli εἶδωλα. L'analogia istituita dal filosofo, più nello specifico, si fondava sulla capacità condivisa dai venti e dalle immagini di produrre spinte ([ἐ]ξώ[σε]ις ...ποιοῦντα[ι], *PHerc.* 1783/1691/1010, col. XX, l. 11 ss.) nei confronti dell'aria o dei corpi che incontrano lungo il loro percorso. ²⁶³ È dunque senz'altro verosimile l'ipotesi che Lucrezio attingesse, per il suo confronto tra il vento e gli atomi, dagli scritti del maestro; come cercherò di porre in luce nel paragrafo che segue, però, il fatto che il poeta si serva dell'immagine del vento per arrivare ai *primordia*, dà luogo a un tipo di relazione tra *explicans* ed *explicandum* che è diversa, e, per certi aspetti, molto più forte (si tratta infatti, come vedremo, di un legame causale, prima e più che analogico), di quella che si ha nel caso vento-*simulacra*.

9.2.2 I fenomeni “traccia”

In tale *continuum* fra atomi e aggregati, in cui a fungere da “sostrato” è la corporeità, tutti gli esempi di *corpora* menzionati da Lucrezio in I 271-328 si collocano appena al di sotto della soglia della percezione, sicché, pur essendo dei *concilia*, mancano della qualità sensibile della visibilità. Proprio per la posizione di cui godono all'interno del *continuum*, tali fenomeni, che

²⁶⁰ Schiesaro 1990, p. 24.

²⁶¹ Ivi, p. 32.

²⁶² La disposizione e, conseguentemente, il senso di questi due versi risultano assai dibattuti (sulla questione, si veda Bailey 1947, pp. 668-669). Seguendo il testo stampato da Deufert, propongo la traduzione indicata.

²⁶³ Cfr. anche Epic. *Nat.* II, *PHerc.* 1783/1691/1010, coll. XIX-XX Leone, e *PHerc.* 1149/993, col. 113, l. 23 ss. Leone. Su questi passi, si veda, oltre al commentario di Leone 2012, *ad loc.*, anche Leone 2015, pp. 172-173.

denominerò, non a caso, fenomeni “traccia”, vengono sfruttati dal poeta non soltanto come *simulacrum et imago* dei *primordia*, ma anche, come **effetti** nei quali è ancora possibile scorgere i caratteri e i comportamenti della **causa**. Il vento, così come i granelli di polvere si collocano al limite della visibilità, e costituiscono letteralmente la traccia degli atomi da cui hanno origine, e dei quali preservano, con i dovuti *caveat*, i caratteri fondamentali. I fenomeni “traccia” manifestano, in forma, per così dire “residuale”, esistenza e proprietà degli atomi, essendo in natura quanto di maggiormente prossimo a loro (nel *continuum*) si dia nella sfera dei fenomeni percepibili. Il vento, dunque, è la traccia/l’effetto ancora percepibile della corporeità degli atomi; i granelli di polvere sono invece la traccia/l’effetto ancora percepibile del moto degli atomi. Ho suggerito di intendere la corporeità come il sostrato del *continuum* atomi-aggregati, corporeità le cui dimensioni aumentano (si ricordi l’*augmen* incontrato in I 434) proporzionalmente all’aumentare della somma degli atomi di un dato *concilium*. Percorrendo il *continuum*, ciò che varia non è, dunque, la corporeità in quanto tale, bensì le dimensioni. Lo stesso accade nel caso del movimento: i granelli di polvere rappresentano la diretta conseguenza del moto atomico. Il moto, perciò, caratterizza l’intero *continuum*; ciò che muta è la sua velocità. A tal riguardo, conviene far riferimento ai versi 133-141 del II libro citati in precedenza,²⁶⁴ in cui Lucrezio afferma chiaramente che il moto sale (*ascendit motus*) dai principi (*a principiis*), ascendendo (*exit*) a poco a poco sino ai nostri sensi (*paulatim nostros ad sensus*, 138-139). Questa trasmissione del movimento a partire dagli atomi interessa anzitutto i *corpora* formati da una piccola struttura (*ea quae paruo sunt corpora conciliatu*), i quali sono quasi prossimi alla *uis principiorum* (*quasi proxima sunt ad uiris principiorum*, 134-135), la “forza dei principi”, ossia il loro vagolare rapido e incessante.²⁶⁵ Tali *corpora* sono, appunto, i fenomeni “traccia” (nel caso specifico la polvere); è importante sottolineare, anche qui, l’impiego dell’aggettivo *paruus*, che compariva al verso 123 a proposito del moto dei corpuscoli di polvere (fenomeno che veniva definito *parua res*). Come correttamente puntualizzato da Fowler, e come già annotato in precedenza,²⁶⁶ ai versi 123-124 «*parua* and *magnarum* cannot be taken literally, and there is a playful paradox in calling the atoms *res magna*e while the much larger dust particles are *parua res*. The sense of *parua* is rather something like ‘everyday and apparently insignificant’». ²⁶⁷ Nei versi successivi (144-166), infatti, Lucrezio indica al suo lettore che il senso di definire *res magna* un fenomeno inerente la sfera atomica, di dimensioni infinitamente ridotte rispetto alla sua conseguenza a livello fenomenico, è legato al fatto che il moto degli elementi primordiali, di

²⁶⁴ *Supra*, p. 349.

²⁶⁵ Su questo passo, si segnala naturalmente l’importante lavoro di Fowler 2002, spec. pp. 207-208.

²⁶⁶ *Supra*, par. 7.

²⁶⁷ Fowler 2002, p. 203. Si veda anche Schiesaro 1990, pp. 27-28.

natura elementare e compatta, ha luogo nel vuoto assoluto (*per inane... vacuum*, 158), e non v'è alcuna forza esterna capace di ostacolarne lo spostamento. Per far conoscere (*cognoscere*; si ricordi l'occorrenza del medesimo verbo in apertura della sezione dedicata alla dimostrazione dell'esistenza del vuoto, a I 331) a Memmio quale sia la *mobilitas* propria dei primi elementi (142-143), il poeta si appella quindi a un altro fenomeno "traccia", ossia lo spettacolo, a tutti manifesto (*omnibus in promptu manifestumque esse videmus*), del propagarsi, all'alba, della luce del sole, che con i suoi raggi illumina in un istante tutte le cose (144-149). Questo fenomeno "traccia" (anch'esso infatti è non soltanto un'immagine, ma altresì una diretta conseguenza del moto atomico) va a integrare, in un certo senso, quello dei granelli di polvere; nel caso del sole, però, Lucrezio provvede a "controllare" il modello offerto in maniera ancor più perspicua, precisando che il calore e la luce emessi dal sole non si diffondono *per inane vacuum*, come accade nel caso degli atomi, ragion per cui viaggiano più lentamente, costretti a fendere le onde dell'aria (150-152).²⁶⁸ A ciò si aggiunge il fatto che i *corpuscula uaporis* (II 153), diversamente dagli atomi, che godono di solida semplicità (*solida simplicitate*, 157), si spostano non singolarmente (*singillatim*), ma intrecciati tra loro e conglobati (*complexa meant inter se conque globata*, 153-156). Alla luce di ciò, non sorprende (*nimirum*)²⁶⁹ che i *primordia* debbano (*debent*) primeggiare per velocità, e muoversi molto più rapidamente del calore e della luce del sole. Dove l'utilizzo del verbo *debeo* pone in evidenza la cogenza, la forza dimostrativa del ragionamento svolto, che assicurano la «certezza della verità».²⁷⁰

9.2.3 Fenomeni "traccia" a distanza

E nemmeno deve destare meraviglia (*non est mirabile*) il fatto che, laddove tutti i principi delle cose sono in movimento (*omnia cum rerum primordia sint in motu*), la loro somma paia starsene in somma quiete (*summa tamen summa uideatur stare quiete*), a meno che qualcosa non si muova (308-311). La natura dei *primordia*, infatti, si trova molto al di sotto della nostra capacità percettiva (*longe nostris ab sensibus infra*),²⁷¹ e dal momento che non siamo in grado di vederli (*cernere... nequeas*), anche i loro moti debbono sfuggirci (*motus quoque surpere debent*), tanto più che, sovente, anche le cose visibili (*quae possimus cernere*) celano i loro movimenti

²⁶⁸ Si noti come, anche qui, Lucrezio consideri l'aria come un fluido, parlando di *undae aerae* (II 152). L'idea della fluidità è trasmessa anche dalle *liquidae voces* degli uccelli richiamate al verso 146 (cfr. anche V 1379).

²⁶⁹ Torna qui la strategia del *nec mirum* incontrata nei libri V e VI in concomitanza all'indagine sui μετέωρα. Sul tema della strategia del *nec mirum*, si rimanda specialmente allo studio di Galzerano 2019, pp. 203-206.

²⁷⁰ Schiesaro 1990, p. 31.

²⁷¹ Cfr. anche I 600 (a proposito delle *partes minimae*), II 138-139, e IV 111-112 (*primordia tantum / sunt infra nostros sensus*).

(*celent*²⁷²...*motus*), a causa della loro distanza da noi (312-316). A questa prima spiegazione teorica, Lucrezio fa seguire l'esposizione di due fenomeni, che Schiesaro sembra annoverare sempre nella classe di quelli che ho precedente definito fenomeni "traccia":²⁷³ il rigoglioso pascolo su di un colle, che, a un osservatore posto ai piedi dello stesso, non rivela i movimenti delle pecore, e si presenta come un agglomerato immobile e confuso (317-322), e gli spostamenti delle legioni sul campo di battaglia, celate, sempre in ragione della distanza, all'osservatore posto su di un monte (323-332). Risulta particolarmente interessante soffermarsi su questi passi del poema soprattutto se li si pone a confronto con la trattazione che, della medesima problematica, ci offre Epicuro. Come nel caso dell'affermazione dell'esistenza degli atomi, non direttamente confermata dai sensi, ossia dal criterio cardine della gnoseologia epicurea, così nel caso del movimento sembra presentarsi una contraddizione tra l'estrema velocità dei *primordia* nel vuoto assoluto (*per inane vacuum*) e la stabilità manifestata dai *concilia*. Per Lucrezio, l'apparente contraddizione non si realizza propriamente, come invece avviene in Epicuro (*Hrdt.* 62), tra l'isotachia degli atomi nel vuoto e la variabilità cinetica che vediamo caratterizzare i *concilia*. Il poeta, per così dire, gioca d'anticipo, introducendo la nota dottrina del *clinamen*, la deviazione dell'atomo (*DRN* II 216-293),²⁷⁴ che gli permette di spiegare come anche gli elementi primi, in realtà, non siano affatto equiveloci. Il meccanismo di deviazione dell'atomo rispetto alla propria inesorabile caduta verso il basso, porta gli atomi a scontrarsi tra di loro, rendendo possibile il processo di aggregazione (216-224), e annullando, al contempo, la pari velocità di cui godono nel vuoto assoluto (nel quale ogni differenza di peso – che in presenza di attrito renderebbe diseguali le velocità dei diversi corpi – è annullata, 225-242).²⁷⁵ A questo punto, l'unica questione che gli rimane da chiarire è l'apparente immobilità del complesso atomico. Lo sforzo di Epicuro, diversamente, diretto a conciliare il moto degli atomi con quello degli aggregati, rivela una posizione, a mio avviso, più complessa e di difficile comprensione: il rallentamento che

²⁷² È importante rilevare che Sesto Empirico, in *M* VIII 319, impiega il medesimo verbo proprio in riferimento agli ἄδηλα (ὁμώνυμος δὲ τῶ γένει ἄδηλα προσαγορεύεται ἅπερ κατὰ μὲν τὴν οἰκείαν φύσιν ἀποκέκρυπται, «Si chiamano invece non-evidenti-per-omonimia-col-loro-genere quelle cose che sono, sì, occulte di lor propria natura, ma che si stima vengano conosciute per mezzo di segni o di dimostrazioni, come, ad esempio, l'esistenza di elementi atomici che si spostano in un infinito vuoto»; si veda *supra*, pp. 172, 289-292). Sulla questione, Fowler 2002, p. 389.

²⁷³ Schiesaro 1990, p. 38.

²⁷⁴ Sul *clinamen*, si veda ora anche il recente contributo di Di Stefano 2020, a cui si rimanda anche per una bibliografia aggiornata sulla questione.

²⁷⁵ A proposito di questi versi, si consideri brevemente l'esempio delle gocce d'acqua che scendono (dal cielo o dalla bocca di una fonte) inesorabilmente e verticalmente verso il basso, senza scontrarsi tra di loro (II 221-224). Il ruolo, e la conseguente funzione, che Lucrezio ascrive a questo fenomeno, a mio avviso, non sono quelli che si ritrovano nei fenomeni "traccia". Il poeta, infatti, se ne serve solo come di un'immagine tesa a illustrare come sarebbe il moto atomico in assenza di deviazione. Le gocce d'acqua potrebbero infatti essere correttamente intese come l'effetto del moto degli atomi, se e solo se si tenesse conto di quanto chiarito da Epicuro in *Hrdt.* 62, ovvero che il moto che vediamo compiere dagli aggregati è la risultante del sottostante moto delle particelle elementari.

osserviamo nei *concordia*, infatti, rientra nella spiegazione delle variazioni cinetiche che li caratterizzano: il fatto che gli aggregati manifestino un movimento differente da quello attribuito agli atomi, deriva dal fatto che gli spostamenti degli aggregati sono la risultante dei moti degli atomi che avvengono internamente al singolo aggregato. I rapidissimi movimenti delle particelle elementari, per così dire, si annullano, convergendo in un solo movimento continuo, più lento, che è quello manifestato dagli oggetti che popolano la nostra esperienza.²⁷⁶ La prospettiva di Lucrezio, in tal senso, sembra semplificare di molto la questione; il ricorso ai due fenomeni menzionati in precedenza (gli spostamenti, osservati da lontano, delle pecore all'interno di un gregge e quelli delle legioni in un campo di battaglia) non risolve, propriamente, la questione, dal momento che essi non sono in grado di rendere effettivamente conto, a partire dal supposto moto degli atomi nel vuoto, del moto dei corpi di cui ci è data esperienza. A mio parere, vi sono, però, almeno due elementi estremamente significativi che è possibile cogliere dalla modalità lucreziana di affrontare la questione, e dai due esempi proposti. Il primo ci rimanda alle argomentazioni sviluppate nel Cap. I della Parte Prima della presente dissertazione a proposito del criterio della sensazione e della (a mio avviso verosimile) polemica antiscettica sottesa ai versi del poeta. Si tratta del ruolo attribuito da Lucrezio alla distanza, che non traspare dalla corrispondente trattazione della lettera a Erodoto, e che avvicina il caso delle pecore e delle legioni a quello della torre osservata da lontano delineato nel IV libro (353-363).²⁷⁷ Diversamente da Epicuro, il poeta pare concentrare l'attenzione sulla nostra incapacità di intravedere tutti i piccolissimi movimenti che si verificano all'interno del *concordium*. Se ci atteniamo al modello proposto (tanto a quello del gregge quanto a quello delle legioni), l'apparente stabilità complessiva non è la risultante dei movimenti delle singole unità: la quasi immobilità delle legioni sul campo non è, cioè, l'esito degli spostamenti interni dei soldati, bensì la conseguenza della lontananza dell'osservatore. Lucrezio, in sostanza, si limita a far presente al suo lettore il fatto che i movimenti degli atomi esistono, benché lui non sia in grado di discernarli. E qui entra in gioco il secondo elemento che ritengo degno di nota. La lontananza dell'osservatore è chiamata a significare, nel modello del gregge e delle legioni, le dimensioni estremamente ridotte degli atomi, collocate drasticamente al di sotto della soglia della percepibilità. Lucrezio

²⁷⁶ Per una spiegazione esaustiva, si veda il commento di Verde al paragrafo 62 della lettera a Erodoto (2010b, pp. 182-187, spec. pp. 185-186). Si vedano, inoltre, il commento di Balaudé al medesimo passo (1999, p. 1193), nonché Drabkin 1938, spec. pp. 372-373, in cui lo studioso spiega chiaramente come «the visible motion of compounds, a motion to which reality can be ascribed only in so far as it represents change of position in perceptible time, is ultimately the resultant of invisible atomic motions that take place in imperceptible units of time. From this proposition it follows that the motion of a compound is incommensurate with that of its constituent atoms in the sense that composition between them is impossible. This is certainly the essential conclusion that appears through all the difficulties of text and interpretation of *Herod.* 62».

²⁷⁷ Per il quale si veda *supra*, pp. 43-44, 81-82.

costruisce così un vero e proprio modello analogico che si rivela comunque, seppur in una direzione diversa rispetto all'argomentazione sviluppata dal maestro, di massimo interesse sotto il profilo scientifico. Il gregge, e pure la legione, risultano infatti particolarmente funzionali a rappresentare, per via analogica, gli aggregati atomici non solo in quanto trattasi di insiemi di più unità dotate di movimento, ma soprattutto perché tanto le singole pecore quanto i singoli guerrieri si spostano riproducendo la tipologia di movimento ascritta agli atomi. Le pecore, per esempio, si spostano in alcuni casi lentamente (*reptant*, 318), in altri velocemente (*ludunt*, *coruscant*, 320), e si muovono “a caso” (*quo quamque uocantes / inuitant herbae*, 318-319); nell'esempio delle legioni, invece, il continuo contrasto tra alto e basso (*ad caelum... tellus / subter... ad sidera mundi*, 325-328), unitamente allo scenario bellico, richiama gli scontri tra gli elementi primi, e l'incessante lotta che vige tra di essi.²⁷⁸

Ora, la relazione che connette i movimenti e gli scontri degli atomi agli spostamenti delle pecore e dei soldati ha inevitabilmente *anche* carattere causale (pecore e soldati sono pur sempre composti di atomi), ma può a mio avviso definirsi un fenomeno “traccia” esclusivamente *lato sensu*. O meglio, il fenomeno “traccia”, in questo caso, non è, propriamente, il gregge (o le legioni), ma è il gregge osservato da lontano; è la distanza ciò che lo fa essere un fenomeno “traccia”, dal quale poter ricavare “per sottrazione”, come vedremo ora, caratteri e comportamenti dei *primordia*.

9.3 Confronto e sottrazione: l'ἐπιλογισμός nei libri I e II del *DRN*

La strategia di indagine mediante cui Lucrezio si serve dei fenomeni “traccia” per la conoscenza degli ἄδηλα fondamentali (atomi e vuoto), rivela, a mio avviso, il ruolo decisivo che viene a rivestire l'ἐπιλογισμός epicureo nel contesto specifico dei libri I e II del poema. Come è emerso dalle considerazioni sinora svolte, i fenomeni “traccia”, essendo, per dirla con il felice termine impiegato da Kullmann,²⁷⁹ ripreso poi da Schiesaro,²⁸⁰ dei *Grenzphänomene*, dei “fenomeni di confine”, ossia quanto di più vicino e ancora percepibile si dia al mondo degli atomi, hanno il vantaggio di presentare delle qualità secondarie (gli *euenta* di cui si è discusso in precedenza)²⁸¹ non eccessivamente vistose, tali da non impedire *in toto* la possibilità di scorgere in essi, seppur in forma residuale e, come si è appurato, con i dovuti *caveat*, caratteri e comportamento dei

²⁷⁸ Sul valore dell'analogia lucreziana, si segnala in particolare Fowler 2002, pp. 389-406. Si veda però anche Bailey 1947, *ad loc.* L'esempio delle legioni costituisce la ripresa della scena descritta in *DRN* II 40-43: si tratta verosimilmente delle manovre che avevano luogo nel Campo Marzio; se così fosse, i *montes* menzionati da Lucrezio (327, 331) sarebbero i colli di Roma.

²⁷⁹ Kullmann 1980, pp. 115-125.

²⁸⁰ Schiesaro 1990, pp. 31 ss.

²⁸¹ *Supra*, par. 8.1.

primordia dai quali si generano. Si consideri il fenomeno “traccia” del vento, che, come si è potuto constatare, occupa una posizione cruciale nell’impalcatura della fisica epicureo-lucreziana. La sua funzione di fenomeno “traccia” è anzitutto supportata dal confronto tra il vento e un corso d’acqua, che consente di provare che la visibilità non è un *coniunctum* della corporeità; nulla vieta, di conseguenza, che gli atomi, seppur invisibili, siano *corpora*, al pari del vento. Viene così a crearsi un *continuum* tra atomi e aggregati, in cui l’elemento comune (la proprietà comune a tutto ciò che di atomi è composto) è la corporeità; ad essa ineriscono delle proprietà essenziali (*coniuncta*), ossia i caratteri che appartengono a un corpo in quanto corpo, e delle proprietà accidentali (*euenta*), la cui presenza o assenza non intacca la corporeità in quanto tale. Ed è qui che interviene l’ἐπιλογισμός, grazie al quale è possibile distinguere i caratteri essenziali dei corpi da quelli meramente accidentali. Partendo dall’osservazione dei fenomeni che popolano la nostra esperienza, è possibile arrivare a constatare che tutti i *corpora* presentano una forma, e possiedono, quindi, delle dimensioni, e che tutti sono dotati di peso, dal momento che nessuno di essi ha il potere di sollevarsi per propria forza e muovere verso l’alto; i corpi pesanti (*pondera*), infatti, tendono tutti, per quanto è in loro (*quantum in se est*), verso il basso (II 184-191). Non stupisce, perciò, che, per quanto è in loro (*quantum est in se*), i *corpora* tendano a precipitare *per inane vacuum* (201-202). E dacché si è provato che anche gli atomi hanno natura corporea, va da sé che possiedono anch’essi forma (dimensioni) e peso (e, di conseguenza, movimento). La dicitura *quantum in se est*, come già posto in luce in precedenza,²⁸² riecheggia chiaramente la trattazione filodemea (*sign. coll. XXXIII-XXXIV De Lacy*), rilevando, ancora una volta, l’esigenza degli Epicurei di assicurare il carattere cogente delle proprie inferenze da segni individuando quei caratteri che ineriscono di necessità a una certa realtà. Un’accurata osservazione fenomenica *preliminare* permette di affermare che il peso è un carattere *comune* a tutti i corpi, ossia alla corporeità in quanto tale, indipendentemente dallo specifico corpo di volta in volta considerato.

Ma i fenomeni “traccia” consentono di andare oltre la constatazione dei caratteri essenziali dei *primordia*. Il moto, lo abbiamo appena appurato, risalendo gradualmente dagli atomi ai *concilia*, acquisisce le diverse qualità secondarie. Il fenomeno “traccia” del vento possiede, certo, delle qualità sensibili;²⁸³ l’assenza di visibilità, unitamente alle dimensioni estremamente ridotte dei suoi corpuscoli, benché chiaramente maggiori rispetto a quelle dei *primordia* (i corpuscoli di vento rimangono comunque degli aggregati), lo rendono, tuttavia, un fenomeno sufficientemente

²⁸² *Supra*, pp. 334-336.

²⁸³ Come la possibilità di essere percepito dal tatto (il nostro corpo “sente” la presenza del vento) e, talvolta, la sonorità (il classico fischio che lo contraddistingue).

prima furono scoperte le lettere dell'alfabeto. / Perciò la nostra età non può discernere quel che è avvenuto prima / tranne che il ragionamento in qualche modo non le mostri le tracce».

(DRN V 1440-1447)

Dal passo si evince, anzitutto, una distinzione del passato in due fasi: la *storia* vera e propria, conoscibile grazie al *medium* della scrittura, e la *preistoria*, che antecede la scoperta della scrittura e va indagata grazie alla combinazione di *uestigia* e *ratio*. È soprattutto questa seconda fase a costituire il *focus* dell'indagine del poeta nella seconda metà del V libro, ed è in particolare su di questa che si incentrerà la trattazione dei prossimi paragrafi.

L'ipotesi per cui l'accesso a un passato più o meno lontano avviene per mezzo di *simulacra* che, distaccatisi secoli orsono, ancora volteggiano nell'aria, risulta difficilmente conciliabile con il sistema fisico epicureo. Questa soluzione scarsamente plausibile viene riferita da Cotta, portavoce dell'Academia scettica, nel I libro del *De natura deorum* ciceroniano (105-108), il quale, in polemica con la modalità di conoscenza del divino avanzata dall'epicureo Velleio nella prima parte del libro (49), ridicolizza le ipotetiche immagini degli dèi che impressionerebbero la nostra mente, domandando cosa potrebbe esservi di maggiormente improbabile del fatto che le *images* di Omero, Archiloco, Romolo, Numa, Pitagora, Platone ci possano colpire (107). E prosegue: «Aristotele dice che il poeta Orfeo non è mai esistito [...] ma Orfeo, cioè la sua immagine, come voi [*scil.* Epicurei] sostenete, si presenta spesso alla mia mente» (107-108).²⁸⁶ Nessun'altra fonte epicurea riporta una simile concezione della conoscenza del passato, basata sulla persistenza di εἰδῶλα nell'aria. Inoltre, per quanto la struttura di quest'ultimi sia abbastanza resistente, e tale da consentire loro di arrivare a «salutare terra» (cfr. γῆ[v δὲ προσ[α]σπά[ζον]τ[αί] πο[v], *Epic. Nat.* II, col. XX, ll. 5-6 Leone), non risulta comunque tale da permettere loro di perdurare in eterno, e nemmeno, mi pare, per millenni, dal momento che, ed è proprio Lucrezio a rimarcarlo, l'aria ne smussa via via gli angoli (cfr. *DRN* IV 359), sicché, sul lungo periodo, il processo di logoramento, che è irreversibile, finisce per consumare integralmente il simulacro. Più verosimile, stando alle parole di Lucrezio, è che la possibilità di conoscere il passato sia legata, nel caso della storia più recente, alle informazioni conservate nella memoria umana collettiva, a partire dalle quali, mediante analogia con ciò che ci è più familiare, ci creiamo l'immagine dell'evento indagato (si pensi, per esempio, al caso in cui ci

²⁸⁶ Cic. *ND* 107-108: *Quae autem istae imagines vestrae aut unde? a Democrito omnino haec licentia; sed et ille reprehensus a multis est, nec vos exitum reperitis, totaque res vacillat et claudicat. nam quid est quod minus probari possit, omnium in me incidere imagines, Homeri Archilochi Romuli Numae Pythagorae Platonis – nec ea forma qua illi fuerunt: quo modo illi ergo? et quorum imagines: Orpheum poetam docet Aristoteles numquam fuisse, et hoc Orphicum carmen Pythagorei ferunt cuiusdam fuisse Cerconis; at Orpheus, id est imago eius ut vos vultis, in animum meum saepe incurrit* (trad. Calcante). Sul passo, si vedano Kleve 1961, e Schiesaro 1990, pp. 94-97, che sull'articolo di Kleve fonda la propria trattazione.

rappresentiamo un certo personaggio storico); nel caso della storia più remota, ad alcune tracce che del passato ancora permangono, e che occorre riuscire a individuare. Il che trova conferma anche in Filodemo, il quale fa riferimento alle vite di uomini del passato che vengono conosciute non grazie all'urto di *simulacra*, bensì καθ' ἱστορίαν (*sign.* col. XVI, l. 35 De Lacy). In tal senso, fatti ed eventi storici, riprendendo la distinzione di Epicuro tra τὰ ἄδηλα e τὰ προσμένοντα (*Hrdt.* 38),²⁸⁷ vanno annoverati, credo, tra le realtà ἄδηλα, e più precisamente, richiamando il distinguo formulato da Sesto Empirico (*M VIII* 316 ss.), tra gli ἄδηλα τῷ γένει. Ritenere, infatti, che essi siano dei προσμένοντα (o dei πρὸς καιρὸν ἄδηλα, *M VIII* 145), significa ritenere che di un fatto storico sia possibile ottenere, in un qualche momento, una rappresentazione ἐναργές, il che risulta inammissibile. Gli eventi del passato sono sì conoscibili, ma solo mediante segni o dimostrazioni (διὰ δὲ σημείων ἢ ἀποδείξεων, *M VIII* 319), mai in maniera diretta.

In quanto ci rimane dei suoi scritti, Epicuro non affronta mai la questione dello *status* del passato e del metodo che occorre adottare per conoscerlo. Il solo passaggio in cui si accenna a una ricostruzione dello sviluppo della natura e della ragione umana, si trova nel paragrafo 75 della lettera a Erodoto, poco prima del resoconto sul linguaggio. Come fa osservare Schiesaro, il filosofo fa precedere le proprie riflessioni da un'occorrenza del verbo ὑπολαμβάνω, “supporre”, “assumere”, verbo che, nel XIV libro del Περὶ φύσεως (col. XXXVIII, l. 4 Leone), risulta chiaramente associato alla ἀπόδειξις (col. XXXVIII, l. 5 Leone), dando a intendere che, per Epicuro, la conoscenza degli eventi passati si sviluppi come una vera e propria scienza dimostrativa.²⁸⁸ Il che verrebbe surrogato e precisato dal passo lucreziano del V libro menzionato poc'anzi, in cui l'espressione *ratio uestigia monstrat* (1447) sembrerebbe designare una conoscenza di tipo dimostrativo fondata su di un procedimento analogico-induttivo.²⁸⁹ Mi rivolgerò ora alla sezione “preistorica” del V libro, per provare a comprendere se e in che maniera Lucrezio renda possibile la conoscenza di una fase storica della quale non disponiamo di alcuna informazione diretta.

10.1 Ragionare sottraendo e addizionando

10.1.1 L'uomo-animale della preistoria

Chiusa la sezione astronomica del V libro, Lucrezio, al verso 783, ritorna alla terra, lasciata al verso 508. Il suo sforzo, nella prima fase della seconda metà del libro, si rivolge a spiegare la

²⁸⁷ Sulla quale si veda il par. 1 della Parte Terza.

²⁸⁸ Schiesaro 1990, pp. 100-101.

²⁸⁹ Si veda Bailey 1947, *ad loc.* Su quest'espressione lucreziana si segnala il breve contributo di Smith 1964, spec. pp. 49 ss., e Schiesaro 1989b.

genesi della vita sulla terra, tanto vegetale quanto animale (783-924), per poi passare all'esposizione della storia del genere umano, dalle primissime origini e dalle condizioni di vita proprie dell'uomo primitivo (925-1010) sino ai nostri giorni, passando per il lento e graduale processo di sviluppo e civilizzazione (1011-1457). Come accennato, la sezione su cui mi soffermerò maggiormente è la fase preistorica, poiché è specialmente in relazione a essa che l'indagine semiotica e l'analogia rivestono un ruolo, al contempo, peculiare e di vitale importanza.

L'affresco lucreziano della preistoria si apre con una descrizione del vigore fisico dell'uomo delle origini (925-30), alla quale fa seguito una lunga e dettagliata presentazione del suo modo di vivere, contraddistinto da aspetti tipici del mondo animale:

*multaque per caelum solis uoluentia lustra
uolgiuago uitam tractabant more ferarum.
nec robustus erat curui moderator aratri
quisquam, nec scibat ferro molirier arua
nec noua defodere in terram uirgulta neque altis 935
arboribus ueteres decidere falcibus ramos.
quod sol atque imbres dederant, quod terra creatar
sponte sua, satis id placabat pectora donum.
glandiferas inter curabant corpora quercus
plerumque; et quae nunc hiberno tempore cernis 940
arbita puniceo fieri matura colore,
plurima tum tellus etiam maiora ferebat.
multaque praeterea nouitas tum florida mundi
pabula dura tulit, miseris mortalibus ampla.*

«E, durante il corso di molti lustri del sole per il cielo / conducevano la vita a guisa di fiere vagabonde. / Non c'era nessuno che robusto reggesse l'aratro ricurvo, / nessuno sapeva lavorare i campi col ferro, / (935) né piantare nella terra i virgulti novelli, né dagli alti / alberi tagliar via coi falcetti i rami vecchi. / Ciò che donavano il sole e le piogge, ciò che produceva / di per sé la terra era un dono bastevole a placare quei petti. / Tra le querce cariche di ghiande per lo più ristoravano i corpi; / (940) e le corbezzole, che ora nella stagione invernale vedi / farsi mature, di colore purpureo, allora la terra / le produceva in grandissimo numero e anche più grosse. / E la fiorente gioventù del mondo produsse allora / molti altri rudi alimenti, abbondanza per i miseri mortali».

(DRN V 931-944)

È bene anzitutto ricordare che vi fu, prima di Lucrezio, un altro epicureo che si occupò dello studio del passato preistorico. Si tratta, più precisamente, di un intellettuale incline all'Epicureismo, Lucio Saufeio, citato varie volte nella corrispondenza di Cicerone, nonché amico stretto di Pomponio Attico.²⁹⁰ Grazie al *Servio Auctus*, un commento alle opere di Virgilio

²⁹⁰ Cfr. Cic. *Ad Att.* I 3, 1; II 8, 1; IV 6, 1; VI 1, 10; VI 9, 4; VII 1, 1; VII 2, 4; XIV 18, 4; XV 4, 2; XVI 3, 2. Cfr. anche Nep. *Att.* 12, 3. Sulla figura di Lucio Saufeio in quanto epicureo, si veda Münzer 1914, Schiesaro 1989b, p. 121, Castner 1988, pp. 64-68, e Gilbert 2015, spec. p. 35, n. 36, e pp. 84, 98-99, e il già segnalato Gilbert 2019.

attribuito a Servio Mario Onorato (IV-V sec.),²⁹¹ ma più verosimilmente opera di un letterato del VII secolo, sappiamo che Lucio Saufeio fu autore di uno scritto in cui provava a fare luce sulle più lontane fasi del passato mediante l'analisi etimologica dei nomi delle popolazioni.²⁹² Tra il frammento di Lucio Saufeio e la sezione preistorica del V libro di Lucrezio si riscontrano dei paralleli tangibili per quanto concerne la descrizione “ferina” dei primi uomini (Lucio Saufeio si riferisce più specificamente agli antichissimi abitanti del *Latium*).²⁹³ Non disponendo però di indizio alcuno in merito alla datazione dell'opera di Lucio Saufeio, non è possibile stabilire se il poeta possa aver attinto all'opera di quest'ultimo. E comunque, aggiungerei, l'influenza riguarderebbe esclusivamente i contenuti, laddove, a livello metodologico, la strategia impiegata da Lucrezio per indagare la preistoria non ricorre affatto ad analisi etimologiche del tipo di quelle riscontrabili nel fr. 1 (Peter)²⁹⁴ di Lucio Saufeio. L'accostamento della vita primitiva alla vita propria delle bestie costituiva, in ogni caso, un'opinione piuttosto diffusa nel mondo antico, si pensi al frammento 181 a *TrFG* Radt (= fr. 130 Morani) del *Palamede* di Eschilo,²⁹⁵ o al frammento 25 D.-K. (= IX 43 T63 L.-M.) del *Sisifo* di Crizia.²⁹⁶ Il *topos* dell'uomo-belva, del vivere *more ferarum* (*DRN* V 932, il cosiddetto θηριωδῶς ζῆν) assume però in Lucrezio un valore nettamente differentemente da quello che riveste negli esempi greci appena menzionati. In quest'ultimi l'enfasi ricade sul momento del superamento. L'interesse di Crizia è comprendere come si sia arrivati all'introduzione delle leggi e all'invenzione (cfr. ἐξευρεῖν) del timore degli

²⁹¹ Che fu autore certo del *Servius minor*.

²⁹² Cfr. Servius [Auctus], *ad Aen.* 1, 6 = fr. 1 Peter: *Saufeiūs Latium dictum ait, quod ibi latuerant incolae, qui, quoniam in cavis montium vel occultis caventes sibi a feris beluis vel a valentioribus vel a tempestatibus habitaverint, Cascei vocati sunt, quos posterī Aborigines cognominarunt, quoniam faliis ortos esse recognoscebant. ex quibus Latinos etiam dictos* («Saufeiūs disse che si chiama “Lazio” perché gli abitanti si “nascondevano” [*Latium* > *latere* > nascondersi, celarsi] lì. Costoro, poiché vivevano nelle cavità delle montagne o in [altri] nascondigli e si preoccupavano di evitare le bestie selvatiche o i più forti [uomini] o le tempeste, sono chiamati “Cascei”, che le generazioni successive chiamarono “aborigeni”, poiché riconoscevano di essere nati da altri (?). Per questi motivi furono anche chiamati “Latini”», trad. mia). Su questo passo, si segnalano in particolare i contributi di Schiesaro 1989b, p. 121, e Gilbert 2019.

²⁹³ Cfr. spec. *DRN* V 948-957; Sui paralleli tra *DRN* V 925-1457 e la preistoria del Lazio di Lucio Saufeio, si veda Gilbert 2019, spec. pp. 34-43.

²⁹⁴ *Supra*, pp. 365, n. 292.

²⁹⁵ Eschilo, *Palamede*, fr. 181 a *TrFG* Radt = fr. 130 Morani:

{<ΠΑΛ.>} ἔπειτα πάσης Ἑλλάδος καὶ ξυμμάχων

βίον διώκησ' ὄντα πρὶν **πεφυρμένον**

θηρσίον θ' ὄμοιον· πρῶτα μὲν τὸν πάνσοφον

ἀριθμὸν ἤρηκ' ἔξοχον σοφισμάτων.

«{<PAL.>} Inoltre regolai la vita di tutta quanta l'Ellade e degli alleati: essa era prima confusa e simile a quella delle bestie: e per prima cosa scopersi il numero, eccellente fra le invenzioni» (trad. Morani).

²⁹⁶ Crizia, *Sisifo*, 88 B 25 D.-K. (= IX 43 T63 L.-M.): ἦν χρόνος, ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος καὶ θηριώδης ἰσχὺς θ' ὑπηρέτης, ὅτ' οὐδὲν ἄθλον οὔτε τοῖς ἐσθλοῖσιν ἦν οὔτ' αὖ κόλασμα τοῖς κακοῖς ἐγίγνετο («Tempo ci fu, quando disordinata era la vita degli uomini, e ferina, e strumento di violenza, quando premio alcuno non c'era pei buoni, né alcun castigo ai malvagi»; trad. Giannantoni). L'aggettivo ἄτακτος impiegato da Crizia, così come il πεφυρμένος (che rimanda al caos indistinto e primigenio) incontrato nel frammento del *Palamede* di Eschilo (vd. nota precedente), sono modi alternativi mediante cui i Greci caratterizzavano lo θηριωδῶς ζῆν. Entrambi, come fa notare Schiesaro (1989b, p. 123), implicano però una sfumatura di carattere morale negativa che risulta del tutto assente, come proverò a chiarire a breve nel corpo del testo, nel dettato lucreziano.

dèi (<θεῶν> δέος, IX 43 T63 L.-M. = 88 B 25 D.-K.) per contenere gli istinti animaleschi propri dell'uomo primitivo;²⁹⁷ in Eschilo, similmente, l'accenno alla preistoria ha il solo scopo di introdurre la celebrazione delle scoperte che si avvicendarono successivamente, prima tra tutte quella dei numeri. L'analogia uomo primitivo-animale, in questi casi, è presentata come un dato di fatto, che non richiede giustificazione alcuna, e il cui compito appare meramente illustrativo e accessorio.²⁹⁸ Nei versi di Lucrezio, diversamente, l'analogia in questione assume, come proverò ora a chiarire, un vero e proprio valore dimostrativo, e, più precisamente, il medesimo valore dimostrativo che spettava alla gran parte delle analogie impiegate nei primi due libri del poema a lungo indagate nei paragrafi precedenti.

