



FRANCESCO VERDE

ANCORA SULLO STATUTO VERITATIVO DELLA SENSAZIONE IN EPICURO*

ABSTRACT: The main goals of this article are, on the one hand, to show the peculiar features of the Epicurean view of sense-perception (*aisthesis*), the first criterion of truth of Epicurus' canon; and, on the other hand, to critically discuss a recent contribution by Alexander Bown ("Epicurus on Truth and Falsehood", *Phronesis*, 61 (4), 2016, p. 463-503), which deals with Epicurus' double notion of truth (i.e. the truth of sense-perceptions/*aistheseis* and the truth of opinions/*hypolepseis*). Besides Book 10 of Diogenes Laertius' *Lives of Eminent Philosophers* and Epicurus' *Letter to Herodotus*, columns LXXII-LXXIII of *PHerc.* 1012 (including a work by the Epicurean philosopher Demetrius Lacon) and a passage from Sextus Empiricus' *Against the Logicians* (*M*, VIII, 9) will be examined in order to explain the meaning of truth linked by Epicurus to perceptible objects (*aistheta*).

SOMMARIO: Lo scopo principale di questo articolo è quello, da un lato, di presentare i caratteri peculiari della nozione epicurea di sensazione (*aisthesis*), il primo criterio di verità della canonica di Epicuro, dall'altro, discutere criticamente un recente contributo di Alexander Bown ("Epicurus on Truth and Falsehood", *Phronesis*, 61 (4), 2016, p. 463-503) che si occupa della duplice nozione di verità (ossia la verità delle sensazioni/*aistheseis* e la verità delle opinioni/*hypolepseis*) in Epicuro. Oltre al X libro delle *Vite dei filosofi illustri* di Diogene Laerzio e all'*Epistola a Erodoto* di Epicuro, saranno prese in esame le colonne LXXII-LXXIII del *PHerc.* 1012 del filosofo epicureo Demetrio Lacone e un passo del *Contro i logici* di Sesto Empirico (*M*, VIII, 9) per chiarire il significato di verità che Epicuro attribuisce agli oggetti sensibili (*aistheta*).

KEYWORDS: Epicurus; Demetrius Lacon; Sense-perceptions; Perceptibles; Predicative Complexes

* Sono sinceramente grato a Francesca G. Masi, David Sedley ed Emidio Spinelli per le indicazioni e i suggerimenti che mi hanno fornito dopo aver letto una prima versione di questo lavoro. Va da sé che rimango l'unico responsabile di quanto qui sostenuto.

1. Insieme alla scienza della natura e all'etica, la canonica è una parte della filosofia di Epicuro e, come scrive Diogene Laerzio nel X libro delle *Vite dei filosofi illustri* (30), va considerata come l'introduzione, la via d'accesso (*ephodos*) al suo intero sistema filosofico. Per canonica si intende la scienza del canone, ossia del criterio che occorre usare per conoscere la natura, la cui investigazione è senz'altro il cuore dell'Epicureismo. Basti pensare al fatto che l'*opus magnum* di Epicuro, il *Peri physeos* in ben 37 libri, parzialmente conservato nei Papiri di Ercolano,¹ è dedicato, per l'appunto, alla fisica o *physiologia* (scienza della natura) e non all'etica che pure rappresenta il *telos*, il fine ultimo della riflessione epicurea.² Moltissimo è stato scritto sulla gnoseologia di Epicuro e di diversissima entità sono le esegesi proposte a riguardo. Per questa ragione, almeno in prima battuta, reputo utile mettere da parte, per un istante, le interpretazioni e tornare all'analisi dei testi primari, limitandosi allo studio del ruolo della sensazione in Epicuro. Lo scopo peculiare di questo contributo è duplice: da un lato, presentare complessivamente la nozione di *aisthesis* nella canonica epicurea, facendone emergere i nodi concettuali e i problemi più significativi, dall'altro, analizzare e discutere criticamente un recente contributo di Alexander Bown che fornisce esegesi interessanti di alcuni aspetti o caratteri della gnoseologia epicurea, in particolare proprio circa il ruolo e la funzione della sensazione.

2. Sulla base delle fonti pervenute Epicuro è il primo filosofo che in epoca ellenistica adotta filosoficamente e usa estensivamente il termine 'canone' – prendendolo a prestito dalla sfera delle *technai*, come il caso di Policleto esemplifica bene –³ considerandolo come lo strumento utile e necessario per la conoscenza.⁴ In Epicuro la conoscenza è esclusivamente finalizzata

¹ Per una prima visione d'insieme cf. G. Leone, "Epicuro fondatore del Giardino e l'opera sua conservata nei papiri", *Cronache Ercolanesi*, 30, 2000, p. 21-33.

² Per tale ragione, solo per inciso, ritengo che, accanto a *philosophia medicans* (Gigante) e a *philologia medicans* (Erler), sia non poco opportuno descrivere l'essenza del pensiero epicureo con l'espressione *physiologia medicans*.

³ Cf. in generale il dettagliato studio di M. Papini, "Il Canone di Policleto" in questo fascicolo di *Lexicon Philosophicum*.

⁴ D'obbligo il riferimento a G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 29-33. Sull'impiego del *kanon* cf. anche C. Roby, *Technical Ekphrasis in Greek and Roman Science and Literature: The Written Machine between Alexandria and Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 268-293. Più in generale, sull'accesso dibattito ellenistico tra la Stoa e l'Academia scettica circa la natura e il ruolo del criterio conoscitivo cf. A. M. Ioppolo, *Opinione e scienza: Il*

all'analisi della natura: solo l'investigazione della *physis* può rendere comprensibili e, in prima istanza, legittimare i contenuti della parte etica della filosofia. Un punto di primaria importanza di cui occorre tenere conto sta nel fatto che lo studio della natura non è finalizzato all'aumento della conoscenza in sé, ossia al padroneggiare esaustivamente la realtà naturale, ma è necessario solamente perché le angosce e i timori (provocati anche dai fenomeni naturali e celesti) ostacolano in modo nettissimo la ricerca e l'ottenimento dell'imperturbabilità o *ataraxia*, come le *Massime Capitali* XI-XII recitano lucidamente. Per conoscere dettagliatamente e correttamente la natura, occorrono, in primo luogo, degli strumenti che, proprio in quanto criteri di verità, sono autoevidenti (*enargeis*).⁵ Più chiaramente, la veridicità di tali strumenti, come per esempio la sensazione, non dipende da qualcos'altro: non esiste un qualcosa che legittimi o verifichi la 'capacità veritativa' di un canone della conoscenza, di conseguenza i criteri sono autoevidenti, pertanto di per se stessi veri. In virtù di questo i canoni sono criteri, ovvero sono in grado di giudicare e convalidare la verità dei giudizi formulati sulla natura. *Stricto sensu* Epicuro non parla di 'giudizi' ma usa l'espressione 'ipolesi' proprio per differenziare questa tipologia di opinione dalla 'prolessi' che, basata sull'evidenza percettiva, è uno dei criteri decisivi che misura la verità e la falsità dei contenuti delle opinioni.

Da Diogene Laerzio (X, 27) sappiamo che Epicuro scrisse un'opera *Peri kriteriou e Kanon, Sul criterio o Canone*; sebbene non si conoscano né i contenuti né la struttura di questo importantissimo scritto, vi sono pochi dubbi sul fatto che doveva trattarsi di un'opera nota (che, quindi, doveva avere una buona circolazione) e, cosa più rilevante, in qualche modo 'identificativa' di Epicuro. Ciò lo si può inferire da alcuni versi dei *Syntrophoi* del commediografo Damosseno che, pur in un contesto ironico e pungentemente canzonatorio, cita esplicitamente il *Canone* di Epicuro (PCGV, 2, 15 K.-A. = 34, p. 104, 15 Usener).⁶

dibattito tra Stoici e Accademici nel III e II secolo a. C., Napoli, Bibliopolis, 1986; R. Doty, *The Criterion of Truth*, New York-San Francisco-Bern, Peter Lang, 1992; oltre al saggio di H. Thorsrud in questo fascicolo di *Lexicon Philosophicum*.

⁵ Sul tema della *enargeia* cf. senz'altro K. Ierodiakonou, "The Notion of *Enargeia* in Hellenistic Philosophy", in B. Morison-K. Ierodiakonou (eds.), *Episteme, etc.: Essay in Honour of Jonathan Barnes*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 60-73.