Osservando i versi sopra menzionati, si comprende come quella offerta da Lucrezio sia una presentazione della preistoria che mira a essere il più scientifica possibile: il poeta si limita a descrivere una determinata condizione, ricorrendo certamente a una terminologia tratta dal mondo ferino, senza però che questa porti con sé una connotazione negativa dell'esposizione. L'analogia (ammesso e non concesso che di semplice analogia si possa parlare) che viene a costruirsi tra la vita dell'uomo preistorico (che non ci è possibile osservare in maniera diretta) e la vita propria delle bestie (della quale, invece, abbiamo esperienza diretta) continua anche nei versi successivi: a 945-947, l'abbeverarsi di famiglie di fiere, tutte insieme, nei torrenti viene sfruttato per tratteggiare il comportamento degli uomini d'un tempo, che, assetati, si dirigevano verso fiumi e risorgive.²⁹⁹ Similmente, ai versi 969-971, i primitivi vengono accostati a pelosi cinghiali quanto all'usanza di dormire per terra invece che sugli appositi κλῖναι.³⁰⁰ Infine, la medesima immagine opera, seppur silenziosamente (ossia senza che il mondo animale sia esplicitamente impiegato come traccia di una condizione passata), ai versi 958-965, dove la forma di educazione e cultura propria dell'uomo della preistoria viene contraddistinta dall'incapacità di valersi di leggi e costumi nelle relazioni reciproche, e il suo comportamento

²⁹⁷ L'idea per cui «[c]ontro l'ignoranza dell'utile (πρὸς τὴν τοῦ συμφέροντος ἀμαθίαν) non vi era altro rimedio (φάρμακῶ) se non la paura della pena stabilita dalla legge (τῷ φόβῳ τῆς ἀφωρισμένης ἀπὸ τοῦ νόμου ζημίας)», la quale sola, ora come allora, «frena gli uomini dappoco e impedisce di compiere azioni dannose pubblicamente o privatamente», traspare anche da una testimonianza di Porfirio sui discepoli di Epicuro, nella quale è riportata, verosimilmente, la posizione di Ermarco (Porph. *De abst.* I 8, 3 = fr. 34 Longo Auricchio, su cui mi soffermerò a breve nel corpo del testo).

²⁹⁸ Si veda Schiesaro 1989b, p. 122, e Schiesaro 1990, pp. 123-125.

²⁹⁹ *DRN V 945-947: at sedare sitim fluii fontesque uocabant, / ut nunc montibus e magnis decursus aquai / clarus agit late sitientia saecla ferarum.*

³⁰⁰ *DRN V 969-971: saetigerisque pares subus siluestria membra / nuda dabant terrae, nocturno tempore capti, / circum se foliis ac frondibus inuoluentes.* Solo di passaggio, si osservi come questa analogia permetta a Lucrezio di scalfire la tesi, contro cui polemizza nei versi che seguono, secondo la quale gli uomini delle origini trascorrevano la notte preda del terrore di non veder più sorgere il sole, vagando impauriti per i campi. Questa tesi, forse di matrice stoica, compare in Manilio (I 66-72) e Stazio (*Theb.* IV 282-284).

erotico dalla ferocia e dall'assenza dell'elemento propriamente passionale,³⁰¹ ossia di quella *mutua uoluptas* o *mutua gaudia* richiamata nel IV libro (1201, 1205). Quelle fornite da Lucrezio sono descrizioni che ricordano chiaramente, anche a livello lessicale, lo stile di vita del mondo animale, l'osservazione del quale ci consente di *vedere* il modo di vivere e i comportamenti dei primi uomini. Occorre però provare a comprendere cosa legittimi davvero l'inferenza semiotica in oggetto.

Ciò che distingue, secondo Lucrezio, l'uomo dagli altri animali, è il graduale processo di evoluzione e civilizzazione cui il primo è andato incontro. Le varie tappe di tale processo vanno intese alla stregua delle qualità secondarie che vengono ad aggiungersi via via sul *continuum* che collega causalmente gli atomi agli aggregati, e che sono conseguenti alla forma di quest'ultimi. Sottraendo tali qualità ai fenomeni visibili, è possibile, come si è constatato in precedenza, raggiungere i *primordia*, facendo leva in particolare su quei fenomeni "traccia" che, oltre a fungere da modello per la conoscenza della realtà atomica, rappresentano la conseguenza di quest'ultima in cui è ancora possibile scorgere caratteri e comportamenti degli atomi. Nel caso dei fenomeni "traccia" chiamati a significare la realtà atomica sottostante, l'analogia che viene a instaurarsi è di tipo sincronico: i *genitalia corpora* esistono contemporaneamente ai *uisibilia* che ci permettono di conoscerli; l'analogia tra uomini primitivi e animali, invece, è di tipo diacronico:³⁰² i primi, infatti, non esistono contemporaneamente ai secondi, poiché, laddove le qualità secondarie degli aggregati non comportano alcuna modifica a livello atomico (gli atomi permangono sempre identici a se stessi), le qualità acquistate dall'uomo preistorico nel corso della civilizzazione ne trasformano integralmente la natura. La civilizzazione ha completamente cancellato il modo di vivere dell'uomo preistorico, ossia la realtà a cui intendiamo risalire. L'uomo delle origini non esiste più; gli atomi, ovviamente, sì. Il meccanismo semiotico sottostante i due processi è però il medesimo: gli animali costituiscono, al pari dei granelli di polvere, un fenomeno che è, al contempo, direttamente investigabile, diversamente dalla realtà che si intende spiegare (che è ἄδηλον, e, nel primo caso, nemmeno esiste più), e quanto di più vicino ad essa si dia. E tra l'uomo delle origini e l'animale oggi osservabile vige il medesimo «vincolo ontologico, prima che analogico»,³⁰³ che si riscontra tra gli atomi e i corpuscoli di

³⁰¹ *DRN* V 958-965: *nec commune bonum poterant spectare neque ullis / moribus inter se scibant nec legibus uti. / quod cuique obtulerat praedae fortuna, / ferebat sponte sua sibi quisque ualere et uiuere doctus. / et Venus in siluis iungebat corpora amantum; / conciliabat enim uel mutua quamque cupido / uel uiolenta uiri uis atque impensa libido / uel pretium, glandes atque arbita uel pira lecta.*

³⁰² Sulla distinzione tra analogie sincroniche e diacroniche, si veda Schiesaro 1990, la cui struttura si fonda precisamente sul distinguo tra i due tipi di analogia: a quella sincronica è dedicata la prima parte dello studio, a quella diacronica la seconda. Analogie sincroniche sono quelle dei primi due libri del *DRN* indagate nei paragrafi precedenti, e quelle impiegate nella meteorologia dei libri V e VI; diacroniche sono invece le analogie concernenti i diversi stadi della formazione del cosmo e della storia dell'uomo.

³⁰³ Schiesaro 1990, p. 130.

polvere. Sottraendo dall'uomo di oggi le qualità guadagnate via via durante il processo di civilizzazione, ossia il linguaggio, gli ordinamenti sociali, le leggi e la giustizia, la religione, la tecnica, la musica, e così via, ne rimane la sua dimensione propriamente animale, ragion per cui gli animali fungono da fenomeno "traccia" del modo di vivere dell'uomo preistorico.³⁰⁴ L'animale preserva ancora oggi i comportamenti dell'uomo primitivo, ormai scomparso.

Il meccanismo per sottrazione che sta alla base della ricostruzione della vita dell'uomo primitivo emerge piuttosto chiaramente ai versi 933-936 menzionati in precedenza, nei quali Lucrezio delinea alcuni aspetti essenziali della vita primitiva attraverso un ribaltamento degli esiti della civilizzazione oggi osservabili: la vita di ieri altro non è che la vita di oggi senza l'uso dell'aratro, senza l'uso della falce, senza capacità agricole, senza la capacità di lavorare oggetti col fuoco (953; il *nec* anaforico non fa che rimarcare il procedere per sottrazione).³⁰⁵ E ancora, in chiusura della sezione propriamente preistorica, troviamo contrapposte la penuria di cibo (*penuria... cibi*) di ieri all'eccesso di beni (*copia rerum*) di oggi (1007-1008), l'ignoranza (*imprudencia*) alla solerzia (*sollertia*) nell'impiego del veleno, che da sostanza esiziale, assunta per errore, diviene farmaco somministrato dal medico (1009-1010).

Credo risulti interessante, prima di proseguire con l'analisi della strategia lucreziana, il confronto con una testimonianza restituitoci dal *De abstinentia ab esu animalium* di Porfirio, riportante, con buona probabilità, la posizione dell'epicureo Ermarco di Mitilene (Porph. *De abst.* I 7-12; 26, 4 = fr. 34 Longo Auricchio³⁰⁶). Nel passo in questione viene presentata una teoria dell'origine della società e del ruolo e della gestione degli animali in essa che rassomiglia, per certi versi, a quella esposta nel V libro del *DRN*.³⁰⁷ Il lungo passo di Porfirio, polemico nei confronti di «quelli appartenenti alla cerchia di Epicuro» (Ὁ δὲ ἀπὸ τοῦ Ἐπικούρου, *De abst.* I 7,1), è volto a mostrare, in sostanza, come gli animali, oltre a partecipare della ragione (cosa che Epicuro negava chiaramente nel XXV libro del *Περὶ φύσεως*),³⁰⁸ siano atti a possedere la giustizia, non costituendo quest'ultima una prerogativa dell'essere umano. La posizione di Ermarco, almeno per come ci viene presentata da Porfirio, doveva essere, invece, più o meno la

³⁰⁴ Si veda Schiesaro 1990, p. 136; Schiesaro 1989b, p. 127.

³⁰⁵ Un'argomentazione molto vicina a quella contenuta in questi versi lucreziani si ritrova nel fr. 6 Sn.-K. del poeta tragico Moschione (sul quale si segnala lo studio di Gallo 1998).

³⁰⁶ Longo Auricchio 1988; si tratta della più recente edizione di riferimento (dopo quella curata da Krohn pubblicata nel 1921) di quanto ci rimane di e su Ermarco, epicureo di prima generazione (uno dei cosiddetti *καθηγεμόνες*) che alla morte di Epicuro successe a costui nella direzione del Giardino. Che la posizione riportata da Porfirio nel passo in questione sia quella di Ermarco, sembra ricavarsi da quello che lo stesso neoplatonico dichiara in *De abst.* I 26, 4. Come spiegato da Longo Auricchio (1988, pp. 33-34, e 137-139), è verosimile che la fonte del neoplatonico fosse, nello specifico, un'opera *Contro Empedocle*, composta da Ermarco quando Epicuro era ancora in vita (cfr. fr. 29 Longo Auricchio), il che lascia supporre che il trattato godesse dell'approvazione del fondatore della scuola.

³⁰⁷ Sul tema degli animali in Ermarco, e sulla sua concezione della genesi della civiltà, si segnala lo studio di Verde 2020c, spec. pp. 63-70.

³⁰⁸ Sulla questione, si rimanda alle considerazioni svolte nei paragrafi dedicati alla prolessi.

seguito: la componente degli animali,³⁰⁹ al fine di salvaguardare la tenuta di una determinata società e la preservazione degli individui che ne fanno parte, necessita di essere tenuta sotto controllo in maniera ferrea; essi, infatti, in quanto scevri di ragione, non risultano in nessun caso assoggettabili alla legge (Porph. *De abst.* I 12, 6). Di conseguenza, «[s]oltanto prendendo l'autorizzazione a ucciderli, che noi ora abbiamo, ci è dato ottenere tutta la sicurezza (ἀσφάλειαν) possibile» (*ibid.*).³¹⁰ L'uomo, infatti, si legge poco prima, «non avrebbe potuto sopravvivere se non avesse cercato di difendersi contro gli animali vivendo in società» (*De abst.* I 10, 1).³¹¹ Non è questa la sede per svolgere una comparazione accurata tra la concezione di Ermarco e quella di Lucrezio circa lo sviluppo sociale e la nascita del diritto, e per vagliare il rapporto tra i due autori sul tema in oggetto.³¹² Provando a circoscrivere la questione ai ristretti interessi del mio discorso, ritengo che l'elemento maggiormente degno di nota sia il fatto che dalla testimonianza porfiriana non si evince mai, perlomeno non in maniera esplicita, un accostamento (seppur in chiave analogica) tra l'uomo delle origini e l'animale selvatico; non v'è alcuna allusione, di fatto, alla vita *more ferarum* dei primi uomini, ma ci si limita a rimarcare come, in assenza di leggi, gli uomini (specialmente quelli incapaci di tenere a freno i propri impulsi) siano portati a eseguire azioni dannose, tanto pubblicamente quanto privatamente (Porph. *De abst.* I 8, 3-5), e a compiere atti contrari a ciò che è utile, *in primis* l'uccidersi vicendevolmente (I 9, 3-5). Il dettato lucreziano, in tal senso, il cui debito nei confronti del resoconto di Ermarco appare quanto meno plausibile, si rivela originale per il fatto di sfruttare il modo di vivere che osserviamo nelle bestie per la conoscenza del modo di vivere proprio dell'uomo della preistoria.³¹³ Lucrezio rielabora nella maniera a lui più congeniale i materiali che reperisce nel suo predecessore epicureo, e, nel farlo, crea un *continuum* nel mondo animale che non traspare in maniera altrettanto evidente da quanto restituitoci da Porfirio.

La strategia argomentativa “per negazione” dispiegata da Lucrezio presuppone, al di sotto del fenomeno della civilizzazione, l'esistenza di una realtà naturale “statica”, alla quale si sommano via via le qualità acquisite durante le varie tappe dell'evoluzione; l'osservazione dello stile di vita degli animali, in quanto “traccia” di una realtà ormai scomparsa, consente di recuperare e rappresentarsi *con sufficiente sicurezza e precisione* caratteri e stile di vita dei nostri progenitori;

³⁰⁹ Ermarco distingueva, verosimilmente, tra animali domestici, la cui potenziale utilità viene meno qualora il loro numero sia eccessivo, e animali selvaggi, la cui presenza risulta sempre e comunque dannosa (Porph. *De abst.* I 11).

³¹⁰ Trad. Longo Auricchio.

³¹¹ Trad. Longo Auricchio. La medesima idea traspare da *DRN V* 982 ss., in cui risulta chiaro come il principale pericolo, per l'uomo delle origini, fosse rappresentato dagli animali.

³¹² Per una panoramica sulla questione, si rimanda specialmente a Longo Auricchio 1988, pp. 144-145, e a Vander Waerdt 1988, spec. pp. 91 ss.

³¹³ Più in generale, come è stato a mio parere correttamente rilevato (si veda Müller 1969, pp. 68 ss.), il discorso di Ermarco, almeno per come ci viene parafrasato da Porfirio, è subordinato al tema centrale della sua trattazione, ossia quello dell'uccisione di uomini e animali, laddove in Lucrezio l'esposizione risulta assai più articolata.

apti, V 807-808): non si tratta di avvallamenti simili a uteri, ma veri e propri uteri, nei quali, a tempo debito, si sarebbe riversato dai canali della terra, come vene aperte (*uenis aertis*), «un succo / simile al latte (*sucum... consimilem lactis*),³¹⁶ come ora ogni femmina (*sicut nunc femina*), / quando ha partorito s'empie di dolce latte, perché tutto / alle mammelle converge l'impeto del suo alimento» (811-815).³¹⁷ Censorino (*de die nat.* IV 9 = fr. 333 Us.)³¹⁸ attribuisce già a Epicuro l'idea che la crosta terrestre fosse disseminata di veri e propri grembi materni, e che ai neonati da loro prodotti (a partire dai quali si propagò il genere umano), fu fornito un liquido spontaneo fatto di latte, offerto dalla natura.³¹⁹ E la medesima idea potrebbe emergere anche dal lacunoso e assai dibattuto fr. 11 (Smith) di Diogene di Enoanda, mi sembra potersi rinvenire un riferimento a un'entità embrionale (βρε<φ>ώδους, l. 8) dalla quale proverrebbe il genere umano.³²⁰ È vero che Censorino avrebbe potuto attribuire a Epicuro una trattazione che trovava in Lucrezio; ma poiché l'analogia lucreziana si serve di un repertorio piuttosto antico, riscontrabile sin dai Presocratici,³²¹ risulta più probabile che la dottrina degli embrioni fosse presente già in Epicuro, e che l'elemento originalmente lucreziano (rispetto al maestro) sia, al limite, lo sfruttamento della stessa nella costruzione dell'analogia terra-Madre.³²² Un ulteriore indizio di tale analogia, nel dettato di Lucrezio, si trova in V 826-836, in cui l'immagine della

³¹⁶ Sul concetto di *sucum*, si veda anche *supra*, pp. 22-24.

³¹⁷ Sul passo lucreziano, si vedano le considerazioni di Garani 2009, pp. 87 ss.

³¹⁸ Cens. *De die nat.* IV 9: *Democrito Abderitae ex aqua limoque primum visum esse homines procreatos. nec longe secus Epicurus. is enim credidit limo calfacto uteros nescio quos radicibus terrae cohaerentes primum increvisse et infantibus ex se editis ingenitum lactis umorem natura ministrante praeuisse, quos ita educatos et adultos genus humanum propagasse.*

³¹⁹ Intuizione attribuita già ad Archelao, maestro di Socrate, cfr. VI 26 D7 L-M. = 60 A 1 D.-K., e VI 26 D2 L.-M. = 60 A 4 D.-K. L'idea di membrane radicate nella terra, idonee a contenere e sviluppare un embrione, si ritrova anche in Anassimandro (II 6 D38, D39, D40, R18 L.-M. = 12 A 30 D.-K.) ed Empedocle (cfr. Diod. Sic. I 7; l'attribuzione del passo di Diodoro è, in realtà, dibattuta, e non si esclude che il riferimento dello storico sia, semmai, a Democrito, tanto che nella raccolta Diels-Kranz esso è catalogato nella sezione dedicata all'Abderita, cfr. 68 B 5 D.-K.). Per Empedocle, cfr., comunque, anche V 22 D150, D245, D246, D250a-e, R17, L.-M. = 31 A 70 D.-K. Per un'accurata indagine dei vari luoghi dei Presocratici in cui compare una personificazione della Terra come donna gravida, si veda Garani 2007, pp. 90-93.

³²⁰ Diog. Oen. fr. 11 Smith:

----- ατη ----- 7

. βρε.ώδους η[
.ας ἐξέβαινον. [εἶ]τα [δ' οἱ]
τοῦ ἀνθρώπου γ[ονεῖς, ὡς] 10
ὁ παρὼν λόγος ἔχει, ἀπὸ]
γῆς φύντες, προσ[έλαβον]
τόδε τι τῆς ἰσχύο[ς προσ]-
ὄν τῆ φύσει -----

(«... they departed from embryonic (?) ... [Then the ancestors]! of man born, [according to] the present account, [from the] earth, [received in addition] a particular kind of strength [inherent] in nature ...»; trad. Smith).

³²¹ Cfr. *supra*, p. 371, n. 319.

³²² Schrijvers (1999a, pp. 193 ss.; 2007, pp. 266 ss.), diversamente, accostando il dettato di Lucrezio in V 807-836 ai paragrafi 55-69 del *De aeternitate mundi* di Filone di Alessandria, interpreta i paralleli tra i due testi come una testimonianza del fatto che «Lucrèce, auteur éclectique de l'époque hellénistique tardive, a construit son œuvre composite en puisant dans le réservoir des thèmes philosophiques et scientifiques scolaires qui formaient le "Bildungsgut" de son temps» (1999a, p. 196; 2007, pp. 269-270, versione in lingua inglese).

maternità della Terra trova il proprio completamento nel ritratto di una donna in menopausa, che consente al poeta di spiegare i continui cambiamenti nel livello di fertilità della Terra.³²³ Contrapponendo giovinezza e fertilità, da una parte, a vecchiaia e sterilità, dall'altra, egli mostra come la terra abbia potuto passare dalla ricchezza della sua fase iniziale (per noi ἄδηλον), alla scarsità e aridità ad oggi osservabili. Il fenomeno "traccia", in questo caso, è la figura della madre, direttamente osservabile; essa si colloca sullo stesso piano dei granelli di polvere e degli animali, detenendo con l'*explicandum* non un canonico rapporto analogico, ma un vincolo ontologico:³²⁴ la possibilità di descrivere i processi che hanno dato luogo alla vita sulla Terra mediante i meccanismi fisiologici di procreazione che vediamo accadere in una madre, si fonda sul fatto che la Terra, nella concezione epicurea, ha *effettivamente* generato le proprie creature, la terra è madre:

*Quare etiam atque etiam maternum nomen adeptam
terra tenet merito, quoniam genus ipsa creavit
humanum atque animal prope certo tempore fudit
omne quod in magnis bacchatur montibus passim,
aeris que simul uolucres uariantibus formis.* 825

«Perciò, ancora e ancora, la terra a ragione ha ricevuto / e conserva il nome di madre, poiché da sé essa creò / il genere umano e, quasi a un momento stabilito, partorì / ogni animale che sui grandi monti scorrazza selvaggio / (825) e insieme gli uccelli dell'aria nelle varie forme».

(DRN V 821-825)

Se la terra è madre, e genera spontaneamente le proprie creature, allora i meccanismi che la caratterizzano non saranno troppo diversi da quelli che si osservano nella madre animata tradizionale, la quale non fa che riprodurre, nella sfera del visibile, un meccanismo cosmico che interessa la terra nella sua totalità. Il fatto che la giovane terra, considerevolmente più fertile di quanto lo sia oggi, possieda la capacità di germinare spontaneamente tutte le forme di vita, è assunto come punto di partenza non bisognoso di spiegazione ulteriore.³²⁵ Ha dunque ragione Schiesaro, quando scrive che il *prius*, in queste costruzioni analogiche, non è analogico,³²⁶ ma

³²³ Su questo passo, si vedano specialmente Schiesaro 1990, pp. 149-151, e Garani 2007, pp. 92-93.

³²⁴ Schiesaro 1990, p. 136.

³²⁵ Sedley 2011, p. 161. Cfr. anche Empedocle, V 22 D150, D245, D246, D250a, D250b, D250c, D250d, D250e L.-M. = 31 A 70 D.-K. (e V 22 D157 L.-M. = B 62 D.-K.), nel quale si parla di generazione spontanea, e Anassagora, in cui la capacità originaria della terra di generare la vita si fonda sulla tesi dell'ubiquità degli σπέρματα, 59 B 10. Seppur simili per alcuni aspetti, le zoogonie di Anassagora ed Empedocle, da un lato, e di Lucrezio, dall'altra, divergono su una questione di cruciale importanza, ossia la questione del finalismo (assente in Lucrezio, e presente, seppur in maniera non sempre esplicita, in Anassagora e in Empedocle). Sulle testimonianze dei due Presocratici, si veda sempre Sedley 2011a, pp. 23-49 (Anassagora) e 51-87 (Empedocle); specificamente sul confronto tra Empedocle e Lucrezio, pp. 161-166.

³²⁶ Schiesaro 1989b, p. 126; Schiesaro 1990, p. 136.

direttamente connesso ai principi della dottrina epicurea, in polemica con la tesi per cui all'origine della vita così come la conosciamo vi fosse una qualche plasmazione divina.

Conviene infine osservare come non sfuggano affatto a Lucrezio i possibili rischi connessi all'impiego dell'analogia terra-madre. Il che si evince in maniera sufficientemente perspicua dai versi 655-660 del II libro, in cui il poeta spiega come l'affermare che la terra è *Madre degli dèi* significa operare un impiego abusivo dei termini (*abuti nomen*, 656 = καταχρᾶσθαι), parimenti a quanto accade quando si sceglie di usare il nome di *Bacco* anziché pronunciare il nome che è proprio (*proprium uocamen*, 657 = ὄνομα κύριον) del vino. Si conceda pure di andar dicendo che la terra è *deum Mater*, purché nella veridica realtà (*uera re*) ci si astenga dal contaminare il proprio animo con la turpe *religio* (658-660). Ma è *Terra*, il *proprium uocamen*.³²⁷ La contrapposizione tra un uso proprio e un uso improprio del linguaggio che emerge da questi versi ci riporta naturalmente all'importanza affidata da Epicuro al πρῶτον ἐννόημα,³²⁸ dal quale derivano tutti gli altri significati. In sintesi, il rischio a cui si espone il ricorso, da parte di Lucrezio, all'analogia terra-madre, viene arginato mediante l'appello a un caposaldo della lezione del maestro. In maniera non dissimile, ai versi 130-134 del III libro, il poeta, dopo aver scardinato l'idea dell'anima-ἁρμονία (*harmoniam Grai quam dicunt*, 100)³²⁹ e aver mostrato quale sia la natura dell'animo e dell'anima (*quoniam est animi natura reperta / atque animae quasi pars hominis*,³³⁰ 129-130), sollecita il proprio lettore a rigettare il nome di armonia (*redde*

³²⁷ Si vedano Clay 1998, pp. 162-163, e Markovič 2008, p. 94.

³²⁸ Si veda *supra*, pp. 124-125, 141, 151, 156, e *infra*, p. 390.

³²⁹ Sulla dottrina dell'anima-armonia, cfr. Plat. *Phaed.* 85e-86d (su cui Trabattoni 1988). A esporla e difenderla, nel contesto del dialogo platonico, è il pitagorico Simmia (discepolo, con Cebete, di Filoalao di Taranto), il che ha portato a ipotizzare un'origine pitagorica della stessa; nessun fonte attesta però con certezza che i Pitagorici definissero l'anima come armonia. Appare invece piuttosto plausibile, specialmente a partire dal riferimento agli squilibri e ai mali del corpo che traspare da *Phaed.* 86c-d (cfr. spec. 86c 4: ὑπὸ νόσων καὶ ἄλλων κακῶν), che la dottrina fosse sorta in ambito medico, e in particolare nella "scuola" medica di Crotona, la quale, stando a Erodoto (3, 125 ss., in cui si fa riferimento al medico Democede, originario di Crotona e poi espatriato in ragione dei continui dissidi con il padre Callifonte), doveva godere di una certa rilevanza già prima dell'arrivo di Pitagora. Nome particolarmente noto, in seno alla setta medica di Crotona, è quello di Alcmeone (per un approfondimento sulla controversa figura di Alcmeone di Crotona, si rimanda a Perilli 2001, ma anche a Manuli-Vegetti, pp. 29-35). Come che sia la questione, l'importanza della dottrina dell'anima-armonia ci è testimoniata dal fatto che anche Aristotele, nel *De anima* (I 4, 407b 26-408a 17), sente l'esigenza di confutarla, seppur con argomentazioni differenti da quelle avanzate a Platone; cfr. anche Aristot. *Eud.* fr. 7 Ross = fr. 59-62 Gigon (su cui Trabattoni 1981). Nonostante le critiche dello Stagirita, la dottrina ricompare nella tradizione peripatetica di prima generazione, in Aristosseno (360-300 a.C. ca.), secondo cui l'anima è armonia delle membra di cui è composto il corpo (cfr. Cic. *Tusc. disp.* I 10, 19 = Aristox. fr. 120a Wehrli; Cic. *Tusc. disp.* I 18, 41 = Aristox. fr. 120b Wehrli; Lact. *Div. inst.* VII 13 = Aristox. fr. 120c Wehrli; Lact. *De op. dei* 16 = Aristox. fr. 120d Wehrli), e in Dicaerco (350-290 a.C. ca.), convinto che l'anima fosse l'armonia delle quattro qualità elementari, ossia caldo, freddo, umido e secco (Nemes. *De nat. hom.* II 17, 5-9 Morani = Dicaearch. fr. 11 Wehrli = fr. 21A Mirhady). Per entrambi l'anima coincideva dunque con un mero stato accidentale del corpo dipendente da esso e privo di effettiva capacità causale (sulla questione, Caston 1997). Sulla base di un elemento che segnalerò a breve (si veda n. 331), è piuttosto plausibile che il principale bersaglio polemico di Lucrezio sia la posizione di Aristosseno.

³³⁰ Si osservi il valore del *quasi*, che ritorna con forza ancor maggiore in *DRN* III 548, in cui risulta parimenti volto a controllare la definizione dell'anima come una parte del corpo. Si veda anche Clay 1988, p. 163.

«Così dunque il tempo muta la natura di tutto il mondo, / (835) e nella terra a uno stato ne subentra un altro, sicché non può / produrre ciò che poté, ma può ciò che non poté in passato».

(DRN V 834-836)³³⁵

L'evoluzione della vita sulla terra, tanto sotto il profilo cosmico quanto sotto quello culturale, è segnata da un incessante cambiamento. Tale cambiamento, tuttavia, è di carattere esclusivamente *quantitativo*. Si consideri la produttività della terra; Lucrezio ci informa che essa, un tempo, produceva i medesimi frutti, le corbezzole, che ora (*nunc*) nella stagione invernale vedi (*cernis*) farsi maturi, con la differenza che, allora, li produceva in grandissimo numero e anche più grossi (*plurima tum tellus etiam maiora ferebat*, 940-942). Allo stesso modo, leggiamo che, come vediamo accadere anche oggi (*nunc*), la terra un tempo (*tum*) produceva molti animali, ma in misura di gran lunga maggiore (*tum sunt plura coorta / et maiora*, 797-800). Il medesimo meccanismo interviene anche al livello dell'essere umano: l'uomo di allora, lo abbiamo visto, non è altro che l'uomo di oggi privo delle qualità acquisite attraverso cultura e civilizzazione. Le regole che governano la sua natura rimangono però immutate; un chiaro indizio di ciò ci proviene dai versi 973-978 del V libro, i quali esemplificano in maniera tangibile la fissità delle leggi del pensiero umano: ora come allora, l'essere ripetutamente impressionati dai *simulacra* provenienti da una certa realtà, porta alla formazione di un τύπος nell'*animus*, e alla conseguente capacità di "afferrare/comprendere in anticipo" (προλαμβάνειν) ciò che ci attende in determinate circostanze. Così,

*a paruis quod enim consuerant cernere semper
alterno tenebras et lucem tempore gigni,
non erat ut fieri posset mirarier umquam
nec diffidere ne terras aeterna teneret* 980
nox in perpetuum detracto lumine solis.

«poiché dalla fanciullezza s'erano abituati a vedere / sempre le tenebre e la luce prodursi in tempi alterni, / non poteva avvenire mai che li colpisse meraviglia / (980) o il timore che una notte senza fine occupasse la terra / e il lume del sole fosse stato rapito per sempre».

(DRN V 977-981)

Ora come allora, l'*animus* elabora i dati provenienti dalla sensazione, sintetizzandoli all'interno di concetti (le prolessi) che gli consentono di muoversi e agire nel mondo in maniera ordinata.

³³⁵ Cfr. anche DRN II 1164-1166: *iamque caput quassans grandis suspirat arator / crebrius, in cassum magnos cecidisse labores, / et cum tempora temporibus praesentia confert* («E ormai, scotendo il capo, più sovente il vecchio aratore / sospira che le proprie grandi fatiche sono riuscite vane, / e, quando i tempi presenti confronta con i tempi passati, / spesso esalta la buona sorte del padre»).

«Né la massa della materia fu mai più compatta, / (295) né, d'altra parte, ebbe mai intervalli maggiori; / giacché nulla s'aggiunge ad accrescerla, niente se ne perde. / Perciò il movimento che agita i corpi dei primi principi, / è il medesimo da cui essi furono mossi in passato, / e d'ora in poi sempre si muoveranno ugualmente; / (300) e quelle cose che sono nate nasceranno allo stesso / modo ed esisteranno e cresceranno e varranno per vigore, / quanto a ciascuna fu accordato dalle leggi di natura».

(DRN II 294-302)

La costante proporzione di materia e vuoto nell'universo, unita alla conseguente invariabilità del moto atomico, sfocia inevitabilmente nella conclusione per cui tutte le cose prodotte continueranno a prodursi in base a ciò che a esse è assegnato *per foedera naturae*. Nel complesso, quest'argomentazione lucreziana costituisce, per così dire, un'amplificazione di quanto già troviamo in Epicuro (cfr. *Hrdt.* 39), rispetto a cui l'aggiunta maggiormente significativa consiste nell'affermazione della costanza della generazione interna all'universo (cfr. anche DRN I 584-598,³⁴⁰ e II 700-719).³⁴¹ Occorre però cercare di comprendere a che cosa alluda esattamente Lucrezio quando parla di "patti/vincoli/leggi di natura". L'espressione *foedera naturae*, nel poema, ricorre in quattro luoghi (I 586; II 302; V 57 – dove *naturae* rimane sottinteso – e 924) incentrati sulla regolarità delle specie e sui limiti delle possibilità di cambiamento nel mondo. Il rispetto dei *foedera naturae* fa sì, per esempio, che non possano esistere specie anomale incrociate, quali Centauri o Scille (esito, quest'ultime, dell'unione di uomini e cani) (V 878-924), che trovavano invece spazio nella doppia zoogonia empedoclea, precisamente nella seconda zoogonia di Amore (cfr. V 22 D106, D149 L.-M. = 31 B 59, e V 22 D152, D156 L.-M. = 31 B 61 D.-K.).³⁴² Infatti,

<i>Nec tamen omnimodis conecti posse putandum est</i>	700
<i>omnia; nam uolgo fieri portenta uideres,</i>	
<i>semiferas hominum species existere, et altos</i>	
<i>interdum ramos eigni corpore uiuo,</i>	
<i>multaque conecti terrestria membra marinis,</i>	
<i>tum flammam taetro spirantis ore Chimaeras</i>	705
<i>pascere naturam per terras omniparentis.</i>	
<i>quorum nihil fieri manifestum est, omnia quando</i>	
<i>seminibus certis certa genetrice creata</i>	
<i>conseruare genus crescentia posse uidemus.</i>	
<i>scilicet id certa fieri ratione necessust.</i>	710

³⁴⁰ In relazione ai *foedera naturae* menzionati in DRN II 586, Bailey (1947, p. 699) afferma che «Lucretius is not thinking of an observed uniformity in nature, but rather of the limits which nature imposes on the growth, life, powers, etc., of things».

³⁴¹ Si veda anche Long 1977, p. 80.

³⁴² Sull'argomento, specialmente Sedley 2011a, pp. 59-60, 163.

«(700) ...non si deve credere che possano in ogni modo / aggregarsi tutti gli atomi. Altrimenti vedresti dovunque / prodursi portenti, sorgere semiferine forme d'uomini, / e talora alti rami spuntare da un corpo vivente, / e molte membra di animali terrestri connettersi a parti / di animali marini, e per le terre, che ogni cosa generano, / (705) la natura pascere Chimere spiranti fiamme dall'orrida bocca. / Ma è manifesto che nulla di ciò accade, giacché vediamo / che tutte le cose, da semi determinati, da determinata genitrice / procreate, possono, conservare crescendo la loro specie. / (710) Certo ciò deve prodursi secondo una legge determinata».

(DRN II 700-710)

Che nemmeno in passato siano potute esistere specie miste, generate dall'unione di parti di animali diversi, come accade per centauri e minotauri, trova conferma, ancora una volta, in alcuni dati forniti dall'evidenza fenomenica (l'ένάργεια), primo tra tutti la constatazione dei diversi tempi di crescita di uomini e cavalli, che giungono (e successivamente abbandonano) all'età della procreazione in momenti differenti (V 882-889). E certamente agli albori (*tum*) la terra tentò (*conatast*) di creare uomini "imperfetti", non pienamente formati, come androgeni, o esseri privi di mani, o di piedi (837-844),³⁴³ la natura, però, ne impedì la crescita (*natura absterruit auctum*, 846). Inoltre, anche durante questa fase iniziale della vita sulla terra, segnata dal procedere "per tentativi", le creature "imperfette" che vengono alla luce risultano comunque composte di atomi tra loro concordi, benché ancora inabili a combinarsi nella maniera maggiormente opportuna (849-854). Alla luce di ciò, il significato di *foedus* appare connesso a quello di aggregazione di atomi tra loro concordi, e pare designare, dunque, un che di concreto, e non riducibile a un'entità astratta qual è una legge.³⁴⁴

Un ulteriore indizio di come debbano essere intesi i *foedera naturae*, ci proviene dai versi 1105-1174 del II libro; qui Lucrezio, sfruttando il modello del μακράνθρωπος, per cui il mondo/i mondi sono soggetti al medesimo ciclo di nascita, sviluppo, decadenza e morte osservabile nei corpi viventi umani,³⁴⁵ spiega come le varie componenti del mondo, a partire dal mare, dalle terre e dal cielo, si accrebbero grazie a un continuo scambio di materia con l'esterno, e sulla base del principio di attrazione del simile con il simile.³⁴⁶ Da questo passo, si comprende come in un

³⁴³ Cfr. anche Empedocle, V 22 D151 L.-M. = 31 A 72 D.-K. (= Aët. V 19, 5, *Dox.* 430-431, M.-R. 1935), in cui si legge che nel primo stadio della zoogonia sotto amore «gli animali e le piante non nacquero completi di tutte le loro parti, ma monchi, per il fatto che non tutte insieme nascevano le parti» (Ἐμπεδοκλήης τὰς πρώτας γενέσεις τῶν ζώων καὶ φυτῶν μηδαμῶς ὀλοκλήρους γενέσθαι, ἀσυμφυέσι δὲ τοῖς μορίοις διεξευγμέναις). Trad. Giannantoni.

³⁴⁴ Long 1977, p. 81.

³⁴⁵ Sul μακράνθρωπος, si veda *infra*, par. 11.

³⁴⁶ La crescita del simile con il simile si trova già in Empedocle, cfr. V 22 D67 L.-M. = 31 B 37 D.-K., in cui si parla proprio di αὐξήσις κατὰ πρόσθεσιν: il fuoco, per esempio, si accresce con il fuoco (πυρὶ γὰρ αὐξεῖ τὸ πῦρ). Cfr. anche Democrito, VII 27 D156, R61 L.-M. = 68 A 128, VII 27 D126, R5068 L.-M. = A 165, VII 27 D5568 L.-M. = B 164 D.-K.; in merito al significato del principio di aggregazione del simile col simile nell'atomismo democriteo, si segnala lo studio di Morel 1996, pp. 408-424, in cui viene mostrato come il radunarsi di entità somiglianti sia l'esito di un'inesorabile legge di attrazione che interessa tutti gli organismi, inclusi quelli maggiormente complessi.

«Bisogna credere che sia tale necessità sia il movimento ciclico si compiano per il fatto che questi agglomerati furono inclusi da principio nella generazione del mondo».

(Hrdt. 77)³⁵¹

Gli αἱ ἐξ ἀρχῆς ἐναπολήψεις τῶν συστροφῶν τούτων menzionati in queste righe altro non sono che i *causarum exordia prima* di Lucrezio, con la differenza che il maestro si esprime in termini di materia (di agglomerati), il discepolo in termini di cause, di fissità di schemi causali. V'è un solo ambito in cui può verificarsi la rottura dei *foedera fati*, e si tratta della sfera dell'azione umana, dove entra in gioco la *fatis auolsa uoluntas* (II 257, e, più in generale, 251-293). La deviazione dell'atomo, tuttavia, è definita da Lucrezio *nec plus quam minimum* (II 244), di modo che, come rimarcato da Long, «the scope of its operation in the world is equally minimal. At least it does not have power to counter the *validae aevi leges* and undermine the powers of nature, which are offered in place of the dominion of gods to those *ignari quid queat esse, / quid nequeat, finita potestas denique cuique / quanam sit ratione atque alte terminus haerens* (V 88-90)». ³⁵²

Conviene concludere ricordando come proprio nell'ottica dei *foedera naturae* trovino giustificazione, da ultimo, i ragionamenti inferenziali impiegati in ambito meteorologico: sono proprio i *foedera naturae*, infatti, a garantirci che un fenomeno παρ' ἡμῶν possa considerarsi *uestigium* per la conoscenza delle cause di un dato μετέωρον.³⁵³ Tutti i fenomeni naturali, del resto, inclusi quelli sopralunari, sono costituiti, come si è appurato in apertura della Parte Seconda, dei medesimi quattro elementi (a loro volta aggregati atomici) e tutti sottostanno, di conseguenza, alle medesime leggi. Così, il bagliore che si genera quando una pietra percuote un'altra pietra o un ferro diviene *uestigium* del lampo che si genera quando due nubi si scontrano (*DRN VI 160-163*). E il tremore che avvertiamo quando il freddo penetra nelle nostre membra, diviene *uestigium* del tremore terrestre che si verifica quando aria e vento si diramano nei forami del sottosuolo (*DRN VI 591-595*). Proprio l'essere *uestigia* di questi fenomeni παρ' ἡμῶν garantisce l'incontrovertibilità delle inferenze volte alla conoscenza di fenomeni ἄδηλα quali, appunto, i μετέωρα.

³⁵¹ Trad. Verde.