⁶ Sulla presenza epicurea nella commedia di mezzo e nuova cf. A. M. Belardinelli, "Filosofia e scienza nella commedia nuova", *Seminari Romani di Cultura Greca*, 11, 2008, p. 77-106, P. Gordon, *The Invention and Gendering of Epicurus*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2012, p. 14-37, nonché I. Gallo, *Teatro ellenistico minore*,

Epicuro sembra essenzialmente identificare il significato di ‘canone’ e ‘criterio’ e, molto probabilmente, fu il primo a farlo; gli Stoici antichi, come sappiamo, per esempio, da un passo della *Epidrome ton philosophon* di Diocle di Magnesia trasmesso da Diogene Laerzio (*VP*, VII, 48-49) adottavano la terminologia verosimilmente già epicurea del criterio, definendolo ciò grazie a cui si conosce la verità delle cose. Ancora Diogene informa che Epicuro si occupò di canonica unicamente nel *Canone*; è difficile concludere che Diogene Laerzio avesse accesso diretto a questo scritto di Epicuro, è più probabile, infatti, che Diogene facesse uso di una dossografia o di un manuale che, a loro volta, potevano dipendere dal *Canone*.

A proposito della partizione della filosofia in canonica, fisica ed etica è interessante soffermarsi brevemente su un’informazione fornita da Diogene Laerzio circa il fatto che gli Epicurei erano soliti (*eiothasi*) unire la canonica alla fisica, denominando questa ‘scienza comune’ *peri kriteriou kai arches kai stoicheiotikon*, dunque scienza del criterio e del principio e degli elementi. Ciò mostra bene come la canonica e la scienza della natura siano parti della filosofia strettamente connesse tra loro, se si ammette, come reputo plausibile, che il principio e gli elementi siano da comprendersi come riferimenti alla scienza della natura. Credo che non si possa escludere la possibilità che, limitatamente a questo punto, Diogene fornisca un’informazione anche posteriore all’originaria partizione della filosofia epicurea in canonica, fisica ed etica; a questo dato si può accostare un passo senecano (*Ep.*, 89, 11 = 242 Usener) in cui si dice che secondo gli Epicurei solo due sono le parti della filosofia, quella *naturalis* e quella *moralis*. La testimonianza di Seneca evidentemente confligge con quella laerziana (*VP*, X, 29) circa la tripartizione della filosofia ma si connette bene con l’altra informazione ancora laerziana per cui la canonica sarebbe unita alla fisica. A mio avviso, dunque, il passo senecano è di grande importanza perché non solo è ‘parallelo’ a quello di Diogene sulla unificazione di canonica e fisica, ma potrebbe confermare una sorta di modifica dottrina avvenuta internamente alla scuola; non escluderei che gli Epicurei approvassero la bipartizione della filosofia a fronte della tripartizione per un’esigenza di differenziazione dalle altre correnti filosofiche, in primo luogo la Stoa, che facevano della logica una parte in sé riconoscibile e certamente decisiva del

Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1981, p. 69-140, in particolare su Damosseno e la parodia epicurea. Cf. più nello specifico anche F. Verde, “Alexis’ *The Achaean Woman* (PCG II, 31 K.-A.) and Epicurus’ Science of Nature”, *Historia Philosophica*, 16, 2018, 9-17.

sistema filosofico, per quanto intrinsecamente congiunta alle altre parti (cf. Diog. Laert., *VP*, VII, 39-40).⁷

3. Tornando al prezioso resoconto laerziano, i canoni sono tre: le sensazioni (*aistheseis*), le prolessi (*prolepseis*) e le affezioni (*pathe*). Il primo fondamentale criterio, pertanto, è la sensazione; non è né semplice né immediato capire che cosa Epicuro intenda con il termine *aisthesis*. La prima informazione che Diogene fornisce riguarda il carattere della sensazione: essa è *alogos* e priva di *mneme*, quindi è a-razionale e priva di memoria.⁸ In questo contesto la memoria è strettamente collegata al *logos*: non si dà memoria senza *logos*, quindi la sensazione è incapace di ricordare, ovvero di 'immagazzinare' e conservare a lungo termine le informazioni provenienti dall'esterno. Questa è la ragione per cui, perlomeno a livello della *aisthesis* (e dunque della parte non razionale dell'anima responsabile della sensazione), l'immagine platonica,⁹ aristotelica¹⁰ e poi stoica¹¹ (ma, va da sé, con numerose e sostanziali differenze) dell'anima come blocco di cera capace di conservare l'impronta delle percezioni non è applicabile al modello epicureo; non è un caso che la *prolepsis* e non la *aisthesis*, in Epicuro, è direttamente collegata alla formazione del calco/impronta (*typos*) a partire dalla collezione mnestica dei dati percettivi.¹² Circa la natura a-razionale della *aisthesis* ritengo che non sia fuori luogo scorgere una presa di distanza epicurea dal *Teeteto*, uno dei dialoghi platonici che ebbe maggior fortuna e diffusione in età ellenistica (verosimilmente non ignoto a Epicuro stesso),¹³ non solo per i contenuti e le argomentazioni lì

⁷ Cf. K. Ierodiakonou, "The Stoic Division of Philosophy", *Phronesis*, 38, 1993, p. 57-74.

⁸ Sul ruolo della memoria nell'Epicureismo cf. E. Spinelli, "Physics, Memory, Ethics: The Epicurean Road to Happiness", in L. Castagnoli-P. Ceccarelli (eds.), *Greek Memories: Theory and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2019, p. 278-291.

⁹ Cf. Plat., *Theaet.*, 191c-d con la recente messa a punto di F. Aronadio, *L'aisthesis e le strategie argomentative di Platone nel Teeteto*, Napoli, Bibliopolis, 2016, p. 207-225.

¹⁰ Cf. Aristot., *De an.*, B, 12, 424a 19; *Mem.*, 1, 450b 30 con J. Mittelmann, "Aristote, l'âme et la cire: Sur la portée de la formule commune d'αἴσθησις (*De Anima* II 12)", *Rivista di storia della filosofia*, 2016 (1), p. 1-24.

¹¹ Cf. *SVF* I 484 con P. Togni, *Conoscenza e virtù nella dialettica stoica*, Napoli, Bibliopolis, 2010, p. 84-94.

¹² Cf. F. G. Masi, "Gli atomi ricordano? Fisicalismo e memoria nella psicologia di Epicuro", *Antiquorum Philosophia*, 8, 2014, p. 121-141, spec. p. 124-127.

¹³ Cf. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, p. 91 n. 22; più in generale cf. K. M. Vogt, "All Sense-Perceptions Are True: Epicurean Responses to Skepticism and

sollevate, ma anche per la terminologia usata che, soprattutto nel caso degli Stoici, entrò di fatto a costituire il vocabolario tecnico in ambito gnoseologico. In una sezione del *Teeteto* (163d 1 ss.) la questione della relazione tra *episteme*, *aisthesis* e *mneme* è esplicitamente tematizzata; il problema è sostanzialmente quello di stabilire se chi ha sensazione di una cosa la conosca effettivamente e se la sensazione sia strettamente connessa alla memoria. Se, infatti, la memoria è sempre di qualcosa, essa ricorderà qualcosa che apprese in precedenza, tuttavia, incalza Socrate:

SOCR. Chi ha visto qualcosa, può ricordarsene talvolta?

TEET. Può ricordarsene.

SOCR. Anche se chiude gli occhi? O se fa così se ne dimentica?

TEET. Ma è insensato, Socrate, sostenerlo. [...]

SOCR. [C]olui che vede, diciamo, è divenuto conoscente (*epistemon*) di ciò che vede; si è infatti convenuto che vista (*opsis*), percezione (*aisthesis*) e conoscenza (*episteme*) sono la stessa cosa.

TEET. Certamente.

SOCR. Colui che vede ed è diventato conoscente di ciò che ha visto, se chiude gli occhi lo ricorda anche se non lo vede. Vero?

TEET. Sì.