³⁵² Long 1977, p. 87. Sull'argomento dei *foedera naturae* si segnala anche il recente studio di Noller 2019, la quale, ascrivendo al *clinamen* la sola funzione di dare avvio all'aggregazione degli atomi, esclude che esso introduca il caso o la contingenza nella natura (pp. 139-150). Sul volume di Noller 2019 si segnala la recensione di Verde 2020, il quale fa correttamente notare come la studiosa avrebbe dovuto tenere in considerazione (anche) i contenuti del XXV libro del Περὶ φύσεως relativi alla questione del determinismo e dell'autodeterminazione, sui quali si rinvia almeno ai lavori di Kleve 1980, Fowler 1983, Sedley 1983, Saunders 1984, Asmis 1990, O'Keefe 1996 e 2005, Purinton 1999, Masi 2006 e Nemeth 2017, spec. pp. 70-165.

³⁵³ Va osservato che, a proposito dei μετέωρα, Lucrezio non impiega mai il termine *uestigium*; mi pare tuttavia plausibile l'ipotesi che le tracce offerte dai fenomeni che si verificano presso di noi rivestano il ruolo di *uestigia* per la conoscenza di fenomeni per noi eccessivamente distanti o complessi.

10.3 L'ἐπιλογισμός nell'indagine storica

Le considerazioni appena svolte intorno alla fissità dei *foedera naturae* ci consentono di porre a fuoco il fondamento dell'indagine semiotica condotta da Lucrezio in relazione alla conoscenza del passato. Le varie tappe del processo di civilizzazione che ci separano dall'uomo delle origini si innestano su di un sostrato, quello della realtà naturale, che rimane immutato nel corso del tempo, e immancabilmente regolato dalle medesime leggi. Proprio quest'«identità nella vita della natura che, in passato come nel presente, resta uguale a se stessa»,³⁵⁴ costituisce il presupposto del procedimento lucreziano. Se la realtà naturale è fondamentalmente statica, allora, per conoscere cosa accadde in passato sarà sufficiente sottrarre all'«oggi» le qualità secondarie apportate, con il trascorrere dei secoli, dallo sviluppo culturale. Quest'attività di sottrazione spetta, come nel caso della sottrazione delle qualità secondarie dai *visibilia* per conoscere i *primordia*, all'ἐπιλογισμός, il calcolo preliminare dei dati fenomenici che garantisce coerenza e validità all'inferenza dal manifesto a ciò che rimane sottratto alla percezione diretta. Certo, l'opposizione binaria «ieri»/«oggi» può apparire riduttiva e semplicista, il che risulta tanto più vero in relazione, per esempio, al fenomeno del linguaggio. Al contempo, però, la strategia seguita da Lucrezio è in grado di assicurare il massimo rigore scientifico per una fase storica in merito alla quale siamo sprovvisti di ogni informazione diretta.

L'indagine storica dispiegata nel *DRN* richiede, infine, un rapido confronto con l'*Archeologia* di Tucidide (che coincide con i capitoli 1-23 del I libro della *Guerra del Peloponneso*), nella quale vengono esposti i principi di metodo necessari alla ricostruzione di un passato ignoto. L'affinità con il procedimento adottato da Lucrezio per la conoscenza del passato preistorico, traspare in particolare da due luoghi dell'*Archeologia*, in cui compaiono i termini τεκμήριον e σημείον.³⁵⁵ Nel primo (I 3, 1-4), si afferma che il miglior τεκμήριον del fatto che «prima della guerra di Troia non sembra che l'Ellade abbia svolto nessuna azione in comune», a causa della debolezza degli Elleni e della mancanza di rapporti reciproci tra loro, sarebbe fornito da Omero, il quale, «vissuto ancora parecchio tempo nella guerra di Troia, non li chiamò in nessun luogo con questo nome [*scil.* di Elleni], né nel loro insieme». ³⁵⁶ Nel secondo (I 6, 2), invece, Tucidide si serve della constatazione empirica della modalità di vita condotta in alcune regioni ancora arretrate della Grecia come di un σημείον della condizione di vita che, in un lontano passato, dovette interessare tutta la Grecia: «E il fatto che in queste parti della Grecia si vive ancora così,

³⁵⁴ Schiesaro 1990, p. 132.

³⁵⁵ È Smith (1964) ad accostare i versi 1441-1447 del V libro del *DRN* all'*Archeologia* di Tucidide (I 2-23; spec. 2-5, e 8-9), ipotizzando una dipendenza dei primi dalla seconda.

³⁵⁶ Trad. Donini. Su questo passo, si vedano anche le considerazioni di Bruno 2017, p. 21.

è segno (σημεῖον) di un modo di vivere che una volta era diffuso egualmente fra tutti». ³⁵⁷ Specialmente in quest'ultimo passo, l'assonanza con l'indagine della preistoria condotta nel V libro di Lucrezio appare piuttosto marcata. Come è stato correttamente posto in luce, tuttavia, ciò che rende irriducibile la ricostruzione storica del poeta a quella esposta nell'*Archeologia*, è la presenza, in Lucrezio, di un fondamento dottrinario del tutto assente in Tucidide. ³⁵⁸ Come ho provato a spiegare, infatti, l'analogia tra i primitivi e le fiere avanzata da Lucrezio poggia sull'idea di una realtà naturale statica, governata da leggi fisse che sono anzitutto leggi della materia. Tucidide, diversamente, *scopre* dei legami dei legami culturali, senza presupporre, alla base degli stessi, precise e stabili leggi di aggregazione della materia atomica. ³⁵⁹

11. Il procedimento del μακράνθρωπος

Nei paragrafi precedenti mi sono a lungo soffermata sul tema dei *foedera naturae* e sull'importanza che essi rivestono nel sistema fisico-cosmologico epicureo, permeando e regolando la materia a tutti i suoi livelli. Discutendo in particolare i versi 1105-1174 del II libro, ho segnalato l'impiego, da parte di Lucrezio, del modello del cosiddetto μακράνθρωπος, per cui il mondo (sia esso il nostro o uno degli infiniti altri) è strutturato e funziona al modo di un essere umano. ³⁶⁰ Entrambi, infatti, crescono assorbendo atomi scagliati dall'immenso universo (*magnum omne*, 1105-1108; cfr. anche *locis ex omnibus*, 1112). Questa prima fase di accrescimento, durante la quale la materia assorbita è maggiore di quella dispersa, procede sino al raggiungimento dell'*extremus finis crescendi* (1116; cfr. anche *sumum cacumen*, 1130), ossia di quello che i Greci definivano come ἀκμή del cosmo, il punto in cui la quantità di materia assorbita e la quantità di materia espulsa si bilanciano (Epicuro, in *Pyth.* 89, definisce questo

³⁵⁷ Trad. Donini, lievemente modificata.

³⁵⁸ Si veda Schiesaro 1990, p. 138.

³⁵⁹ Si vedano Schiesaro 1990, p. 138, e Bruni 2017, p. 16.

³⁶⁰ L'analogia tra macrocosmo e microcosmo è rintracciabile già in Anassimene, il quale, stando a quanto riportato in Aezio (I 3, 4, *Dox.* 278, M.-R. 213 = II 7 D31, R5 L.-M. = 13 B 2 D.-K.), affermava che «come l'anima nostra [...] che è aria, ci tiene insieme, così il soffio e l'aria abbracciano tutto il mondo» (οἶος ἡ ψυχὴ, φησὶν, ἡ ἡμετέρα ἀἷρ οὕσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀἷρ περιέχει, trad. Giannantoni). L'accostamento macrocosmo-microcosmo sembra poi aver rivestito un ruolo cruciale in Democrito, che avrebbe definito l'uomo come un piccolo mondo (μικρῶν κόσμων ὄντι, *David Prol.* 38,14 = VII 27 D225 L.-M. = 68 B 34 D.-K.; cfr. anche Gal. *De usu part.* 3,10 (I 1, 77, 10 Helmreich = III 241 Kühn) = VII 27 D225 L.-M. = 68 B 34 D.-K.). Si tratta di due testimonianze abbastanza tarde (con Galeno siamo nel II secolo, mentre con Davide l'Invincibile, commentatore armeno della scuola neoplatonica alessandrina, ci troviamo addirittura a cavallo tra VI e VII secolo) e, anche per questo, piuttosto controverse. Una loro possibile conferma potrebbe provenire da alcune evidenze più antiche, che apportano diversi esempi della stretta relazione fra corpo umano e fenomeni meteorologici o parti del cosmo, cfr., per esempio, 68 A 126a, A 152 D.-K.; B 135, B 148 D.-K. Su questi passi di Democrito, si vedano in particolare le considerazioni svolte da Gemelli Marciano 2007, spec. pp. 301-302. In generale, per un'analisi chiara ed esaustiva del modello lucreziano del μακράνθρωπος, si tengano in considerazione in modo particolare i lavori di Schiesaro 1990, pp. 72-83, e Segal 1998, pp. 112-134. Ulteriori studi in merito, incentrati però su aspetti specifici dell'analogia macrocosmo-microcosmo, verranno opportunamente segnalati nel prosieguo del paragrafo.

periodo di stabilità con il termine διαμονή, “permanenza”).³⁶¹ A partire da questo momento, che coincide, nell’essere umano, con il raggiungimento dell’età adulta (1123), ha inizio un processo inarrestabile di perdita di materia, che conduce tanto il cosmo quanto l’uomo a un progressivo indebolimento, il cui esito non possono che essere il disfacimento e, conseguentemente, la morte (1131-1145). La lunga analogia tra macrocosmo e microcosmo che percorre questi versi è contrassegnata in particolar modo dai termini «cibo», «mangiare», «nutrire» e «vene» (II 1125, 1136, 1147), che aiutano il lettore a comprendere come le esperienze dei nostri corpi «partecipino alle esperienze del “corpo” del macrocosmo»,³⁶² e non è un caso, fra l’altro, se il vocabolario qui impiegato per descrivere la disgregazione del mondo (II 1144-1145) ricompare poi nel III libro (584-585) in relazione alla morte dell’individuo.³⁶³

Il passo è stato esaustivamente indagato e spiegato da Solmsen, che nel suo studio “Epicurus on the Growth and Decline of the Cosmos” (1953) ne ha illustrato il quadro culturale di riferimento, rilevando anzitutto come l’idea sottesa ai versi di Lucrezio costituisca una ripresa della dottrina diffusa tra i Presocratici per cui il nostro Cosmo gode di una vita limitata e, essendosi formato attraverso un processo di accrescimento graduale, parimenti, a tempo debito e sotto l’azione di forze fisiche, cesserà di esistere. Come ho già segnalato in precedenza, un particolare importante della formulazione lucreziana di questa teoria consiste nella dottrina per cui la materia assorbita si dispone nel corpo secondo il principio di aggregazione del simile col simile (il che è esplicitamente affermato al verso 1113). Si tratta di un principio empedocleo (cfr. V 22 D67 L.-M. = 31 B 37 D.-K., e V 22 D68 L.-M. = 31 B 90 D.-K.) che ritroviamo anche nei primi Atomisti (cfr. VII 27 D80b L.-M. = 67 A 1 D.-K., e VII 27 D61 L.-M. = 67 A 14 D.-K.), per i quali l’attrazione del simile col simile non è più un prodotto della forza di Amore, come accade nel filosofo di Agrigento, ma del vortice (δῖνος/δίνη, *turbo*). Sappiamo inoltre che Democrito, stando alla testimonianza di Ippolito (*Ref.* I 13 = VII 27 D81 L.-M. = 68 A 40 D.-K.), sosteneva che «[u]n mondo si sviluppa sino a quando non può più ricevere nessun incremento dall’esterno» (ἀκμάζειν δὲ κόσμον, ἕως ἂν μηκέτι δύνηται ἔξωθεν τι προσλαμβάνειν, trad. Giannantoni). Quella che troviamo in Lucrezio, in questo senso, sembra essere una formulazione più precisa della dottrina democritea: il processo di acquisizione di materia

³⁶¹ Solmsen 1953, p. 34. Come fa notare Bailey (1947, p. 976), i versi 1118-1119, che descrivono il momento in cui assorbimento e perdita si bilanciano perfettamente, costituiscono un’applicazione del principio di ἰσονομία (sul quale si veda il par. 2.2.1 della Parte Seconda).

³⁶² Si veda Segal 1998, p. 114.

³⁶³ DRN II 1144-1145: *Sic igitur magni quoque circum moenia mundi / expugnata dabunt labem putrisque ruinas* («Così dunque anche le mura del vasto mondo, dintorno, / espugnate crolleranno frantumandosi in putride macerie»); DRN III 584-585: *quid dubitas quin ex imo penitusque coorta / emanarit uti fumus diffusa animae uis, / atque ideo tanta mutatum putre ruina / conciderit corpus penitus quia...* («come puoi dubitare che, levatasi dal profondo e dall’intimo, / la forza dell’anima sia esalata e si sia dispersa come fumo, / e che il corpo, mutato da tanta rovina, sia caduto in sfacelo / per ciò, perché nel profondo...»).

continua anche dopo il raggiungimento dell'ἀκμή, con la differenza che la perdita diventa ora via via sempre più consistente rispetto al guadagno.³⁶⁴ L'esito è «a coherent and consistent theory of nutrition, growth, and decay»,³⁶⁵ diretta conseguenza del parallelo tra il cosmo e un corpo organico.

Se l'aspetto cosmologico del passo lucreziano affonda le proprie radici nelle cosmologie presocratiche, per l'aspetto prettamente biologico occorre attendere Platone, e precisamente la sezione del *Timeo* in cui vengono illustrati il funzionamento dell'organismo umano, e, in particolare, i processi di respirazione e di nutrizione (77c5-79e9; 80d1-81e5). Il cibo, una volta tritato e lavorato nel ventre, viene spinto nei vasi sanguigni e trasmesso ai tessuti, andando così a riempire i vuoti che si erano formati (80c8-81a2). Il modo poi in cui avvengono tale riempimento e lo svuotamento che ne segue è «lo stesso in cui avviene il movimento di ogni cosa nell'universo, secondo il quale tutto ciò che è congenere è portato verso ciò che gli è congenere. Infatti, le cose che ci circondano al di fuori ci consumano sempre e distribuiscono le particelle che ci tolgono, inviandole a ciascuna specie che è loro conforme» (81a2-6).³⁶⁶ E ancora:

«Le parti del sangue, poi, che sono sminuzzate dentro di noi e che sono circondate tutt'intorno dall'organismo di ciascun animale, così come se fossero circondate da un cielo (οὐρανός), sono costrette ad imitare (μιμεῖσθαι) il movimento dell'universo. Perciò, ciascuna delle particelle che sono dentro di noi, portandosi verso ciò che le è congenere, riempie nuovamente il vuoto che si è formato. E quando ciò che esce fuori è in quantità maggiore rispetto a ciò che torna dentro, l'insieme deperisce, e, quando sia in quantità minore, cresce».

(*Tim.* 81a6-b5)³⁶⁷

Non essendo soggetto né a crescita né a declino, il cosmo di Platone non è soggetto alla “legge” ivi descritta, la quale si applica esclusivamente agli esseri che lo abitano. Crescita e declino non possono interessare il cosmo, in quanto quest'ultimo è immortale, e rimane identico a se stesso, si trova cioè, per così dire, costantemente nella sua ἀκμή. Ciononostante, come si evince anche dal passo appena citato, l'idea che il cosmo sia un essere animato è una delle idee maggiormente pregnanti della cosmologia di Platone.³⁶⁸ Questi è però sempre però è sempre estremamente

³⁶⁴ Sulla questione, Solmsen 1953, p. 37.

³⁶⁵ Solmsen 1953, p. 38.

³⁶⁶ Trad. Reale.

³⁶⁷ Plat. *Tim.* 81a6-b5: τὰ δὲ ἔναιμα αὖ, κερματισθέντα ἐντὸς παρ' ἡμῖν καὶ περιειλημμένα ὥσπερ ὑπ' οὐρανοῦ συνεστῶτος ἐκάστου τοῦ ζῴου, τὴν τοῦ παντὸς ἀναγκάζεται μιμεῖσθαι φορὰν· πρὸς τὸ συγγενὲς οὖν φερόμενον ἕκαστον τῶν ἐντὸς μερισθέντων τὸ κενωθὲν τότε πάλιν ἀνεπλήρωσεν. ὅταν μὲν δὴ πλέον τοῦ ἐπιρρέοντος ἀπίη, φθίνει πᾶν, ὅταν δὲ ἔλαττον, αὐξάνεται (trad. Reale). Elementi della descrizione fisiologica fornita da *Timeo* compaiono anche in Aristotele (cfr. spec. *De part. anim.* B 3, 650a32 ss.; 5, 668a4 ss.), Erasistrato (Anon. Lond. coll. XXV, l. 27; XXVI, l. 33) e, più tardi, in Galeno (cfr., per es., *De nat. pot.* I 10ss.; III 1, 7, 15 Kühn).

³⁶⁸ Cfr. spec. Plat. *Tim.* 30d3; 37c6; 92c6; 36e5 (σῶμα); 34a1 (κίνησις ε σῶμα). Si veda inoltre Solmsen 1953, pp. 48-49.

attento a “restringere” il più possibile il parallelo: ne sono un esempio i passi dedicati al “corpo” e alla struttura del cosmo, in cui Timeo precisa, adducendone le motivazioni, che il mondo non ha bisogno né di occhi, né di udito, né della respirazione, né di alcun organo con cui ricevere l’alimento ed espellere quello digerito.³⁶⁹ Esso si nutre non mediante la ricezione di cibo dall’esterno (nulla infatti esiste al di fuori di esso che poteva staccarsi e aggiungersi), ma «dando a se stesso in nutrimento ciò che di sé periva».³⁷⁰ Una teoria coerente di nutrizione, crescita e declino come quella presente in Lucrezio non può applicarsi a un essere immortale, che non invecchia e non muta.

Comincia qui a prospettarsi l’ipotesi che dietro il modello analogico impiegato da Lucrezio vi sia una critica alla cosmologia del *Timeo*, critica che viene poi ripresa, come ho già avuto modo di mostrare, nel V libro del poema (156-234).³⁷¹ Se infatti, come correttamente sottolineato da Segal, «il microcosmo e il macrocosmo non sono solo analoghi tra di loro, ma sono parte dello stesso *continuum*»,³⁷² e se, di conseguenza, la relazione che viene a instaurarsi tra *explicans* ed *explicandum* è, prima ancora che analogica, ontologica (uomo e mondo sono infatti entrambi prima di tutto *corpora*),³⁷³ allora varrà per il cosmo la medesima legge di crescita e distruzione che si osserva nel caso dell’essere umano, che diviene traccia di un evento (la crescita e la distruzione del cosmo) cui non ci è dato assistere direttamente.

Altra occorrenza significativa, sempre nel contesto del II libro, del modello del μακράνθρωπος, compare nei versi dedicati alla dimostrazione della pluralità dei mondi (1077-1089). Al fine di provare al proprio lettore che «nella somma delle cose non ce n’è alcuna / che sia isolata, che sia generata unica e cresca unica e sola, / senza far parte di qualche altra stirpe che includa molte altre cose / dello stesso genere», Lucrezio lo invita anzitutto (*in primis*) a rivolgere la mente (*inice mentem*)³⁷⁴ al mondo animale (*in animalibus*, 1077-1080):

*inuenies sic montiuagum genus esse ferarum,
 sic hominum geminam prolem, sic denique mutas
 squamigerum pecudes et corpora cuncta uolantum.
 quapropter caelum simili ratione fatendumst
 terramque et solem lunam mare, cetera quae sunt, 1085
 non esse unica, sed numero magis innumerali;
 quandoquidem uitae depactus terminus alte
 tam manet haec et tam natiuo corpore constant*

³⁶⁹ Cfr. Plat. *Tim.* 33c-d.

³⁷⁰ Plat. *Tim.* 33c7 ss.

³⁷¹ Si veda il par. 3.2.1 della Parte Prima, Cap. II (anche per i relativi riferimenti bibliografici sulla questione).

³⁷² Segal 1998, p. 118.

³⁷³ Non è un caso se Lucrezio, che inizialmente presenta l’analogia in maniera piuttosto concisa limitandola al caso dell’uomo (II 1118-1119), successivamente, a partire dal verso 1122, la estende a *tutti* i corpi (cfr. anche l’*omnia* del verso 1173).

³⁷⁴ Si veda il par. 5 della Parte Prima, Cap. II.

quam genus omne quod hic generatim rebus abundat.

«così vedrai generata la stirpe delle fiere che vagano sui monti, / così la progenie degli uomini, così infine i muti branchi / dei pesci squamosi e tutti i corpi dei volatili. / Similmente bisogna quindi ammettere che il cielo / (1085) e la terra e il sole, la luna, il mare e tutte le altre cose esistenti, / non sono unici, ma piuttosto in numero innumerevole; / poiché un termine di vita profondamente fissato / li attende, ed essi constano di un corpo che è nato, tanto quanto / ogni sorta di cose che abbonda di individui della stessa specie».

(*DRN* II 1081-1089)³⁷⁵

Come nella sezione analizzata in precedenza, anche qui Lucrezio sfrutta l'osservazione di un fenomeno che si verifica al livello degli esseri viventi per proporre una tesi sul piano cosmologico. Nulla di ciò che popola la nostra esperienza è mai "unico": tutto appartiene a una determinata classe, della quale esistono innumerevoli esemplari. Lo stesso deve valere per il sole, la luna e il cielo, dei quali devono necessariamente esistere, altrove, degli altri esemplari. Non è difficile scorgere, in questi versi, l'applicazione del principio di *ισονομία*, dell'«uguaglianza distributiva»,³⁷⁶ già più volte incontrato nel corso del presente studio. Al cosmo si applicano le medesime leggi che risultano valide per le entità che lo abitano, poiché essi sono governati – insiste Lucrezio – da una *similis ratio* (1084), sicché ciò che vediamo valere nel caso delle specie animali, deve valere anche per il sole, la luna, la terra e il cielo (e quindi per il numero di mondi esistenti). L'accento posto sulla *similis ratio*, inoltre, sottolinea l'attenzione posta dal poeta nell'impiego del modello e nell'eliminazione di possibili ambiguità nel confronto tra esseri animati e mondi.³⁷⁷ affinché l'inferenza risulti valida e abbia carattere necessario, occorre sia limitata agli aspetti essenziali delle due realtà tra le quali viene istituita l'analogia; ciò significa che le razze di fiere errabonde, le stirpi di uomini, le specie di uccelli, ecc., non vanno considerate nella loro particolarità, ma in quanto classi aventi all'interno più esemplari, la cui distribuzione è dettata dal principio della *ισονομία*. Ciò che è simile, tra *explicans* ed *explicandum*, è la *ratio* da cui sono regolati. Come ormai più volte chiarito, quest'operazione preliminare dell'*animus* volta a valutare il materiale percettivo da cui far procedere l'inferenza al non manifesto è ciò che nella tradizione del Giardino va sotto il nome di *ἐπιλογισμός*.

La comparazione tra uomo e cosmo si ripresenta poi con forza nel V libro del *DRN*. Analizzando il *πλεοναχὸς τρόπος* dispiegato da Lucrezio nella sezione astronomica, ho posto in luce come il modello del *μακράνθρωπος* sembri comportare, di primo acchito, un'immagine del cosmo contraria ai precetti della lezione epicurea.³⁷⁸ Mi riferisco, nello specifico, ai versi 534-

³⁷⁵ Trad. Giancotti lievemente modificata.

³⁷⁶ Si veda Bailey 1947, pp. 969-970.

³⁷⁷ Si veda anche Schiesaro 1990, p. 77.

³⁷⁸ Si veda *supra*, pp. 209-210.

563, in cui viene illustrata la ragione per cui la terra è in grado di permanere sospesa immobile nell'aria, al centro dell'universo (*in media mundi regione*, 534).³⁷⁹ Nella parte inferiore, spiega Lucrezio, essa è dotata di una *alia natura* (536), ossia di una struttura atomica più leggera (cfr. *decrescere pondus*, 535) che, come una sorta di anello intermedio tra aria e terra, congiunge in salda unità (cfr. *coniunctam atque uniter aptam*, 537) parti aeree e terrestri.³⁸⁰ Questa connessione, inoltre, è tale sin dalle origini del *mundus*,³⁸¹ del quale il “pianeta Terra” costituisce parte integrante sin dall'inizio (537, e 546-549), ragion per cui essa non grava nell'aria, come a ogni uomo non pesano le proprie membra, né il capo sovraccarica il collo (534-555). Insiste Lucrezio:

*Nonne uides etiam quam magno pondere nobis
sustineat corpus tenuissima uis animai
propterea quia tam coniuncta atque uniter apta est?
denique iam saltu pernici tollere corpus
quid potis est nisi uis animae, quae membra gubernat? 560
iamne uides quantum tenuis natura ualere*

³⁷⁹ La medesima tesi è rintracciabile in uno scolio del paragrafo 74 della lettera a Erodoto, in cui viene attribuita a Epicuro la tesi per cui «la terra è sospesa nell'aria» (τὴν γῆν τῷ ἀέρι ἐποχεῖσθαι), e nell'XI libro del Περὶ φύσεως, fr. 26.42 Arr., (ma cfr. anche fr. 26.22-23 Arr.), sul quale rimando alla nota successiva. La concezione della stabilità della terra ammessa da Epicuro e Lucrezio riprende, in qualche misura, le posizioni di Anassimene (II 7 D19, D20a-b L.-M. = 13 A 20 D.-K.), Anassagora (VI 25 D57, R25 L.-M. = 59 A 88 D.-K.) e Democrito, i quali, stando ad Aristotele (*De cael.* II 13, 294b 13-30), ritenevano che la stabilità della terra, ossia il farro che essa potesse galleggiare immobile sull'aria, risiedesse nella sua forma piatta, che privava l'aria dello spazio sufficiente per spostarsi, suggellandola a guisa di coperchio. Sulla questione della stabilità della terra, si veda Bakker 2016, p. 235.

³⁸⁰ Si osservi come già Epicuro, in *Nat.* XI, fr. 26.42 Arr., connetteva la stabilità della terra alla densità che caratterizza la sua parte inferiore, la quale «deve essere pensata in rapporto di continuità con quella superiore, affinché [i sostegni], capaci di opporre resistenza [al peso della terra], posseggano la proporzione adatta a che la terra non si muova» (ll. 2-18). Riporto di seguito il testo greco, nell'edizione di Arrighetti 1973:

ὄ-]
πό τιν[ος] διαστήμα-
τος ὀριζομένης· οὐ-
ται γὰρ ἀσφαλέστε-
ρον ἢ διάνοια τὴν
μονὴν τῆι γῆι λή- 5
ψεται, κα[ὶ] συμφωνό-
τερον τοῖς κατὰ τὰς
αἰσθήσεις φαινομέ-
νοις. πυκνότητα [δ]ἐ
τὴν κάτω [π]αρὰ [συνέ-] 10
χειαν αὐτῆι νοητ[έ-]
ον τῆς ἄνωθ[ε]ν, ἴν[α],
ἔσθλαι πρὸς τὴν ἀ[ν-]
τ[έ]ρεισιν, τοῦ μὴ φ[έ-]
ρ[ε]σθαι τὴν γῆν τὴν 15
π[ρέπ]ουσας ἀναλ[ογί-]
αν [ῶσι]ν κεκτημ[έ-]
[να].

³⁸¹ L'equivalente del κόσμος di Epicuro, cfr. spec. *Pyth.* 88, in cui il κόσμος viene definito come una porzione delimitata dello spazio infinito nella quale la materia si è aggregata dando vita alla terra e agli astri. Ogni cosmo, di conseguenza, possiede una terra (γῆ), concepita come un pianeta *simile* al nostro, per aspetto e condizioni di vita (si veda in particolare Sedley 2011a, cap. 5, spec. p. 175), degli astri e dei fenomeni che, come spiegato nella parte dedicata al metodo delle molteplici spiegazioni, devono risultare non troppo dissimili tra loro.

*possit, ubi est coniuncta graui cum corpore, ut aer
coniunctus terris et nobis est animi uis?*

«Non vedi anche come il nostro corpo è sostenuto, / benché molto pesante, dalla sottilissima forza dell'anima, / perché essa gli è tanto congiunta e strettamente unita? / E infine, che cosa può sollevare il corpo con agile balzo, / (560) se non la forza dell'anima che governa le membra? / Non vedi ormai quanto possa essere grande la forza / d'una natura sottile, quando è unita a un corpo pesante / come l'aria è unita alla terra e la forza dell'animo a noi?».

(*DRN* V 556-563)³⁸²

Se nella prima parte del passo (534-555) l'analogia non chiama in causa in maniera specifica il rapporto anima-corpo, ma si limita a porre a confronto il rapporto che viene a instaurarsi tra la terra e lo spazio in cui è collocata, con quello vigente, e osservabile, tra le diverse parti del corpo, i versi appena citati, prospettando quasi l'immagine di un'*anima mundi*,³⁸³ hanno indotto diversi studiosi a pronunciarsi in merito a una presunta "scarsa ortodossia" di Lucrezio,³⁸⁴ o perlomeno a ritenere che questi risenta, per quanto concerne la posizione della terra, dell'influenza della nozione stoica di *σμπάθεια*, alla quale rinvierebbero le occorrenze di *coniunctus* presenti nel passo del V libro.³⁸⁵ Su questa scia si collocano in particolar modo le riflessioni di Schrijvers, che interpreta i versi in questione come prova de «[l]e caractère d'épigone éclectique de Lucrèce».³⁸⁶ A tal riguardo, occorre però anzitutto ricordare che anche Epicuro, proprio in merito alla descrizione della terra, ricorre al confronto con le parti dell'essere vivente; mi riferisco ad alcuni frammenti dell'XI libro del *Περὶ φύσεως*, e in special modo al fr. 26.32 Arr., in cui il filosofo, al fine di illustrare la collocazione della terra nel cosmo, afferma che essa si presenta «secondo la disposizione delle membra umane» (*κατὰ σχῆμα κώλων*, l. 19).³⁸⁷ Lucrezio, in questo senso, non farebbe che riprendere un modello in linea con i precetti del maestro e già da questi abbozzato, sicché la sua comparazione, come rimarca Schiesaro, «suscita probabilmente più sospetti ai nostri occhi che a quelli dell'autore e del suo pubblico».³⁸⁸

³⁸² Sul rapporto tra anima e corpo, cfr. *DRN* III 323 ss.

³⁸³ Schiesaro 1990, p. 81.

³⁸⁴ Uno tra gli altri, Boyancé (1970, p. 242), scrive che «[è] curioso ritrovare qui negli Epicurei l'analogia del macrocosmo – il mondo – e del microcosmo – l'uomo – che era un tema comune all'astrologia e allo stoicismo. A nostro parere bisogna ricordare che Democrito l'aveva, secondo la tradizione, sviluppata [cfr. VII 27 D225 L.-M. = 68 B 34 D.-K.]; ma Democrito non aveva, come Epicuro, messo al centro della sua fisica il peso, e perciò non cadeva nell'incongruenza che mi sembra di notare in Lucrezio». Schrijvers (1999a, p. 201, e 2007, pp. 274-275), similmente, ritiene «paradossale» l'argomentazione lucreziana di cui ci stiamo occupando, avallando le conclusioni a cui perviene Lück 1932 (si veda nota successiva).

³⁸⁵ Secondo Lück (1932, pp. 32-33), il passo di Lucrezio risente della concezione posidoniana del mondo, unito da una *σμπάθεια* simile a quella che unisce le parti del vivente. Anche Cicerone, in *Div. II*, 34, sembra tradurre *σμπάθεια* con *coniunctio*.

³⁸⁶ Schrijvers 1999a, p. 201, e 2007, p. 275.

³⁸⁷ Cfr., in aggiunta, sempre dell'XI libro del *Περὶ φύσεως*, i frr. 26.22, e 26.41, ll. 22-24 Arr.

³⁸⁸ Schiesaro 1990, p. 81.

A sostegno dell'“eclettismo” del passo lucreziano, Schrijvers fa leva sull'assonanza che esso dispiega con i versi 898-906 del IV libro. Si tratta di un passo compreso nella sezione del poema dedicata alla teoria dell'azione, in cui Lucrezio illustra i meccanismi che stanno alla base della locomozione (877-906). La questione che viene sviscerata con maggior insistenza riguarda la possibilità che l'aria esterna funga da concausa del movimento: quest'ultimo, infatti, si innesca non prima che la mente sia stata stimolata da dei *simulacra meandi* (881), determinando l'insorgenza del volere (*inde uoluntas fit*, 883). La mente, a questo punto, si forma un'immagine dell'atto (del movimento), e quando l'*animus* s'accende del desiderio di muoversi, «subito sprona la forza dell'anima / che è disseminata per tutto il corpo per membra e giunture; / e ciò è facile a farsi, poiché all'animo è strettamente congiunta (*coniuncta tenetur*)» (886-889). L'*anima*, a sua volta, stimola le membra e gli arti, mettendo in moto, a poco a poco, l'intera mole del corpo (*tota moles*, 890-891). A quel punto, inoltre, prosegue Lucrezio, anche la sostanza corporea si dirada, e l'aria, che sempre è di natura mobile (*qui semper mobilis extat*), penetra nei pori, diffondendosi sin nei più piccoli meandri del corpo (892-896). Quest'ultimo, di conseguenza, risulta «mosso / da due cause, operanti da una parte e dall'altra, come una nave / spinta dai remi e dal vento» (896-897).

*Nec tamen illud in his rebus mirabile constat,
tantula quod tantum corpus corpuscula possunt
contorquere et onus totum conuertere nostrum. 900
quippe etenim uentus subtili corpore tenuis
trudit agens magnam magno molimine nauem,
et manus una regit quantouis impete euntem,
atque gubernaculum contorquet quolibet unum;
multaque per trocleas et tympana pondere magno 905
commouet atque leui sustollit machina nisu.*

«Né tuttavia in ciò fa meraviglia / che corpuscoli tanto piccoli possano dirigere un corpo / (900) tanto grande e voltare attorno tutto il nostro peso. / E infatti il vento, tenue per la sottile sua materia, / muove e spinge una grande nave di grande massa, / e un'unica mano la guida, con qualunque rapidità proceda, / e un unico timone la dirige ovunque piaccia; / (905) e per mezzo di carrucole e di ruote una macchina sposta / e solleva molte cose di grande peso con uno sforzo lieve»

(DRN IV 898-906)

I versi appena esaminati, come correttamente fa osservare Schrijvers, forniscono effettivamente le coordinate per comprendere il passo del V libro dedicato alla posizione della terra. Ciò però non significa che Lucrezio intenda prospettare l'esistenza di un'anima anche a livello cosmico; egli intende semplicemente servirsi di un *modello*, i cui margini di ambiguità (di cui, probabilmente, tanto Lucrezio quanto, due secoli prima, Epicuro dovevano essere pienamente consapevoli) vengono attentamente controllati, come si evince da DRN V 561-563, in cui il poeta

ha cura di mantenere rigorosamente distinti l'aria che è unita alla terra, da un lato, e l'anima che è unita a noi, dall'altro (*ut aer / coniunctus terris et nobis est animi uis*). Inoltre, come sottolineato da Bignone, la «specialissima e singolarissima connessione» che viene ad instaurarsi tra terra e aria, e che consente alla prima di permanere sospesa nel mezzo del mondo, non può essere eterna, e questo in ragione della maggior pesantezza della terra.³⁸⁹ L'anima, infatti, al pari del corpo, è composta di atomi, e, come il corpo, è mortale. Il rischio di dar credito alla dottrina timaica del cosmo come essere vivente animato rimaneva *secondario*, rispetto a quello *primario* di porre fuori gioco l'idea che la terra potesse rimanere sospesa al centro dell'universo grazie a un qualche ordinamento razionale o provvidenziale del cosmo, e, soprattutto, che essa fosse immortale.³⁹⁰ Da un lato, infatti, l'analogia col corpo umano serve a mostrare che anche quegli aspetti dell'universo le cui cause non sono direttamente osservabili (e il caso della stabilità della terra rientra tra questi), hanno alla loro base dei meccanismi fisiologici, spiegabili senza la necessità di ricorrere ad alcuna provvidenza o ragione superiore, trascendente o immanente che sia. Così, l'eruzione di un vulcano non differisce, quanto al meccanismo di generazione, da una febbre o da una qualsiasi altra dolorosa infermità che colpisce il corpo umano, sia essa il rigonfiamento di un piede o l'infiammazione di un dente (*DRN VI 655-669*). E lo stesso dicasi per il terremoto, la cui manifestazione viene accostata al tremore cui è soggetto il corpo umano quando è esposto freddo (*VI 594-595*). Il ricorso, da parte di Lucrezio, al modello del *μακράνθρωπος* permette, in questo senso, di spogliare i fenomeni naturali di quella patina di straordinarietà che ne fa degli strumenti di massima efficacia nelle mani della *religio*. Dall'altro lato, queste analogie con il corpo umano vengono accortamente sviluppate da Lucrezio in maniera tale da veicolare, seppur implicitamente, l'idea della mortalità del mondo.³⁹¹ Il che risulta facilmente comprensibile da un raffronto, in relazione al fenomeno del terremoto, tra l'analogia che chiama in causa i tremori umani, fondata sul *μακράνθρωπος*, e l'immagine dei carri che, al loro passaggio, fanno tremare le case lungo la via, sussultando per le asperità del percorso (*548-551*). Mentre infatti le vibrazioni cagionate dai carri hanno uno scopo meramente illustrativo, nell'analogia coi tremori del corpo umano «il nesso tra cosmo e un corpo umano soggetto a malattia è svolto sulla base del denominatore comune della fragilità. Tale analogia comunica indirettamente al lettore che anche il mondo, come un individuo, è esposto alle minacce provenienti dallo spazio esterno e che dunque anch'esso è destinato alla morte».³⁹² Il che, oltretutto, ci permette di porre in luce la profonda differenza tra quelli che definirei “esempi analoghi”, la cui portata rimane

³⁸⁹ Bignone 1936, vol. II, p. 151.

³⁹⁰ Si veda anche Schiesaro 1990, pp. 81-82.

³⁹¹ Galzerano 2019, pp. 217-218.

³⁹² *Ibid.*

esclusivamente illustrativa, rispetto a quelle strutture ben più complesse e pregne significato (nonché, per ciò stesso, soggette a un controllo più ferreo da parte dell'autore) che sono i modelli analogici. Quest'ultimi hanno sempre un fondo teorico rigorosamente inscritto nei dettami della lezione epicurea, sicché il loro valore risulta pienamente comprensibile esclusivamente dall'interno della scuola, ossia da qualcuno che, perlomeno, si sia già in qualche modo messo in cammino sui *uestigia* di Epicuro (cfr. *DRN* V 55, ma anche III 3-6).

Ancora una volta, diviene dunque evidente come i modelli analogici impiegati da Lucrezio vadano sempre letti e compresi a partire da un fondamento dottrinario rigorosamente e inesorabilmente epicureo. E non è necessario, come vorrebbe Schrijvers, che per essere «figlio del proprio tempo», il poeta si presenti come un pensatore eclettico, e financo eterodosso, in cui defluiscono concezioni e dottrine della filosofia a lui contemporanea. L'aspetto originale della sua proposta filosofica risiede nel fatto che egli, prendendo le mosse da (nonché presupponendo) alcuni precetti fondamentali della lezione epicurea promossa dal maestro, sviluppa, nell'arco dei sei libri della sua opera, argomentazioni che negli scritti del fondatore risultano, al limite, soltanto abbozzate e che dimostrano, al contempo, di tenere ampiamente conto delle riflessioni condotte, in ambito semiotico, dagli Epicurei seriori, in merito alle quali il resoconto filodemeo costituisce la nostra fonte principale.

12. Sovrainterpretare i *uestigia*

Comprendere il diverso impiego che Lucrezio fa delle immagini di cui si serve nel corso del poema, è indispensabile al fine non lasciare spazio a infondate (nonché ingiuste) accuse di eterodossia. In relazione al procedimento del *μακράνθρωπος*, per esempio, si è constatata l'importanza di un prudente e attento "controllo" dell'analogia e, conseguentemente, di un opportuno impiego del dato fenomenico per la conoscenza di realtà o meccanismi non direttamente esperibili. A tal proposito, vorrei richiamare brevemente l'attenzione su di una ulteriore circostanza del poema lucreziano in cui il ricorso all'osservazione fenomenica, se mal interpretato, finisce per generare pericolose ambiguità.

12.1 La metafora definitoria del *semen*

Come è noto, al fine di dimostrare alcuni caratteri degli atomi, Lucrezio ricorre alla metafora del *semen*, dispiegando quello che è stato etichettato come uso *definitorio* della metafora.³⁹³ Le

³⁹³ Si veda Marcovič 2008, pp. 122-129.

definizioni formali, nel *DRN*, sono piuttosto rare;³⁹⁴ non per questo però Lucrezio rinuncia a definire i concetti che intende trasmettere. Nella sua critica (seppur “circostanziata”) alla dimostrazione di matrice aristotelica,³⁹⁵ ciò che Epicuro maggiormente avversava era l’eccesso di formalismo e l’assenza di riferimento all’osservazione fenomenica che la caratterizzavano, laddove nello studio della natura e in qualunque indagine è sufficiente procedere attenendosi esclusivamente e in maniera rigorosa a “ciò che sottostà ai suoni verbali” (τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις, *Hrdt.* 37), ossia a quel πρῶτον ἐννόημα (*Hrdt.* 38), a quel concetto fondamentale (che è la prolessi) a cui ogni suono inequivocabilmente rimanda.³⁹⁶ Nell’impiego di determinate immagini allo scopo di definire concetti cruciali nell’ambito della lezione epicurea, Lucrezio si appropria esattamente di questo principio metodologico insegnato dal maestro. Un esempio palmare di ciò emerge nel I libro del poema, là dove il poeta introduce la terminologia impiegata per illustrare la natura e i caratteri degli atomi (cfr. versi 55-61). Ritroviamo qui i termini *rerum primordia, materies, genitalia corpora, semina rerum* e *corpora prima*, i quali danno luogo a delle metafore definitorie che verranno sistematicamente sfruttate nel corso dell’intero poema.³⁹⁷ Come efficacemente sunteggiato da Marcovič, «instead of giving a definition, Lucretius creates the notion of atom via an amalgam of defining properties derived from several complementary metaphors».³⁹⁸ Diversamente dal concetto di *corpuscola*, le espressioni a cui ricorre Lucrezio in I 55-61 richiamano l’attenzione non tanto sulle dimensioni estremamente ridotte degli atomi, quanto sul loro ruolo di ἀρχαί di tutte di cose, nonché sul loro potere generativo (specialmente *materies* – da *mater* –, *genitalia* e *semina*).³⁹⁹ La metafora del *semen*, in particolare, termine che

³⁹⁴ Un chiaro esempio di definizione formale è quella concernente *coniuncta* ed *euenta* (*DRN* I 451-458), di cui mi sono più volte occupata in precedenza. L’impiego di metafore come *definientes* risulta poi pregnante là dove l’oggetto del discorso siano gli dèi o la religione. Si pensi ai versi 644-651 del II libro, nei quali viene definita, con tono solenne (spec. 647-648), la natura divina (*omnis enim per se diuom natura*, 646), che per essere tale deve fruire di un’esistenza immortale in suprema quiete, ecc. Similmente, ai versi 1198-1203 del V libro, il poeta ha cura di definire in cosa consista un vero atto di *pietas*, (si noti, fra l’altro, che la preoccupazione verso la definizione della vera *pietas* era condivisa, oltre che da Epicuro [cfr. *Men.* 123], anche da Empedocle [cfr. *Sext. Emp. M VII 124 = V 22 D44, R42, R74 L.-M. = 31 B 3 D.-K.*]). Inizialmente enumera una lunga serie di esempi negativi di *pietas* tratti dalla tradizione (mostrarsi col capo velato, prostrarsi d’innanzi ai templi, ecc.), dopodiché contrappone ad essi, in forma breve e concisa, la propria definizione, per cui vera *pietas* è poter guardare tutto con mente serena (*mage placata posse omnia mente tueri*, 1203). Questa definizione, al pari di quella precedente, ha scopo correttivo, e presentano la struttura di quella che i latini chiamavano *correctio* (“non A ma B”; sul meccanismo sotteso alla *correctio*, si veda, tra gli altri, Traina 1974, pp. 93-95). Simile al meccanismo della *correctio* è quello della cosiddetta priamel, uno schema retorico, consistente in una rassegna di concetti o valori, ai quali viene contrapposto, subito dopo, un termine di paragone, del quale si rivendica la superiorità (si veda Race 1982, pp. 7-17). Un esempio di priamel è rintracciabile all’inizio del II libro, versi 1-10.

³⁹⁵ Riprendo qui un’espressione impiegata da Morel (2015, p. 132), al quale rimandiamo in merito al tema della dimostrazione in Epicuro e negli Epicurei

³⁹⁶ Si veda la sezione dedicata al criterio della prolessi.

³⁹⁷ Sulla questione, anche Marcovič 2008, pp. 123-124.

³⁹⁸ Marcovič 2008, p. 124; si veda anche Sedley 1999, spec. pp. 230-231.

³⁹⁹ La medesima strategia si ripropone nel IV libro del poema, dove, per definire gli εἶδωλα di Epicuro, Lucrezio introduce due distinte serie di termini: la prima (*simulacra*, 30; *effigies, figurae*, 42; *imago*, 52) atta a trasmettere l’idea della riproduzione iconica, preservando l’insistenza di Epicuro sulla percezione visiva; la seconda

rimanda allo σπέρμα del paragrafo 38 della lettera a Erodoto,⁴⁰⁰ riveste un ruolo cruciale a proposito dei principi della creazione. La tesi del *s nihil posse creari / de nihilo* (= *ex nihilo nihil*, *DRN* I 156-157), infatti, è rafforzata e sviluppata con l'aiuto dell'analogia biologica dei semi (159-214),⁴⁰¹ e anche la tesi ad essa complementare, quella relativa all'indistruttibilità della materia (*nihil in nihilum*, cfr. 215-216) viene dimostrata mediante il ricorso all'osservazione di quanto accade nella vita delle piante, degli animali e degli esseri umani:

«(250) Infine, scompaiono le piogge, quando il padre etere / le ha precipitate nel grembo della madre terra; ma ne sorgono / splendide messi, e i rami degli alberi rinverdiscono, / gli alberi stessi crescono e si caricano di frutti; / **di qui** (*hinc*) si alimentano poi la nostra specie e quella delle fiere, / (255) **di qui** gioconde città vediamo fiorire di fanciulli, / e frondose selve d'ogni parte risuonare dei canti di nuovi uccelli; / **di qui** le greggi s'impinguano e stanche distendono i corpi / sui pascoli rigogliosi, e il candido umore del latte / stilla dalle mammelle turgide; **di qui** una prole novella / (260) con membra malferme allegramente ruzza tra l'erba / tenera, di latte puro inebriata la mente giovinetta. / **Non perisce dunque del tutto ogni cosa che pare perire, / poiché la natura rinnova una cosa dall'altra e non comporta / che alcuna si generi se non l'aiuta la morte di un'altra**».

(*DRN* I 250-264)⁴⁰²

Le medesime tesi ritornano poi nel II libro (67-79), dove Lucrezio riprende l'enunciato del *nihil in nihilum*, asserendo che, mentre vediamo ogni corpo estenuarsi nel tempo, la somma dell'universo rimane invariata (67-71). L'insieme delle cose si rinnova senza posa (*rerum summa nouatur / semper*), «e i mortali vivono di vicendevoli scambi» (*inter se mortales mutua uiuunt*, 75-76).⁴⁰³ Secondo Schrijvers, questo consistente ricorso a esempi di carattere biologico, che egli

(*membranae, cortex*, 51), invece, tratta dal mondo della biologia e funzionale a trasmettere l'idea di pellicole sottilissime che si staccano dalla superficie dei corpi. Si veda Sedley 1999, pp. 231-234, nonché Marcović 2008, p. 125.

⁴⁰⁰ Il termine σπέρμα/σπέρματα compare anche, con significato di materia atomica in Epic. *Hrdt.* 74 e *Pyth.* 89; cfr. inoltre anche *Nat.* XXV, *PHerc.* 1056, 6, 3, ll. 1-2 Laursen (1997, p. 32) = fr. 34.26 Arr., e *PHerc.* 697, 2, 2, l. 11 Laursen (1997, p. 44) = fr. 34.31 Arr. L'esistenza di σπέρματα πάντων χρημάτων era dottrina ammessa già da Anassagora (cfr. spec. VI 25 D12-13 L.-M. = 59 B 4 D.-K.), il quale però li concepiva come ordinari semi biologici (si veda Sedley 2011a, p. 35), senza assegnare loro alcun significato tecnico. Per un uso in senso tecnico del termine occorre attendere i primi atomisti, i quali ricorrevano all'immagine di semi o πανσπερμία in connessione alla materia atomica (cfr. VII 27 D132, D136 L.-M. = 67 A 28 D.-K.).

⁴⁰¹ Le leggi della creazione vengono spiegate da Lucrezio in termini di crescita organica (tutto si genera a partire da un seme, a tempo opportuno, ecc., cfr. *DRN* I 160, 176, 189, 206. Sulla questione, si rimanda a Schrijvers 1999a, pp. 186-187, e 2007, pp. 259-260). Si potrebbe addirittura affermare che la nozione stessa di *semen* diviene il discriminante tra ciò che può realizzarsi e ciò che, invece, risulta impossibile (Marcović 2008, p. 124).

⁴⁰² *DRN* I 250-264: (250) *Postremo pereunt imbres, ubi eos pater aether / in gremium matris terrai praecipitavit; / at nitidae surgunt fruges, ramique uirescunt / arboribus, crescunt ipsae fetuque grauantur. / hinc alitur porro nostrum genus atque ferarum; / (255) hinc laetas urbes pueris florere uidemus / frondiferasque nouis auibus canere undique siluas; / hinc fessae pecudes pingui per pabula laeta / corpora deponunt, et candens lacteus umor / uberibus manat distentis; hinc noua proles / (260) artubus infirmis teneras lasciua per herbas / ludit lacte mero mentes percussa nouellas. / haud igitur penitus pereunt quaecumque uidentur, / quando alid ex alio reficit natura nec ullam / rem gigni patitur nisi morte adiuta aliena.*

⁴⁰³ Cfr. anche *DRN* II 569-576: *Nec superare queunt motus itaque exitiales / (570) perpetuo neque in aeternum sepelire salutem, / nec porro rerum genitales auctificique / motus perpetuo possunt seruare creatas. / sic aequo geritur certamine principiorum / ex infinito contractum tempore bellum: / (575) nunc hic nunc illic superant uitalia*

concepisce nei termini di «illustrations biologiques», concernenti l'incessante trasformazione della natura (ovvero di quella che, in greco, viene definita *μετάβασις ἐξ ἀλλήλων*), «s'harmonise mal avec la doctrine épicurienne», finendo per lederne i presupposti stessi.⁴⁰⁴ Interpretando le occorrenze fenomeniche, tratte dal mondo della biologia, come modelli analogici impiegati per illustrare la tesi dell'indistruttibilità della materia, Schrijvers è indotto a ritenere che Lucrezio, da ultimo, proietti sugli elementi primi (gli atomi) la natura *mortale* dei corpi viventi, avallando una teoria, quella del Tutto eterno contrapposto alle vicende di nascita e morte delle singole creature, di stampo aristotelico-peripatetico.⁴⁰⁵ Il poeta, in questo senso, creerebbe un accostamento di argomenti di varia provenienza, e financo contraddittori, «à la manière des épigones éclectiques de son temps».⁴⁰⁶ Prima di trarre conclusioni in merito alla presunta “eterodossia” lucreziana, conviene però provare a porre meglio a fuoco il ruolo del ricorso ai fenomeni visibili dei versi I 250-264. I *uestigia* che qui ci vengono offerti non sono intesi dal poeta come modelli analogici atti a significare un inammissibile (almeno dalla prospettiva epicurea) processo di creazione e distruzione a livello atomico. Essi, semmai, come a mio avviso opportunamente chiarisce Schiesaro, rappresentano delle *conseguenze* della tesi del *nihil in nihilum*.⁴⁰⁷ Diversamente, per esempio, dai granelli di polvere dei versi 114-128 del II libro, che abbiamo visto rivestire il ruolo tanto di conseguenze quanto di modelli di un fenomeno invisibile, il dileguarsi della pioggia e il venire alla luce delle piante non fornisce alcun modello analogico, ma costituisce l'effetto osservabile di un fatto che rimane sottratto alla vista, ossia l'esistenza di elementi non soggetti a nascita e morte. E credo che l'idea di consequenzialità offerta dall'*hinc* in posizione anaforica, contribuisca a corroborare e rafforzare questa lettura.

Quanto Lucrezio vuole dimostrare, in definitiva, è esattamente il contrario rispetto a ciò di cui Schrijvers lo accusa. Il che indica, ancora una volta, l'importanza, dinnanzi all'opera di Lucrezio, di una corretta comprensione dei dati fenomenici a cui viene fatto costantemente ricorso. Una loro lettura e interpretazione corretta richiede una loro valutazione attenta e meticolosa per mezzo dell'*ἐπιλογισμός* il quale però, a sua volta, si sta dimostrando, in Lucrezio, sempre più vincolato ai principi dottrinari fondanti della lezione epicurea. In altri termini, l'*ἐπιλογισμός* è un calcolo che solo colui che già ha fatto propri i principi del Giardino può condurre in maniera corretta ed efficace. Solo colui che non è totalmente digiuno di filosofia

rerum / et superantur item. («Pertanto non possono i movimenti distruttori vincere / (570) in perpetuo e seppellire in eterno la vita; / né, d'altronde, i movimenti che generano e accrescono le cose / possono conservare in perpetuo quanto è stato creato. / Così con uguale esito prosegue la guerra / dei primi principi, che arde da tempo infinito. / (575) Ora qui, ora lì, vincono le forze vitali / e parimenti son vinte»).

⁴⁰⁴ Schrijvers 1999a, p. 192 (versione inglese: 2007, p. 265).

⁴⁰⁵ Schrijvers 1999a, p. 192 (versione inglese: 2007, p. 266).

⁴⁰⁶ Schrijvers 1999a, p. 192 (versione inglese: 2007, p. 266).

⁴⁰⁷ Schiesaro 1990, p. 84 (e, in generale, pp. 83-85).

epicurea, è in grado di capire se i dati fenomenici addotti possano dare luogo o meno a un modello analogico, o vadano intesi come conseguenze visibili di un fatto in sé non carpibile dal *sensus*. Solo colui che non è totalmente digiuno di filosofia epicurea ha gli strumenti per comprendere che la *μετάβασις ἐξ ἀλλήλων* che si osserva nella vita di piante, animali e uomini non riproduce affatto l'avvicinarsi di nascita e morte che avverrebbe a livello atomico, poiché sa benissimo che i *primordia* sono immortali ed eterni, e la sua consapevolezza dei caposaldi della dottrina è tale da non lasciarsi traviare da possibili margini di ambiguità dei riferimenti all'esperienza di cui è pregno il *DRN*.

13. *Uestigia, signa, indicia*: una riflessione terminologica

Una breve riflessione, per concludere, su di un aspetto della terminologia impiegata da Lucrezio in abito semiotico che reputo di particolare interesse, e a cui avevo fatto cenno nei primi paragrafi a proposito della distinzione tra *σημεῖον* e *τεκμήριον* che Gassendi, nelle *Animadversiones* (p. 132), ritiene potersi rintracciare già in Epicuro. Mediante un richiamo ad un passo della *Institutio Oratoria* (V 9) di Quintiliano, Gassendi suggeriva di interpretare l'uso del verbo *σημειοῦσθαι* come indicante delle inferenze da segni soltanto probabili (tipiche, a suo avviso, degli studi di meteorologia), di contro a quelle incontrovertibili e inconfutabili, designate mediante il verbo *τεκμαίρεσθαι*. Ora, Lucrezio, come si è potuto constatare, tanto nel caso dell'indagine intorno alle nature prime del reale (atomi e vuoto), quanto nel caso dell'indagine storica, ricorre al termine *uestigium/uestigia*, mentre altrove i vocaboli impiegati sono *signum* e *indicium*. Quel che sembra interessante provare a porre a fuoco, di conseguenza, è se, e in che misura, tale distinguo lessicale testimonia un distinguo tra tipologie di segni, fermo restando, naturalmente, che Lucrezio è e rimane pur sempre un poeta, sicché non è da escludere che il vocabolario di volta in volta preferito non risponda a istanze di carattere metrico.

Analizzando le occorrenze del termine *uestigia* nei sei libri del *DRN*, si apprende come Lucrezio, prevalentemente, impieghi il vocabolo, da un lato, per designare le impronte impresse dai piedi (o dalle zampe) nel terreno, come accade nel caso dei *pedibus uestigia* del vitellino, scrutate dalla madre in apprensione, del verso 356 del II libro, o nel caso dei *pedum uestigia* delle zanzare del verso 389 del libro successivo;⁴⁰⁸ dall'altro, nei casi di inferenza da segni in cui il legame tra il segno e la realtà significata è anzitutto causale o ontologico. *Uestigia* sono, nel I

⁴⁰⁸ Cfr. anche *DRN* IV 364-365: *Umbra uidetur item nobis in sole moueri / et uestigia nostra sequi gestumque imitari* («similmente l'ombra sembra a noi che nel sole si muova / e che segua i nostri passi e che imiti i gesti»); VI 756-759: *in Syria quoque fertur item locus esse uideri, / quadripedes quoque quo simul ac uestigia primum / intulerint, grauius uis cogat concidere ipsa* («Anche in Siria, si dice, similmente si può vedere un luogo, / dove anche i quadrupedi, appena vi mettono piede, / sono costretti dalla sua stessa forza a stramazze pesantemente»); cfr. anche IV 705 (*errant saepe canes itaque et uestigia quaerunt*), e 1002 (*uestigia ...ferarum*).

libro (402, 406), i fenomeni visibili che giustificano l'esistenza del vuoto, di cui è impossibile avere esperienza diretta; a legare l'esistenza del vuoto a quella del movimento testimoniato dall'osservazione fenomenica è un rapporto di causa-effetto. Nel II libro, versi 114 ss., *uestigia* sono i granelli di polvere che vorticano nell'aria, a partire dai quali arriviamo a formarci la *notitia* del moto degli atomi nel vuoto infinito. Essendo pur sempre dei *concilia*, seppur di dimensioni estremamente ridotte, formati da atomi, ed essendo quindi conseguenza di quest'ultimi, i granelli di polvere possiedono con i *primordia*, prima ancora che una relazione analogica, una relazione causale. Essi costituiscono ciò che resta, la traccia ancora visibile dei moti segreti e invisibili (*clandestinos caecosque*, 128) della materia, ossia i moti atomici. E ancora, in chiusura del V libro (versi 1440-1447), Lucrezio chiama *uestigia* le tracce del passato precedente all'avvento della scrittura. Come ho cercato di mostrare, per le fasi più antiche della storia dell'uomo e della terra non disponiamo di alcuna fonte diretta, e l'unica modalità d'indagine di cui disponiamo è quella "per sottrazione", molto a simile a quella delineata nei primi due libri del poema. A fungere da *uestigia*, in questo caso, sono per esempio le fiere, le quali non si limitano ad offrire un modello analogico per la conoscenza dell'uomo primitivo, ma possiedono con quest'ultimo un legame che, prima ancora che analogico, è ontologico. Nell'ottica di Lucrezio, l'uomo civilizzato altro non è che l'uomo delle origini a cui si sono aggiunte, nel corso del tempo, le varie caratteristiche culturali, sottraendo le quali si scopre il tipo di vita proprio dei primi uomini. Tolte le strutture sociali, tolto il linguaggio, tolta qualunque forma di "cultura", l'uomo è ridotto al suo stato animale. Diversamente dagli atomi, tuttavia, quest'uomo-animale ad oggi è totalmente scomparso, sicché il fenomeno "traccia", in questo caso, andrà cercato nella realtà ancora esistente e osservabile ad esso più prossima, ossia nel regno animale. Gli animali, come la polvere, sono ciò che rimane e ciò in cui è ancora visibile i caratteri di una realtà altrimenti invisibile (o perché scomparsa, o perché di dimensioni ben al di sotto della soglia percettiva).

Anche negli altri luoghi del poema in cui compare il termine *uestigia*, si constata inesorabilmente un legame ontologico-causale tra segno e realtà significata; si pensi ai versi 307-322 del III libro, in cui Lucrezio allude alle prime vestigia (il termine compare due volte, a 309 e 320) del carattere naturale di ognuno di noi che l'educazione non è in grado di estirpare completamente, ma la cui esiguità non è d'ostacolo a una vita degna degli dèi. Anche qui i *uestigia* sono ciò che resta, la conseguenza di quella disposizione dell'animo che ci caratterizzava prima di intraprendere il percorso educativo e formativo, il quale risulta ancora osservabile (e, dunque, conoscibile), per esempio, in una certa inclinazione all'ira, alla paura, all'arrendevolezza, ecc. Stesso discorso vale per i *uestigia* del verso 673, sempre del III libro. E ancora, il caso dei versi 421-422 del VI libro, dove Lucrezio menziona i *uestigia ignis* che

vediamo (*cernimus*) sulle vette dei monti, i quali costituiscono l'effetto (ancora visibile) dell'azione rovinosa del fulmine (ormai scomparso alla vista). *Uestigia* sono, infine, le orme di Epicuro, sulle quali Lucrezio è in cammino:

Cuius ego ingressus uestigia dum rationes 55
persequor ac doceo dictis, quo quaeque creata
foedere sint, in eo quam sit durare necessum
nec ualidas ualeant aevi rescindere leges.

«(55) Sull'orme sue io cammino e, mentre seguo / i suoi ragionamenti e con le mie parole insegno con che norma / tutte le cose siano state create, come debbano in esse permanere / e non possano spezzare le possenti leggi del tempo».

(*DRN* V 55-58)⁴⁰⁹

Anche qui, l'idea che Lucrezio intende trasmettere è quella di una vera e propria impronta, di un τύπος materialmente connotato, e impresso, questa volta, non nel terreno ma nell'*animus*, che costituisce il depositato, in questo caso, della lezione del fondatore del κῆπος. A tal proposito, mi pare che i *uestigia* richiamati in questo passo siano da accostare a quegli ὀλοσχερεῖς τύποι, le “impronte più rilevanti” della dottrina, richiamati da Epicuro all'inizio della lettera a Erodoto (36), che Lucrezio intende seguire e fare propri, e che sono l'esito di quella κυριωτάτη ἐπιβολή (*ibid.*) che, nel *DRN*, assurge a criterio del vero a se stante, segnalata dalle espressioni *animi iniectus/iactus*.⁴¹⁰ Queste ultime osservazioni contribuiscono fra l'altro a chiarificare un aspetto cruciale: i *uestigia* di cui ci stiamo occupando possiedono carattere incontrovertibile non, per così dire, a prescindere, ma esclusivamente *all'interno* della dottrina epicurea. Come ho provato a evidenziare anche sopra, la gran parte delle dimostrazioni condotte da Lucrezio si comprende correttamente solo se si presuppongono i caposaldi (gli ὀλοσχερεῖς τύποι) della lezione di Epicuro.

Oltre a *uestigia*, altri vocaboli ricorrenti nel poema lucreziano per indicare segni o indizi, sono *signum/signa* e *indicium/indicia*. *Signa*, oltre a designare, e questo avviene nella grande maggioranza dei casi, gli astri,⁴¹¹ e, in due occasioni, le statue,⁴¹² viene altresì impiegato per indicare i segni di morte (*signa mortis*) che si manifestavano nei corpi sfiniti, dilaniati dalla peste, del VI libro dell'opera (1182), quali l'alterazione mentale, le ciglia aggrondate, il viso stravolto e truce, i ronzii alle orecchie, il sudore lungo il collo, ecc. (1183-1195). In questo caso, i segni possiedono, come mi pare tradurre correttamente Canali, il valore di *presagi*. I diversi sintomi

⁴⁰⁹ Cfr. anche *DRN* III 3-6.

⁴¹⁰ Rimando la discussione a quanto argomentato nella sezione dedicata alla ἐπιβολή, Parte Prima, Cap. II, par 4.

⁴¹¹ Cfr., per es., *DRN* I 2, 1089; IV 444; V 518, 532, ecc.

⁴¹² Cfr. *DRN* I 316-317 (*aena signa*, le statue di bronzo), e V 1451 (*daedala signa polita*, le statue lavorate con arte).

elencati, infatti, non possiedono un legame causale con la morte; non sono essi, infatti, a provocare la morte; la morte è causata dalla peste, della quale i sintomi indicati non sono che delle manifestazioni, che non risultano affatto necessitanti rispetto alla morte. Ed è interessante che di *signa* si parli anche ai versi 816-817 del IV, di cui mi sono occupata a proposito delle visioni mentali e del principio di somiglianza in Lucrezio.⁴¹³ In quel passo, come ho provato a suggerire, Lucrezio parla di *parua signa*, e non, come accade nel I e nel II libro, di *parua uestigia*, in quanto, per ammettere la possibilità di un'inferenza errata, occorre eliminare qualunque legame causale-ontologico tra segno e realtà significata. Occorre eliminare l'incontrovertibilità. A questo punto, il processo di inferenza semiotica si regge esclusivamente sull'accordo con l'evidenza sensibile, sicché occorrerà un adeguato numero di osservazioni fenomeniche a garanzia della procedura e al fine di prevenire di involgere noi stessi nell'inganno dell'illusione.

Sul medesimo piano dei *signa* mi paiono collocarsi, infine, gli *indicia*. A II 556 (*indicium mortalibus*) il termine assume il significato di "ammonimento", mentre a VI 382 (*indicia occultae diuum ...mentis*), in maniera non poi così dissimile, esso si riferisce, con tono polemico, ai presunti segni della volontà divina rivelati dai *Tyrrhena carmina*,⁴¹⁴ che vanno a sostituire il $\mu\theta\omicron\varsigma$ della lettera a Pitocle (104). L'occorrenza a II 433 (*indicio nobis est tactus uterque*),⁴¹⁵ invece, così come quelle del verbo *indicare* a I 803 ('*At manifesta palam res indicat*'), III 693 (*morbus ut indicat et gelidai stringor aquai*), IV 396 (*solque pari ratione manere et luna uidentur / in statione, ea quae ferri res indicat ipsa*, 395-396), si riferiscono al darsi di una determinata sensazione che conferma o smentisce direttamente una certa $\delta\acute{o}\xi\alpha$, senza che però tra la sensazione e il fatto confermato/smentito esista un legame ontologico.

I *uestigia* rintracciabili nel *DRN* possono costituire una valida istanziazione di quelli che i greci chiamavano $\tau\epsilon\kappa\mu\eta\rho\iota\alpha$, le prove incontrovertibili. I *signa*, al pari dei $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\alpha$, incarnerebbero quindi il genere di cui i *uestigia*/ $\tau\epsilon\kappa\mu\eta\rho\iota\alpha$ sarebbero la specie. Il che, si badi ben, non equivale affatto a sostenere che le sensazioni che costituiscono il contenuto dei due tipi di segni siano

⁴¹³ *Supra*, par. 6.

⁴¹⁴ Si tratta degli *Etruscorum et haruspicinum et fulgurales et rituales* libri menzionati da Cicerone in *Div. I* 33, 72. Sulla contrapposizione tra scienza e divinazione etrusca, cfr. Sen. *NQ* II 32, 2: *Hoc inter nos et Tuscos, quibus summa est fulgurum persequendorum scientia, interest: nos putamus, quia nubes collisae sunt, fulmina emitti; ipsi existimant nubes collidi ut fulmina emittantur; nam, cum omnia ad deum referant, in ea opinione sunt tamquam non, quia facta sunt, significant, sed quia significatura sunt, fiant. Eadem tamen ratione fiunt, siue illis significare propositum, siue consequens est.* («Questa è la differenza tra noi e gli Etruschi, che sono più abili nell'interpretare i fulmini: noi crediamo che i fulmini siano prodotti perché le nubi si sono scontrate; essi pensano che le nubi si scontrino per produrre i fulmini (infatti, poiché riducono ogni cosa a Dio, sono convinti non che i fulmini diano dei presagi perché si sono verificati, ma che si verifichino perché sono destinati a dare dei presagi): tuttavia, essi si verificano nello stesso modo, che il presagio sia il loro scopo o il loro effetto». Trad. Natali).

⁴¹⁵ Sul significato di questo verso lucreziano, si veda lo studio di Sedley 2018.

diverse tra loro, o che alcune abbiano più potere di altre. Le sensazioni sono tutte parimenti vere. Ciò che cambia è il tipo di relazione che esse instaurano con la realtà che significano.

14. Il controllo delle somiglianze

Uno degli aspetti fondamentali che accomuna le diverse modalità che assume la semiotica nel *DRN*, è il meticoloso controllo, da parte di Lucrezio delle immagini impiegate come segni, immagini che richiedono spesso, per essere comprese, una lettura, per così dire, “dall’interno” della dottrina epicurea. Prima di concludere, vorrei anzitutto offrire un’esemplificazione di questa forma di controllo operata dal poeta sulla quale non ho avuto modo di soffermarmi nelle pagine precedenti, e che reputo paradigmatica della cura riposta da Lucrezio nel guidare il proprio destinatario, arginando il più possibile il rischio di fraintendimenti e travisamenti. In secondo luogo, vorrei esporre brevemente due casi in cui emerge chiaramente la pericolosità sottesa all’impiego di immagini non idonee se impiegate per conoscere e illustrare determinate realtà o aspetti della realtà non soggette a percezione diretta.

14.1 *Caput quasi...quasi, cum caput*

L’esempio di controllo che vorrei proporre è tratto dalla sezione del III libro in cui il poeta è impegnato a descrivere la struttura dell’anima, che occupa i versi 94-416. Più precisamente, si tratta del passo che va da 136 a 151, dedicato all’illustrazione dei rapporti “gerarchici” che legano *animus* e *anima*. Inizialmente Lucrezio chiarisce che *animus* e *anima* sono parti strettamente connesse ma tra loro distinte, e solo all’*animus* (o *mens*) spetta il compito di dominare su tutto il corpo: «Ma è il capo, per così dire, il pensiero a dominare su tutto il corpo: / quello che noi denominiamo animo o mente» (*sed caput esse quasi et dominari in corpore toto / consilium, quod nos animum mentemque uocamus*, 136-139).⁴¹⁶ Fino a qui, il “modello gerarchico” risulta perspicuo e chiarificatore. Successivamente, però, si legge che l’*animus* o *mens*, ha sede stabile nella zona centrale del petto (*situm media regione in pectoris haeret*, 140), di contro a coloro che lo collocavano nella testa,⁴¹⁷ rimanendo così perfettamente fedele alla lezione epicurea, ma andando a scontrarsi con l’analogia di cui si sta servendo. Per dissuadere il

⁴¹⁶ Trad. Canali.

⁴¹⁷ Si pensi specialmente a Platone (*Tim.* 44d3-6, 73c6-d2, e 90a2-b), ma anche ai medici greci della scuola ippocratica, che collocavano l’anima nel cervello (sulla tradizione encefalocentrica, si rimanda sicuramente a Manuli-Vegetti 1977, pp. 29-54). Per quanto concerne gli Stoici, stando a un frammento del Περὶ ψυχῆς di Crisippo (Gal. *PHP* III 1, 9-20 = *SVF* II 885), non pare esservi stata unanimità (perlomeno non in seno alla Stoa antica) in merito alla sede dell’ἡγεμονικόν, che alcuni collocavano nella testa, altri nel cuore. Come si legge in un altro frammento del medesimo scritto crisippeo (Gal. *PHP* III 1, 21-25 = *SVF* II 886), tuttavia, l’ipotesi che l’egemonico risiedesse nel petto risulterebbe assai verosimile, in virtù di alcune constatazioni di carattere empirico, come il fatto, per esempio, che allo scatenarsi di particolari passioni della mente (διάνοια) si accompagnano certe sensazioni nella zona del cuore (cfr. anche *SVF* II 887-890). Sulla questione, Gourinat 2017b (1996), pp. 32-33.

proprio destinatario dal sospettare che l’analogia con le parti del corpo contravvenga alla tesi che si intende sostenere, Lucrezio, nei versi che seguono, “aggiusta il tiro”, e al momento di riprendere il modello precedentemente introdotto, al verso 147, modifica l’ordine dei termini presente al verso 138, cosicché il *caput esse quasi* (138) diviene ora un *quasi, cum caput* (147).⁴¹⁸ Questo (all’apparenza poco significativo) riassetto della disposizione dei termini consente al poeta di rendere maggiormente precisa l’analogia e far sì che essa sortisca l’effetto desiderato.

Da quest’esempio si evince come, di per sé stessa, l’analogia sia uno strumento potenzialmente insidioso, che non sempre risulta effettivamente d’aiuto nella comprensione di una realtà nascosta sottratta alla sensazione. L’autore del *DRN* ne è consapevole, e non manca di valutare e soppesare in maniera puntuale e accurata il potere dimostrativo delle immagini di cui si serve, operazione nella quale, ancora una volta, è difficile non scorgere caratteri e funzioni dell’*ἐπιλογισμός* epicureo.

14.2 Un «ragionare stravolto»: le analogie fallaci

Al controllo delle immagini, si affianca il tentativo, da parte di Lucrezio, di porre fuori gioco alcune “false” analogie che, se accolte, inducono a scardinare i caposaldi della lezione del Giardino, in favore di posizioni avversarie. Due sono, in particolare, le “false” analogie denunciate dal poeta su cui vorrei concentrare l’attenzione: quella consistente nel figurarsi gli occhi, le orecchie e gli altri organi di senso come porte (*DRN* III 359-370) e quella che sfrutta i processi dell’arte per spiegare i meccanismi di funzionamento della natura (la nota analogia tra arte e natura, cfr. *DRN* IV 832-857). La pericolosità connessa alla prima risiede nel suo potere di indurci a credere che gli occhi (ma il discorso è estendibile a ognuno degli organi di senso) non possano discernere alcuna cosa, e che è l’*animus* a guardare attraverso di essi, «come per porte aperte» (*ut foribus ...reclusis*, 359-360), di contro, naturalmente, alla tesi epicurea per cui l’unità e intima connessione tra anima e corpo pervade anche la sfera della percezione, i cui meccanismi richiedono l’azione congiunta dei due. L’analogia in questione viene però smentita dall’evidenza fenomenica:

*sensus enim trahit atque acies detrudit ad ipsas,
fulgida praesertim cum cernere saepe nequimus,
lumina luminibus quia nobis praepediuntur.
quod foribus non fit; neque enim, qua cernimus ipsi, 365
ostia suscipiunt ullum reclusa laborem.*

«il senso infatti ci tira e spinge ad attribuire la vista alle pupille stesse / tanto più che spesso non possiamo discernere cose lucenti / perché la vista è in noi impedita dalla luce. / (365) Il che non

⁴¹⁸ Su questo passo, si veda anche Schiesaro 1990, pp. 49-51.

accade alle porte; giacché agli usci, per cui noi guardiamo, / non subiscono alcun travaglio per il fatto che sono aperti».

(DRN III 362-366)

A confutare definitivamente l'analogia interviene quindi una stringente argomentazione *per absurdum*:

*praeterea si pro foribus sunt lumina nostra,
iam magis exemptis oculis debere uidetur
cernere res animus, sublatis postibus ipsis.*

«D'altronde, se i nostri occhi sono come porte, allora, / è evidente, l'animo, tolti gli occhi, dovrebbe discernere meglio / le cose, giacché sarebbero stati rimossi gli stipiti stessi».

(DRN III 367-369)

Il modello dei battenti disserrati, in altri termini, fallisce nel rendere conto della funzione degli occhi, così come di qualunque altro degli organi sensori, dacché si rivela in contraddizione con i dati dell'esperienza. Occorre dunque valutare con attenzione le somiglianze che si pongono alla base della μετάβασις a τὰ ἄδηλα (ed ecco nuovamente, immancabile, il ruolo imprescindibile, cruciale, dell'ἐπιλογισμός), pena l'incappare in posizioni diametralmente opposte alle sole realmente "salvifiche" derivanti dall'insegnamento di Epicuro.⁴¹⁹

Il secondo esempio di immagine fallace che credo convenga segnalare, e la cui portata si rivela ancor maggiore di quella del caso appena analizzato, è l'analogia tra arte e natura, sfruttata in particolare da Platone, che nel *Timeo* fa dell'arte divina il cuore del discorso cosmologico. La denuncia, da parte di Lucrezio, dell'analogia arte-natura, si iscrive all'interno della sua polemica contro l'idea per cui le singole parti del corpo, occhi, mani, ecc., furono progettate *ab origine* come artefatti per le loro funzioni (DRN IV 823-831).⁴²⁰ Ora, siffatta assimilazione di membra e organi naturali ad artefatti, è l'esito di un «ragionare stravolto» (*praepostera ratione*, 832-833), ossia, appunto, di una falsa analogia tra arte e natura:

*... conferre manu certamina pugnae
et lacerare artus foedareque membra cruore*

⁴¹⁹ Anche Schiesaro 1990, pp. 56-57.

⁴²⁰ Troviamo questa concezione già in Empedocle, precisamente nel primo stadio della zoogonia di Amore (cfr. spec. 31 B 84, B 86, B 87, B 95 D.-K.). Non è da escludere che tra gli obiettivi polemici di Lucrezio possa rientrare anche il filosofo di Agrigento, con il quale per altri aspetti, a partire dal principio della sopravvivenza del più adatto tipico del secondo stadio della zoogonia di Amore, si rivela in continuità (cfr. 31 B 59, e spec. B 61 D.-K.; DRN V 857-877, su cui anche *supra*, p. 377). Assai plausibile, in ogni caso, è l'ipotesi che i versi "antiteleologici" del poeta mirino al paradigma "creazionista" di Socrate (tanto di Senofonte quanto di Platone) e Platone. In merito, si vedano le tesi di Furley 1989, pp. 183-205, e Sedley 1998, spec. 75-78.

ante fuit multo quam lucida tela uolarent, 845
et uolnus uitare prius natura coegit
quam daret obiectum parmai laeua per artem.
scilicet et fessum corpus mandare quieti
multo antiquius est quam lecti mollia strata,
et sedare sitim prius est quam pocula natum. 850
haec igitur possunt utendi cognita causa
credier, ex usu quae sunt uitaeque reperta.
illa quidem seorsum sunt omnia, quae prius ipsa
*nata dedere suae post **notitiam utilitatis**.*
quo genere in primis sensus et membra uidemus. 855

«... venire alle mani nella zuffa della battaglia / e lacerar membra e insozzare di sangue il corpo / (845) furono molto prima che volassero i lucidi dardi, / e la natura costrinse a evitare la ferita prima che il braccio / sinistro opponesse la difesa dello scudo foggato dall'arte. / E senza dubbio l'abbandonare al riposo il corpo stanco / è molto più antico che il letto dai morbidi materassi, / (850) e il placare la sete nacque prima delle coppe. / Si può dunque credere che siano state inventate per l'uso / queste cose che sono state scoperte secondo i bisogni della vita. / Ma stanno a parte tutte quelle cose che, nate prima / esse stesse, dettero poi la nozione della loro utilità. / (855) Di tal genere vediamo anzitutto i sensi e le membra».