(163e 10-164a 10; trad. Ferrari)

In questa sede non è possibile seguire nel dettaglio le argomentazioni sollevate da Socrate; malgrado questo, il punto più interessante risiede nel fatto che proprio la connessione *aisthesis/mneme* porta alla confutazione della *aisthesis* come *episteme*. Più chiaramente: se percezione è conoscenza, si conoscono le cose effettivamente percepite, ma nel momento in cui si assume che è possibile ricordare qualcosa di percepito in precedenza e che ora evidentemente non si percepisce più, la *aisthesis* non può essere *episteme* perché non è possibile conoscere ciò che non si percepisce al momento, se si presuppone, appunto, l'equivalenza tra percepito e conosciuto. Epicuro, al contrario, asserendo che la *aisthesis* è priva di *mneme*, legittima propriamente il suo statuto veritativo: proprio perché la sensazione è *alogos*, essa né giudica né preserva, ma si limita a 'registrare' l'impatto esterno degli oggetti sensibili tramite i simulacri contro gli organi sensoriali, senza che questo continuo urto sia oggetto di ricordo, di 'immagazzinamento' e, quindi, di immediata consapevolezza (per cui

Relativism", in J. Lezra-L. Blake (eds.), *Lucretius and Modernity: Epicurean Encounters Across Time and Disciplines*, New York, Palgrave Macmillan, 2016, p. 145-159 e L. E. Goodman-S. Aikin, "What did Epicurus Learn from Plato?", *Philosophy*, 92, 2017, p. 421-447, spec. p. 422-428.

Epicuro parrebbe usare il termine *epaisthesis*).¹⁴ In questo modo Epicuro riesce, per così dire, a sfuggire alla confutazione socratico-platonica, col sostenere che *stricto sensu* la sensazione non conosce perché non giudica. In proposito non è forse peregrino osservare un'ulteriore presa di distanza epicurea da Aristotele;¹⁵ nel II libro del *De anima* Aristotele si occupa dei sensibili propri degli organi sensoriali:

Dico 'proprio' quello [*scil.* il sensibile/*to aistheton*] che non può essere percepito con un altro senso, e rispetto a cui non è possibile l'errore: per esempio per la vista il colore, per l'udito il suono e per il gusto il sapore, mentre il tatto ha per oggetto molte varietà di sensibili. Tuttavia ogni senso giudica (*krinei*), 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. (B, 6, 418a 11-16; trad. Movia)

Anche in questo caso non è possibile approfondire il contesto del passo in esame; Aristotele, in ogni caso, attribuisce chiaramente alla *aisthesis* la funzione del giudizio. Ogni sensazione giudica il sensibile proprio, dunque la vista giudicherà che quello che vede sia un colore, mentre l'udito giudicherà che ciò che ode è un suono. Su questo, sottolinea Aristotele, non v'è inganno o, come dirà più oltre, "[L]a percezione dei sensibili propri è vera (*alethes*) o comporta l'errore nella minima misura possibile" (Γ, 3, 428b 18-19; trad. Movia);¹⁶ da questo punto di vista, la *aisthesis*, in questo

¹⁴ Circa la nozione di *epaisthesis* e le sue occorrenze nei testi epicurei cf. R. Cavalli, "Il processo di *ἐπαίσθησις* presso gli Epicurei", *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, 36, 2012, p. 157-167. Sulla *epaisthesis* come *sensory recognition* cf. A. Németh, *Epicurus on the Self*, London-New York, Routledge, 2017, p. 17-24. Credo, infine, che, in questo ambito, non possa essere trascurato un importante passo di Aezio (*Plac.*, IV, 8, 2 [*Dox.* 394] = 249 Us.) circa la distinzione tra *aisthesis* (intesa come *dynamis*, dunque come "facoltà" sensitiva) ed *epaisthema* (considerata come *energema*, pertanto come effettiva "attività" percettiva). Sull'affidabilità della dossografia dei *Placita* per la ricostruzione del pensiero epicureo torna ora D. Runia, "Epicurus and the *Placita*", in J. Mansfeld-D. T. Runia (eds.), *Aëtiana IV: Papers of the Melbourne Colloquium on Ancient Doxography*, Leiden-Boston, Brill, 2018, p. 377-432. Per la stretta relazione tra *pathos* (inteso come "effetto" della sensazione) ed *epaisthesis* cf. [Philod.], [*Sens.*], *PHerc.* 19/698, col. XI A 4-9 Monet.

¹⁵ In merito cf. A. Cornea, "Aristotle and Epicurus on Sensations, Falsity, and Truth", *Chora. Revue d'études anciennes et médiévales*, 12, 2014, p. 213-228. Sul ruolo dell'esperienza (e i suoi limiti) in Aristotele rinvio a P. S. Hasper-J. Yurdin, "Between Perception and Scientific Knowledge: Aristotle's Account of Experience", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 47, 2014, p. 119-150. Infine circa la relazione tra la *aisthesis* e la dottrina dell'anima in Aristotele ed Epicuro rinvio a F. Solmsen, "αἴσθησις in Aristotelian and Epicurean Thought", in Id., *Kleine Schriften I*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, p. 612-633.

¹⁶ Sull'errore percettivo in Aristotele cf. M. A. Johnstone, "Aristotle and Alexander on Perceptual Error", *Phronesis*, 60, 2015, p. 310-338.

caso la vista e l'udito, cade in errore nella misura in cui giudica ulteriormente sull'identità e sul luogo dell'oggetto colorato o sonoro. Nel III libro del *De anima* Aristotele è ancora più esplicito: "Che infatti ci sia del bianco, non ci si inganna, ma ci si inganna sul fatto che il bianco sia questo o un altro oggetto" (Γ, 3, 428b 21-22; trad. Movia. Cf. parallelamente anche Lucret., *DRN*, IV, 379-386, nonché [Philod.], [*Sens.*], *PHerc.* 19/698, coll. XX-XXIX Monet). Il giudizio della *aisthesis*, pertanto, si limita a concludere che ciò che è visto e che è udito è un colore o un suono. La funzione della sensazione in Epicuro gioca un ruolo diverso; la sensazione, infatti, essendo *alogos* non potrebbe giudicare, quindi non potrebbe affatto 'realizzare' che ciò che urta la vista sia un colore o quanto impatta con l'udito sia un suono. Si tratta di un punto assai delicato su cui è bene fare chiarezza per comprendere correttamente lo statuto della *aisthesis* epicurea: se questa potesse concludere che quanto urta contro la vista sia un colore, non sarebbe *alogos*, non solo perché produrrebbe un giudizio, ma anche perché dovrebbe fare uso del concetto/nome di colore, la cui formazione, a livello 'zero' della *aisthesis*, risulta impossibile proprio perché non si dà memoria.¹⁷

Questa è la differenza capitale con la prolessi, in cui la memoria gioca attivamente un ruolo del tutto rilevante; il fatto che la sensazione sia priva di memoria (e, pertanto, di *logos*) significa anche che è inadeguata a elaborare i dati percettivi provenienti dall'esterno. La memoria, pertanto, ricopre una duplice funzione: essa, per un verso, conserva le esperienze percettive reiterate, per un altro, è in grado di elaborarli e proprio in ciò è riscontrabile la capacità razionale che associa strettamente la *mneme* al *logimosos/dianoia*.¹⁸ Subito dopo Diogene informa che la sensazione non si produce da sé; potrebbe sembrare un'aggiunta di poca importanza, ma in realtà si tratta di un rilievo determinante, poiché la sensazione non è in grado di 'attivarsi' da sola ma necessita della ineludibile dimensione esterna, ossia la realtà esterna, la cui esistenza non è affatto messa in discussione. Qui occorre brevemente introdurre la dottrina (già leucippo-democritea, per la verità: cf. 67 A 29 DK = VII 27 D145 LM) degli *eidola* o, con Lucrezio, *simulacra*.¹⁹

¹⁷ Cf. A. A. Long, "Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 18, 1971, p. 114-133.

¹⁸ Cf. Masi, "Gli atomi ricordano?", p. 138.