(DRN IV 843-850)

L'idea sottesa a questi versi, come ha correttamente spiegato Sedley, è che «[l']arte prende avvio dalla natura e, di conseguenza, la presuppone»;⁴²¹ l'attività artigianale, di conseguenza, non fa che riprendere e migliorare un processo già operante in natura, sicché considerare le realtà naturali come artefatti divini significa esattamente non riconoscere questa fondamentale caratteristica dell'arte. Prima dell'esistenza degli occhi, non v'era la vista, ecc., e non v'era, dunque, alcuna attività a cui l'arte potesse applicarsi per apportare miglioramento. Ma alla base del ragionamento di Lucrezio volto a inficiare l'analogia arte-natura, si trova, da ultimo, un concetto chiave dell'epistemologia e dell'empirismo epicurei, segnalato da quella *notitia utilitatis* menzionata al verso 854.⁴²² Il ricorso alla prolessi consente di chiarire che, come un essere umano non è mai potuto pervenire ad alcuna innovazione prima che la natura gli avesse dato avvio, così nemmeno un dio avrebbe potuto darlo, dal momento che, lo si è già più volte constatato, la divinità è soggetta ai medesimi meccanismi e "limiti" che regolano i nostri meccanismi cognitivi.⁴²³

15. L'occhio aduso di Lucrezio: vedere e *saper vedere*

⁴²¹ Sedley 2011a, p. 164, e, più in generale, pp. 164-166. Quest'idea di una sorta di *continuum* tra natura e arte si trova già in Aristotele, cfr. spec. *Phys.* II 8, 199a 25-30; sulla questione, si rimanda ancora a Sedley 2011a, pp. 185-186.

⁴²² Si vedano i paragrafi del presente lavoro dedicati alla prolessi.

⁴²³ *Supra*, p. 132, con la n. 505.

Alla luce dei versi appena esaminati, e, più in generale, del percorso che ho provato a tracciare in questa terza parte del mio lavoro, si comprende l'importanza riposta da Lucrezio nel saper cogliere le somiglianze corrette. «Segno (ση[μεῖον])», del resto, lo asseriva già Epicuro, «si dice (λέγεται) non di ogni cosa che è manifesta (οὐχ ἅπαντος δ[ήλου γι]γνομέν[ο]υ), ma di una cosa sì, di una no (ἀλλά τι[νος] μὲν, τινὸς δ' οὐ)» (*Nat.* XXXIV, col. XVII, ll. 3-7 Leone). Di nuovo, però, un opportuno operare dell'ἐπιλογισμός, il solo in grado di determinare una valutazione dei dati fenomenici consona e rigorosa, dipende da una piena consapevolezza dei principi (in questo caso gnoseologici) della dottrina di Epicuro. È dunque certo vero che quello di Lucrezio è un «empirismo *fondazionale*»,⁴²⁴ per riprendere l'espressione impiegata da Morel a proposito del metodo dimostrativo epicureo, ma è altresì vero che occorre saper leggere correttamente i fenomeni e innestare le inferenze su di un'analisi comparativa adeguata e rispettosa di alcuni principi fondamentali che risultano, da ultimo, *indimostrabili*. La similarità, in altri termini, possiede valore probante ed esaustivo soltanto quando risulta combinata con le leggi della fisica epicurea.⁴²⁵ Questo ci consente di provare ad avanzare alcune considerazioni intorno alla modalità dimostrativa dispiegata dai versi lucreziani. Come efficacemente chiarito da Morel, l'avversione di Epicuro nei confronti della dimostrazione si rivela, in realtà, una critica circoscritta a tre precisi aspetti dell'ἀπόδειξις di matrice aristotelica: l'eccesso di formalismo e assenza di riferimento all'osservazione dei fenomeni; l'inappropriatezza (qualora l'oggetto indagato non richieda un approccio dimostrativo); il rischio del regresso all'infinito.⁴²⁶ I procedimenti semiotici su cui si fonda la gran parte dei ragionamenti presenti nei sei libri del *DRN*, pur facendo propria e riprendendo la critica mossa dal Giardino a suddetti aspetti della logica formale inaugurata da Aristotele, manifesta l'esigenza di garantire, al contempo, infallibilità e persuasività alle proprie conclusioni. La preoccupazione principale di Lucrezio, in tal senso, consiste nell'offrire al proprio lettore immagini o, comunque, riferimenti al mondo dei fenomeni, che siano efficaci, informativi, ma anche fondati, al pari del sillogismo scientifico aristotelico, su “premesse prime”, non ulteriormente dimostrabili, che sono le leggi stabilite da Epicuro. Concordo dunque con Morel sul fatto che, nell'ambito della scuola epicurea, la possibilità di operare delle inferenze sulle proprietà costanti delle cose nascoste – come l'esistenza del vuoto o le caratteristiche degli atomi –, è legittimata dall'ἐνάργεια, e quindi dai

⁴²⁴ Morel 2015, p. 135.

⁴²⁵ Si vedano, a tal riguardo, le corrette conclusioni Marcovič (2015, p. 99), il quale afferma che «[a]iming at a chosen point of correspondence between the two elements to be compared, Lucretian similes and metaphors show that the correspondence can be explained correctly only within the Epicurean system of causes and effects. They do not provide conclusive proofs in themselves, but only when combined with the laws of Epicurean physics».

⁴²⁶ Morel 2015.

criteri della canonica, vale a dire sensazioni, affezioni e, in particolare, prolessi;⁴²⁷ al contempo, però, occorre che tali criteri vadano applicati correttamente: l'evidenza fenomenica, insomma, risulta davvero legittimamente se e solo se i canoni del vero vengono applicati da una prospettiva preventivamente epicurea, ossia, per usare le parole di Lucrezio, se si imprimono i propri passi nelle orme segnate dal piede di Epicuro e ci si attiene ai suoi ragionamenti (cfr. III 3-6; V 55-58). L'*occhio di Lucrezio*⁴²⁸ a cui si faceva riferimento nelle righe introduttive a questa Parte Terza del lavoro, è un occhio *esperto*, che sa come guardare i fenomeni, e che sollecita continuamente il proprio lettore a guardare nella medesima direzione. Concludendo, concordo dunque con Bailey quando, in *The Mind of Lucretius*, scrive che «the poet, not only in his analogies, but in actual exposition, is always prone to escape from abstract argument to concrete visualization»,⁴²⁹ ma rimango altresì convinta che la «concreta visualizzazione», in Lucrezio, presupponga inesorabilmente una *ratio* epicurea, che sola la rende davvero probante:

*hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessesit
non radii solis neque lucida tela diei
discutiant, sed naturae species ratioque.*

«Questo terrore dell'animo, dunque, e queste tenebre / non li devono dissolvere i raggi del sole, né i lucidi dardi / del giorno, ma l'aspetto e l'intima legge della natura».

(*DRN* I 146-148)⁴³⁰

⁴²⁷ Morel 2015, p. 146.

⁴²⁸ Mi richiamo qui a un lavoro di Sellar (1881, spec. p. 288, e, in generale, il cap. XI, pp. 274-299), il primo studioso a parlare dell'occhio di Lucrezio, avvezzo a osservare e cogliere gli spettacoli della natura e le leggi nascoste che la governano. Si vedano altresì le considerazioni di Ernout-Robin 1962 (1925-1928), vol. I, pp. XXVIII-XXII.

⁴²⁹ Bailey 1940, p. 289.

⁴³⁰ Cfr. anche *DRN* II 59-61; III 91-93; VI 39-41.

Conclusioni

Con il presente studio si è cercato di offrire una ricostruzione dell'epistemologia lucreziana che tenesse conto, per quanto possibile, dei vari aspetti della teoria della conoscenza epicurea. A tal fine, si è scelto di dividere il lavoro in tre parti, dedicate, rispettivamente, alla canonica, al metodo delle molteplici spiegazioni e alla semiotica. Per sunteggiare i principali risultati della ricerca, conviene ora provare a ripercorrerla, richiamando esclusivamente quelli che ritengo essere gli aspetti maggiormente rivelativi della fedeltà *non dogmatica* che lega Lucrezio alle dottrine del Maestro.

- **Canonica**

- Cap. I: La sensazione e la polemica antiscettica**

Dopo una rapida, ma necessaria, scorsa alle principali questioni di fisiologia della percezione, da cui è emersa, in particolare, l'attenzione riposta da Lucrezio nell'indagine dei cinque sensi, ci si è concentrati sull'equivalente lucreziano della αἴσθησις di Epicuro, il *sensus*, il cui studio è stato condotto prevalentemente alla luce di quanto emerge dal IV libro del poema. Mantenendo sullo sfondo il peculiare statuto veritativo che il Maestro riconosceva alla αἴσθησις, si è provato a capire sino a che punto Lucrezio ne sia *effettivamente* un ripetitore pedissequo. Da un primo confronto con alcune colonne del *PHerc.* 19/698 (spec. coll. XX-XXIX Monet), un trattato sulle sensazioni di probabile paternità filodemea, è emerso come il poeta, diversamente dall'autore di suddetto papiro, attribuisca al *sensus* una *potestas* che sembra restituire fedelmente, stando almeno a quanto si legge in *DRN* IV 379-386, il carattere radicale, che è al contempo garanzia di assoluta infallibilità, della αἴσθησις di Epicuro. La sensazione (visiva), propriamente, non è nemmeno in grado di distinguere un colore in quanto colore, ma si limita ad afferrare l'esistenza di uno stimolo cromatico, che sta poi alla *ratio animi* decifrare. Diversamente, il potere ascrivito da Filodemo (?) alla sensazione finisce per rendere maggiormente sfumati i confini tra la αἴσθησις di Epicuro e quella di Aristotele. La forza della posizione del primo risiedeva proprio nel suo carattere paradossale: la αἴσθησις può talmente poco, che in quel poco essa è infallibile; per Aristotele, la αἴσθησις è in grado di κρίνειν almeno i sensibili propri, rispetto ai quali risulta infallibile in *De an.* II 6, 418a 14-16, ma non a III 3, 428b 18-23, dove si ammette per essa la possibilità dell'errore, seppur in minima parte. Filodemo (?), come nessuno degli Epicurei, avrebbe mai acconsentito a collocare l'errore – neppure, si badi bene, in minima parte – sul piano della sensazione, ma è altresì

vero che il suo concedere ad essa un qualche potere discriminatorio, seppur non proposizionale, lo rendeva inevitabilmente più prossimo alla posizione aristotelica e a un modo di intendere la sensazione più “naturale” e maggiormente suscettibile al dialogo con le altre scuole filosofiche dell’epoca. Successivamente, si è provato a suggerire come lo stesso Lucrezio, massimamente aderente per certi aspetti all’originaria posizione di Epicuro circa il primo canone del vero, adottò alcune strategie rigorosamente volte alla difesa di quest’ultimo, che testimoniano la consapevolezza, da parte del poeta, di un mutato scenario culturale di riferimento rispetto a quello in cui operava il Maestro. Come si è sottolineato, la αἴσθησις di Epicuro costituiva, specialmente agli occhi degli Scettici accademici, un messaggero ancor meno “qualificato” e attendibile della già inaffidabile καταληπτική φαντασία stoica, sicché la messa fuori gioco del criterio stoico rendeva superflua la confutazione del criterio epicureo. Il vaglio delle istanze antiscettiche rintracciabili in Epicuro e in alcuni Epicurei seriori (Colote, Polistrato e Demetrio Lacone) ha mostrato come la polemica lucreziana si collochi all’interno di una fase ben precisa della più generale tradizione antiscettica epicurea. Inoltre, la messa in luce di alcune assonanze tra i versi 469-521 (spec. 469-477) e la posizione che Cicerone, nel *Lucullus* (spec. 31-33) attribuisce a Lucullo, portavoce di Antioco di Ascalona, unita alla continua “precauzione” lucreziana al cospetto della attendibilità dei sensi, sono apparse rivelative di uno sforzo, da parte del poeta, di “ripensare” e, in qualche misura, “ridefinire” con maggior rigore il loro canone del vero, sin tanto da renderlo “idoneo”, pur senza snaturarlo, a partecipare *anche* sul piano gnoseologico (e non solo etico, come accade nel caso della disputa di Colote restituitaci dall’*Adersus Colotem* plutarco) al dibattito innescato dall’Accademia scettica, impegnata ad oppugnare ogni pretesa di cogliere in maniera veridica e sicura la realtà esterna.

Cap. II: Le affezioni, le prolessi e gli “slanci” dell’animo

Per quanto concerne il criterio delle affezioni, si è insistito, in particolare, sulla possibilità che il dettato lucreziano possa fornire una conferma all’ipotesi, già intravedibile in Epicuro, per cui i πάθη ricoprono il titolo di canoni del vero secondo due distinte accezioni: da un lato, al loro grado “zero”, ovvero slegati dall’apporto del λογισμός, piacere e dolore (ἡδονή e ἀλγηδών/*uoluptas* e *dolor*) risultano criteri in quanto, essendo il modo di darsi della sensazione stessa (che non è mai neutra), ci informano circa la rispondenza tra la nostra struttura atomica e quella dei corpi che continuamente ci colpiscono. Dall’altro, in connessione all’operare del νήφρων λογισμός o “sobrio” calcolo razionale (e quindi non più al loro grado “zero”), essi sono criteri del vero in quanto

adibiti alla discriminazione (κρίνεσθαι) delle scelte e delle ripulse (τὰς αἰρέσεις καὶ φουγάς; DL X 34 = fr. 260 Us.). Si è suggerito, in particolare, di intravedere, sullo sfondo dell'importanza attribuita da Lucrezio alle affezioni al grado “zero”, un prolungamento della polemica, probabilmente inaugurata da Epicuro, con la scuola cirenaica, che negava ai πάθη qualunque possibilità di accesso alla realtà esterna. I passi del poeta presi in esame hanno confermato il ruolo detenuto da piacere e dolore in quanto criteri di verità relativi al mondo esterno: «[N]o matter how the subject conceive of the object that is the source of a pleasant experience, there is always some veridical pleasant experience on which we can rely».¹ Certo, una verità assai più circoscritta e qualificata rispetto a quella garantita dalle affezioni dei Cirenaici, ma tale da ridurre l'incolmabile divario tra la nostra esperienza e la realtà esterna da quest'ultimi postulato.

L'indagine dei termini *notitia* e *notities* nei sei libri del poema, ha poi rivelato come, per loro mezzo, Lucrezio appaia tradurre fedelmente il criterio della πρόληψις di Epicuro, preservandone l'origine rigorosamente empirica, senza “deviare” in direzione della ἔννοια stoica. Un aspetto rilevante che è emerso dal vaglio delle varie occorrenze di *notitia/notities* è come Lucrezio vi ricorra, in larga parte dei casi, con l'intento precipuo di confutare la posizione del suo avversario (o dei suoi avversari) del momento, così da lasciar emergere la verità della sua prospettiva, o, meglio, della prospettiva insegnata dal maestro Epicuro. Oltre che sulla *notities/notitia ueri* (*et falsi*, DRN IV 476, 479), sfruttata dal poeta nella polemica antiscettica, e già emersa dai paragrafi dedicati ai sensi e alla sensazione, l'attenzione è stata posta sulla *notities hominum*, sfruttata in opposizione al paradigma “creazionista” (V 181-186, spec. 181-182), e sulla *notitia utilitatis* che compare tanto in occasione della critica alla figura del νομοθέτης contenuta nel resoconto sul linguaggio (V 1028-1090, spec. 1047), quanto in funzione antiteleologica (IV 853-854). La questione della prolessi ha consentito, in questo modo, lo svolgimento di alcune riflessioni, per così dire, “collaterali”. Si è tentato dapprima di porre a fuoco l'avversario contro cui è dispiegata la *notities hominum* della sezione “antireazionista” del V libro (156-234); si è mostrato come, in essa, Lucrezio sembri riprendere in maniera pressoché pedissequa la sezione 29e-30c del *Timeo* di Platone, senza la necessità di ipotizzare la mediazione di Polemone o, comunque, di una lettura dell'opera platonica tipica dell'Accademia del tardo IV secolo a.C., né, tanto meno, la mediazione stoica, che non risulta calzante rispetto alla polemica dispiegata da Lucrezio. Dall'altro, si è cercato di porre a fuoco i possibili bersagli polemici della *notitia utilitatis* del linguaggio,

¹ Warren 2013, p. 98.

mostrando come Lucrezio, si opponga a qualunque posizione pretenda di “astrarre” il linguaggio dalla natura e, da ultimo, dalla sensazione (si pensi al rimprovero rivolto, in *DRN I* 690-695, a Eraclito, che nel combattere i sensi, affermando che nulla esiste che sia reale ad eccezione del fuoco, non si ravvede di inficiare ciò «da cui egli stesso apprese questo che chiama fuoco»),² senza per questo omettere, come si è ritenuto, l’aspetto convenzionale della lingua, che diviene, anzi, ciò che caratterizza per natura la maniera di esprimersi degli esseri umani. In generale, non credo vi sia ragione di escludere che Lucrezio abbia scelto di sfruttare il secondo canone di verità (per la cui formulazione non si discosta da Epicuro) in funzione apologetica di determinate dottrine insegnate dal Maestro.

Ragionando sulla relazione tra il concetto epicureo di ἐπιβολή e quello lucreziano di *animi iniectus/iactus* (*DRN II* 740, 1047) si è osservato come quest’ultimo, quando esplicitamente menzionato, non si limiti a rinviare a un atto di focalizzazione della mente, ovvero alla capacità dell’*animus* di concentrarsi e di selezionare un’immagine tra le moltissime in ogni istante a portata di mano (*DRN IV* 802-815; cfr. anche Epic. *Hrdt.* 38, e Cic. *ND I* 49). Sganciandolo completamente dall’errore, al quale risultava pur sempre congiunta (συνημμένη) la φανταστική ἐπιβολή menzionata nello scolio di *Hrdt.* 50, Lucrezio fa dell’*animi iniectus/iactus* un canone di verità vero e proprio, autonomo e chiaramente distinto dalla prolessi, paragonabile a una sorta di comprensione “globale”, necessariamente vera (che altrimenti non potrebbe valere da criterio di verità) delle dottrine principali e più importanti, non lontana dalla κυριωτάτη ἐπιβολή di *Hrdt.* 36. Così inteso, lo “slancio dell’animo” lucreziano echeggia, fra l’altro, il valore attribuito all’ἐπιβολή nella chiusa del IV libro del *De morte* di Filodemo (*PHerc.* 1050, col. 39, ll. 15-25 Henry), contribuendo a validare l’affermazione laerziana per cui furono gli Epicurei (e non Epicuro) ad annoverare le φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας tra i criteri di verità (X 31).

- **Metodo delle molteplici spiegazioni**

Lucrezio, al pari di Epicuro, si serve, nell’indagine dei μετέωρα, del metodo delle molteplici spiegazioni. Di esso ci vengono offerti due distinti resoconti “teorici”, l’uno, ai versi 526-533 del V libro, incentrato sul cosiddetto “principio di pienezza” e sulla

² *DRN I* 590-595: *Dicere porro ignem res omnis esse neque ullam / rem ueram in numero rerum constare nisi ignem, / quod facit hic idem, perdelirum esse uidetur. / nam contra sensus ab sensibus ipse repugnat / et labefactat eos, unde omnia credita pendent, / (695) unde hic cognitus est ipsi quem nominat ignem: / credit enim sensus ignem cognoscere uere.*

legge della ἰσωνομία (di cui Lucrezio, come si è appurato, si serve a più riprese nel corso del poema), l'altro, sito ai versi 703-711 del VI libro, imperniato sulla metafora del corpo privo di vita osservato da distante. Nonostante le divergenti prospettive adottate, le due digressioni metodologiche sono risultate pienamente compatibili tra loro, ed entrambe non pienamente sovrapponibili con la maniera di intendere il πλεοναχὸς τρόπος che traspare dai testi di Epicuro, ossia dalla lettera a Pitocle, dai paragrafi 78-80 della lettera a Erodoto e dall'XI libro del Περὶ φύσεως. L'insistenza di Lucrezio nel sottolineare una soltanto, tra le diverse che è possibile addurre per un certo fenomeno (astronomico o meteorologico che sia), è la causa *vera* ed effettivamente all'origine del fenomeno indagato. La molteplicità delle spiegazioni, pertanto, ha carattere puramente epistemologico: la lontananza o la complessità del fenomeno in questione ci impedisce di individuare quale sia quell'unica causa che ne è effettivamente la responsabile, sicché, al fine di evitare l'errore, occorre fornirne molte, a condizione, naturalmente, che siano tutte plausibili e in accordo con le sensazioni. La ragione della molteplicità sembra derivare, perciò, da una sorta di *deficit* epistemologico, segnalato, fra l'altro, dalla presenza, in tre luoghi, dell'avverbio *forsitan* (V 610, VI 346, 735), assente (aggiungerei, necessariamente) dal dettato della lettera a Pitocle, e sintomatico, forse, di una maniera di intendere il πλεοναχὸς τρόπος più, per così dire, "naturale", similmente a quanto si è suggerito poter accadere nel caso della sensazione. Per Epicuro, infatti, diversamente, le spiegazioni offerte sono *tutte* vere e operanti (benché non tutte "attive" contemporaneamente), e la molteplicità delle stesse ha carattere ontologico, poiché, come emerge chiaramente da un frammento dell'XI libro del Περὶ φύσεως (fr. 26.41 Arr.), è legata alle τάξεις, (l. 19) della materia atomica di cui i μετέωρα si compongono. «Limpido Seneca» (per riprendere un'esclamazione di Salemmme) a parlare, in *NQ* VI 20, 5-7, di *coniectura* e a introdurre con il *fortasse* le molteplici spiegazioni?³ Forse rispetto a Lucrezio. Ma non certo (come invece vorrebbe lo studioso) in relazione al dettato di Epicuro.

A partire, poi, dall'esame di alcuni punti specifici della trattazione meteorologica presente nei libri V e VI del poema, è emerso come Lucrezio, anche per quanto riguarda lo studio dei singoli fenomeni, potrebbe aver attinto a materiali e far fronte a bersagli polemici che difficilmente poteva ereditare dagli scritti di Epicuro. Nel caso dei fenomeni astronomici, l'esempio più eclatante concerne la trattazione della fonte della luce e del calore del sole discussa in V 590-613, una questione non menzionata nella lettera a

³ Salemmme 2009, p. 96, n. 4.

Pitocle e che costituisce il prosieguito dei versi 564-595, dedicati al problema della grandezza del sole, della luna e degli astri. Problema che, da ultimo, si rivela essere non solo (o non tanto) fisico, quanto, in prima istanza, epistemologico. È assai probabile che Lucrezio, sull'onda lunga di Zenone Sidonio (*ap. Philod. Sign. PHerc.* 1065, coll. IX, l. 12-XI, l. 9 De Lacy) e Demetrio Lacone (*PHerc.* 1013, spec. coll. XX-XXI Romeo), si faccia carico di difendere le vessate tesi sulle dimensioni del sole avanzate da Epicuro in *Pyth.* 91.⁴ Fondamentale, a riguardo, la testimonianza di Cleomede, il quale, nella sezione "antiepicurea" dei *Caelestia*, critica la tesi degli Epicurei per cui il sole è tanto grande quanto appare (ossia, afferma lui, non più di un piede (ποδιαῖος, "largo un piede", cfr. *Cael.* I 8, 20 e 159 Todd)), accusando Epicuro di essere – proprio lui che tanto pretende di prestar fede esclusivamente alle sensazioni – più cieco e ottuso (τυφλότερος) di un pipistrello dinnanzi a un fatto tanto evidente quanto la πολλή δύναμις τοῦ ἡλίου (II 1, 376-392 Todd). I versi del V libro summenzionati (590-613), in cui Lucrezio evoca una serie di esempi che dimostrano come da un corpo molto piccolo (la fonte d'acqua, la favilla di fuoco) possano scaturire effetti impensabili, si presentano come una risposta all'obiezione di Cleomede, obiezione che questi derivava, a propria volta, con buona probabilità, da Posidonio (probabile autore, fra l'altro, di uno scritto sulla grandezza del sole, cfr. Cleom. *Cael.* I 8, 157 Todd). A discapito delle proprie dimensioni ridotte, il sole gode, in virtù della sua peculiare composizione atomica (cfr. *DRN* IV 161-162, 183-190), di una *uis magna* (IV 300-303) che gli consente di «riempire / dei suoi raggi i mari e tutte le terre e il cielo, / e inondare del suo ardente calore tutte le cose» (V 591-593).

Il confronto con Cleomede – in quanto erede delle ricerche di Posidonio, seppur ad esse non totalmente riducibile – si rivela fondamentale anche per la trattazione di altri fenomeni del V libro, si pensi allo studio delle fasi e della luce della luna (V 705-750). La presenza, nei *Caelestia*, di alcune delle spiegazioni addotte nel *DRN* in relazione a tali fenomeni (una tra tutte, la posizione ascritta al caldeo Beroso, cfr. *DRN* V 720-730, e Cleom. *Cael.* II 4, 1-10 Todd), potrebbe infatti costituire un ulteriore indizio della consapevolezza, da parte del poeta, di posizioni che risultavano ancora centrali nei dibattiti in campo astronomico a lui coevi.

Per quanto concerne i fenomeni atmosferici e tellurici investigati nel VI libro, l'originalità del resoconto lucreziano si manifesta tanto nella tipologia di fonti utilizzate, quanto per la maniera peculiare in cui il poeta se ne serve. Attraverso un confronto tra i versi del *DRN*, il dettato della lettera a Pitocle e quello della *Meteorologia siriaco-araba*,

⁴ Lo scoliasta accenna che il problema era posto a tema anche nell'XI libro del Περὶ φύσεως.

si è cercato di valutare, in relazione ai fenomeni della prima parte del libro (*DRN* VI 96-607, ossia dal tuono al terremoto), il tipo di legame che intercorre, in particolare, tra il testo siriano-arabo e l'analisi lucreziana, la cui vicinanza appare, ferme restando alcune cruciali differenze, sorprendente. Ci si è soffermati, in special modo, dapprima sulla trattazione del fenomeno del tuono (*DRN* VI 96-159; *Pyth.* 100; *Meteor. siriano-araba*, cap. 1, pp. 261-262 Daiber), il cui dato di maggior rilievo è la forte affinità, tanto per la disposizione degli argomenti, quanto per gli esempi addotti, tra il dettato lucreziano e quello della *Meteor. siriano-araba*. Senza che i due risultino sovrapponibili. Fondamentale, in proposito, quanto è emerso dal raffronto tra *DRN* VI 102-107 (spesso espunti dagli editori) e l'obiezione dello scettico contenuta nel cap.1, 24-38, p. 262 Daiber della *Meteor. siriano-araba*: i due testi affrontano la medesima questione (come possono le nubi, data la loro consistenza, produrre rumore?), apportando due risposte divergenti; e mentre la *Meteor. siriano-araba*, sfruttando l'insegnamento aristotelico, insiste sul fatto che non è la nube in quanto rarefatta, a risuonare, ma la nube, per esempio, in quanto vuota, o conformata in una certa maniera. Lucrezio, diversamente, fa leva sulla peculiare disposizione atomica delle nubi, sembra risolvere la questione suggerendo che la natura estremamente tenue delle nubi è, necessariamente a metà strada tra il solido e il tenue. L'attenzione è stata posta, secondariamente, su di una sezione dello studio dei fulmini, assente dalla lettera a Pitocle, nota come *excursus* teologico (*DRN* VI 357-422; *Meteor. siriano-araba*, cap. 14, 14-29, p. 270 Daiber, unitamente al cap. 6, 68-74, p. 265 Daiber). Nel complesso, si è suggerito di intravedere nella *Meteor. siriano-araba* l'esito di una confluenza di elementi tanto epicurei (si tratterebbe quindi di un testo successivo a Epicuro) quanto peripatetici (e irriducibile, a mio parere, a uno soltanto dei due indirizzi), su cui Lucrezio potrebbe essere intervenuto personalmente, selezionando e rimaneggiando i materiali secondo le proprie esigenze, e soprattutto rigettando gli aspetti estranei agli originari precetti del Maestro.

Circa i fenomeni trattati nella seconda metà del VI libro (versi 608 ss., ovvero dalla grandezza costante del mare alla fine del libro), si è rilevato, in prima stanza, come Lucrezio attinga, per gran parte dei fenomeni ivi trattati, a un genere letterario, la paradossografia, a cui Epicuro, verosimilmente, per ragioni cronologiche (Callimaco di Cirene è di circa un trentennio più giovane di Epicuro), difficilmente ebbe accesso (fermo restando, come si è sottolineato, che non è da escludere l'ipotesi che Teofrasto si collochi, a sua volta, all'origine di (almeno) parte della produzione paradossografica, e che a Teofrasto Epicuro potrebbe aver attinto). Il dato maggiormente rilevante, ad ogni modo,

è la peculiare attitudine esibita da Lucrezio al cospetto di fenomeni locali prodigiosi e di eccezionale portata. Egli, infatti, fa dei παράδοξα o *mirabilia* un'oggetto di studio di per sé (al modo della paradossografia e diversamente da quanto si verifica nelle altre meteorologie), ma, a differenza tanto delle altre meteorologie, quanto delle raccolte paradossografiche, egli riserva loro un'indagine scientifica, fondata sulla ricerca delle cause. Senza limitarsi a mere elencazioni, Lucrezio affronta la questione dei *mirabilia* da epicureo, mostrandone la completa riducibilità a cause esclusivamente fisiche. L'ipotesi, perciò, è che il poeta abbia operato una vera e propria estensione della validità del πλεοναχὸς τρόπος a fenomeni che non compaiono né nella lettera a Pitocle, né, in generale, in ciò che ci rimane degli scritti di Epicuro (esclusi, ovviamente, i magneti e le malattie, che sappiamo esser stati probabilmente in qualche modo indagati dal fondatore della scuola). E sebbene per alcuni dei fenomeni eccezionali Lucrezio si limiti, di fatto, a fornire una sola spiegazione, nulla esclude che ricerche ulteriori avrebbero potuto addurre anche per essi (si pensi al caso della fonte di Ammone, *DRN* VI 840-847, o degli altri casi di “acque meravigliose”) spiegazioni da lui non previste, ma parimenti possibili.

- **Semiotica**

In materia di semiotica, infine, si è mostrato, innanzitutto, come nei testi di Epicuro, in cui pure il ragionamento analogico costituisce una delle principali modalità argomentative, specialmente nei casi di μετάβασις a τὰ ἄδηλα, finalizzati alla conoscenza di realtà invisibili partendo da realtà visibili, l'inferenza da segni per analogia esibisca una veste ancora scarsamente formalizzata. Tre, in particolare, nella riflessione di Epicuro, i concetti che, pur non possedendo un significato propriamente tecnico, sembrano ricoprire un ruolo cruciale nella «teoria razionale su ciò che è invisibile» (διὰ λόγου θεωρία ἐπὶ τῶν ἀοράτων, *Hrdt.* 59): κοινότης, ὁμοιότης e, naturalmente, ἀναλογία. Questi tre concetti si collocano alla base di larga parte delle argomentazioni contenute nel *DRN*, ma la maniera in cui Lucrezio li recepisce si spiega esclusivamente tenendo conto, come si è provato a suggerire, degli sviluppi conseguiti, in ambito semiotico, dagli Epicurei seriori, in merito ai quali il resoconto filodemeo contenuto nel *De signis* (*PHerc.* 1065) costituisce la nostra fonte principale. Grazie a questo scritto sappiamo che almeno Zenone Sidonio e Demetrio Lacone (e Bromio, che però è presentato come portavoce della posizione di Zenone) furono impegnati a difendere dagli attacchi provenienti, verosimilmente, dalla Stoa il loro κατὰ τὴν ὁμοιότητα τρόπος, il “metodo secondo similarità”. Con l'intento di dimostrare la cogenza delle inferenze condotte in base a tale

metodo, gli Epicurei ricorrevano a operare un'estesa e dinamica attività di ricerca preliminare sul materiale fornito dalla sensazione nota come ἐπιλογισμός, che già nel XXXIV libro del Περὶ φύσεως di Epicuro si presentava, seppur in forma soltanto abbozzata, come il primo momento della μετάβασις a τὰ ἄδηλα. L'opera di valutazione comparativa dei dati empirici (fondata sul distinguo delineato in *Hrdt.* 68-71, tra τὰ αἴδια συμβεβηκότα e τὰ συμπτώματα) in cui consisteva l'ἐπιλογισμός, finalizzata a discernere, tra le proprietà comuni (κοινότητες), quelle in grado di fornire una valida base per l'inferenza analogica, diviene vitale nei sei libri di Lucrezio. Il poeta, infatti, che, sulla scia del XXXIV libro del Περὶ φύσεως, appare delineare il principio di somiglianza proprio trattando il problema delle visioni oniriche (*DRN* IV 722 ss.), ricorre di continuo all'ἐπιλογισμός, allo scopo di operare una corretta selezione delle immagini e un corretto utilizzo dei *parua signa* (IV 816) che esse sono in grado di offrire. Grazie all'ἐπιλογισμός, la *ratio animis* (I 448) è in grado di individuare quei caratteri "minimi" di comunanza tra la realtà visibile (*explicans*) e quella invisibile (*explicandum*). La strategia di Lucrezio, in particolare, si fonda sulla concezione della realtà come un *continuum*: ragionando "per sottrazione", discernendo i *coniuncta* dagli *euenta*, è possibile pervenire all'individuazione di proprietà comuni (le κοινότητες di cui parla Filodemo) a partire dalle quali si procede con l'inferenza vera e propria, e con il passaggio dal visibile all'invisibile, passaggio che richiede un costante meticoloso controllo da parte dell'evidenza sensibile, ineludibile banco di prova in qualsivoglia processo conoscitivo. A facilitare questo processo, contribuiscono, per Lucrezio, quelli che abbiamo definito come fenomeni "traccia", nei quali l'opera di sottrazione risulta più agevole. Come abbiamo appurato, Lucrezio si serve di questa strategia non solo per la conoscenza dei caratteri fondamentali dei *primordia*, rispetto ai quali le analogie che vengono a instaurarsi sono di tipo sincronico, ma anche nel caso delle analogie diacroniche, atte a creare un ponte tra il visibile e realtà ἄδηλα quali, ad esempio, il modo di vivere proprio dell'uomo delle origini, i cui *uestigia* ci vengono forniti dal comportamento esibito dalle bestie.

L'elemento che traspare con forza dal dettato lucreziano, nonché uno degli aspetti fondamentali che accomuna le diverse modalità che viene ad assumere la semiotica nel *DRN*, è il rigido e meticoloso controllo delle immagini impiegate come segni, nel pieno rispetto dell'ammonimento di Epicuro per cui «segno (ση[μεῖον]) si dice (λέγεται) non di ogni cosa che è manifesta (οὐχ ἅπαντος δ[ήλου γι]γνομέν[ο]υ), ma di una cosa sì, di una no (ἀλλά τι[νος] μὲν, τινὸς δ' οὐ)» (*Nat.* XXXIV, col. XVII, ll. 3-7 Leone). Per

essere adeguatamente comprese, le immagini impiegate dal poeta richiedono una lettura, per così dire, “dall’interno” della dottrina epicurea: per Lucrezio, in altri termini, la similarità possiede valore probante ed esaustivo soltanto quando, oltre a fondarsi sulle leggi dell’inferenza semiotica messe appunto dalle ricerche di cui il *De signis* ci è testimone, risulta combinata con le leggi della fisica epicurea. Occorre uno sguardo già formato, insomma, per riuscire a leggere correttamente il *DRN*, evitando di incappare in fraintendimenti ed errate interpretazione. Certo, Lucrezio guida i propri lettori, ma non tutti, probabilmente, saranno in grado di afferrare appieno i suoi *dicta*.

L’Epicureismo lucreziano, come si è provato a far emergere nel corso del presente lavoro, non si palesa *mai* sotto forma di posizioni nettamente e radicalmente altre rispetto all’originario insegnamento del Maestro. Per coglierne l’originalità, occorre saper guardare alle *sfumature*, le quali rivelano un filosofo certamente legato (e fedele) al magistero di Epicuro, ma anche capace di pensare e rielaborare *autonomamente* materiali provenienti tanto dalla tradizione epicurea quanto da scuole, posizioni e insegnamenti altri rispetto ad essa.

Credo, in conclusione, che il vero problema, al cospetto dei versi di Lucrezio, sia, parafrasando Wittgenstein, l’adozione di una *dieta unilaterale*,⁵ che, pretendendo di costringere ogni aspetto dei versi del *DRN* entro i ristretti confini di un’unica interpretazione, finisce per trascurare o, peggio, soffocare, qualunque istanza appaia implicare una soluzione differente. E, ferma restando una cospicua dose di prudenza, mi sembra che, tutto sommato, l’ipotesi di un Lucrezio “fondamentalista” e quella di un Lucrezio “figlio del proprio tempo” abbiano molto da insegnare e offrire l’una all’altra, la prima ricordando alla seconda che, in fondo, si comprende Lucrezio solo se si ha dinnanzi Epicuro, la seconda, invece, rammentando alla prima che lo si comprende ancor meglio se tra Maestro e discepolo si interpongono all’incirca due secoli di acceso (e proficuo) dibattito filosofico.

⁵ Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, I, § 593.

BIBLIOGRAFIA

- Acerbi, F. 2018, *Concetto ed uso dei modelli nella scienza greca antica*, Pistoia, Petite Plaisance.
- Adams, J.N., Mayer, R. (eds.), *Aspects of the Language of Latin Poetry*, Oxford, Oxford University Press.
- Alberti, A. (a cura di) 1994, *Realtà e ragione. Studi di filosofia antica*, Firenze, Olschki.
- Alberti, A. 1988, *Sensazione e realtà: Epicuro e Gassendi*, Firenze, Olschki.
- Alessandrelli, M. 2013, *Il problema del ΛΕΚΤΟΝ nello stoicismo antico: Origine e statuto di una nozione controversa*, Firenze, Olschki.
- Alesse, F. 1989, “La dottrina delle πρόληψις nello Stoicismo antico”, *Rivista di Storia della Filosofia* 44(4), pp. 629-645.
- Alesse, F. 2008, “Alcuni aspetti del concetto stoico di sostanza e identità dell’individuo”, *Χώρα, REAM* 6, pp. 127-142.
- Alesse, F. 2018, “La rappresentazione catalettica nella Stoa post-crisippea”, *Lexicon Philosophicum* (Special Issue 2018, F. Verde, M. Catapano (eds.), *Hellenistic Theories of Knowledge*), pp. 145-168.
- Alesse, F., Aronadio, F., Dalfino, M.C., Simeoni, L., Spinelli, E. (a cura di) 2008, *Anthropine sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Napoli, Bibliopolis.
- Alesse, F., Fermani, A., Maso, S. (a cura di) 2017, *Studi su ellenismo e filosofia romana*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura.
- Alesse, F., Ferrari, F. (a cura di) 2012, *Epinomide. Studi sull’opera e la sua ricezione*, Napoli, Bibliopolis.
- Algra, K.A. 2000, “The Treatise of Cleomedes and Its Critique of Epicurean Cosmology”, in Erler-Bees 2000, pp. 164-189.
- Algra, K.A., Barnes, J., Mansfeld, J., Schofield, M. (eds.) 1999, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge Cambridge University Press.
- Allen 2011,
- Allen, J. 1998, “Epicurean Inferences. The Evidence of Philodemus *De signis*”, in Gentzler 1998, pp. 307-349.
- Allen, J. 2001, *Inference from Signs. Ancient Debates about the Nature of Evidence*, Oxford, Clarendon Press.
- Allen, J. 2003, “Experience as a Source and Ground of Theory in Epicureanism”, *Apeiron* 37, pp. 89-106.
- Andorlini, I. (a cura di) 2001, *Atti del XXII congresso internazionale di papirologia, Firenze, 23-29 agosto 1998*, Firenze, Istituto Papirologico G. Vitelli.
- Angeli A. (a cura di) 1988, *Filodemo: Agli amici di scuola*, Napoli, Bibliopolis.
- Angeli A. 1983, “Il pensiero logico”, in ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. *Studi sull’Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, 3 voll., Napoli, Macchiaroli, vol. II, pp. 612-616.

- Angeli, A. 2000, “Necessità e autodeterminazione nel *De ira* di Filodemo (*PHerc.* 182 fr. 12 Indelli)”, in Capasso, M., Pernigotti, S. (a cura di), *Studium atque urbanitas: Miscellanea in onore di Sergio Daris, Papyrologica Lupiensia* 9, Galatina, Congedo, pp. 15-64.
- Angeli, A. 2013, “Lettere di Epicuro dall’Egitto (*POxy.* LXXVI 5077)”, *Studi di Egittologia e Papirologia* 10, pp. 9-31.
- Angeli, A., Colaizzo, M. 1979, “I frammenti di Zenone Sidonio”, *Cronache Ercolanesi* 9, pp. 47-133.
- Annas, J. (ed.) 2001, *Cicero, On moral ends*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Annas, J., Barnes, J. 1985, *The Modes of Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Annas, J., Grimm, R.H. (eds.) 1988, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol., Oxford, Oxford University Press.
- Annas, J.E. 1992, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.
- Antoni, A., Arrighetti, G., Bertagna, M.I., Delattre, D. (ed.) 2010, *Miscellanea Papyrologica Herculansia*, Pisa, Fabrizio Serra Editore.
- Armstrong, D. 2004, “All Things to All Men: Philodemus’ Model of Therapy and the Audience of *De Morte*”, in Fitzgerald-Obbink-Holland 2004, pp. 15-54.
- Armstrong, D., McOsker, M. (eds.) 2020, *Philodemus, On anger*, Atlanta, SBL Press.
- Aronadio, F. (a cura di) 1996, *Pltone, Cratilo*, Roma-Bari, Laterza.
- Arrighetti, G. (a cura di) 1973² (1960¹), *Epicuro: Opere*, Torino, Einaudi (nuova ed. rivista ed ampliata).
- Arrighetti, G. 1952, “Sul valore di ἐπιλογίζομαι, ἐπιλογισμός, ἐπιλόγισις nel sistema epicureo”, *La parola del passato* 7, pp. 119-144.
- Arrighetti, G. 1977, “*Hypomnemata* e *Scholia*: alcuni problemi”, *Museum Philologum Londiniense* 2, pp. 49-67.
- Arrighetti, G. 1980, “Epicuro *Epistola a Erodoto* 39,7-40,3”, *Elenchos* 1, pp. 245-275.
- Arrighetti, G. 2010, “Epicuro, la κυρία λέξις e i πράγματα”, *Cronache Ercolanesi* 40, pp. 17-22.
- Arrighetti, G. 2013, “Forme della comunicazione in Epicuro”, in Erler-Heßler 2013, pp. 315-338.
- Arrighetti, G., Cantarella, R. 1972, “Il libro *Sul tempo* (*PHerc.* 1413) dell’opera di Epicuro *Sulla natura*”, *Cronache Ercolanesi* 2, pp. 5-46.
- Asmis, E. 1983, “Rhetoric and Reason in Lucretius”, *The American Journal of Philology* 104(1), pp. 36-66.
- Asmis, E. 1984, *Epicurus’ Scientific Method*, Ithaca-London, Cornell University Press.
- Asmis, E. 1996, *Epicurean Semiotics*, in Manetti 1996, pp. 155-185.
- Asmis, E. 1999, “Epicurean Epistemology”, in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 260-294.
- Asmis, E. 1999, *Epicurean Epistemology*, in Algra-Barnes-Mansfeld-Schofield 1999, pp. 260-294.
- Asmis, E. 2009, “Epicurean Empiricism”, in Warren 2009, pp. 84-104.

- Asmis, E. 2016, “Lucretius’ Reception of Epicurus: *De rerum natura* as a Conversion Narrative”, *Hermes* 144, pp. 239-261.
- Asmis, E. 2020, “Epicurus’ Divided Line: Proceeding from the Visible to the Invisible”, in Leone-Masi-Verde 2020, pp. 25-46.
- Atherton, C. 2005, “Lucretius on What Language Is Not”, in Frede- Inwood 2005, pp. 101-138.
- Atherton, C. 2009, “Epicurean Philosophy of Language”, in Warren 2009, pp. 197-215.
- Avotins, I. 1980, “Alexander of Aphrodisias on Vision in the Atomists”, *Classical Quarterly* 30, pp. 429-454.
- Bächli, A., Graeser, A. 1995, *Kommentierende Anmerkungen*, in Schäublin-Graeser-Bächli 1995.
- Bagnall, R.S. (ed.) 1981, *Proceedings of the XVIth International Congress of Papyrology*, Chico (California), Scholars Press.
- Bailey, C. (ed.) 1926, *Epicurus: The extant remains*, Oxford, Clarendon Press (reprinted with an Introduction by I. Edman in 1947, New York, Limited Editions Club; in 1970, Hildesheim-New York, Georg Olms).
- Bailey, C. (ed.) 1947, *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, Edited with prolegomena, critical apparatus, translation and commentary, 3 vols., Oxford, Oxford University Press.
- Bailey, C. 1928, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, Clarendon Press (reprinted in 1964, New York, Russell & Russell).
- Bailey, C. 1940, “The Mind of Lucretius”, *The American Journal of Philology* 61(3), pp. 278-291.
- Bakker, F.A. 2016, *Epicurean Meteorology*, Leiden-Boston, Brill.
- Balauδέ, J.-F. 1999, “Diogène Laërce, Livre X : Épicure, Introduction, traduction et notes”, in Goulet-Cazé 1999, pp. 1147-1325.
- Baltussen, H. 2003, “Early Reactions to Plato’s *Timaeus*: Polemic and Exegesis in Theophrastus and Epicurus”, in Sharples-Sheppard 2003, pp. 49-71.
- Barigazzi, A. 1969, *Épicure et le Scepticisme. Actes du VIII^e Congrès de l’Association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres, p. 286-293.
- Barigazzi, A. 1950, “La μὀνὴ della terra nei frammenti ercolanesi del libro XI del Περὶ φύσεως di Epicuro”, *Studi italiani di Filologia classica* 24, pp. 3-19.
- Barigazzi, A. 1954, “Epicuro e gli *organa* astronomici”, *Prolegomena* 1, pp. 61-70.
- Barigazzi, A. 1959, “Il concetto del tempo nella fisica atomistica”, in *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*, Genova, Istituto di Filologia Classica, pp. 29-59.
- Barnes, J. 1988, “Epicureans Signs”, in Annas-Grimm, 1988, pp. 91-134.
- Barnes, J. 1989a, “Antiochus of Ascalon”, in Griffin, Barnes 1989, pp. 51-96.
- Barnes, J. 1989b, “The Size of the Sun in Antiquity”, *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 25, pp. 29-41 (rist. in Barnes 2015, pp. 1-20).
- Barnes, J. 1996, “Epicurus: Meaning and Thinking”, in Giannantoni-Gigante 1996, vol. I, pp.197-220.
- Barnes, J. 2015, *Mantissa: Essays in Ancient Philosophy IV*, ed. by M. Bonelli, Oxford, Clarendon Press.

- Barnes, J. *et al.* (eds.) 1982, *Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Barnes, J., Brunschwig, J., Burnyeat, M., Schofield, M. (eds.) 1982, *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge-New York, Cambridge University Press/Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Battegazzore, A.M. (a cura di) 2006, *Il fuoco: Il trattato De igne*, Sassari, Gallizzi.
- Bearzot, C., Landucci, F. (a cura di) 2014, *Studi sull'Epitome di Giustino, I. Dagli Assiri a Filippo II di Macedonia*, Milano, Vita e Pensiero.
- Bearzot, C., Landucci, F. (a cura di) 2015, *Studi sull'Epitome di Giustino, II. Da Alessandro Magno a Filippo V di Macedonia*, Milano, Vita e Pensiero.
- Belardi, W. 1999, "Forma, semantica ed etimo dei termini greci per 'segno', 'indizio', 'simbolo' e 'sintomo'," in Bianchi 1999, pp. 1-22.
- Bénatouïl, T. 2003, "La méthode épicurienne des explications multiples", in Bénatouïl-Laurand-Macé 2003, pp. 15-47.
- Bénatouïl, T., Laurand, V., Macé, A. (éds) 2003, *L'épicurisme antique, Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg* 15.
- Beretta, M. 2015, *La rivoluzione culturale di Lucrezio. Filosofia e scienza nell'antica Roma*, Roma, Carocci.
- Beretta, M., Citti, F. (a cura di) 2008, *Lucrezio, la natura e la scienza*, Firenze, Olschki.
- Bergsträßer, G. 1918, *Neue meteorologische Fragmente des Theophrast, arabisch und deutsch*, Heidelberg.
- Bernabò, M. (a cura di) 2010, *La collezione di testi chirurgici di Niceta. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 74.7. Tradizione medica classica a Bisanzio*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Berryman, S. 1997, "Horror Vacui in the Third Century BC: When is a Theory not a Theory?", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 41, pp. 147-157.
- Berti, E. 1987, "L'analogia in Aristotele", in Casetta 1987, pp. 94-115.
- Bett, R. (ed.) 2010, *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge Companions to Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bianchi, M.L. (a cura di) 1999, *Signum, Lessico Intellettuale Europeo*, Firenze, Olschki.
- Bignone, E. (a cura di) 1920, *Epicuro: Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, Bari, Laterza (reprinted in 1964, Roma, L'Erma di Bretschneider).
- Bignone, E. 1973, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Presentazione di V.E. Alfieri, 2 vols., Firenze, La Nuova Italia (reprinted in 2007, with a bio-bibliographical note and editorial update by G. Girgenti, Milano, Bompiani).
- Black, M. 1962, *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*, Ithaca-New York, Cornell University Press (Ital. transl. 1983, *Modelli Archetipi Metafore*, Parma, Pratiche Editrice).

- Blank, D. 2007, "The Life of Antiochus of Ascalon in Philodemus' *History of the Academy* and a Tale of Two Letters", *Zeitschrift für Philosophie und Epigraphik* 162, pp. 87-93.
- Bloch, O. 1993, "Le contre-platonisme d'Épicure", in Dixsaut 1993, pp. 85-102.
- Blumenberg, H. 1985, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, trad. it. a cura di F. Rigotti, introduzione di R. Bodei, Bologna, Il Mulino (ed. or. 1979, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinmetapher*, Frankfurt am Main, Suhrkamp).
- Bollack, J., Laks, A. (eds.) 1976, *Études sur l'Épicurisme antique*, Lille, Publications de l'Université de Lille III.
- Bollack, J., Laks, A. (éds.) 1978, *Epicure à Pythoclès : Sur la cosmologie et les phénomènes météorologiques*, Villeneuve d'Ascq, Publications de l'Université de Lille III / Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Bonazzi, M. (a cura di) 2016b, *Storia della filosofia antica. I. Dalle origini a Socrate*, Roma, Carocci.
- Bonazzi, M. 2007a, "Enesidemo ed Eraclito", *Rhizai* 4(2), pp. 329-338.
- Bonazzi, M. 2007b, *I Sofisti*, Roma, Carocci.
- Bonazzi, M. 2010, Review of Dyson 2009, *Méthexis* 23, pp. 172-176.
- Bonazzi, M. 2016a, "Il senso del passato: Antioco e il I sec. a.C.", in Spinelli 2016, pp. 197-204.
- Bonazzi, M., Celluprica, V. (eds.) 2005, *L'eredità platonica. Studi sul Platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli, Bibliopolis.
- Borgna, A. (a cura di) 2019, *Giustino, Storie Filippiche. Florilegio da Pompeo Trogo*, Premessa di G. Traina, Sant'Arcangelo di Romagna, Rusconi.
- Bowen, A.C., Todd, R.B. (eds.) 2004, *Cleomedes' Lectures on Astronomy. A Translation of The Heavens, with an Introduction and Commentary*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.
- Bown, A. 2016, "Epicurus on Truth and Falsehood", *Phronesis*, 61, pp. 463-503
- Boyancé, P. 1970, *Lucrezio e l'epicureismo*, Brescia, Paideia (ed. or. 1963, *Lucrece et L'épicurisme*, Paris, Presses Universitaires De France; II ed. italiana: 1985, Brescia, Paideia).
- Brancacci, A. 1990, Oikeios logos. *La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli, Bibliopolis.
- Branciforti, M.G., La Rosa, V. (a cura di) 2010, *Tra lava e mare. Contributi all'Archeologia di Catania. Atti del convegno*, Catania, Le Nove Muse Editrice.
- Brennan, T. 2000, Review of Algra-Barnes-Mansfeld-Schofield 1999, *BMCR*.
- Brittain, C. (ed.) 2006, *Cicero, On Academic Scepticism*, Indianapolis-Cambridge, Hackett.
- Brittain, C. 2001, *Philo of Larissa: The Last of the Academic Sceptics*, Oxford, Oxford University Press.
- Brittain, C. 2005, "Common Sense: Concepts, Definition and Meaning in and out of the Stoa", in Frede-Inwood 2005, pp. 164-209.
- Brittain, C. 2012, "Antiochus' Epistemology", in Sedley 2012a, pp. 104-130.
- Bronowski, A. 2013, "Epicureans and Stoics on Universals", in Chiaradonna-Galluzzo 2013, pp. 255-297.

- Brown, R.D. 1987, *Lucretius on Love and Sex. A Commentary on De rerum natura IV, 1030-1287*, Leiden-New York, Brill.
- Bruno, N. 2017, “Dalla preistoria alla storia. L’analogia in Tucidide e Lucrezio”, *eClassica* 3, pp. 8-29.
- Brunschwig, J. (éd.) 1978, *Les Stoïciens et leur logique*, Actes du Colloque de Chantilly, 18-22 septembre 1976, Paris, Vrin, (II éd. revue et augmentée, Paris, Vrin 2006).
- Brunschwig, J. 1977, “Épicure et le problème du « langage privé »”, *Revue des Sciences Humaines* 163, pp. 157-177 (repr. in Brunschwig 1994, pp. 21-38).
- Brunschwig, J. 1986, “The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism”, in Schofield-Striker 1986, pp. 113-144.
- Brunschwig, J. 1994, *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Brunschwig, J., Nussbaum, M. (eds.) 1993, *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind, Proceedings of the 5th Symposium Hellenisticum*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Brunshwig, J., Lloyd, G.E.R. (a cura di) 2005, *Il sapere greco. Dizionario critico*, 2 voll., Torino, Einaudi.
- Burnyeat, M. (ed.) 1983, *The Skeptical Tradition*, Berkeley, University of California Press.
- Burnyeat, M. 1978, “The Upside-down Back-to-front Sceptic of Lucretius IV 472”, *Philologus* 122, pp. 197-206.
- Burnyeat, M.F. 1982, “The Origins of Non-Deductive Inference”, in Barnes *et al.* 1982, pp. 193-238.
- Bury, R.G. (ed.) 1929, *Plato, Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*, London-Cambridge, Massachusetts, William Heinemann LTD-Harvard University Press.
- Butler, S., Nooter, S. (eds.) 2018, *Sound and the Ancient Senses*, London-New York, Routledge.
- Campbell, G. 2000, “Zoogony and Evolution in Plato’s *Timaeus*: The Prescoratics, Lucretius and Darwin”, in Wright 2000, pp. 145-180.
- Campbell, G. 2003, *Lucretius On Creation and Evolution: A Commentary on De Rerum Natura Book Five, Lines 772-1104*, Oxford, Oxford University Press.
- Campbell, G. 2015, “Oracular Cosmology in Lucretius”, in Fuhrer-Erler 2015, pp. 150-178.
- Capasso, M. (a cura di) 1992, *Papiri letterari greci e latini*, Lecce, Congedo editore.
- Capasso, M. 1980, “*PHerc.* 671: Un altro libro *De signis*?”, *Cronache Ercolanesi* 10, pp. 125-128.
- Capasso, M. 1984, “Prassifane, Epicuro e Filodemo. A proposito di Diog. Laert. X 13 e Philod. *Poem.* V IX 10-X 1”, *Elenchos* 5, pp. 391-415.
- Capelle, W. 1912, “Das Proömium der Meteorologie”, *Hermes* 47, pp. 514-535.
- Carbone, A.L. (a cura di) 2002, *Aristotele, L’anima e il corpo. Parva naturalia*, Milano, Bompiani.
- Cardullo, L., Iozzia, D. (a cura di) 2015, *ΚΑΛΛΟΣ ΚΑΙ ΑΡΕΤΗ. Bellezza e virtù. Studi in onore di Maria Barbanti*, Catania, Bonanno Editore.
- Carlozzo, G. 1995, “Il vedere come prova: l’accumulo di *verba videndi* nel poema di Lucrezio”, *Pan* 18-19, pp. 83-89.
- Casertano, G. (a cura di) 2007, *Empedocle tra poesia, medicina, filosofia e politica*, Napoli, Loffredo.

- Casetta, G. (a cura di), *Origini e sviluppi dell'analogia. Da Parmenide a S. Tommaso*, Roma, Vallombrosa.
- Casolari, P. 2014, Intervento al convegno organizzato da "Ereticamente" e "Il Cervo Bianco", in collaborazione col Movimento Tradizionale Romano, "Le Vie al Sacro della Tradizione Classica" - 8 novembre 2014, Galleria delle Arti "l'Universale", Roma. (<https://www.saturniatellus.com/2014/11/templum-lo-specchio-del-cielo-tecniche-significati-simboli-e-segreti-del-rito-romano-di-fondazione-della-citta/?pdf=619>).
- Castagnoli, F. 1984, "Il Tempio Romano: questioni di Terminologia e di Tipologia", *Papers of the British School at Rome* 52, pp. 3-20.
- Castagnoli, L. 2010, *Ancient Self-Refutation. The Logic and History of Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Castner, C.J. 1988, *Prosopography of Roman Epicureans Between the Second Century B.C. and the Second Century A.D.*, Frankfurt am Main, Peter Lang.
- Caston, V. 1997, "Epiphenomenalisms, Ancient and Modern", *The Philosophical Review* 106, pp. 309-63.
- Catapano, M. 2018, *Sesto Empirico e i tropi della sospensione del giudizio*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert.
- Cavalli, R. 2012, "Il processo di ἐπαίσθησις presso gli Epicurei", *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 36, 2012, pp. 157-167.
- Cavallo, G. 1983, *Libri scritte scribi a Ercolano*, I supplemento a *Cronache Ercolanesi*, Napoli, Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi Marcello Gigante.
- Cavini, W. 2009, "Phantasma: L'immagine onirica come apparenza illusoria nel pensiero greco del sogno", *Medicina nei secoli. Arte e Scienza. Journal of History of Medicine* 21 (2), pp. 737-772.
- Cellucci, C. 2002, *Filosofia e matematica*, Roma-Bari, Laterza.
- Chiaradonna, R., Galluzzo, G. (eds) 2013, *Universals in Ancient Philosophy*, Pisa, Edizioni della Normale.
- Chilton, C.W. 1962, "The Epicurean Theory of the Origin of Language. A Study of Diogenes of Oenoanda, Fragments X and XI William", *American Journal of Philology* 83, pp. 159-167.
- Classen, C.J. (Hrsg.) 1986, *Probleme der Lukrezforschung*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag.
- Clausen, W.V., Goodyear, F.R.D., Kenney, E.J., Richmond, J.A. (eds.) 1966, *Appendix Vergiliana*, Oxford, Oxford University Press.
- Clay, D. 1998a (1996), "An Anatomy of Lucretian Metaphor", in Clay 1998c, pp. 161-173.
- Clay, D. 1998b (1980), "An Epicurean Interpretation of Dreams", in Clay 1998c, pp. 211-231.
- Clay, D. 1998c, *Paradosis and Survival: Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Conche, M. (éd.) 1987, *Épicure : Lettres et Maximes*, Paris, Presses Universitaires de France.

- Concolino Mancini, A. 1976, “Sulle opere polemiche di Colote”, *Cronache Ercolanesi* 6, 1976, pp. 61-67.
- Cornea, A. 2011-2012, “La prénotion d’Épicure est-elle d’inspiration platonicienne ?”, *χώρα* 9-10, pp. 203-216.
- Corsi, F.G. 2017, “Il metodo delle molteplici spiegazioni in Diogene di Enoanda”, *Syzetesis* 4, pp. 253-284.
- Corti, A. 2013, “È realmente esistita una polemica tra Arcesilao e la scuola epicurea?”, *Aitia. Regards sur la culture hellénistique au XXIe siècle* 3 (<http://aitia.revues.org/772>).
- Corti, A. 2014, *L’Adeversus Colotem di Plutarco: Storia di una polemica filosofica*, Leuven, Leuven University Press.
- Corti, A. 2015, “Ὅμοιοσχήμων e ὁμοιόμορφος. Alcune riflessioni sulle proprietà degli εἶδωλα nella dottrina di Epicuro”, in Masi-Maso 2015, pp. 83-107.
- Crespo Saumell, J. 2017, *The Anonymus Londiniensis Papyrus, With an Italian Translation, a Commentary, and Some Critical Chapters*, dissertazione di Dottorato discussa presso l’Università degli Studi di Cagliari, marzo-aprile 2017.
- Cristofolini, R. 2010, “Per una storia delle eruzioni etnee dalla Preistoria al Medioevo”, in Branciforti-La Rosa, pp. 11-21.
- Crönert, W. (Hrsg.) 1906, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig, E. Avenarius (rist. Amsterdam, Hakkert 1965).
- D’Angelo, A. 2001, “Epicuro, Περὶ χρόνου (PHerc. 1413): nuove letture”, in Andorlini 2001, pp. 321-329.
- Daiber, H. 1992, “The meteorology of Theophrastus in Syriac and Arabic Translation”, in Fortenbaugh-Gutas, pp. 166-293.
- Dal Pra, M. 1950, *La storiografia filosofica antica*, Milano, Fratelli Bocca.
- Dal Pra, M. 1975, *Lo scetticismo greco*, 2 vols., Roma-Bari, Laterza.
- De Falco, V. 1923, *L’epicureo Demetrio Lacone*, Napoli, A. Cimmaruta.
- De Lacy, E.A. 1938, “Meaning and Methodology in the Hellenistic Philosophy”, *The Philosophical Review* 47, pp. 390-409.
- De Lacy, E.A. 1964, “The Empirical Metaphysics of Epicurus”, in Reese-Freeman 1964, pp. 377-401.
- De Lacy, Ph. 1939, “The Epicurean Analysis of Language”, *American Journal of Philology* 60, pp. 85-92.
- De Lacy, Ph. 1943, “The Philosophy of the Aetna”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 74, pp. 169-178.
- De Lacy, Ph. 1948, “Lucretius and the History of Epicureanism”, *Transactions of the American Philological Association* 79, pp. 12-23.
- De Lacy, Ph. 1958a, “Epicurean ἐπιλογισμός”, *American Journal of Philosophy* 79, pp. 179-183.

- De Lacy, Ph. 1958b, “Ὁ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Scepticism”, *Phronesis* 3, 1958, pp. 59-71.
- De Lacy, Ph., De Lacy, E.A. (eds.) 1978, *Philodemus: On Methods of Inference*, Napoli, Bibliopolis.
- De Sanctis, D., Spinelli, E., Tulli, M., Verde, F. (a cura di) 2015, *Questioni epicuree*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- De Sanctis, D., Verde, F. (a cura di) (forthcoming), *Epicuro: Epistola a Pitocle*, Introd. di M. Tulli, Postfaz. di F.G. Masi, Baden-Bade, Academia Verlag.
- Decleva Caizzi, F. (a cura di) 1981, *Pirrone, Testimonianze*, Napoli, Bibliopolis.
- Decleva Caizzi, F. 1986, “Pirroniani ed Accademici nel III secolo a.C.”, in *Aspects de la philosophie hellénistique, Entretiens sur l’Antiquité Classique* 32, Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt.
- Decleva Caizzi, F. 1992, “Aenesidemus and the Academy”, *Classical Quarterly* 42(1), pp. 176-89.
- Del Mastro, G. 2013, “*Frustula Herculaniensis*”, *Cronache Ercolanesi* 43, pp. 125-138.
- Del Mastro, G. 2014, *Titoli e annotazioni bibliologiche nei papiri greci di Ercolano*, V supplemento a *Cronache Ercolanesi*, Napoli, Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi Marcello Gigante.
- Del Mastro, G. 2019, “La scienza medica nei papiri ercolanesi”, in Reggiani 2019, pp. 193-206.
- Del Re, R. (a cura di) 1976, *Marco Tullio Cicerone, Le dispute accademiche*, Milano, Mondadori.
- Delattre, D. (éd.) 2007, *Philodème de Gadara : Sur la musique, Livre IV*, 2 voll, Paris, Les Belles Lettres.
- Delvigo, M.L. 2010, “Servio e l’analogia”, *Dictynna online* 7, pp. 1-9.
- Denyer, N. 1981, “The Atomism of Diodorus Cronus”, *Prudentia* 13, pp. 33-45.
- Deufert, M. (Hrsg.) 2019, *Titus Lucretius Carus, De rerum natura*, Berlin, de Gruyter.
- DeWitt, N.W. 1954, *Epicurus and His Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Di Martino, C. 2001, “Alle radici della percezione. Senso comune e sensazione comune in Aristotele, *De anima*, III. 1-2”, *Archives D’histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 68, pp. 7-26.
- Di Piazza, S. 2005, “Metodo e criterio dell’inferenza semiotica nel *De signis* di Filodemo”, *Studi filosofici* XXVIII, pp. 9-34.
- Di Piazza, S., Piazza, F. 2016, “The Words of Conjecture. Semiotics and Epistemology in Ancient Medicine and Rhetoric”, *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 34(1), pp. 1-26.
- Diano, C. 1974, *Scritti epicurei*, Firenze, Olschki.
- Diels, H. (collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit 1929), *Doxographi Graeci*, Berlin-Leipzig, de Gruyter (I ed. Berlin, G. Reimer 1879; trad. it. a cura di L. Torraca, Padova, Pubblicazioni dell’Istituto Universitario di Magistero di Catania 1961). [ed. di riferimento: Berlin-Leipzig, de Gruyter 1965].
- Diels, H., Kranz, W. (Hrsgg.) 1956, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch, 8 Aufl. Abdruck der dritten mit Nachtragen, Band I-II von H. Diels, Band III Wortregister von W. Kranz, Stellen- und Namenregister von H. Diels, Berlin, Weidmann (I ed. Berlin, Weidmann 1903; trad. it. 2 vols. a cura di G. Giannantoni, Roma-Bari, Laterza 1981).

- Diels, H.A. (Hrsg.) 1965⁴ (1879¹), *Doxographi Graeci*, Berlin, de Gruyter.
- Diels, H.A. (Hrsg.) 1970, *Philodemos Über die Götter: erstes und drittes Buch*, 2 voll., Leipzig, Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik [ed. or. 1916-1917, Berlin, Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, in Kommission bei Georg Reimer].
- Diller, H. 1932, “ΟΨΙΣ ΑΔΗΛΩΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ”, *Hermes* 67, pp. 14-42.
- Dionigi, I. (a cura di) 1994, *Lucrezio, La natura delle cose*, trad. it. L. Canali, Milano, BUR.
- Dionigi, I. 1985, “Suono e forma, testo e cosmo: Lucr. 1, 305 s.”, *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 15, pp. 125-135.
- Di Stefano, S. 2020, “Il *De rerum natura* tra filosofia, retorica e poesia: osservazioni sulla dimostrazione lucreziana del *clinamen* epicureo”, *Vichiana* 57(1), pp. 23-38.
- Dixsaut, M. (éd.) 1993, *Contre Platon, Tome I : Le platonisme dévoilé*, Paris, Vrin.
- Donatelli, P., Spinelli, E. (a cura di) 2009, *Il senso della virtù*, Roma, Carocci.
- Dorandi, D. 1999, “Chronology”, in Algra-Barnes-Mansfeld-Schofield 1999, pp. 31-54.
- Dorandi, T. (a cura di) 1994b, *Filodemo: Storia dei filosofi: La Stoà da Zenone a Panezio (PHerc. 1018)*, Leiden-New York-Köln, Brill.
- Dorandi, T. (éd.) 1999, *Antigone de Caryste. Fragments*, Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, Paris, Les Belles Lettres.
- Dorandi, T. 1994a, s.v. “Dionysios de Cyrène”, in R. Goulet (publié sous la direction de), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. II : *Babélyca d'Argos à Dyscolius*, Paris, CNRS Éditions, pp. 865-866.
- Dorandi, T. 1995, “Prolegomeni per una edizione dei frammenti di Antigono di Caristo”, *Rheinisches Museum für Philologie* 138, pp. 347-368.
- Dorandi, T. 1997, “Gli *Academica* quale fonte per la storia dell'Academia”, in Inwood-Mansfeld 1997, pp. 89-106.
- Dorandi, T. 2005, “Accessioni a Antigono di Caristo”, *Studi Classici e Orientali* 51, pp. 119-124.
- Dorandi, T. 2014, Recensione a Montarese 2012, *Klio* 96(1), pp. 316-321.
- Dorandi, T. 2017, “La nuova cronologia della ‘Villa dei Papiri’ a Ercolano e le sorti della biblioteca di Filodemo”, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 41, pp. 181-203.
- Dorandi, T. 2019, “Problemi ecdotici in Epicuro, *Ep. Hdt.* 39-40”, in Tulli 2019, pp. 155-166.
- Dorandi, T., Indelli, G., Tepedino Guerra, A. 1979, “Per la cronologia degli scolarchi epicurei”, *Cronache Ercolanesi* 9, pp. 141-142.
- Dorandi, T. 2007, *Nell'officina dei classici. Come lavoravano gli autori antichi*, Roma, Carocci (ed. di riferimento: 2016, serie: Carocci Aulamagna).
- Doty, R. 1992, *The Criterion of Truth*, New York-San Francisco-Bern, Peter Lang.
- Drabkin, I.E. 1938, “Notes on Epicurean Kinetics”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 69, pp. 364-374.
- Dudley, D.R. (ed.) 1965, *Lucretius*, London, Routledge and Kegan Paul.

- Dumont, J.-P. 1982, “Confirmation et disconfirmation”, in Barnes, J., Brunschwig, J., Burnyeat, M., Schofield, M. (eds.), *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 273-303.
- Dyson, H. 2009, *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*, Berlin-New York, De Gruyter.
- Eckerman, C. 2013, “Lucretius’ Self Positioning in the History of Roman Epicureanism”, *Classical Quarterly* 63, pp. 785-800.
- Erbì, M. (a cura di) 2020, *Epicuro, Lettere. Frammenti e testimonianze*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore.
- Erbì, M. 2015, “Lettere dal *Kepon*: l’impegno di Epicuro per i *philoí*”, in De Sanctis-Spinelli-Tulli-Verde 2015, pp. 75-94.
- Erbì, M. 2019, “La Lettera ai filosofi di Mitilene: una proposta di ricostruzione”, *Cronache Ercolanesi* 49, pp. 5-16.
- Erler, M. 2003, “*Exempla amoris*. Der epikureische ἐπιλογισμός als philosophischer Hintergrund der Diatribe gegen die Liebe in Lukrez *De rerum natura*”, in Monet 2003, pp. 147-162.
- Erler, M. 2009, “La felicità del *proficiens* in Platone e negli Epicurei”, in Donatelli-Spinelli 2009, pp. 49-60.
- Erler, M. 2010, “Νήφων λογισμός: A proposito del contesto letterario e filosofico di una categoria fondamentale del pensiero greco”, *Cronache Ercolanesi* 40, pp. 23-29.
- Erler, M. 2011, “Autodidact and Student: On the Relationship of Authority and Autonomy in Epicurus and the Epicurean Tradition”, in Fish-Sanders 2011, pp. 9-28.
- Erler, M., Bees, R. (Hrsgg.) 2000, *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit, Akten der 2. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 30.September-3. Oktober 1998 in Würzburg*, Stuttgart, Steiner.
- Erler, M., Heßler, I.E. (Hrsgg.) 2010, *Argument und literarische Form in antiker Philosophie, Aktes des 3. Kongress der Gesellschaft für antike Philosophie*, Berlin-New York, de Gruyter.
- Ernout, A., Robin, L. (éds.) 1962² (1925-1928¹), *Lucrèce, De rerum natura*, commentaire exégétique et critique, précédé d’une introduction sur l’art de Lucrèce et d’une traduction des Lettres et Pensées d’Épicure, 3 vols., Paris, Les Belles Lettres.
- Essler, H. 2011a, “Eine Auslegung Epikurs theologischer Schriften”, *Cronache Ercolanesi* 41, pp.13-25.
- Essler, H. 2011b, *Glücklich und unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem* (mit einer Edition von *Pherc.* 152/157, Kol. 8-10), Basel, Schwabe Verlag.
- Evans, J. 1998, *The History and Practice of Ancient Astronomy*, Oxford, Oxford University Press.
- Evans, J., Berggren, J.L. (2006), *Gemino’s Introduction to the Phenomena: A Translation and Study of a Hellenistic Survey of Astronomy*, Princeton, Princeton University Press.
- Everson, S. (ed.) 1990a, *Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Everson, S. (ed.) 1994b, *Language*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Everson, S. 1990b, “Epicurus on the truth of the senses”, in Everson 1990a, pp. 161-83.

- Everson, S. 1994a, "Epicurus on Mind and Language", in Everson 1994b, pp. 74-108.
- Falcon, A. 2001, *Corpi e movimenti. Studio sul De caelo di Aristotele e la sua tradizione mondo antico*, Napoli, Bibliopolis.
- Falcon, A. 2005, *Aristotle and the Science of Nature: Unity Without Uniformity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Fernandelli, L. 2012, "Rivelazione e illustrazione nel *De rerum natura* di Lucrezio (I 271-297, 398-417)", in Pena 2012, pp. 125-150.
- Ferrario, M. 2000, "La nascita della filologia epicurea: Demetrio Lacone e Filodemo", *Cronache Ercolanesi* 30, pp. 53-61.
- Festugière, A.J. 1949, *Le Dieu cosmique*, vol. 2 : *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Les Belles Lettres.
- Fine, G. 2011, "Concepts and Inquiry: Sextus and the Epicureans", in Morison-Ierodiakonou 2011 pp. 90-114 (reprinted in Fine 2014, pp. 345-368).
- Fine, G. 2014, *The Possibility of Inquiry: Meno's Paradox from Socrates to Sextus*, Oxford, Oxford University Press.
- Fish, J., Sanders, K.R. (eds.) 2011, *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Fitzgerald, J.T., Obbink, D., Holland, G.S. (eds.), *Philodemus and the New Testament World*, Leiden, Brill.
- Flammini, G. 2003, "La funzione didascalica di alcune strutture prefatorie del *De rerum natura*: le risorse del poeta-magister", *Giornale italiano di filologia* 65, pp. 175-208.
- Fortenbaugh, W.W., Gutas, D. (eds.) 1992, *Theophrastus His Psychological, Doxographical and Scientific Writings*, New Brunswick-London, Transaction Publishers.
- Fortenbaugh, W.W., Huby, P.M., Sharples, R.W., Gutas, D. (eds.) 1992, *Theophrastus of Eresus: Sources for His Life, Writings, Thought and Influence*, 2 vols., Leiden-New York-Köln, Brill.
- Fortenbaugh, W.W., Schütrumpf, E. (eds.) 2001, *Dicaearchus of Messana: Text, Translation, and Discussion*, New Brunswick, Routledge.
- Fowler, D., Fowler, P. (eds.) 2002, *Lucretius on Atomic Motion. A Commentary on De Rerum Natura, Book Two, Lines 1-332*, Oxford, Oxford University Press.
- Frajese, A.; Maccioni, L. (a cura di) 1970, *Euclide: Elementi*, Torino, UTET.
- Frede, D., Inwood, B. (eds.) 2005, *Language and Learning. Proceedings of the Ninth Symposium Hellenisticum*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- Frede, D., Laks, A. (eds.) 2002, *Traditions of Theology, its Background and Aftermath*, Leiden, Brill.
- Frede, M. 1983, "Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions", in Burnyeat 1983, pp. 65-93 (reprinted in Frede 1987, pp. 151-176).
- Frede, M. 1986, "The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul", in Schofield-Striker 1986, pp. 93-110.

- Frede, M. 1987, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Frede, M. 1994, "The stoic notion of a *lekton*", in Everson 1994b, pp. 109-128.
- Frede, M., Striker, G. (eds.) 1996, *Rationality in Greek Thought*, Oxford, Clarendon Press.
- Fritz, K. von 1988, *Le origini della scienza in Grecia*, Bologna, il Mulino (ed. or. 1971, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin-New York, de Gruyter.).
- Fronterotta, F. (a cura di) 2007, *Platone, Sofista*, Milano, BUR.
- Fuhrer, T., Erler, M. (eds.) 2015, *Cosmologies et cosmogonies dans la littérature antique*, Geneva, Fondation Hardt.
- Furley, D.J. 1966, "Lucretius and the Stoics", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 13, pp. 13-33 (reprinted in Classen 1986, pp. 75-95, and Furley 1989, pp. 183-205).
- Furley, D.J. 1967, *Two Studies in the Greek Atomist*, Princeton, Princeton University Press.
- Furley, D.J. 1971, "Knowledge of Atoms and the Void in Epicureanism", in Anton-Kustas 1971, pp. 607-619 (reprinted in Furley 1989, pp. 161-171).
- Furley, D.J. 1985, "Strato's Theory of the Void", in Wiesner-Plezia-Verdenius-Pépin 1985, pp. 594-609 (reprinted in Furley 1989, pp. 149-160).
- Furley, D.J. 1989, *Cosmic Problems*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Furley, D.J. 1993, "Democritus and Epicurus on Sensible Qualities", in Brunschwig-Nussbaum 1993, pp. 72-94.
- Gale, M.R. (ed.) 2007, *Lucretius*. Oxford Readings in Classical Studies, Oxford, Oxford University Press.
- Gale, M.R. (ed.) 2009, *Lucretius, De rerum natura V*, Oxford, Aris & Phillips Classical Texts.
- Gale, M.R. 1994, *Myth and Poetry in Lucretius*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Galimberti, A., Zecchini, G. (a cura di) 2016, *Studi sull'Epitome di Giustino, III. Il tardo ellenismo. I Parti e i Romani*, Milano, Vita e Pensiero.
- Gallo, I. (a cura di) 2002a, *Studi di papirologia ercolanese*, Napoli, M. D'Auria.
- Gallo, I. 1998, "Il fr. 6 Sn.-K. di Moschione: una teoria 'laica' dell'umano progresso nella tragedia ellenistica", *Eikasmos* 9, pp. 107-119.
- Gallo, I. 2002b, "Vita di Filonide epicureo (PHerc. 1044)", in Gallo 2002a, pp. 59-205.
- Galzerano, M. 2019, *La fine del mondo nel De rerum natura di Lucrezio*, Berlin-Boston: de Gruyter.
- Garani, M. 2007, *Empedocles Redivivus: Poetry and analogy in Lucretius*, London-New York, Routledge.
- Gastaldi, S., Zizza, C. (a cura di) 2017, *Da Stagira a Roma. Prospettive aristoteliche tra storia e filosofia*, Pisa, ETS.
- Gemelli Marciano, L. (2007), *Democrito e l'Accademia. Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*, Berlin-New York, de Gruyter.
- Gensini, S. (a cura di) 2020, *La voce e il logos. Filosofie dell'animalità nella storia delle idee*, Pisa, ETS.
- Gentner, D. 1982, "Are Scientific Analogies Metaphors?", in Miall 1982, pp. 106-132.
- Gentzler, J. (ed.) 1998, *Method in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.