¹⁹ Sulla dottrina degli *eidola* rinvio certamente a G. Leone (ed.), *Epicuro: Sulla natura, Libro II*, Napoli, Bibliopolis, 2012, p. 68-165. Proprio sull'esistenza e sul ruolo dei simulacri si fonda, in ambito epicureo e materialistico *tout-court*, quella che è stata efficacemente definita *Die Mechanik der Wahrnehmung* da A. Hahmann, *Aristoteles gegen Epikur: Eine Untersuchung über die Prinzipien der hellenistischen Philosophie ausgehend vom Phänomen*

Questi simulacri sono delle pellicole materiali (cioè costituite da atomi) tridimensionali (che hanno al loro interno molto vuoto, come si legge nel II libro del *Peri phuseos*)²⁰ che si distaccano continuamente dalla superficie e, almeno in origine, conservano la forma esterna dell'oggetto da cui partono. Sono esattamente i simulacri a urtare gli organi sensoriali e ciò può avvenire proprio perché sono strutture fisiche materiali proporzionate/commisurate agli organi di senso (cf. e.g. Epicur., *Hrdt.*, 49, 50, 53; v. anche Plat., *Theaet.*, 156d 3-5): così si spiega la veridicità della sensazione. Su questo punto è stato scritto molto; è difficile sintetizzare le posizioni dei vari studiosi. Qui preferisco limitarmi a chiarire brevemente cosa si intenda per verità in questo contesto e ritengo che, per fare ciò, sia utile riportare un passo dal II libro del *Contro i logici* (*M*, VIII, 9 = 244 e 247 [p. 182, 20] Usener) di Sesto Empirico:

ὁ δὲ Ἐπικούρου τὰ μὲν αἰσθητὰ πάντα ἔλεγεν ἀληθῆ καὶ ὄντα. οὐ διήνεγκε γὰρ ἀληθὲς εἶναι τι λέγειν ἢ ὑπάρχον· ἔνθεν καὶ ὑπογράφων τὰληθὲς καὶ ψεῦδος “ἔστι” φησὶν “ἀληθὲς τὸ οὕτως ἔχον ὡς λέγεται ἔχειν”, καὶ “ψεῦδος ἔστι” φησὶ “τὸ οὐχ οὕτως ἔχον ὡς λέγεται ἔχειν”. τὴν τε αἴσθησιν ἀντιληπτικὴν οὖσαν τῶν ὑποπιπτόντων αὐτῇ, καὶ μήτε ἀφαιροῦσάν τι μήτε προστιθεῖσαν μήτε μετατιθεῖσαν τῷ ἄλογον εἶναι, διὰ παντός τε ἀληθεύειν καὶ οὕτω τὸ ὄν λαμβάνειν ὡς εἶχε φύσεως αὐτὸ ἐκεῖνο. πάντων δὲ τῶν αἰσθητῶν ἀληθῶν ὄντων, τὰ δοξαστὰ διαφέρειν, καὶ τὰ μὲν αὐτῶν εἶναι ἀληθῆ τὰ δὲ ψευδῆ, καθὼς πρότερον εἰδείξαμεν.

Epicuro diceva che tutte le cose percepibili sono vere ed esistenti. Egli, infatti, non fece differenza tra il dire che una cosa sia vera o che una cosa sia reale; per questo, nel delineare il vero e il falso, afferma che “vero è ciò che è nella condizione in cui si dice che è”, e “falso ciò che non è nella condizione in cui si dice che è”. E asserisce che la sensazione, essendo in grado di afferrare ciò che le si presenta, né sottraendo, né aggiungendo né alterando alcunché, dato che essa è a-razionale, è assolutamente veritiera e afferra ciò che è nel modo in cui quella stessa cosa è nella sua natura. Pur essendo vere tutte le cose percepibili, le cose opinabili sono differenti, alcune sono vere, altre false, come abbiamo mostrato in precedenza.²¹ (trad. mia)

der Bewegung, Berlin-Boston, de Gruyter, 2017, p. 122-134. Particolarmente discutibili, a mio modo di vedere, le conclusioni sulla (presunta) incoerenza di Epicuro circa la relazione tra materialismo, sensazione e simulacri cui perviene A. Levi, “Il problema dell'errore nell'epicureismo”, *Rivista critica di storia della filosofia*, 5, 1950, p. 50-54, spec. p. 53-54 (mi riesce oltremodo assai ostico capire le ragioni della bizzarra traduzione italiana di *eidola* con «immaginette» – p. 51).

²⁰ Epicur., *Nat.*, II, col. 117 (*PHerc.* 1149/993) 4-12, col. XXIV (*PHerc.* 1783/1691/1010) 9-18 Leone.

²¹ Cf. Sext. Emp., *M*, VII, 210.

Questo luogo sestano non è di immediata comprensione, tuttavia è assai prezioso perché riporta una testimonianza importante circa lo statuto veritativo della *aisthesis* in Epicuro che, però, non ha convinto tutti gli interpreti. Prima di esaminare nel dettaglio il passo sestano occorre ritornare di nuovo a Diogene Laerzio (*VP*, X, 32), che sottolinea lucidamente che perfino le visioni/impressioni (*phantasmata*) dei folli e quelle dei sogni sono vere (*alethe*), infatti muovono (*kinei gar*) ossia producono un movimento sensoriale (attivando, dunque, la *aisthesis* che, come già ribadito, non è in grado di attivarsi da sé) e ciò che non è (= non esiste), chiosa Diogene, non può muovere nulla (*to de me on ou kinei*). È molto interessante il *gar* che si legge dopo *kinei*: i *phantasmata* dei folli e quelli onirici sono veri perché muovono, quindi perché sono reali. Anche in questo caso è alquanto difficile non scorgere alcuni paralleli col *Teeteto*, dove non solo è tematizzata la relazione tra sensazione e movimento (cf. 156c 6-157c 3), ma viene anche ribadito che, nella condizione onirica o negli stati di follia, si generano sensazioni fallaci (cf. 157e 1-158e 4). È noto che anche Lucrezio, nel IV libro del *De rerum natura* (722-804), in versi celebri si occupa della formazione spontanea di immagini di centauri, scille e cerberi che, non provenendo da realtà vive (IV, 739: *Nam certe ex vivo Centauri non fit imago*) ed esistenti, si costituiscono come *eidola* molto sottili a partire dall'incontro casuale e dal comporsi di diversi simulacri nell'aria.²² Nel caso, per esempio, del centauro, pur non essendo mai esistito in natura, la sua immagine si compone a partire dalla congiunzione casuale del simulacro di un cavallo e di quello di un uomo. Senza scendere nei dettagli di questo punto che dischiude una serie di problemi e di questioni di notevole entità teorica, è chiaro che l'*eidolon* del centauro è vero in quanto si tratta di una struttura atomica reale, che, per quanto sia tenue e sottile, rimane un aggregato del tutto materiale. Da questo punto di vista, la verità del centauro si identifica con la sua realtà, o meglio con la realtà del simulacro formatosi dall'unione di altre immagini. Evidentemente il medesimo discorso vale per la *aisthesis* in generale; Diogene Laerzio (*VP*, X, 32; cf. anche Epicur., *RS*, XXIII-XXIV) rileva che nulla è in grado di confutare (*dielegxai*) una sensazione (proprio perché è impossibile confutare qualcosa di reale) né è possibile che una sensazione sia capace di confutarne un'altra proprio perché entrambi sono certamente reali. Una sensazione omogenea (per esempio, il fatto che A veda X) non può confutare un'altra sensazione omogenea (per esempio, il fatto che B, di fronte al

²² Per approfondire questo punto cf. L. Repici, "La sensazione in Lucrezio", *Antiquorum Philosophia*, 5, 2011, p. 51-82, spec. p. 59-61.

quanto gli oggetti sensibili sono realmente esistenti". Ed infatti è chiaro che la colonna la consideriamo come qualcosa che realmente esiste... (testo e trad. Puglia)

L'opera di Demetrio Lacone contenuta nel *PHerc.* 1012 mira a difendere la coerenza filosofica di Epicuro da avversari che avevano polemizzato contro il filosofo, attaccando in particolare diversi passi delle sue opere che potevano risultare ambigui od oscuri. Demetrio tenta di ristabilire la correttezza filologica ed esegetica dei luoghi epicurei criticati al fine di salvaguardare e ribadire la correttezza delle posizioni filosofiche di Epicuro. Uno di questi punti oggetto di polemica non poteva non essere la dottrina della verità delle sensazioni, come si osserva dal testo appena riportato. Purtroppo, come in molti casi, sfuggono i termini precisi della polemica; sembra verosimile che gli avversari non condividessero né che le sensazioni siano vere né che la verità delle *aistheseis* fosse connessa (*kata anaphoran*)²⁴ alla verità degli *aistheta*. Dopo l'osservazione di un non meglio noto Filione²⁵ andata perduta, Demetrio torna sugli *aistheta*, chiarendo che si dice che questi sono veri solo perché si usa *alethe* come sinonimo di *onta*. In breve, secondo questa testimonianza, le sensazioni sono vere perché si riferiscono agli *aistheta* che, a loro volta, sono veri nel senso di esistenti. Queste colonne demetriache sono di indubbio interesse in quanto, da un lato, provano che, a livello della sensazione, verità è sinonimo di realtà/esistenza, dall'altro, mostrano inequivocabilmente come la verità della sensazione dipenda dalla verità degli *aistheta*. Vi sono molti punti di contatto col passo sestano del *Contro i logici*; anche lì si tratta degli *aistheta* che sono considerati ἀληθῆ καὶ ὄντα. Con tutti i caveat del caso, non escluderei una relazione perfino diretta tra Sesto Empirico e Demetrio Lacone; non mi sentirei di escludere, insomma, l'ipotesi che Sesto Empirico (o la sua fonte) abbia in qualche modo presente il luogo demetriaco, dal quale si poteva trarre la relazione tra le *aistheseis* e gli *aistheta* quanto alla loro verità/realtà. Ciò, d'altronde, non dovrebbe stupire, sulla base della più ampia considerazione dei rapporti tra il *corpus* sestano e l'Epicureismo.²⁶

²⁴ Per l'uso e il significato specificamente epicurei di *anaphora* si considerino i testi raccolti dal Fr. 409 Usener.

²⁵ Cf. E. Puglia (ed.), *Demetrio Lacone: Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro* (*PHerc.* 1012), Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 312. Secondo M. Gigante (*Scetticismo e epicureismo: Per l'avviamento di un discorso storiografico*, Napoli, Bibliopolis, 1981, p. 173-175) dovrebbe trattarsi del medico empirico Filino di Cos.

²⁶ Cf. E. Spinelli, "Sesto, Epicuro e gli epicurei", *Studi italiani di filologia classica*, 9, 1991, p. 219-229. Si veda anche Puglia, *Demetrio Lacone: Aporie testuali*, p. 310-311.

4. Il passo del *Contro i logici* presenta una particolare definizione del vero e del falso in Epicuro; si tenga anche conto del fatto che Sesto con ogni probabilità cita *verbatim* Epicuro, dunque sono del parere che la testimonianza sestana sia fundamentalmente affidabile. Analizzando questo testo, Epicuro ammetterebbe che tutte le cose che sono oggetto di *aisthesis* sono vere e sono; darei a *onta* un valore esistenziale e al *kai* precedente un valore epesegetico tale per cui la verità degli *aistheta* risiede nel fatto che esistono. Questo punto viene illustrato subito dopo, quando si dice che Epicuro non distingueva tra il dire che qualcosa sia vero e che qualcosa sia reale; nella traduzione ho preferito tradurre *hyparchon* con 'reale' non solo per differenziarlo da *onta*, ma soprattutto perché il significato esistenziale di *hyparchon*, come è noto, è molto forte, per questo motivo 'reale' mi è sembrato una delle versioni migliori.²⁷ Stando a Sesto, Epicuro avrebbe affermato che: 1) vero (*alethes*) è ciò che si trova in una determinata condizione come si dice che stia; 2) falso (*pseudos*) è ciò che non si trova in una determinata condizione come si dice che stia. Questa duplice definizione è stata esaminata da Gisela Striker che osserva come essa non possa essere corretta, se presa alla lettera: "it would lead to the absurd conclusion that a table, e.g., is true if it is as it is said to be (say, round), and false if it is not".²⁸ Per ovviare a questa difficoltà Striker ritiene, sulla scia di Bailey e di Rist, che Epicuro si riferirebbe piuttosto alla verità e alla falsità delle cose dette, per cui lo *alethes* della prima definizione si riferirebbe al *logos*, che, a sua volta, concernerebbe un *pragma* che si troverebbe in una certa condizione. Vista in questa prospettiva, la testimonianza sestana finirebbe col dire che una proposizione è vera se le cose, i contenuti che essa esprime sono nella stessa condizione in cui vengono espressi.

²⁷ Opta per questa soluzione anche R. Bett (ed.), *Sextus Empiricus: Against the Logicians*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 91 ('real'). Sul significato di *hyparchein* in particolare nello Stoicismo rinvio (anche per l'indicazione di altri rilevanti studi a riguardo) a W. Cavini, "Essere ed essere vero: Sull'uso assoluto di ΥΠΙΑΡΧΩ nella logica stoica", in M. S. Funghi (ed.), ΟΔΟΙ ΔΙΖΗΣΙΟΣ, *Le vie della ricerca: Studi in onore di Francesco Adorno*, Firenze, Olschki, 1996, p. 141-145. Cf. anche F. Adorno, *Studi sul pensiero greco*, Firenze, Sansoni, 1966, p. 121-146 che, in modo forse piuttosto opinabile, conclude che il termine ὑπάρχω per Zenone e per i primi Stoici indicherebbe non "l'oggetto reale per sé stante e già in sé configurato, questo o quell'ente, ma il *quid* che esiste nell'atto stesso del sentire" (p. 136).

²⁸ Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, p. 83 n. 11.

Su questo punto specifico si concentra un recente contributo di Alexander Bown²⁹ che, per gettare luce sul passo sestano, introduce, riprendendola da Mohan Matthen, la nozione di ‘complesso predicativo’ (*predicative complexes*): “[t]hey are complex in that they are composed of more than one thing, namely an attribute and an individual in each case; the predicative complex composed of an attribute *F* and an individual *x* exists when and only when *x* has *F*”.³⁰ Il complesso predicativo presuppone che il vero si fondi sulla combinazione (Bown parla esplicitamente di *Truth as Combination*)³¹ di un certo attributo e di un individuo; per esempio,³² il complesso predicativo ‘torre (*x*) rotonda (*F*)’ è vero quando *x* e *F* sono insieme e dunque quando *x* possiede *F*; al contrario, il medesimo complesso predicativo sarà falso, quando *x* e *F* sono disgiunti e, quindi, quando *x* non possiede l’attributo *F*. Ora, tale particolare entità che è il complesso predicativo è direttamente associata a un enunciato, per esempio ‘la torre è tonda’. Concedendo che la testimonianza sestana sia effettivamente fededegna, Epicuro distinguerebbe tra complesso predicativo ed enunciato, da un lato, e manterrebbe una nozione di verità come combinazione, ossia: l’enunciato ‘la torre è tonda’ sarà vero se e solo se esso si riferisce a un complesso predicativo esistente,³³ ossia ‘torre rotonda’, dunque a un individuo *x* (la torre) che possiede l’attributo *F* (tonda). Applicando il ‘complesso predicativo’ introdotto da Bown alla testimonianza sestana su Epicuro, per cui vero è ciò che è nella condizione in cui si dice che è, il giudizio pronunciato deve fare riferimento a un complesso predicativo che è tale se e solo se è esistente. In sostanza, i complessi predicativi, secondo questa lettura, ricoprirebbero la funzione di “truthmakers – they are responsible for the truth-values of the presentations and judgements to which they correspond”.³⁴

²⁹ A. Bown, “Epicurus on Truth and Falsehood”, *Phronesis*, 61 (4), 2016, p. 463-503.

³⁰ Ibid., p. 470-471.

³¹ Ibid., p. 474.

³² Sull’esempio della torre cf. Sext. Emp., *M*, VII, 208-209 (247 Usener); Lucret., *DRN*, IV, 353-363; nonché Diog. Oen. fr. 69 I-II Smith.

³³ Bown, “Epicurus on Truth and Falsehood”, p. 471, ribadisce che “Evidently, predicative complexes exist precisely when they are combined”; il concetto di ‘esistenza’ usato per i complessi predicativi sembra essere impiegato in modo alquanto ambiguo. Un complesso predicativo come ‘torre rotonda’, infatti, ha realtà linguistica, quindi la sua esistenza si colloca su un piano diverso rispetto all’esistenza materiale e, per così dire, ‘concreta’ della torre rotonda.

³⁴ Bown, “Epicurus on Truth and Falsehood”, p. 464.