- Giacomelli, C. 2021, *Ps.-Aristotele, De mirabilibus auscultationibus*, Berlin-Boston, de Gruyter.
- Giancotti, F. (a cura di) 1994, *Tito Lucrezio Caro, La natura*, Milano, Garzanti.
- Giannantoni, G. (a cura di) 1983² (1969¹), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Roma-Bari, Laterza.
- Giannantoni, G. (collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit) 1990, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 vols., Napoli, Bibliopolis.
- Giannantoni, G. 1981, “Il κυριεύων λόγος di Diodoro Crono”, *Elenchos* 2, pp. 239-272.
- Giannantoni, G. 1984, “Su alcuni problemi circa i rapporti tra scienza e filosofia nell’età ellenistica”, in Giannantoni-Vegetti 1984, pp. 39-71.
- Giannantoni, G. 1991, “La dialettica nel *Cratilo* platonico”, *Atti dell’Accademia di scienze morali e politiche* 102, pp. 121-134.
- Giannantoni, G. 1994, “Epicurei e stoici sul linguaggio”, in *Storia, poesia e pensiero nel mondo antico. Studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli, Bibliopolis.
- Giannantoni, G. et al. (a cura di) 1995, *La tradizione socratica, Seminario di studi*, Napoli, Bibliopolis.
- Giannantoni, G., Gigante, M. (a cura di) 1996, *Epicureismo greco e romano. Atti del Congresso Internazionale, Napoli 19-26 maggio 1993*, 3 voll., Napoli, Bibliopolis.
- Giannantoni, G., Vegetti, M. (a cura di) 1984, *La scienza ellenistica, Atti delle tre giornate di studio tenutesi a Pavia dal 14 al 16 aprile 1982*, Napoli, Bibliopolis.
- Giannini, A. (ed.) 1966, *Paradoxographorum graecorum reliquiae*, Milano, Istituto Editoriale Italiano.
- Giannini, A. 1964, “Studi sulla paradosografia greca II: Da Callimaco all’età imperiale: La letteratura paradosografica”, *Acme* 17(1), pp. 99-140.
- Gigandet, A. 2020, “Images oniriques et contrôle éthique des représentations dans Épicure”, *Nat. XXXIV*, in Leone-Masi-Verde 2020, pp. 47-58.
- Gigandet, A., Morel, P.-M. (éds.) 2007, *Lire Épicure et les épicuriens*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Gigante, M. (a cura di) 1983, *Diogene Laerzio: Vite dei filosofi*, 2 voll., Roma-Bari, Laterza.
- Gigante, M. 1976, “I frammenti di Polemone Academico”, *Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti* n.s. 51, pp. 91-144.
- Gigante, M. 1981, *Scetticismo ed Epicureismo. Per l’avviamento di un discorso storiografico*, Napoli, Bibliopolis.
- Gigante, M. 1990, “Quelques précisions sur le scepticisme et l’épicurisme”, in *Le scepticisme antique, Actes du Colloque International sur le scepticisme antique*, Université de Lausanne, 1-3 juin 1988, *Revue de théologie et de philosophie*, pp. 69-83.
- Gigante, M. 1998, “Aristone di Ceo biografo dei filosofi”, *Studi Classici e Orientali* 46(1), pp. 17-23.
- Gigante, M. 1999, *Kepos e Peripatos: Contributo alla storia dell’aristotelismo antico*, Napoli, Bibliopolis.
- Gigante, M., Dorandi, T. 1980, “Anassarco e Epicuro *Sul Regno*”, in Romano 1979, pp. 479-497

- Gigon, O. (éd.) 1978, *Lucrece, Entretiens sur l'Antiquité Classique* 24, Geneva, Fondation Hardt.
- Gilbert, N. 2015, *Among Friends: Cicero and the Epicureans*, PhD thesis, Department of Classics, University of Toronto.
- Gilbert, N. 2019, "Lucius Saufeius and His Lost Prehistory of Rome: Intellectual Culture in the Late Republic (Servius ad *Aen.* 1.6)", *Classical Philology* 114, pp. 25-46.
- Giovacchini, J. 2012, *L'empirisme d'Épicure*, Paris, Classiques Garnier.
- Glidden, D.K. 1979a, "Epicurus on Self-Perception", *American Philosophical Quarterly* 16, 1979, pp. 297-306.
- Glidden, D.K. 1979b, "Sensus and Sense Perception in the *De rerum natura*", *California Studies in Classical Antiquity* 12, pp. 155-181.
- Glidden, D.K. 1985, "Epicurean Prolepsis", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3, pp. 175-217.
- Glucker, J. 1978, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Glucker, J. 1995, "Probabile, Veri Simile and Related Terms", in Powell 1995, pp. 115-143.
- Godwin, J. (ed.) 1986, *Lucretius, De Rerum Natura IV*, Warminster, Aris & Phillips.
- Godwin, J. (ed.) 1991, *Lucretius, De rerum natura VI*, Oxford, Aris & Phillips Classical Texts.
- Gœury, M. 2012, "L'absence de préconception du temps chez Épicure", *Philosophie antique* 12, pp. 89-113.
- Goldschmidt, V. 1978, "Remarques sur l'origine épicurienne de la « prénotion »", in Brunschwig 1978, pp. 155-169.
- Gomperz, T. (Hrsg.) 1865, *Philodem Über Induktionsschlüsse*, Leipzig, Teubner.
- Gordon, P. 1996, *Epicurus in Lycia. The Second-Century World of Diogenes of Oenoanda*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Goulet, R. (éd.) 1980, *Cléomède : Théorie élémentaire ("De motu circulari corporum caelestium")*, Paris, Vrin.
- Goulet-Cazé, M.-O. (éd.), *Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Le Livre de Poche.
- Gourevitch, D. 1993, "Le vie della conoscenza: la medicina nel mondo romano", in Grmek 1993, pp. 121-165.
- Gourinat, J.-B. 2017a, "La critique des stoïciens dans l'inscription d'Oenoanda", in Hammerstaedt-Morel-Güremen 2017, pp. 165-185.
- Gourinat, J.-B. 2017b² (1996¹), *Les Stoïciens et l'âme*, Paris, Vrin.
- Gourinat, J.-B. 2018, "L'épistémologie Stoïcienne", *Lexicon Philosophicum* (Special Issue 2018, F. Verde, M. Catapano (eds.), *Hellenistic Theories of Knowledge*), pp. 123-144.
- Grasso, R., Zanatta, M. 2003, *La teoria aristotelica della percezione*, Milano, Unicopli.
- Griffin, M., Barnes, J. (eds.) 1989, *Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, Clarendon Press.

- Grilli, A. 1979, “Lucrezio e la forza invisibile del vento”, in *Studi di poesia latina in onore di A. Traglia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 217-227 (rist. in 1992, *Stoicismo, Epicureismo, Letteratura*, Brescia, Paideia, pp. 97-107).
- Grilli, A. 2002, *Vita contemplativa*, Brescia, Paideia.
- Grimal, P. (éd.) 1992, *La langue latine, langue de la philosophie. Actes de la table ronde de Rome (17-19 mai 1990)*, Roma, Collection de l'École française de Rome 161.
- Grmek, M.D. (a cura di) 1993, *Storia del pensiero medico occidentale*, vol. I: *Antichità e Medioevo*, Bari, Laterza.
- Güremen, R. 2017, “Diogenes of Oinoanda and the Epicurean Epistemology of Dreams”, in Hammerstaedt-Morel-Güremen 2017, pp. 187-206.
- Guyau, J.-M. 1910⁵ (1878¹), *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, Alcan.
- Hammerstaedt, J. 1996, “Il ruolo della πρόληψις epicurea nell'interpretazione di Epicuro, *Epistula ad Herodotum* 37 sg.”, in Giannantoni-Gigante 1996, vol. I, pp. 221-237.
- Hammerstaedt, J., Morel, P.-M., Güremen, R. (eds.) 2017, *Diogenes of Oinoanda. Epicureanism and Philosophical Debates / Diogene d'Énoanda. Épicurisme et controverses*, Leuven, Leuven University Press.
- Hankinson, J. 1997, “*Semeion* e *tekmerion*. L'evoluzione del vocabolario di segni e indicazioni nella Grecia classica,” in Settis 1997, vol. II, pp. 1169-1187.
- Hankinson, R. J. 2003, “Stoic Epistemology”, in Inwood 2003, pp. 59-84.
- Hankinson, R.J. 1998, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford, Oxford University Press.
- Hankinson, R.J. 1999, “The Epicureans and Causal Explanation”, in Algra-Barnes-Mansfeld-Schofield 1999, pp. pp. 498-503.
- Hankinson, R.J. 2013, “Lucretius, Epicurus, and the Logic of Multiple Explanations”, in Lehoux-Morrison-Sharrock, pp. 69-97.
- Hardie, Ph. 2008, “Lucretian Multiple Explanations and their Reception in Latin Didactic and Epic”, in Beretta-Citti 2008, pp. 69-96.
- Hatzimichali, M. 2011, *Potamo of Alexandria and the Emergence of Eclecticism in Late Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hatzimichali, M. 2012, “Antiochus' Biography”, in Sedley 2012a, pp. 9-30.
- Hegel, G.W.F. 2008, *Lezioni di filosofia della religione*, Parte II: *La religione determinata*, ed. italiana a cura di R. Garaventa e S. Achella, Napoli, Guida.
- Heinze, R. (ed.) 1892, *Xenocrates*, Stuttgart, Teubner (reprinted in 1965, Hildesheim, G. Olms).
- Hesse, M.B. 1965, “Aristotle's logic of analogy”, *Philosophical Quarterly* 15, pp. 328-340; trad. it. Bicchieri, C. 1980, “La logica dell'analogia secondo Aristotele”, in Hesse1980, pp. 129-146.
- Hesse, M.B. 1980, *Modelli e analogie nella scienza*, Milano, Feltrinelli.

- Heßler, J. E. (Hrsg.) 2014, *Epikur, Brief an Menoikeus: Edition, Übersetzung, Einleitung und Kommentar*, Basel, Schwabe.
- Hett, W.S. (ed.) 1936, *Aristotle, On Marvellous Things Heard*, Cambridge-London, Loeb Classical Library.
- Hicks, R.D. (ed.) 1959² (1925¹), *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers*, 2 Vols., London-Cambridge, Massachusetts, William Heinemann LTD-Harvard University Press.
- Hilgard, A. (ed.) 1901, *Scholia in Dionysii Thracis Artem Grammaticam*, Lipsiae, B.G. Teubneri.
- Hoenig, C. 2018, *Plato's Timaeus and the Latin tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Holmes, B. 2005, “*Daedala lingua: Crafted Speech in De rerum natura*”, *American Journal of Philology* 126(4), pp. 527-585.
- Huby, P. 1979, “Epicurus’ Attitude to Democritus”, *Phronesis* XXIII, pp. 80-86.
- Huby, P., Neal, G. (eds.) 1989, *The Criterion of Truth. Essays Written in Honour of George Kerferd*, Liverpool, Liverpool University Press.
- Ierodiakonou, K. 2007, “The Stoics and the Sceptics on Memory”, in Sassi 2007, pp. 47-65.
- Ierodiakonou, K. 2012, “The Notion of *Enargeia* in Hellenistic Philosophy”, in Morison-Ierodiakonou 2012, pp. 60-73.
- Indelli, G. (a cura di) 1978, *Polistrato, Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, Edizione, traduzione e commento, Napoli, Bibliopolis.
- Indelli, G. (a cura di) 1988, *Filodemo, L’ira*, Napoli, Bibliopolis.
- Indelli, G. 2020, “Epicuro, *La natura* XXXIV, e Polistrato, *Il disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*”, in Leone-Masi-Verde 2020, pp. 135-146.
- Inwood, B. (ed.) 2003, *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Inwood, B. 1981, “The Origin of Epicurus’ Concept of Void”, *Classical Philology* 76(4), pp. 273-285.
- Inwood, B. 1987, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Clarendon Press.
- Inwood, B., Gerson, L. P. (eds.) 1994, *The Epicurus Reader. Selected Writings and Testimonia*, Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company.
- Inwood, B., Mansfeld, J. (eds.) 1997, *Assent and Argument*, Leiden, Brill.
- Iodice, M.G. (ed.) 2002, *Appendix Vergiliana*, Prefazione di L. Canali, Milano, Mondadori.
- Ioppolo, A.M. 1980, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli, Bibliopolis.
- Ioppolo, A.M. 1986, *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a.C.*, Napoli, Bibliopolis.
- Ioppolo, A.M. 1989, “Stoici e Accademici sul ruolo dell’assenso (a proposito della pubblicazione di *The Hellenistic Philosophers*)”, *Elenchos* 10(1), pp. 231-246.
- Ioppolo, A.M. 1990, “Presentation and Assent: A Physical and Cognitive Problem in Early Stoicism”, *Classical Quarterly* 40, pp. 433-449 (rist. in Ioppolo 2009, pp. 137-157).

- Ioppolo, A.M. 1995, “Socrate nelle tradizioni accademico-scettica e pirroniana”, in Giannantoni 1995, pp. 89-123 (rist. in Ioppolo 2009, pp. 209-240).
- Ioppolo, A.M. 2002, “Gli accademici ‘νεώτεροι’ nel secondo secolo d.C.”, *Méthexis* 15, pp. 45-70.
- Ioppolo, A.M. 2009, *La testimonianza di Sesto Empirico sull’Accademica scettica*, Napoli, Bibliopolis.
- Ioppolo, A.M. 2018, “Arcesilaus” in Machuca-Reed 2018, pp. 36-50.
- Isnardi Parente, M. (a cura di) 1980, *Speusippo, Frammenti*, Napoli, Bibliopolis.
- Isnardi Parente, M. (a cura di) 1982, *Senocrate, Ermodoro, Frammenti*, Napoli, Bibliopolis (ed. rivista e aggiornata a cura di T. Dorandi, Pisa, Edizioni della Normale, 2012).
- Isnardi Parente, M. (a cura di) 1983² (1974¹), *Opere di Epicuro*, Torino, UTET.
- Isnardi Parente, M. 1977, “La isonomia epicurea”, *Studi Classici e Orientali* 26, pp. 287-298.
- Isnardi Parente, M. 1980, “A proposito di due recenti studi epicurei”, *Rivista di Storia della Filosofia* 35(4), pp. 389-408.
- Isnardi Parente, M. 1987, “La scienza ellenistica: Discussione su un libro recente”, *Rivista di Storia della Filosofia* 42, pp. 273-295 (rist. in Isnardi Parente 1991, pp. 9-41).
- Isnardi Parente, M. 1991, *Filosofia e scienza nel pensiero ellenistico*, Napoli, Morano.
- Isnardi Parente, M. 1998, “L’Accademia antica e le sue vicende filosofiche”, *Rivista di Storia della Filosofia* 53(2), pp. 215-234.
- Jacobsen, T.S. 1999, *Planetary Systems From the Ancient Greeks to Kepler*, Washington, The University of Washington Press.
- Janko, R. (ed.) 2000, *Philodemus: On Poems I*, Oxford, Oxford University Press.
- Jedrkwicz, S. 2007, “Quel grandissimo sciagurato di Socrate: ὀργή e corruzione nell’*Apologia* platonica”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 87(3), pp. 95-111.
- Jurewicz, O., Kuch, H. 1969, *Die Krise der griechischen Polis*, Berlin, Akademie Verlag.
- Jürss, F. 1991, *Die epikureische Erkenntnistheorie*, Berlin, Akademie-Verlag.
- Kechagia, E. 2011, *Plutarch Against Colotes. A Lesson in History of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- Kennedy, G.A. (ed.) 2007² (1991¹), *Aristotle, On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*, Oxford, Oxford University Press.
- Kenney, E.J. 1974, “VIVIDA VIS. Polemic and Pathos in Lucretius 1. 62-101”, in Woodman-West 1974, pp. 18-30.
- Kidd, I.G. (ed.) 1999, *Posidonius*, vol. III. *The Translation of the Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kidd, I.G. 1978, “Philosophy and Science in Posidonius”, *Antike und Abendland* 24, p. 7-15.
- Kidd, I.G. 1992, “Theophrastus’ *Meteorology*, Aristotle and Posidonius”, in Fortenbaugh-Gutas, pp. 294-306.
- Kleve, K. 1961, “Wie kann man an das Nicht-existierende denken? Ein Problem der epikureischen Psychologie”, *Symbolae Osloenses* 37, pp. 45-57.

- Kleve, K. 1978, "The Philosophical Polemics in Lucretius", in Gigon 1978, pp. 39-71.
- Kleve, K. 1978, *The Philosophical Polemics in Lucretius*, in Gigon 1978, pp. 39-71.
- Kleve, K. 1983, "Scurra atticus. The Epicurean View of Socrates", in ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. *Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a M. Gigante*, 2 vols., Napoli, Macchiaroli, vol. I, pp. 227-251.
- Kleve, K. 1989, "Lucretius in Herculaneum", *Cronache Ercolanesi* 19, pp. 5-27.
- Koenen, M.H. 1997, "Lucretius' Olfactory Theory in *De rerum natura* IV", in Schrijvers-Koenen-Algra 1997, pp. 163-177.
- Koenen, M.H. 1999a, "Lucretius' Explanation of Hearing in *De rerum natura* IV 524-562", *Mnemosyne* 52(4), pp. 434-463.
- Koenen, M.H. 1999b, "Some Aspects of Lucretius' Account of Hearing (*De rerum natura*, IV 524-546)", in Poignault 1999, pp. 21-36.
- Koenen, M.H. 2004, "*Loca loquuntur*. Lucretius' Explanation of the Echo and Other Acoustic Phenomena in *DRN* 4.563-614", *Mnemosyne* 57(6), pp. 698-724.
- Konstan, D. 1993, "Περὶληψις in Epicurean Epistemology", *Ancient Philosophy* 13, pp. 125-137.
- Konstan, D. 2006, "Epicurean Passions and the Good Life", in Reis 2006, pp. 194-205.
- Konstan, D. 2007, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, Milano, Vita e Pensiero.
- Konstan, D. 2008, "Commentary on Morel", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 23, pp. 49-54.
- Konstan, D. 2008, *A Life Worthy of the Gods: The Materialist Psychology of Epicurus*, Las Vegas-Zurich-Athens, Parmenides Publishing.
- Konstan, D. 2011, "Epicurus on the gods", in Fish-Sanders 2011, pp. 67-71.
- Konstan, D. 2015, "Where in the Psyche Are Mental Pleasures Experienced?", in D. De Sanctis, E. Spinelli, M. Tulli, F. Verde (eds.), *Questioni epicuree*, Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 151-158.
- Köpke, R. (ed.) 1862, *De Antigono Carystio*, Diss. Berolini.
- Körte, A. 1890, "Metrodori Epicurei Fragmenta", Suppl. a *Jahrbücher für classische Philologie* 17, 1890, pp. 531-597.
- Kullmann, W. 1980, "Zu den historischen Voraussetzungen der Beweismethoden des Lukrez", *Rheinisches Museum* 123, pp. 97-125.
- Laks, A., Most, G.W. (eds.) 2016, *Early Greek philosophy*, 9 vols., Cambridge, Loeb Classical Library 525, MA, Harvard University Press.
- Lamedica, E. 2010, "L'*aisthesis* di Aristotele. Analisi della teoria della sensazione nel *De Anima*", *Studi Urbinati B* 80, pp. 45-67.
- Langslow, D.R. 1999, "The Language of Poetry and the Language of Science: The Latin Poets and 'Medical Latin'", in Adams, J.N.; Mayer, R.G. (eds.), *Aspects of the Language of Latin Poetry*, Oxford, Oxford University Press, pp. 183-225.

- Lasserre, F. (Hrsg.) 1966, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Berlin, de Gruyter.
- Laursen, S. 1995, “The Early Parts of Epicurus, *On Nature*, 25th Book”, *Cronache Ercolanesi* 25, pp. 5-109.
- Laursen, S. 1997, “The Later Parts of Epicurus, *On Nature*, 25th Book”, *Cronache Ercolanesi* 27, pp. 5-82.
- Lautner, P. 1989, “Das Verhältnis von *Pathos* und *Aisthesis* bei Epikur”, *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 25, pp. 23-27.
- Lee, E.N. 1978, “The Sense of an Object: Epicurus on Seeing and Hearing”, in Machamer-Turnbull 1978, pp. 27-59.
- Lee, M.-K. 2005, *Epistemology After Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*, Oxford, Oxford University Press.
- Lefebvre, R. 2004, “Règle et critère chez Épicure”, *Revue des Études Grecques* 117, pp. 82-103
- Lehoux, D., Morrison, A.D., Sharrock, A. (eds.) 2013, *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- Leith, D. 2012, “Pores and Void in Asclepiades’ Physical Theory”, *Phronesis* 57, pp. 164-191.
- Lelli, E., Pisani, G. (eds.) 2017, *Putarco, Tutti i Moralia*, Milano, Bompiani.
- Lembo, D. 1981-1982, “ΤΥΠΙΟΣ and ΣΥΜΠΛΗΘΕΙΑ in Epicuro”, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Napoli XXIV*, pp. 17-67.
- Leone, G. (a cura di) 2012, *Epicuro, Sulla natura, libro II. Edizione, traduzione e commento*, Napoli, Bibliopolis.
- Leone, G. 1984, “Epicuro, *Della natura*, libro XIV”, *Cronache Ercolanesi* 14, 1984, pp. 17-107.
- Leone, G. 2002, “Epicuro, *Della natura*, Libro XXXIV (PHerc. 1431)”, *Cronache Ercolanesi* 32, pp. 7-135.
- Leone, G. 2007, “Epicuro ed Empedocle”, in Casertano 2007, pp. 211-240.
- Leone, G. 2015, “Epicuro e la forza dei venti”, in De Sanctis-Spinelli-Tulli-Verde 2015, pp. 159-177.
- Leone, G. 2018, “Il PHerc. 1811/335: Epicuro, *Sulla natura*, libro III?”, *Cronache Ercolanesi* 48, pp. 5-24.
- Leone, G. 2020a, “«Conessioni» scorrette e «conessioni» insospettite nell’XI libro *Sulla natura* di Epicuro”, *Cronache Ercolanesi* 50, pp. 15-26.
- Leone, G. 2020b, “Epicuro e ‘le voci delle cose’”, in Leone-Masi-Verde 2020, pp. 71-84.
- Leone, G., Masi, F.G., Verde, F. (a cura di) 2020, ‘*Vedere l’invisibile. Rileggendo il XXXIV libro Sulla natura di Epicuro (PHerc. 1431)*, VI Supplemento a *Cronache Ercolanesi*, Napoli, CISPE.
- Lévy, C. 1992, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Roma, École Française de Rome.
- Lévy, C. 1997, “Lucrece avait-il lu Enésidème?”, in Schrijvers, Koenen, Algra 1997, pp. 115-124.
- Lévy, C. 1998, “Lucrece et le scepticism”, *Vita Latina* 52, pp. 2-9.
- Lévy, C. 1999, “Lucrece et les Stoïciens”, in Poignault 1999, pp. 87-98.

- Lévy, C. 2005, “Les petits Académiciens : Lacyde, Charmadas, Métrodore de Stratonice”, in Bonazzi-Celluprica 2005, pp. 51-77.
- Lezra, J., Blake, L. (eds.) 2016, *Lucretius and Modernity: Epicurean Encounters Across Time and Disciplines*, Basingstoke-New York, Palgrave Macmillan.
- Lloyd, G.E.R. 1966, *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press (Ital. transl. 1992, *Polarità e analogia. Due modi di argomentazione nel pensiero greco classico*, Napoli, Loffredo).
- Lloyd, G.E.R. 1993, *Metodi e problemi della scienza greca*, Trad. di F. Aronadio ed E. Spinelli, Roma-Bari, Laterza, (ed. or. 1991, *Methods and Problems in Greek Science: Selected Papers*, Cambridge, Cambridge University Press).
- Long, A.A, Sedley, D.N. (eds.) 1987, *The Hellenistic philosophers*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press.
- Long, A.A. 1971, “Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus”, *University of London: Institute of Classical Studies: Bulletin* 18, pp. 114-133.
- Long, A.A. 1977, “Chance and Natural Law in Epicureanism”, *Phronesis* 22, pp. 63-88 (reprinted in Id. 2006b, pp. 157-177).
- Long, A.A. 1987, “Reply to Jonathan Barnes, «Epicurean Signs»”, in Annas-Grimm 1988, pp. 135-144.
- Long, A.A. 1988, “Socrates in Hellenistic Philosophy”, *The Classical Quarterly* 38(1), pp. 150-171.
- Long, A.A. 2006a, “Arcesilaus in His Time and Place”, in Id. 2006b, pp. 96-113 (revised and updated version of a paper published in *Elenchos* 7, 1986).
- Long, A.A. 2006b, *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.
- Long, A.A. 2006c, “Zeno’s Epistemology and Plato’s *Theaetetus*”, in Id. 2006b, pp. 223-235.
- Long, A.A., Sedley, D.N. 1987, *The Hellenistic Philosophers*, vol. I: *Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, vol. II: *Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Longo Auricchio, F. (a cura di) 1988, *Ermarco, Frammenti*, Napoli, Bibliopolis.
- Longo Auricchio, F. 1996, “Nuovi elementi per la ricostruzione della *Retorica* di Filodemo”, *Cronache Ercolnesi* 26, pp. 169-171.
- Longo Auricchio, F., Tepedino Guerra, A. 1981, “Aspetti e problemi della dissidenza epicurea”, *Cronache Ercolanesi* 11, 1981, pp. 25-40;
- Longo Auricchio, F.; Indelli, G.; Leone, G.; Del Mastro, G. (a cura di) 2020, *La Villa dei Papiri*, Roma, Carocci.
- Lovejoy, A.O. 1936, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Harvard University Press (reprinted in 1960, New York, Harper & Row).
- Lück, W. 1932, *Die Quellenfrage im 5. und 6. Buch des Lukrez*, Diss. Breslau.

- Lynn, S.J. 1988, *Gassendi the Atomist: Advocate of History in an Age of Science*, Cambridge, Cambridge University Press (repr. in 2002).
- Machamer, P.K., Turnbull, R.G. (eds.) 1978, *Studies in Perception: Interrelations in the History of Philosophy and Science*, Columbus, Ohio State University Press.
- Machuca, D.E., Reed, B. (eds.) 2018, *Skepticism: From Antiquity to the Present*, London, Bloomsbury.
- Mackey, J.L. 2015, “New Evidence for the Epicurean Theory of the Origin of Language: Philodemus, *On Poems* V (PHerc. 403, fr. 5, col. I)”, *Cronache Ercolanesi* 45, pp. 67-84.
- Magrin, S. 2003, *Scetticismo e fenomeno in Sesto Empirico. La critica ai grammatici e ai retori*, Napoli, Bibliopolis.
- Maguinness, W.S. 1965, “The Language of Lucretius”, in Dudley 1965, pp. 69-93.
- Makin, S. 1993, *Indifference Arguments*, Oxford-Cambridge, Blackwell.
- Manetti, D. (ed.) 2011, *Anonymus Londiniensis De medicina*, Berlin-New York, de Gruyter.
- Manetti, G. (ed.) 1996, *Knowledge Through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices*, Turnhout, Brepols.
- Manetti, G. 1987, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milano, Bompiani.
- Manetti, G. 1994, “Indizi e prove nella cultura greca: forza epistemica e criteri di validità dell'inferenza semiotica”, *Quaderni storici* 29(1), 19-42.
- Manetti, G. 2003, “Un modello antico per la moderna teoria dell'inferenza semiotica: il *De signis* di Filodemo”, in Manetti-Bertetti 2003, pp. 15-38.
- Manetti, G. 2010, “Un trattato sui segni”, *Paradigmi: Rivista di critica filosofica* 28, pp. 165-197.
- Manetti, G. 2011, “La sezione di Bromio del *De signis* di Filodemo: il dibattito sulla vaghezza del concetto di similarità”, *Cronache Ercolanesi* 41, pp. 161-188.
- Manetti, G. 2012, “La semiotica salvatasi dal Vesuvio: il dibattito tra Epicurei e Stoici (?) sull'inferenza da segni nel *De signis* di Filodemo”, *Blityri* 1, pp. 135-178.
- Manetti, G., Bertetti, P. (a cura di) 2003, *Semiotica: testi esemplari. Storia, teoria, pratica, proposte*, Torino, Testo & Immagine.
- Manetti, G., Fausti, D. 2011, “La sezione di Bromio del *De signis*: il dibattito sulla vaghezza del concetto di similarità”, *Cronache Ercolanesi* 41, pp. 161-188.
- Mansfeld, J. 1989, “Chrysippus and the *Placita*”, *Phronesis* 34, pp. 311-342 (repr. in Mansfeld-Runia 2009b, pp. 125-160).
- Mansfeld, J. 1992a, “A Theophrastean Excursus on God and Nature and Its Aftermath in Hellenistic Thought”, *Phronesis* 37(3), pp. 314-335.
- Mansfeld, J. 1992b, “*Physikai doxai* and *Problemata physika* from Aristotle to Aëtius (and Beyond)”, in Fortenbaugh-Gutas 1992, pp. 63-111 (repr. in Mansfeld-Runia 2009b, pp. 33-98).
- Mansfeld, J. 1994, “Epicurus Peripateticus”, in Alberti 1994, pp. 29-47, repr. in Mansfeld-Runia 2009b, pp. 237-254.

- Mansfeld, J., Runia, D.T. (eds.) 2018, *Aëtiana IV, Papers of the Melbourne Colloquium on Ancient Doxography* (Philosophia Antiqua vol. 148), Leiden, Brill.
- Mansfeld, J., Runia, D.T. 1997, *Aëtiana, the Method and Intellectual Context of a Doxographer*, vol. I: *The Sources* (Philosophia Antiqua vol. 73), Leiden, Brill.
- Mansfeld, J., Runia, D.T. 2009a, *Aëtiana, The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, vol. II: *The Compendium* (Philosophia Antiqua vol. 114), Leiden, Brill.
- Mansfeld, J., Runia, D.T. 2009b, *Aëtiana, The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, vol. III: *Studies in the doxographical Traditions of Greek Philosophy* (Philosophia Antiqua vol. 118), Leiden, Brill.
- Mansfeld, J., Runia, D.T. (eds.) 2020, *Aëtiana V, An Edition of the Reconstructed Text of the placita with a Commentary and a Collection of Related Texts*, 4 vols., Leiden, Brill.
- Mantero, T (ed.) 1987, *Analysis I, Didascalica*, Univ. di Genova, Facoltà di Lettere, Pubbl. del Dipartimento di archeologia, filologia classica e loro tradizioni, 104, Genova.
- Manuli, P., Vegetti, M. 1977, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Milano, Episteme.
- Marchand, S. 2013, “Le statut de la philosophie épicurienne dans le néopyrrhonisme”, in Marchand, Verde 2013, pp. 63-82.
- Marchand, S., Verde, F. (eds.) 2013, *Épicurisme et Scepticisme*, Roma, Sapienza Università Editrice.
- Marchetti, F. 2010, “Le illustrazioni dei testi *Sulle articolazioni* di Apollonio di Cizio e *Sulle fasciature* di Sorano di Efeso”, in Bernabò 2010, pp. 55-90.
- Markovič, D. 2008, *The Rhetoric of Explanation in Lucretius' De rerum natura*, Leiden-Boston, Brill.
- Marmodoro, A. 2011, “Aristotle on Complex Perceptual Content. The Metaphysics of the Common Sense”, *Philosophical Inquiry* 34(1/2), pp. 15-65.
- Marquand, A. 1883, “The Logic of the Epicureans”, in Peirce, C.S. (ed.), *Studies on Logic by the Members of the Johns Hopkins University*, pp. 1-11 (reprint in 1983, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins).
- Marrone, L. 2000, “La logica degli Epicurei e degli Stoici: Filodemo e Crisippo”, *Cronache Ercolanesi* 30, pp. 111-118.
- Martinelli, R. 1988, “Epicurus, Philodemus and the Theory of Inference”, *Versus* 50/51, pp. 145-158.
- Masi, F.G. 2006, *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla natura*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Masi, F.G. 2014a, “Gli atomi ricordano? Fisicalismo e memoria nella psicologia di Epicuro”, *Antiquorum Philosophia* 8, pp. 121-141.
- Masi, F.G. 2014b, “The Method of Multiple Explanations: Epicurus and the Notion of Causal Possibility”, in Natali-Viano 2014, pp. 37-63.
- Masi, F.G. 2015, “Dagli occhi alla mente: il cammino tortuoso degli *eidola*”, in Masi-Maso 2015, pp. 107-134.

- Masi, F.G. 2017, “Sognare oggetti nascosti: la teoria onirica epicurea”, in Alesse-Fermani-Maso 2017, pp. 65-94.
- Masi, F.G. 2018, “Passione e immaginazione in Lucrezio: il caso dell’inganno onirico”, *Elenchos* 39(2), pp. 257-279.
- Masi, F.G. 2020, “L’origine dell’errore e del turbamento emotivo nei sogni”, in Leone-Masi-Verde 2020, pp. 59-70
- Masi, F.G., Maso, S. (eds.) 2015, *Epicurus on eidola: Peri phuseos Book II. Update, proposals, and discussions*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert.
- Maso, S. 1999, “Dove sta l’errore? Sesto Empirico confronta Epicuro e Aristotele”, in Natali-Maso 1999, pp. 185-205.
- Maso, S. 2012, *Filosofia a Roma: dalla riflessione sui principi all’arte della vita*, Roma, Carocci.
- Maso, S. 2015a, “Images and Truth”, in Masi-Maso 2015, pp. 67-82.
- Maso, S. 2015b, *Grasp and Dissent: Cicero and Epicurean Philosophy*, Turnhout, Brepols Publishers.
- Maso, S. 2016, “La causa di ciò che è e di ciò che diviene secondo Epicuro”, in Viano 2016, pp. 99-122.
- Mates, B. 1953, *Stoic Logic*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
- Maurette, P. 2014, “*De rerum natura*: Lucretius, Fracastoro, and the Sense of Touch”, *The Sixteenth Century Journal* 45(2), pp. 309-330.
- Melandri, E. 2011 (1968), *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull’analogia*, Macerata, Quodlibet.
- Méndez, E.A., Angeli, A. (eds.) 1992, *Testimonianze su Socrate*, Napoli, Bibliopolis.
- Merbach, K. F. 1909, *De Epicuri canonica*, Weida Thuringorum, Thomas et Hubert.
- Mette, H.J. 1984, “Zwei Akademiker heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane”, in *Lustrum* 26, pp. 8-40.
- Miall, D.S. (ed.) 1982, *Metaphors: Problems and perspectives*, Brighton, Harvester Press.
- Mignucci, M. 1965, *Il significato della logica stoica*, Bologna, Patron.
- Milanese, G. 1986, “Visione, conoscenza, liberazione. Nota a Lucrezio, I 151-154”, *Aevum* 60, pp. 41-46.
- Milanese, G. 1987, “Osservazioni sulla tecnica argomentativa di Lucrezio”, in Mantero 1987, pp. 43-92.
- Milanese, G. 1989, *Lucida carmina: comunicazione e scrittura da Epicuro a Lucrezio*, Milano, Vita e Pensiero.
- Milanese, G. 1996, “Aspetti del rapporto tra denominazione e referenzialità in Epicuro e nella tradizione epicurea”, in Giannantoni-Gigante 1996, vol. I, pp. 269-286.
- Millot, C. 1977, “Épicure, *De la nature*, livre XV”, *Cronache Ercolanesi* 7, 9-39.
- Miloš, A. G. 2015, “Epicurean Perceptual Content”, *Prolegomena*, 14 (2), pp. 167-191.
- Miloš, A.G. 2012, “Epicurus on the Origin and Formation of Preconceptions”, *Croatian Journal of Philosophy* 35, pp. 239-256.

- Mirhady, D.C. (ed.) 2001, “Diacearchus of Messana: The sources, text, and translation”, in Fortenbaugh-Schütrumpf pp. 1-142.
- Mitsis, Ph. (ed.) 2020, *The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, Oxford, Oxford University Press.
- Monet, A. (éd.) 2003, *Le Jardin romain. Epicurisme et poésie à Rome. Mélanges offerts à Mayotte Bollack, Travaux et recherches*, Lille, Presses de l’Université Charles de Gaulle-Lille 3.
- Monet, A. 1996, “[Philodème, *Sur les sensations*], *PHerc.* 19/698”, *Cronache Ercolanesi* 26, pp. 27-126.
- Monet, A. 2007, “La représentation du temps chez Epicure : lectures du *PHerc.* 1413”, in Palme, B. (Hrsg.), *Akten des 23. Internationalen Papyrologenkongresses, Wien, 22-28 Juli 2001*, Wien, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 455-460.
- Montanari, E. 1979, “Una polemica fisica in Epicuro”, *Prometheus* 5, pp. 124-136.
- Montarese, F. 2012, *Lucretius and His Sources: A Study of Lucretius, De rerum natura I 635-920*, Berlin-Boston, De Gruyter.
- Morani, G., Morani, M. (eds.) 1987, *Tragedie e frammenti di Eschilo*, Torino, UTET.
- Morel, P.-M. (éd.) 2011, *Épicure. Lettres, maximes et autres textes*, Paris, Flammarion.
- Morel, P.-M. 1996, *Démocrite et la recherche des causes*, Paris, Klincksieck.
- Morel, P.-M. 1998, “Démocrite. Connaissance et apories”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger* 2, pp. 145-163.
- Morel, P.-M. 2002, “Les ambiguïtés de la conception épicurienne du temps”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger* 127, pp. 195–211.
- Morel, P.-M. 2008, “Method and Evidence: On the Epicurean Preconception”, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 23, pp. 25-48.
- Morel, P.-M. 2009, *Épicure : La nature et la raison*, Paris, Vrin (new edition: Paris 2013).
- Morel, P.-M. 2011, “Perception et divination chez Aristote. Images oniriques et moteurs éloignés”, *Antiquorum Philosophia* 5, pp. 31-49.
- Morel, P.-M. 2015a, “Esperienza e dimostrazione in Epicuro”, in De Sanctis-Spinelli-Tulli-Verde 2015, pp. 131-147.
- Morel, P.-M. 2015b, “I primi Atomisti nel II libro *Sulla natura* di Epicuro”, in Masi-Maso 2015, pp. 55-66.
- Morel, P.-M. 2020, “L’ombra di Democrito sul libro XXXIV (coll. XX-XXI) del Περὶ φύσεως di Epicuro”, in Leone-Masi-Verde 2020, pp. 85-94.
- Moreschini, C. 1979, “Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 9, pp. 122-151.
- Morison, B., Ierodiakonou, K. (eds.) 2012, *Episteme, etc. Essays in Honour of Jonathan Barnes*, Oxford, Oxford University Press.
- Movia, G. (a cura di) 2001, *Aristotele, L’anima*, Milano, Bompiani.

- Müller, R. 1969, “Lucrez V 1011 ff. und die Stellung der epikureischen Philosophie zum Staat und zu den Gesetzen”, in von Jurewicz-Kuch 1969, pp. 63-76.
- Munro, H. A. J. (ed.) 1978² (1903¹), *T. Lucreti Cari, De rerum natura, Libri sex*, 3 vols., New York-London, Garland.
- Münzer, F. 1914, “Ein Romischer Epikureer”, *Rheinisches Museum für Philologie* 69, pp. 625-629.
- Musso, O. (ed.) 1986, *Antigonus Carystius, Rerum mirabilium collectio*, Napoli, Bibliopolis.
- Napoli 19-23 maggio 1993. Napoli: Bibliopolis, vol. I, 127-54.
- Natali, C., Maso, S. (a cura di) 1999, *Antiaristotelismo*, Amsterdam, Hakkert.
- Natali, C., Viano, C. (éds.) 2014, *Aitia II: Avec ou sans Aristote. Le débat sur les causes à l'âge hellénistique et impérial*, Leuven, Peeters.
- Németh, A. 2017, *Epicurus on the Self*, London-New York, Routledge.
- Nervi, M. 2007, “Lucrezio, 3, 487-505: il morbo sacro e l'anima materiale”, *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 59, pp. 173-183.
- Noller, E.M. (2019), *Die Ordnung der Welt: Darstellungsformen von Dynamik, Statik und Emergenz in Lukrez' De Rerum Natura*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter.
- Notaro, E. 2002, “Lucrezio e le fonti mediche”, *Vichiana*, 4, pp. 163-193.
- Notaro, E. 2007, “La presenza di Teofrasto ed Epicuro in alcuni passi della Meteorologia lucreziana”, *Vichiana* 9(2), pp. 197-212.
- O'Keefe, T. 2010, *Epicureanism*, Durham, Acumen.
- O'Keefe, T. 2020, “Lucretius and The Philosophical Use of Literary Persuasion”, in O'Rourke, pp. 177-194.
- O'Rourke, D. (ed.) 2020, *Approaches to Lucretius: traditions and innovations in reading De Rerum Natura*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Obbink, D. (ed.) 1996, *Philodemus: On Piety. Part I: Critical Text with Commentary*, Oxford, Clarendon Press; New York, Oxford University Press.
- Obbink, D. 1992, “«What all men believe – must be true»: Common Conceptions and *consensio omnium* in Aristotle and Hellenistic Philosophy”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10, pp. 193-231.
- Orlando, A. 2014, “Seneca on *Prolepsis*: Greek Sources and Cicero's Influence”, in Wildberger-Colish 2014, pp. 43-64.
- Palme, B. (Hrsg.) 2007, *Akten des 23 Internationalen Papyrologenkongress, Wien 22-28 Juli, 2001*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Papini, M. 2018, “Il Canone di Policeto”, *Lexicon Philosophicum*, Special Issue 2018: *Hellenistic Theories of Knowledge*, pp. 5-42.
- Paratore, E. (a cura di) 1971, *Minucio Felice, Ottavio*, Bari, Laterza.
- Parisi, A. 2011, *Ricerche sul PHerc. 831*, Tesi di Dottorato, discussa il 30 Novembre 2011, presso il Dipartimento di Filologia classica “Francesco Arnaldi”, Università degli Studi di Napoli Federico II.