A mio parere, l'introduzione del complesso predicativo per spiegare l'alquanto enigmatico passo sestano non è necessaria soprattutto perché si sposta l'attenzione su un piano logico-linguistico che non può avere la funzione di *truthmaker*. Prima di argomentare più nel dettaglio questo punto, mi sembra necessario mettere in evidenza altre questioni. In prima istanza, occorre tenere presente che la sensazione – ossia la *aisthesis* come primo criterio della canonica – non può in alcun modo 'produrre' un complesso predicativo. In altre parole, la *aisthesis*, essendo *alogos*, non può essere espressa in un giudizio del tipo 'la torre è rotonda' ma nemmeno può legittimare o confermare l'esistenza di un complesso predicativo del tipo 'torre rotonda'.³⁵ Giova ricordare che, *stricto sensu*, un complesso predicativo di questo genere presuppone quanto meno due concetti ovvero 'torre' (*x*) e 'rotonda' (*F*); la formazione dei concetti non può avvenire a livello della sensazione ma occorre la *prolepsis*, il secondo canone, che, dotata di memoria, non solo è capace di conservare e 'immagazzinare' i dati sensibili, ma è anche in grado di elaborarli al fine della formazione di un concetto che richiama l'oggetto 'concettualizzato' anche in sua assenza, ossia quando non percepito. La sensazione si limita a 'registrare' l'urto del simulacro con gli organi percettivi e questo è l'unico orizzonte veritativo che essa raggiunge, come del resto l'inizio del luogo sestano conferma esplicitamente. Proprio tornando al passo di Sesto Empirico, bisogna rilevare che Epicuro fornisce una definizione di vero e di falso che, tuttavia, non è direttamente pertinente agli *aistheta*. A mio parere, nel testo in questione, sebbene ciò non sia del tutto esplicito, si assiste a una sorta di slittamento (difficile stabilire se dovuto a Sesto stesso o alla sua fonte) dal concetto di verità come realtà del simulacro alla nozione di verità come veridicità del giudizio; si passa, pertanto, da un livello meramente percettivo e non linguistico a uno proposizionale,³⁶ il che può essere

³⁵ Cf. C. C. W. Taylor, *Pleasure, Mind, and Soul: Selected Papers in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 34: "*Aisthēsis* faithfully reproduces the actual state of the *eidōla* when they reach the eye, but it is no part of the business of *aisthēsis* to distinguish the small round *eidōlon* which you get when you look at the tower from here (i.e. from a distance) from the large rectangular one which you get when you look at it from here (i.e. from close up). That is the work of opinion, not of *hē alogos aisthēsis*".

³⁶ Cf. anche A. Hahmann, "Epicurus on Truth and *Phantasia*", *Ancient Philosophy*, 35, 2015, p. 155-182, spec. p. 157-160 (v. anche Id., "Epikur über den Gegenstand der Wahrnehmung", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 97, 2015, p. 271-307, spec. p. 273-276). Per una diversa prospettiva cf. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, p. 84-85.

confermato anche dal fatto che quasi immediatamente dopo (*M*, VIII, 11) Sesto tratta della nozione stoica di *semainomenon* e poi di quella di *lekton*, introducendo, quindi, un'idea di significato da esprimere in termini proposizionali. A tale proposito Epicuro parla di *hypolepsis* che è il luogo di questa seconda definizione di verità come veridicità del giudizio. L'ipotesi è, appunto, l'opinione, il giudizio formulato che può essere vero o falso (cf. *Aët.*, *Plac.*, IV, 9, 5 [*Dox.* 396] = 248 Us.), laddove le sensazioni possono essere esclusivamente vere, dato che la *aisthesis* è un auto-evidente criterio di verità. In Epicuro, pertanto, come si legge nel § 50 dell'*Epistola a Erodoto*, il falso (*to pseudos*) e l'errore (*to diemartemenon*) risiedono in ciò che si aggiunge nell'opinione (*en to; prosdoxazomeno;*); ciò avviene perché ogni giudizio presuppone l'elaborazione/l'interpretazione dei dati percettivi (e, quindi, delle *phantasiai* prodotte dagli *eidola*)³⁷ da parte del *logismos*,³⁸ per questa ragione alla verità e all'opinione è molto probabile che contribuisca l'*epibole tes dianoiias*, il quarto criterio aggiunto dagli Epicurei (secondo Diog. Laert., *VP*, X, 31) che, tuttavia, era già impiegato da Epicuro ma, forse, senza che avesse lo statuto di criterio della verità:³⁹

³⁷ Cf. Plutarch., *Adv. Col.*, 1109A-B (250 Usener); cf. anche E. Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1984, p. 111-117.

³⁸ Circa "the process of translating perceptual experience into cognitive understanding", non condivido l'idea che "[t]he irrational part of the soul is responsible for processing the sensually recognized data for the rational part of the soul" (Németh, *Epicurus on the Self*, p. 43), dal momento che la parte a-razionale dell'anima è responsabile della *aisthesis* che è a sua volta *alogos*. In questo senso faccio fatica a capire in che modo la parte a-razionale dell'anima sia in grado di elaborare/processare i dati sensibili provenienti dall'esterno (cfr. la mia recensione/review del volume di Németh su *Rhizomata*, 6, (2), 2018, p. 236-244); su questo punto cf. le condivisibili conclusioni cui giunge Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, p. 161-162. Sulla partizione epicurea dell'anima (una dottrina da attribuire già a Epicuro stesso – tanto sulla base dello scolio al § 66 dell'*Epistola a Erodoto* quanto sulla testimonianza di Demetrio Lacone *PHerc.* 1012 col. XLII 6-9 Puglia – pace Hahmann, *Aristoteles gegen Epikur*, p. 127) mi permetto di rinviare a F. Verde, *Gli Epicurei e la psicologia di Epicuro*, in F. Alesse-A. Fermani-S. Maso (eds.), *Studi su ellenismo e filosofia romana*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2017, p. 33-64 e Id., "The Partition of the Soul: Epicurus, Demetrius Lacon, and Diogenes of Oinoanda", in B. Inwood-J. Warren (eds.), *The Metaphysics of the Soul: Proceedings of the XIV Symposium Hellenisticum*, Cambridge, Cambridge University Press [di prossima pubblicazione]. Più in generale cf. F. G. Masi-F. Verde, "Mind in an Atomistic World: Epicurus and the Epicurean Tradition", in J. Sisko (ed.), *Philosophy of Mind in Antiquity, The History of the Philosophy of Mind, Volume 1*, London-New York, Routledge, 2018, p. 236-257.

³⁹ Cf. F. Verde, *Epicuro*, Roma, Carocci, 2013, p. 73-76.

Ancora sullo statuto veritativo della sensazione in Epicuro

τὸ δὲ ψεύδος καὶ τὸ διημαρτημένον ἐν τῷ προσδοξαζόμενῳ αἰεὶ ἐστὶν <ἐπὶ τοῦ προσμενοντος> ἐπιμαρτυρηθήσεσθαι ἢ μὴ ἀντιμαρτυρηθήσεσθαι, εἴτ' οὐκ ἐπιμαρτυρουμένου <ἢ ἀντιμαρτυρουμένου> [κατὰ τινα κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς συνημμένην τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ, διάληψιν δὲ ἔχουσαν, καθ' ἣν τὸ ψεύδος γίνεται.]

Il falso e l'errore sono sempre in ciò che si aggiunge nell'opinione <rispetto a ciò che attende di venir confermato> o di non essere smentito e che tuttavia non venga confermato <o venga smentito> [per via di un movimento congiunto in noi stessi all'applicazione rappresentativa, movimento che, rispetto a questa, presenta una differenza in base alla quale si genera il falso.] (trad. mia)

Dallo scolio (nel testo greco e nella traduzione riportato in corpo minore) si inferisce che l'applicazione rappresentativa (*phantastike epibole*) è connessa alla formazione dell'errore nell'opinione, pur rimanendo diversa. Questo passo è stato a lungo interpretato e, per ragioni di brevità, non è possibile entrare nei dettagli della questione, tuttavia mi pare essenzialmente corretto ritenere che l'*epibole*, tra le diverse funzioni che le sono peculiari, è responsabile della formazione delle opinioni e, dunque, dell'elaborazione del materiale percettivo. Questo è il motivo per cui l'*epibole* è in qualche modo coinvolta – ma non direttamente – anche nella generazione del falso, dal momento che quest'ultimo è solo e sempre (il che esclude che la *aisthesis* o la prolessi possano produrre il falso) ἐν τῷ προσδοξαζόμενῳ, in ciò che si aggiunge nell'opinione.⁴⁰

Proprio sull'opinione o ipolessi la testimonianza laerziana (*VP*, X, 33-34) è di fondamentale valore, per questo è utile riportarla di seguito:

Καὶ τὸ δοξαστὸν ἀπὸ προτέρου τινὸς ἐναργοῦς ἤρτηται, ἐφ' ὃ ἀναφέροντες λέγομεν, οἷον Πόθεν ἴσμεν εἰ τοῦτό ἐστιν ἄνθρωπος; τὴν δὲ δόξαν καὶ ὑπόληψιν λέγουσιν, ἀληθῆ τέ φασὶ καὶ ψευδῆ ἂν μὲν γὰρ ἐπιμαρτυρῆται ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται, ἀληθῆ εἶναι ἂν δὲ μὴ ἐπιμαρτυρῆται ἢ ἀντιμαρτυρῆται, ψευδῆ τυγχάνειν. ὅθεν <τὸ> προσμενον εἰσῆχθη ὡς τὸ προσμεῖναι καὶ ἐγγὺς γενέσθαι τῷ πύργῳ καὶ μαθεῖν ὅποῖός ἐγγὺς φαίνεται.

E anche ciò che è oggetto di opinione trae origine da un primitivo elemento di evidenza, facendo riferimento al quale noi possiamo porci delle domande come per esempio questa: "Dove sappiamo che questo è un uomo?". Chiamano l'opinione anche ipolessi, e dicono che può essere vera o falsa: se riceve conferma oppure non riceve attestazione contraria è vera: se invece non riceve conferma o riceve attestazione contraria è falsa. Da ciò fu introdotta l'espressione "ciò che attende conferma"; come per esempio l'attendere e l'avvicinarsi alla torre e apprendere come è da vicino. (trad. Arrighetti, leggermente modificata)

⁴⁰ Cf. Id., *Epicuro: Epistola a Erodoto*, Introduzione di E. Spinelli, Roma, Carocci, 2010, p. 135-140.

Si è detto che ciò che è oggetto di opinione può essere vero (ma non nel senso dell'equivalenza verità/realtà che vale per la *aisthesis*) o falso; Diogene asserisce che *to doxaston* dipende (il biografo usa ἤρτηται, la stessa forma verbale [ἀρτᾶω] usata poco sopra [VP, X, 32] per indicare che ogni *logos* dipende/deriva dalle sensazioni) in ogni caso da un primo elemento di evidenza. Torna qui quell'imprescindibile nozione per la gnoseologia epicurea che è, appunto, la *enargeia* o evidenza percettiva. Sebbene la *hypolepsis* formulata su un certo oggetto possa anche risultare falsa, l'opinione dipende comunque da un primo elemento di evidenza. Più chiaramente: se il soggetto *a* vede da una breve distanza, per esempio di 3 metri, la torre *C* (che è quadrata) nel momento in cui formulerà il giudizio 'la torre è quadrata', esso sarà necessariamente vero. Ma per quale motivo? Esattamente perché l'evidenza percettiva conferma e non smentisce che la torre sia effettivamente quadrata; a tale proposito, si è già detto che per la formulazione di una ipotesi del genere non solo il soggetto deve possedere le prolessi, quindi i concetti, di 'torre' e di 'quadrato', ma necessita anche della *dianoia* o *logismos* al fine di elaborare razionalmente i dati percettivi. Se, al contrario, l'individuo *a₁* (ma potrebbe trattarsi del medesimo osservatore *a* ma in condizioni percettive diverse e/o in momenti temporali altrettanto diversi) osserva la torre *C* da una lunga distanza, per esempio di 500 metri, i simulacri della torre, attraverso il mezzo aria, potranno ricevere degli urti e, quindi, potranno smussarsi (cf. e.g. Lucret., *DRN*, IV, 353-359);⁴¹ se, in questa circostanza, *a₁* formula l'opinione 'la torre è tonda', questa risulterà falsa esattamente perché esprime ciò che l'evidenza percettiva *poi* smentirà. Questo indicatore temporale è assai importante: non a caso Epicuro introduce (acutamente) il termine *to prosmenon*, ossia ciò che attende conferma. La dottrina della conoscenza epicurea è un modello gnoseologico raffinato anche perché la conoscenza non può sempre risultare da un atto immediato: per la conoscenza occorre il tempo, ovvero occorre attendere (*prosmeinai*), avvicinarsi (*eggys genesthai*) alla torre e apprendere (*mathein*) come è realmente. In ultima analisi la *enargeia* non è che questo: avvicinarsi alla torre e afferrare come sia concretamente. Tornando al caso dei due osservatori, le sensazioni di *a* e *a₁* sono ambedue vere perché reali, visto che ambedue sono colpiti dai simulacri della torre. Se si abbandona il livello della *aisthesis*, ci si deve chiedere per quale ragione *a₁* formuli l'opinione errata 'la torre è tonda'; si è già messo in luce come Epicuro sia del parere che il

⁴¹ Cf. J. Purinton, "Epicurus on the Nature of the Gods", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 21, 2001, p. 181-231, spec. p. 228.

simulacro viaggiando possa smussarsi o addirittura sfaldarsi. Molto verosimilmente ad a_1 arrivano dei simulacri smussati e per questo tondeggianti ma – e questo è il punto cruciale –, almeno a livello della *aisthesis*, non per questo meno veri (cioè reali) rispetto ai simulacri ricevuti da a ; questi dati percettivi vengono poi elaborati dal *logismos*, il che fa sì che a_1 formuli l'ipotesi errata 'la torre è tonda', derivante da un'interpretazione scorretta delle *phantasiai* generate dagli *eidola*. Ora, se a_1 produce questo tipo di opinione e poi, avvicinandosi alla torre, scopre che essa è in realtà quadrata, si renderà conto certamente che la sua opinione è sbagliata, benché abbia pronunciato un giudizio fondato su una sensazione: anche un'opinione errata si genera a partire da un primo elemento di evidenza che potrà successivamente risultare erroneo a livello del giudizio formulato.⁴² Per sintetizzare: non è possibile formulare un'opinione su un dato oggetto, se in precedenza non vi sia stata una sua rappresentazione percettiva, ciò, tuttavia, non garantisce la verità dell'opinione. Un'opinione, infatti, sarà vera se e solo se il suo contenuto, una volta verificato, corrisponde propriamente al fenomeno che essa descrive. A convalidare se un'ipotesi sia vera o falsa è l'evidenza percettiva (*enargeia*). Il ricorso ai fenomeni, tuttavia, può essere 'diretto' e 'indiretto': un'opinione è vera quando viene direttamente confermata (*epimartyresis*) e indirettamente non smentita (*ouk antimartyresis*) dall'evidenza percettiva, mentre è falsa quando è direttamente smentita (*antimartyresis*) e indirettamente non confermata (*ouk epimartyresis*) ancora dall'evidenza percettiva.⁴³

In conclusione, rivolgendoci nuovamente al luogo sestano di *M*, VIII, 9 e, in particolare, alle due definizioni di vero e di falso fornite da Epicuro, stando a Sesto (rispettivamente: "ciò che è nella condizione in cui si dice che è" e "ciò che non è nella condizione in cui si dice che è"), si comprende senza troppa difficoltà che esse si riferiscono ai *doxasta* e non alle *aistheseis*, anche per la semplice constatazione che in Epicuro non si dà una sensazione che sia falsa e, di conseguenza, una definizione di falso relativa al primo criterio della canonica. Il passo del *Contro i logici* riporta fedelmente, a mio parere, due definizioni autenticamente epicuree che, però, con il livello della *aisthesis*,

⁴² Cf. Ierodiakonou, "The Notion of *Enargeia* in Hellenistic Philosophy", p. 67: "... it is not because of the mutilation of the *eidôla* that we have false beliefs; rather, it is because our mind goes beyond the evidence of the sense-impression, and thinks in both cases that the sense-impression is a faithful representation of the same object – of the whole tower. Epicurus claims that if one attends closely to what is given or present to the senses, such error can be avoided".