- Parisi, A. 2012, “Osservazioni sul lessico del *PHerc.* 831 (Demetrio Lacone, *Opus incertum*)”, *Cronache Ercolanesi* 42, 2012, pp. 111-119.
- Pasnau, R. 2007, “Democritus and Secondary Qualities”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 89 (2), pp. 99-121.
- Pease, A.S. (ed.) 1955-1958, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum libri III*, Cambridge, Harvard University Press.
- Pena, A.N. 2012, *Révélation et apprentissage dans les textes grecs et latins*, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos.
- Pepe, L. (a cura di) 1982, *Aristotele, Meteorologica*, Napoli, Guida editori.
- Perelman, Ch., Olbrechts-Tyteca, L. 1979, *Retorica e filosofia*, Introduzione di F. Temeraro, Bari, De Donato (ed. italiana).
- Perelman, Ch., Olbrechts-Tyteca, L. 2001, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Prefazione di N. Bobbio, Torino, Einaudi (ed. italiana).
- Pérez-Jean, B. 2005, *Dogmatisme et scepticisme: L'héraclitisme d'Énésidème*, Lille, Septentrion.
- Perilli, L. 1991, “Il lessico intellettuale di Ippocrate. σημαίνειν e τεκμαίρεσθαι”, *Lexicon Philosophicum* 5, pp. 153-180.
- Perilli, L. 2001, “Alcmeone di Crotona tra filosofia e scienza. Per una nuova edizione delle fonti”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 69(3), pp. 55-79.
- Perilli, L. 2004, *Menodoto di Nicomedia. Contributo a una storia galeniana della medicina empirica, con una raccolta commentata delle testimonianze*, München-Leipzig, K.G. Saur.
- Peter, H. (ed.) 1993, *Historicorum Romanorum Reliquiae*, vol. II, Berlin-Boston, De Gruyter (ed. or. 1906, Stuttgart, Teubner).
- Peters, F. 1926, *T. Lucretius et M. Cicero quo modo vocabula Graeca Epicuri disciplinae propria Latine verterint* (dissertation, University of Münster).
- Philippson, R. 1918, “Der Epikureer Timasagoras”, *Berliner Philologische Wochenschrift* 38, 1918, coll. 1072-1073.
- Philippson, R. 1936, “Nikasikrates und Timasagoras”, *Paulys Real Encyclopedie der classischen Altertumswissenschaft* XVII (1), 1936, coll. 281-283.
- Piergiacomi, E. 2017, *Storia delle antiche teologie atomiste*, Roma, Sapienza Università Editrice.
- Piergiacomi, E. 2019, “Gli Epicurei romani sulla medicina: Senocle, Alessandro, Zopiro e Lucrezio”, *Ciceroniana on line*, 3(1), pp. 191-228.
- Pisano, C. 2013, “La voce della pizia: tra mito, rito e antropologia”, *I quaderni del ramo d'oro* 6, pp. 8-20.
- Pistelli, E. 1984 (ed.), *Iamblichi In Nicomachi arithmeticae introductionem liber*, Leipzig, Teubner.
- Podolak, P. 2010, “Questioni pitoclee”, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 34, pp. 39-80.

- Poignault, R. (éd.) 1999, *Présence de Lucrèce*, Actes du Colloque de Tours, 3-5 décembre 1998, Tours, Centre de Recherche A. Piganiol.
- Polito, R. (ed.) 2014, *Aenesidemus of Cnossus: Testimonia*, Cambridge Classical Texts and Commentaries, 52, Cambridge, Cambridge University Press.
- Polito, R. 2004. *The Sceptical Road: Aenesidemus' Appropriation of Heraclitus*, Leiden-Boston: Brill.
- Polito, R. 2006, "Matter, Medicine, and the Mind: Asclepiades vs. Epicurus", *Oxford studies in Ancient Philosophy* 30, pp. 285-335.
- Polito, R. 2012, "Antiochus and the Academy", in Sedley 2012, pp. 31-54.
- Pollitt, J.J. 1974, *The Ancient View of Greek Art: Criticism, History, and Terminology*, New Haven-London, Yale University Press.
- Porter, J.I. 2003, "Epicurean Attachments: Life, Pleasure, Beauty, Friendship, and Piety", *Cronache Ercolanesi* 33, pp. 205-227.
- Powell, J. G. F. (ed.) 1995, *Cicero the Philosopher*, Oxford, Clarendon Press.
- Preti, G. 1956, "Sulla dottrina del σημειῶν nella logica stoica", *Rivista critica di storia della filosofia* XI, pp. 5-14.
- Prost, F. 2012, "La mesure des affections dans l'épicurisme", *Pallas* 88, pp. 71-81.
- Puglia, E. (a cura di) 1988, *Demetrio Lacone: Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro (PHerc. 1012)*, Precedono testimonianze su Demetrio Lacone ordinate da M. Gigante, Napoli: Bibliopolis.
- Purves, A. (ed.) 2017, *Touch and the Ancient Senses*, London-New York, Routledge.
- Race, W.H. 1982, *The Classical Priamel from Homer to Boethius*, Leiden, Brill.
- Rackham, H. (ed.) 1951² (1933¹), *Cicero, On the Nature of the Gods/Academics*, London-Cambridge, Massachusetts, William Heinemann LTD-Harvard University Press.
- Radt, S. (ed.) 1985, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Vol. III: *Aeschylus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reale, G., Bos, A.P. (a cura di) 1995, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Monografia introduttiva, testo greco con traduzione a fronte, commentario, bibliografia ragionata e indici, Indici generali a cura di G. Girgenti e F. Sarri, Milano, Vita e Pensiero Milano.
- Reese, W.L., Freeman, E. (eds.) 1964, *The Hartshorne Festschrift: Process and Divinity: Philosophical Essays presented to C. Hartshorne*, LaSalle (Illinois), Open Court.
- Reggiani, N. (ed.) 2019, *Greek Medical papyri: Text, Context, Hypertext*, Berlin-Boston, de Gruyter.
- Reid, J.S. (ed.) 1984, *M. Tulli Ciceronis Academica. The text revised and explained*, Hildesheim-Zürich-New York, G. Olms Verlag (ed. or. 1885, London, Macmillan And Co.).
- Reinhardt, T. 2008, "Epicurus and Lucretius on the Origins of Language", *Classical Quarterly* 58(1), pp. 127-140.
- Reis, B. (ed.) 2006, *The Virtuous Life in Greek Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Renna, E. 1992, "Il ruolo del λογισμός in Ippocrate e Demetrio Lacone (PHerc. 1055)", Capasso 1992, pp. 163-164.

- Repellini, F.F. 1989, “Platone e la salvezza dei fenomeni”, *Rivista Di Storia Della Filosofia* 44(3), pp. 419-442.
- Repellini, F.F. 2012, “La «vera» astronomia e la sapienza”, in Alesse-Ferrari 2012, pp. 59-92.
- Repellini, F.F. 2017, “Sfere aristoteliche scollegate. A proposito di *Metafisica* XII 8, 1074a 12-14”, in Gastaldi-Zizza 2017, pp. 107-131.
- Repici, L. (a cura di) 2003, *Aristotele, Il sonno e i sogni, Il sonno e la veglia, I sogni, La divinazione durante il sonno*, Venezia, Marsilio.
- Repici, L. 1991, “Aristotele, gli Stoici e il libro dei sogni nel *De divinazione* di Cicerone”, *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens* 6(1-2), pp. 167-203.
- Repici, L. 2008, “Il pensiero dell’anima in Epicuro e Lucrezio”, in Alesse-Aronadio-Dalfino-Simeoni-Spinelli 2008, pp. 379-406.
- Repici, L. 2011, “La sensazione in Lucrezio”, *Antiquorum philosophia* 5, pp. 51-82.
- Repici, L. 2020, “Vista e udito in Lucrezio”, *Antiquorum philosophia* 14, pp. 85-106.
- Rispoli, G.M. (a cura di) 1969, *Il primo libro del Περὶ μουσικῆς di Filodemo*, in Sbordone 1969, pp. 26-286.
- Rispoli, G.M. 1981, “Suono ed articolazione nella teoria epicurea del linguaggio”, in Bagnall 1981, pp. 173-181.
- Rispoli, G.M. 1983, “La «sensazione scientifica»”, *Cronache Ercolanesi* 13, pp. 91-101.
- Rist, J.M. 1972, *Epicurus: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press (ed. italiana: 1978, *Introduzione a Epicuro*, Milano, Mursia).
- Romano, F. (a cura di) 1980, *Democrito e l’atomismo antico. Atti del convegno internazionale di Catania, 18-21 aprile 1979*, Catania, Università di Catania, Facoltà di lettere e filosofia.
- Romeo, C. 1979, “Demetrio Lacone sulla grandezza del sole (*PHerc.* 1013)”, *Cronache Ercolanesi* 9, 1979, pp. 11-35.
- Rosa, F. 2007, “Lucrezio e il senso della malattia nel *De rerum natura*”, *Medicina nei secoli-Arte e Scienza/Journal of History of Medicine*, 19(3), pp. 763-781.
- Roselli, A. 1988, “Citazioni ippocratiche in Demetrio Lacone (*PHerc.* 1012)”, *Cronache Ercolanesi* 18, pp. 53-57.
- Roselli, A. 1991, “Appunti per una storia dell’uso apologetico della filologia: la nuova edizione di Demetrio Lacone (*PHerc.* 1012)”, *Studi Classici e Orientali* 40, pp. 117-138.
- Rosenmeyer, T.G. 1996, “Sensation and Taste in Lucretius”, *Scripta Classica Israelica* 15, pp. 135-151.
- Roskam, G. 2007, *Live Unnoticed (Λάθε βιώσας): On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Leiden-Boston, Brill.
- Rover, C. 2020a, “La polemica antiscettica nel IV libro di Lucrezio. Un’eco antiochea?”, *Ciceroniana On Line* 4(1), pp. 157-183.
- Rover, C. 2020b, “Passioni epistemologiche. *Uoluptas* e *dolor* come criteri di verità in Lucrezio”, *Bollettino della Società Filosofica Italiana* 1, pp. 5-24.

- Rover, C. 2021, “*MORBUS. Malattia e physiologia in Lucrezio*”, *B@belonline*, vol. speciale 2021: *Il nuovo atlante di Sophia*, a cura di F. Brezzi, F. Gambetti, M.T. Pansera.
- Runia, D. T. 2018, “Epicurus and the *Placita*”, in Mansfeld- Runia 2018, pp. 377-432.
- Runia, D.T. 1997, “Lucretius and Doxography”, in Schrijvers-Koenen-Algra 1997, pp. 93-103 (repr. in Mansfeld-Runia 2009b, pp. 255 ss.).
- Russo, A. (a cura di) 1975, *Sesto Empirico, Contro i logici, libri VII-VIII*, Roma-Bari, Laterza.
- Russo, A. (a cura di) 1978, *Scettici Antichi*, Torino, UTET.
- Salemme, C. 1980, *Strutture semiologiche nel De rerum natura di Lucrezio*, Napoli, Società Editrice Napoletana.
- Salemme, C. 2009, *Le possibilità del reale: Lucrezio, De rerum natura 6, 96-534*, Napoli, Loffredo.
- Sallmann, G. 1962, *Die Natur bei Lukrez: Natura und der Naturbegriff*, Bonn, Bouvier.
- Sandbach, F.H. 1930, “*Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge*”, *The Classical Quarterly* 24, pp. 44-51.
- Santi Amantini, L. (a cura di) 1981, *Storie filippiche. Epitome da Pompeo Trogo*, Milano, Rusconi.
- Santini, C. 2009, “Elogio di Epicuro e trasmissione del sapere: semiologia di Lucr. 3, 3, *te sequor*”, *Euphrosyne* 37, pp. 301-308.
- Santoro, M. (a cura di) 2000, *Demetrio Lacone: La forma del dio (PHerc. 1055)*, Napoli, Bibliopolis.
- Sassi, M.M. (a cura di) 2007, *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Pisa, Edizioni della Scuola Normale Superiore.
- Sassi, M.M. 1978, *Le teorie della percezione in Democrito*, Firenze, La Nuova Italia Editrice.
- Sassi, M.M. 2018, “L’equilibrio dopo il movimento: percezione e conoscenza fra Democrito e i medici ippocratici”, *Elenchos* 39(2), pp. 187-204.
- Sbordone, F. (a cura di) 1969, *Ricerche sui papiri ercolanesi*, vol. 1, Napoli, Giannini.
- Sbordone, F. (a cura di) 1976, [Φιλοδήμου Περὶ ποιημάτων] tractatus tres, *Ricerche sui papiri ercolanesi*, vol. 2, Napoli, Giannini.
- Schäublin, C., Graeser, A. Bächli, A. (Hrsgg.) 1995, *Marcus Tullius Cicero, Akademische Abhandlungen. Lucullus*, Hamburg, Felix Meiner Verlag GmbH.
- Schiesaro, A. 1989a, “*Pedetemptin progredientis* (Lucr. 5, 533)”, *Rivista di Filologia di Istruzione Classica* 117, pp. 286-296.
- Schiesaro, A. 1989b, “*Ratio uestigia monstrat*. Alcuni modi dell’analogia nel quinto libro di Lucrezio”, *Quaderni di Storia* 39, pp. 119-130.
- Schiesaro, A. 1990, *Simulacrum et imago. Gli argomenti analogici nel De rerum natura*, Pisa, Giardini.
- Schmidt, J. 1990, *Lukrez, der Kepos und die Stoiker: Untersuchungen zur Schule Epikurs und zu den Quellen von De rerum natura*, Frankfurt am Main, P. Lang.
- Schoenheim, U. 1966, “The Place of Tactus in Lucretius”, *Philologus* 110, pp. 71-87.
- Schofield, M. 1980b, “Preconception, Argument, and God”, in Burnyeat-Barnes-Schofield 1980, pp. 238-308.

- Schofield, M. 1996, “Ἐπιλογισμός: An Appraisal”, in Frede-Striker 1996, pp. 221-237.
- Schofield, M., Barnes, J., Burnyeat, N. (eds.) 1980, *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, Oxford University Press.
- Schofield, M., Striker, G. (eds.) 1986, *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Schrijvers, P.H. 1970, *Horror ac divina voluptas. Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Amsterdam, Hakkert.
- Schrijvers, P.H. 1992, “Philosophie et paraphrase ; Lucrèce et les sceptiques”, in Grimal 1992, pp. 125-140.
- Schrijvers, P.H. 1999a (1978), “Le regard sur l’invisible. Étude sur l’emploi de l’analogie dans l’œuvre de Lucrèce”, in Schrijvers 1999b, pp. 183-213.
- Schrijvers, P.H. 1999b, *Lucrèce et les sciences de la vie*, Leiden-Boston, Brill.
- Schrijvers, P.H. 2007, “Seeing the Invisible: A Study of Lucretius’ Use of Analogy in *De rerum natura*”, in Gale 2007, pp. 255-288.
- Schrijvers, P.H., Koenen, M.H., Algra, K.A. (eds.) 1997, *Lucretius and his Intellectual Background*, Amsterdam, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences.
- Schulz, P.-R. 1958, “Das Verstandnis des Raumes bei Lukrez”, *Tijdschrift voor filosofie* 20, pp. 17-56.
- Seaford, R., Wilkins, J., Wright, M. (eds.) 2017, *Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill*, Oxford, Oxford University Press.
- Sedley, D.N. (ed.) 2012a, *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sedley, D.N. 1973, “Epicurus, *On Nature*, Book XXVIII”, *Cronache Ercolanesi* 3, pp. 5-83.
- Sedley, D.N. 1976a, “Epicurus and His Professional Rivals”, in Bollack, Laks 1976, pp. 121-159.
- Sedley, D.N. 1976b, “Epicurus and the Mathematicians of Cyzicus”, *Cronache Ercolanesi* 6, pp. 23-54.
- Sedley, D.N. 1977, “Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 23, pp. 74-120.
- Sedley, D.N. 1982, “On Signs”, Barnes-Brunschwig-Burnyeat-Schofield 1982, pp. 239-272.
- Sedley, D.N. 1983, “Epicurus’ Refutation of Determinism”, in ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. *Studi sull’Epicureismo greco e romano offerti a M. Gigante*, 2 vols., Napoli, Macchiaroli, vol. I, pp. 11-51.
- Sedley, D.N. 1989, “Epicurus on the Common Sensible”, in Huby-Neal 1989, pp. 123-136.
- Sedley, D.N. 1992a, “Empedocles’ Theory of Vision in Theophrastus, *De sensibus*”, in Fortenbaugh-Gutas 1992, pp. 20-31.
- Sedley, D.N. 1992b, “Sextus Empiricus and the Atomist Criteria of Truth”, *Elenchos* 13, pp. 91-56.
- Sedley, D.N. 1998, *Lucretius and the Transformation of Greek wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sedley, D.N. 1999, “Lucretius’ Use and Avoidance of Greek”, in Adams-Mayer 1999, pp. 227-246.
- Sedley, D.N. 2002, “The Origins of Stoic God”, in Frede-Laks 2002, pp. 41-83.

- Sedley, D.N. 2003, "Lucretius and the New Empedocles," *LICS* 2(4), pp. 1-12.
- Sedley, D.N. 2010, "The Status of Physics in Lucretius, Philodemus and Cicero", in A. Antoni, G. Arrighetti, M. I. Bertagna, D. Delattre (eds.), *Miscellanea Papyrologica Herculanensia*, I, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, pp. 63-68.
- Sedley, D.N. 2011a, *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, ed. italiana a cura di Francesco Verde, Roma, Carocci (ed. or. 2007, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, Berkeley, University of California Press).
- Sedley, D.N. 2011b, "Epicurus' Theological Innatism", in Fish-Sanders 2011, pp. 29-52.
- Sedley, D.N. 2012b, "Antiochus as Historian of Philosophy", in Id. 2012a, pp. 80-103.
- Sedley, D.N. 2017a, "Epicurean versus Cyrenaic Happiness", in Seaford-Wilkins-Wright 2017 pp. 89-106.
- Sedley, D.N. 2017b, "The Duality of Touch", in Purves 2017, pp. 64-74.
- Sedley, D.N. 2018, "Epicurean Theories of Knowledge: From Hermarchus to Lucretius and Philodemus", *Lexicon Philosophicum*, Special Issue 2018: *Hellenistic Theories of Knowledge* (edited by F. Verde, M. Catapano), pp. 105-121.
- Sedley, D.N. 2020, "Why Aren't Atoms Coloured?", in Zilioli 2020, pp. 61-75.
- Segal, C. 1970, "Lucretius, Epilepsy, and the Hippocratic on Breaths", *Classical Philology*, 65, pp. 180-182.
- Segal, C. 1998, *Angoscia e morte nel De rerum natura*, a cura di di F. Citti, Bologna, Il Mulino (ed. originale: 1990, *Lucretius on Death and Anxiety. Poetry and Philosophy in De Rerum Natura*, Princeton, Princeton University Press).
- Sellar, W.Y. 1881, *The Roman Poets of the Republic*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Settis, S. (a cura di) 1997, *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 3 voll., Torino, Einaudi.
- Sharples, R.W. (ed.) 2011, *Strato of Lampsacus: The Sources, Texts and Translations*, London-New York, Routledge.
- Sharples, R.W., Sheppard, A. (eds.) 2003, *Ancient Approaches to Plato's Timaeus*, London, Institute of Classical Studies.
- Shindler, C. 2000, *Untersuchungen zu den Gleichnissen im römischen Lehrgedicht: Lukrez, Vergil, Manilius*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
- Silberman, A. (éd.) 1988, *Chorographie, Pomponius Mela*, Paris, Les Belles Lettres.
- Silvestre, M.L. 1985, *Democrito e Epicuro: il senso di una polemica. Testi e commenti*, Napoli, Loffredo.
- Smith, M.F. (ed.) 1993, *Diogenes of Oinoanda: The Epicurean Inscription*, Napoli, Bibliopolis.
- Smith, M.F. (ed.) 2001 (1969¹), *Lucretius, On the Nature of Things*, Indianapolis-Cambridge, Hackett.
- Smith, M.F. 1964, "Lucretius, *de rerum natura*, v. 1440-7", *Hermathena* 98, pp. 45-52.
- Solmsen, F. 1951, "Epicurus and Cosmological Heresies", *American Journal of Philology* 72, pp. 1-23.
- Solmsen, F. 1953, "Epicurus on the Growth and Decline of the Cosmos", *The American Journal of Philology* 74(1), pp. 34-51.

- Solmsen, F. 1968, “Αἴσθησις in Aristotelian and Epicurean Thought”, in Solmsen 1968-1982, vol. I, pp. 612-633.
- Solmsen, F. 1968-1982, *Kleine Schriften*, 3 vols., Hildesheim, G. Olms.
- Solmsen, F. 1977, “Epicurus on Void, Matter and Genesis”, *Phronesis* 22, pp. 263-281.
- Solmsen, F. 1986, “Αἴσθησις in Aristotelian and Epicurean Thought”, in Classen 1986, pp. 151-72.
- Spina, L. 1971, “Eudosso e i ‘Ciziceni’ nei papiri ercolanesi”, *Cronache Ercolanesi* 1, pp. 69-72.
- Spinelli, E. (a cura di) 2016c, *Storia della filosofia antica. III. L'età ellenistica*, Roma, Carocci.
- Spinelli, E. 1991, “Sesto, Epicuro e gli Epicurei”, *Studi italiani di filologia classica* 9, pp. 219-229.
- Spinelli, E. 2005, *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*, Roma, Lithos.
- Spinelli, E. 2010, “Pyrrhonism and the Specialized Sciences”, in Bett 2010, pp. 249-264.
- Spinelli, E. 2016a, “Atomisti antichi: Leucippo e Democrito”, in Bonazzi 2016b, pp. 177-194.
- Spinelli, E. 2016b, “Epistemologie ellenistiche: il problema del criterio”, in Spinelli 2016c, pp. 169-196.
- Spinelli, E. 2020, “Un ginepraio scettico nel XXXIV libro *Sulla natura* di Epicuro? Fra ipotesi esegetiche e polemica filosofica”, in Leone-Masi-Verde 2020, pp. 95-106.
- Spinelli, M. (a cura di) 2012, *Minucio Felice: Octavius - Atti e passioni dei martiri africani*, Roma, Città Nuova.
- Staderini, F. 2014, “Prima e dopo Epicuro. Origine e sviluppo della civiltà nel *De rerum natura* di Lucrezio”, *Epekeina* 4(1-2), pp. 77-111.
- Steiner Goldner, R. 2017, “Aristotle and the Priority of Touch”, in Purves 2017, pp. 50-63.
- Stevens, B. 2008, “Symbolic Language and Indexical Cries: A Semiotic Reading of Lucretius 5.1028-90”, *American Journal of Philology*, 129(4), pp. 529-557.
- Stevens, B. 2008, “Symbolic Language and Indexical Cries: A Semiotic Reading of Lucretius 5.1028-90”, *American Journal of Philology* 129(4), pp. 529-57
- Striker, G. 1974, “Κριτήριον τῆς ἀληθείας”, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen* 2, pp. 48-110 (reprinted in Striker 1996, pp. 22-76).
- Striker, G. 1977, “Epicurus on the Truth of All Sense-Impressions”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59, pp. 125-42 (reprinted in Striker 1996, pp. 77-91).
- Striker, G. 1990, “The Problem of the Criterion”, in Everson 1990, pp. 143-160.
- Striker, G. 1996, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Striker, G. 2020, “Epistemology”, in Mitsis 2020, pp. 43-58.
- Sudhaus, S. (ed.) 1892, *Philodemi Volumina Rhetorica*, vol. I, Lipsiae, Teubner.
- Tarán, L. (ed.) 1981, *Speusippus of Athens*, Leiden, Brill.
- Tarrant, H. 1985, *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Taub, L. 2003, *Ancient Meteorology*, London-New York, Routledge.
- Taylor, C.C.W. 1980, “All Perceptions Are True”, in Barnes-Burnyeat-Schofield 1980, pp. 105-124.

- Tepedino Guerra, A, Torraca, L. 1996, “Etica e astronomia nella polemica epicurea contro i Ciziceni”, in Giannantoni-Gigante 1996, vol. I, pp. 127-154.
- Tepedino Guerra, A. 1990, “Il contributo di Metrodoro di Lampsaco alla formazione della teoria epicurea del linguaggio”, *Cronache Ercolanesi* 20, pp. 17-25.
- Tepedino Guerra, A. 2010, “Le lettere private del κῆπος: Metrodoro, i maestri e gli amici epicurei (*PHerc.* 176 e *PHerc.* 1418)”, in Antoni-Arrighetti-Bertagna-Delattre 2010, vol. I, pp. 37-59.
- Thom, J.C. (ed.) 2014, *Cosmic Order and Divine Power: Pseudo-Aristotle, On the Cosmos, Introduction, Text, Translation and Interpretative Essays*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Thorsrud, A. 2018, “Arcesilaus: Socratic Skepticism in Plato’s Academy”, *Lexicon Philosophicum*, Special Issue 2018: *Hellenistic Theories of Knowledge* (edited by F. Verde, M. Catapano), pp. 195-220.
- Todd, R.B. (ed.) 1990, *Cleomedis Caelestia (Metora)*, Berlin, De Gruyter.
- Togni, P. 2006, “Rappresentazione e oggetto nella gnoseologia stoica”, *Dianoia* 11, pp. 41-84.
- Togni, P. 2010, *Conoscenza e virtù nella dialettica stoica*, Napoli, Bibliopolis.
- Toomer, G.J. 2005, “Astronomia”, in Brunshwig-Lloyd 2005, vol. I, pp. 333-345.
- Torraca, L. (a cura di) 1961, *Dossografi greci*, Padova, CEDAM.
- Trabattoni, F. 1981, “La dottrina dell’anima-armonia nell’*Eudemo*”, *Annali Della Facoltà di Lettere E Filosofia* 34(2), pp. 345-368.
- Trabattoni, F. 1988, “La dottrina dell’anima-armonia nel *Fedone*”, *Elenchos* 9, pp. 53-74.
- Trabattoni, F. 2015, “*Fedone* 65a-68c: possibilità e limiti della filosofia”, in Cardullo-Iozzia 2015, pp. 191-204.
- Trabattoni, F. 2020, *La filosofia di Platone. Verità e ragione umana*, Roma, Carocci.
- Traina, A. 1974, *Lo stile “drammatico” del filosofo Seneca*, Bologna, Pàtron.
- Traina, A., Bernardi Perini, G. 1998⁶ (1971-1972¹), *Propedeutica al latino universitario*, Bologna, Pàtron Editore.
- Travaglini, G. 2009, “La metafora, l’analogia e le figure dei sensi in Aristotele”, *Rivista di Estetica* 40, pp. 121-148.
- Tsouna, V. 1998, *The Epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Tsouna, V. 2003, “«Portare davanti agli occhi»: una tecnica retorica nelle opere «moralì» di Filodemo”, *Cronache Ercolanesi* 33, pp. 243-247.
- Tsouna, V. 2009, “Epicurean Therapeutic Strategies”, in Warren 2009, pp. 249-265.
- Tsouna, V. 2016a, “Cyrenaics and Epicureans on Pleasure and the Good Life: The Original Debate and Its Later Revivals”, in Weisser-Thaler 2016, pp. 113-149.
- Tsouna, V. 2016b, “Epicurean Preconceptions”, *Phronesis* 61, pp. 160-221.
- Tsouna, V. 2018, “Epicurean Dreams”, *Elenchos* 19(2), pp. 231-256.
- Tsouni, G. 2019, *Antiochus and Peripatetic Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Tulli, M. (a cura di) 2014b, *Φιλία. Dieci contributi per Gabriele Burzacchini*, Bologna, Pàtron.

- Tulli, M. (a cura di) 2016, *Testo e forme del testo: Ricerche di filologia filosofica*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra editore.
- Tulli, M. (a cura di) 2019, *Graziano Arrighetti e la produzione letteraria dei Greci*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore.
- Tulli, M. 2014a, “Epicuro a Pitocle: la forma didattica del testo”, in Tulli 2014b, pp. 67-78.
- Tutrone, F. 2006, “Lucrezio e la biologia di Aristotele. Riflessioni sulla presenza dell'opera aristotelica nel *De rerum natura* e nella cultura greco-latina del I secolo A.C.”, *Bollettino della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer»* 35(1/2), pp. 65-104.
- Tutrone, F. 2012, *Filosofi e animali in Roma antica. Modelli di animalità e umanità in Lucrezio e Seneca*, Pisa, Edizioni ETS.
- Usener, H. (Hrsg.) 1887, *Epicurea*. Lipsiae (reprinted in 1963, Roma, L'Erma di Bretschneider; in 1966, Stutgardiae, Teubner; in 2002, Milano, Bompiani, with Ital. transl.; in 1969, Padova, CEDAM, with Ital. transl., without Greek text.
- Usener, H. 1977, *Glossarium epicureum*, edendum curaverunt M. Gigante et W. Schmid, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri.
- Vander Waerdt, P.A. 1988, “Hermarchus and the Epicurean Genealogy of Morals”, *Transactions of the American Philological Association* 118, pp. 87-106.
- Vander Waerdt, P.A. 1989, “Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 30(2), pp. 225-267.
- Vanotti, G. (a cura di) 2007, [*Aristotele*], *Racconti meravigliosi*, Milano, Bompiani.
- Vant-Stef, F. 1960, “Sur quelques problèmes de linguistique et de gnoséologie chez les philosophes épicuriens”, *Studia Clasice* 2, pp. 171-187.
- Vegetti, M. 2018, “L'epistemologia della medicina ellenistica”, *Lexicon Philosophicum*, Special Issue 2018: *Hellenistic Theories of Knowledge* (edited by F. Verde, M. Catapano), pp. 263-278.
- Verde, F. (a cura di) 2010b, *Epicuro: Epistola a Erodoto*, Introduzione di Emidio Spinelli, Roma, Carocci.
- Verde, F. (forthcoming), “«Faithful innovations» in the Epicurean Science of Nature. Philonides and Demetrius Laco”, in Erler, M., Heßler, J.H., Petrucci, F.M. (eds.), *Allegiance, System, and Use of Texts: On auctoritas of the Master and Dealing with Authoritative Texts in Platonism and Epicureanism in the Hellenistic and Imperial Age*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Verde, F. 2008, “*Rebus ab ipsis consequitur sensus*. Il tempo in Epicuro”, *Elenchos* 29(1), pp. 91-117.
- Verde, F. 2010a, “Ancora su Timasagora epicureo”, *Elenchos* 31 (2), pp. 285-317.
- Verde, F. 2010c, “Τρίγωνα ἄτομα. A proposito di Epicuro, *Della natura*, libro XIV col. XXXVIII 1-10 Leone”, *Cronache Ercolanesi* 40, pp. 31-38.
- Verde, F. 2013a, “Cause epicuree”, *Antiquorum Philosophia* 7, pp. 127-142.
- Verde, F. 2013b, *Elachista: La dottrina dei minimi nell'Epicureismo*, Leuven, Leuven University Press.
- Verde, F. 2013c, *Epicuro*, Roma, Carocci.

- Verde, F. 2015, “Testimonianze tardoantiche sulla fisica di Epicuro”, in De Sanctis-Spinelli-Tulli-Verde pp. 179-195.
- Verde, F. 2016a, “Epicuro e la grandezza del sole: sul testo di *Pyth.* 91”, *Méthexis* 28, pp. 104-110.
- Verde, F. 2016b, “Epicuro nella testimonianza di Cicerone: la dottrina del criterio”, in Tulli 2016, pp. 335-368.
- Verde, F. 2016c, “Percezione, errore e residuo percettivo in Aristotele, Epicuro e Alessandro di Afrodisia”, *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 97(1), pp. 44-62.
- Verde, F. 2016d, “Posidonius against Epicurus’ Method of Multiple Explanations?”, *Apeiron* 49(4), pp. 437-449.
- Verde, F. 2017a, “Lucretius and His *De rerum natura* Six Centuries After. A Conversation with David Sedley”, *Lexicon Philosophicum* 5, pp. 189-192.
- Verde, F. 2017b, Recensione a Bakker 2016, *Bryn Mawr Classical Review*, 2017.06.38.
- Verde, F. 2018a, “Ancora sullo statuto veritativo della sensazione in Epicuro”, *Lexicon Philosophicum*, Special Issue 2018: *Hellenistic Theories of Knowledge* (edited by F. Verde, M. Catapano), pp. 79-104.
- Verde, F. 2018b, “Fenomeni fisici e spiegazioni multiple in Lucrezio e nell’*Aetna* pseudovirgiliano”, *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 99, pp. 523-544.
- Verde, F. 2018c, “I *pathe* di Epicuro tra epistemologia ed etica”, *Elenchos*, 39(2), pp. 205-230.
- Verde, F. 2018d, “L’empirismo di Teofrasto e la meteorologia epicurea”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* CX(4), pp. 889-910.
- Verde, F. 2018e, “Once Again on Epicurus’ *Letter to Herodotus* §§ 39-40”, *The Classical Quarterly* 68(2), pp. 736-739.
- Verde, F. 2019a, “Antiochus and the Epicureans on the Doctrinal Agreement between Plato and Aristotle”, *Bruniana & Campanelliana* 25(2), pp. 359-384.
- Verde, F. 2019b, “Asclepiade tra Epicuro e Stratone di Lampsaco”, *Technai* 10, pp. 45-67.
- Verde, F. 2020a, “I *Kanonika* di Antioco di Ascalona e Asclepiade di Bitinia (Sext. Emp. *M* VII 200-202)”, *Rheinisches Museum für Philologie* 163, pp. 241-270.
- Verde, F. 2020b, “L’epistemologia di Epicuro e il *Teeteto* di Platone”, *Historia Philosophica* 18, pp. 13-44.
- Verde, F. 2020c, “Momenti di riflessione sull’animalità nel *Kepos*: Epicuro, Lucrezio, Ermarco e Polistrato”, in Gensini 2020, pp. 53-78.
- Verde, F. 2020d, “Rileggendo il XXXIV libro *Sulla natura* di Epicuro: Struttura generale e questioni storico-filosofiche”, in Leone-Masi-Verde 2020, pp. 7-24.
- Verde, F. 2020e, Recensione a Noller 2019, *Journal of the History of Philosophy* 58/3, pp. 610-611.
- Verlinskij, A.L. 1994-1995, “οὐ συνωρόμενα πράγματα (Epicurus, *Epistula ad Herodotum*, 76): On Epicurus’ Theory of the Emergence of Language”, *Hyperboreus* 1(2), pp. 46-86.

- Verlinskij, A.L. 1998, “The Epicureans Against the ‘First Inventors’: *Lucr. V, 1041-1055; Diog. Oen. fr. 12 Smith; Sext. Emp. Adv. math. IX, 30-33*”, *Hyperboreus* 4(2), pp. 302-339.
- Verlinskij, A.L. 2005, “Epicurus and His Predecessors on the Origin of Language”, in Frede-Inwood 2005, pp. 56-100.
- Vezzoli, S. 2011, “L’esistenza di un criterio di verità nella filosofia di Filone di Larissa”, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università degli Studi di Milano* LXIV, III, pp. 247-263 (http://www.ledonline.it/acme/allegati/Acme-11-III_14_Vezzoli.pdf).
- Viano, C. (a cura di) 2016, *Materia e causa materiale in Aristotele e oltre*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Vidale, N. 2000, *Affermare negando. Gli argomenti ipotetici con conseguente falso nel De rerum natura*, Bologna, Pàtron Editore.
- Voelke, A.-J. (1973), *L’idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Vogt, K.M. 2016, “All Sense-Perceptions Are True: Epicurean Responses to Skepticism and Relativism”, in Lezra-Blake 2016, pp. 145-159.
- Warren, J. (2002), *Epicurus and Democritean Ethics. An Archeology of Ataraxia*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Warren, J. (ed.) 2009, *Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Warren, J. 2006, “Epicureans and the Present Past”, *Phronesis*, 51(4), pp. 362-387.
- Warren, J. 2006, *Facing Death: Epicurus and His Critics*, Oxford, Oxford University Press.
- Warren, J. 2009, “Aristotle on Speusippus on Eudoxus on Pleasure”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 36, pp. 249-281.
- Warren, J. 2013, “Epicureans and Cyrenaics on Pleasure as a Pathos”, in S. Marchand, F. Verde (eds.), *Épicurisme et Scepticisme*, Rome, Sapienza Università Editrice, pp. 85-103.
- Warren, J. 2014, *The Pleasures of Reason in Plato, Aristotle, and the Hellenistic Hedonists*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- Warren, J. 2019, “Epicurus on the false belief that sense-impressions conflict”, *Philosophie antique*, 19, pp. 7-28.
- Wasserstein, A. 1978, “Epicurean Science”, *Hermes* 106, pp. 484-494.
- Wehrli, F. 1967-1974² (1944-1953¹), *Die Schule des Aristoteles*, Basel, Schwabe.
- Weisser, S., Thaler, N. (eds.) 2016, *Strategies of Polemics in Greek and Roman Philosophy*, Leiden-Boston, Brill.
- West, D. 1969, *Imagery and Poetry of Lucretius*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- West, D. 1970, “Virgilian Multiple-Correspondence Similes and their Antecedents”, *Philologus* 114, pp. 262-275.
- White, S. 2004, “Lyco and Hieronymus on the Good Life”, in W.W. Fortenbaugh, S. White (eds.), *Lyco of Troas and Hieronymus of Rhodes: Text, Translation, and Discussion*, Rutgers University Studies in Classical Humanities XII, New Brunswick, Transaction Publishers, pp. 389-409.

- Wiesner, J., Plezia, M., Verdenius, W. J., Pépin, J. (eds.) 1985, *Werk Und Wirkung*, Bd I, *Aristoteles Und Seine Schule*, Berlin-Boston, de Gruyter.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von (Hrsg.) 1965² (1881¹), *Antigonos von Karystos*, *Philologische Untersuchungen* 4, Berlin-Zürich, Weidmann.
- Wildberger, J., Colish, M.L. (eds.) 2014, *Seneca Philosophus*, Berlin-Boston, de Gruyter.
- Wilson, M. 2013, *Structure and Method in Aristotle's Meteorologica: A More Disorderly Nature*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- Wittwer, R. 2007, "Noch einmal zur *subscriptio* von Philodemus sogenanntem *De signis*, *PHerc.* 1065", in Palme 2007, pp. 743-747.
- Woodman, T., West, D. (eds.) 1974, *Quality and pleasure in Latin poetry*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wright, M.R. (ed.) 2000, *Reason and Necessity. Essays on Plato's Timaeus*, London, Duckworth.
- Wright, M.R. 1995, *Cosmology in Antiquity*, London-New York, Routledge.
- Zilioli, U. (ed.) 2020, *Atomism in Philosophy. A History from Antiquity to the Present*, Part. I: *Atomism in Ancient Philosophy*, New York, Bloomsbury Academic.
- Zinn, P. 2018, "Lucretius On Sound", in Butler, Nooter 2018, pp. 130-149.
- Zinn, P. 2021, "Lucretius and the Salty Taste of Sea Air", *Classica et Mediaevalia* 69, pp. 173-217.
- Zucca, D. 2015, *L'anima del vivente. Vita, cognizione e azione nella psicologia aristotelica*, Brescia, Morcelliana.