⁴³ Cf. Sext. Emp., *M*, VII, 211-212 (247 Usener).

stricto sensu, hanno poco a che fare e forse questo ha potuto sollevare una serie di problemi dal punto di vista esegetico. Mi sembra, infatti, che in questa testimonianza non si tratti del concetto di vero o di falso in termini univoci ma vi sia, appunto, uno slittamento dalla verità come realtà delle *aistheseis* alla verità/falsità dei *doxasta*. Quando Epicuro definisce il vero (dell'opinione) come ciò che è nella condizione in cui *si dice (legetai)* che è intende significare che l'*hypolepsis* vera è precisamente quella che dice come stanno propriamente le cose nella realtà, come nel caso del giudizio 'la torre è quadrata' quando effettivamente la torre è quadrata. Per questo motivo non si vede la necessità di introdurre i complessi predicativi per spiegare la testimonianza sestana e, quindi, le due definizioni epicuree. A tale proposito vanno richiamate nuovamente le coll. LXXII-LXXIII del *PHerc.* 1012 di Demetrio Lacone, in cui la verità delle sensazioni dipende da quella degli *aistheta* che, puntualizza Demetrio, sono veri esattamente perché sono esistenti. Il riferimento, dunque, non è (banalmente) alla verità degli *aistheta* (che significherebbe, del resto, dire che un *aistheton* è vero?) ma alla loro effettiva e concreta esistenza. Qui non vi è alcun riferimento ai complessi predicativi per il semplice motivo che il tema centrale delle coll. demetriache non sono i giudizi ma la verità delle *aistheseis*; non sarà un caso, poi, che come esempio di *aistheton* vero (ossia reale), Demetrio menzioni una colonna (col. LXXIII 7: *ton kiona*) – che sembra essere quasi una semplice *variatio* rispetto all'esempio della torre che si rintraccia in altri autori –, dunque un oggetto sensibile singolo e non collegato ad altro, come invece sarebbe un complesso predicativo. Occorrerebbe, inoltre, tenere presente il luogo laerziano sopra riportato (X, 33-34), dove si dice che ciò che è oggetto di opinione dipende in generale da un primo elemento di evidenza e che la verità di un'opinione consegue alla conferma e alla non smentita da parte dell'evidenza percettiva. Il riferimento ai complessi predicativi, pertanto, modifica il focus della posizione epicurea, dal momento che essi sono un'aggiunta non necessaria che non contribuisce a chiarire davvero il luogo del *Contro i logici*. L'unico riferimento necessario che legittima e prova la verità di un'opinione è al reale stato di cose confermato e non smentito dalla *enargeia* e non a un complesso predicativo, dunque a un'entità logico-linguistica, che costituirebbe in qualche modo una sorta di (inutile) duplicato rispetto all'oggetto concreto.

Sesto Empirico aggiunge che la sensazione afferra "ciò che è nel modo in cui quella stessa cosa è nella sua natura"; la sensazione, quindi, non altera la natura dell'oggetto ma la restituisce così come l'oggetto stesso è. Si è detto che la sensazione 'registra', tramite l'urto dei simulacri (indistinguibili,

beninteso, dal corpo dalla cui superficie essi si distaccano),⁴⁴ solo che ciò che è esterno è un oggetto reale; se Sesto intende questo per natura dell'oggetto, la sua testimonianza è coerente; Lucrezio (*DRN*, IV, 384-385) è chiarissimo nell'affermare che gli occhi non sono in grado di conoscere (*noscere*) la natura delle cose (*naturam [...] rerum*): questo può farlo solo la *animi ratio*. In caso contrario, ci troveremmo nuovamente di fronte a quello slittamento dal primo al secondo concetto di verità, ossia dalla verità come realtà alla verità come veridicità dei giudizi; la sensazione, infatti, non dice nulla sulla natura dell'oggetto, ossia non è in grado di stabilire se l'oggetto esterno sia una torre, un cavallo oppure un uomo. Per fare questo occorre la prolessi, che pure si serve dei dati che provengono dalla *aisthesis*, elaborandoli concettualmente, cosa che la sensazione, per via della sua peculiare natura a-razionale, non può fare.

5. L'analisi qui condotta ha cercato di chiarire come nella canonica epicurea intervengano almeno due diverse concezioni di verità: la prima è collegata alla realtà degli *aistheta* (ovviamente percepibili tramite il continuo flusso di *eidola/simulacra*) mentre la seconda si identifica con la verità delle ipolesi od opinioni intesa come correttezza verificata, ossia confermata e non smentita dalla *enargeia*. Le colonne LXXII-LXXIII del *PHerc.* 1012 di Demetrio Lacone e un controverso passo del *Contro i logici* di Sesto Empirico (*M*, VIII, 9) mostrano come Epicuro mettesse in relazione la verità delle *aistheseis* con la verità (= realtà) degli *aistheta* e, anzi, facesse dipendere dal punto di vista argomentativo la verità delle prime dalla verità/realtà dei secondi. Ciò comporta, a mio avviso, la non necessità di introdurre nozioni logico-linguistiche o entità altre rispetto alla mera esistenza concreta degli oggetti sensibili, come, per esempio, i cosiddetti complessi predicativi recentemente chiamati in causa come *truthmakers* per spiegare la verità delle *hypolepseis*. Sulla base di un rigoroso principio metodologico di derivazione occamistica, moltiplicare i livelli quando non necessario, risulta difficilmente utile, soprattutto quando si impiegano piani diversi ed essenzialmente incommensurabili; lo si ripete, un'entità linguistica come il complesso predicativo non può condividere con la realtà materiale dell'oggetto a cui essa si riferisce il medesimo concetto di esistenza. Per questa ragione trovo piuttosto arduo che ciò che ha realtà solo linguistica possa legittimare la validità di un giudizio a sua volta formulato a partire da uno stato di cose concretamente esistente.

⁴⁴ Cf. *infra*, l'Appendice.

Appendice

Circa la relazione tra *eidola* e *steremnia*, simulacri e oggetti solidi dalla cui superficie i primi si distaccano continuamente, non condivido l'idea che "the proper objects of perceptions are *eidola* and not external objects because only in this way Epicurus can maintain the truth of all perceptions, including illusions, hallucinations, dreams and other misperceptions" (A. Gavran Miloš, "Epicurean Perceptual Content", *Prolegomena*, 14, 2015, p. 167-191, p. 168). Va da sé che, dalla prospettiva epicurea, noi percepiamo sempre simulacri ma reputare questi come realtà altre e ontologicamente autonome rispetto agli oggetti è inesatto. Gli *eidola* o *simulacra* non sono percettivamente distinguibili dagli oggetti: Lucrezio (*DRN*, IV, 237-238) asserisce che la causa del vedere è *in imaginibus* e senza le immagini nulla può essere visto (*res ulla videri*), tuttavia gli *eidola* che colpiscono gli occhi non possono essere scorti ma, appunto, *res ipsae perspiciantur*, le cose stesse (e non le *imagines*) sono viste (IV, 256-258). La nostra percezione è sempre di oggetti unitari e reali (o presunti tali), certamente 'mediati' dagli *eidola*;⁴⁵ il punto cruciale è che i simulacri *sono* gli oggetti (si distaccano dagli oggetti e sono loro parti integranti): anche nel caso della visione del centauro da parte di un folle, ciò che questi vede è, tramite i simulacri, l'oggetto centauro', sebbene esso non esista nella realtà. Non è possibile distinguere i simulacri del centauro dall'oggetto centauro' costituito da simulacri per il semplice fatto che i simulacri *sono* il centauro. Questo, inoltre, mi sembra essere il senso dell'esempio sestano di *M*, VIII, 63 (253 Usener) sulla visione delle Erinni da parte di Oreste: sebbene la sensazione provocata dai simulacri delle Erinni (che Oreste crede di vedere) sia vera (perché i simulacri sono reali), il *nous* di Oreste si forma un'opinione erronea, ritenendo che le Erinni siano degli oggetti solidi (*steremnioi*) ovvero esistenti e reali. Questo passo non mi pare convalidi l'idea che l'oggetto proprio della *aisthesis* siano gli *eidola* e non gli oggetti, anche nel caso delle visioni oniriche o dei folli: le Erinni certamente non sono *steremnioi* ma Oreste le crede tali, cioè, *a livello dell'opinione*, considera reali le Erinni. L'errore non risiede negli *eidola* ma è nell'opinione formulata dal *nous* di Oreste, dunque nell'interpretazione sbagliata delle *phantasiai* causate dai

⁴⁵ Cf. Purinton, "Epicurus on the Nature of the Gods", p. 224-226 e L. P. Gerson, "Plotinus and Epicurean Epistemology", in D. R. Gordon-D. B. Suits (eds.), *Epicurus: His Continuing Influence and Contemporary Relevance*, Rochester (NY), RIT Cary Graphic Arts Press, 2003, p. 69-79, spec. p. 70-74.

simulacri; lo stesso vale per un oggetto reale come la torre: posso, infatti, produrre un'opinione che risulta erronea non perché i simulacri siano, per così dire, fallaci ma perché fallace può essere l'attività interpretativa della mente. I simulacri delle Erinni si distaccano da un aggregato materiale costituitosi casualmente/spontaneamente a partire da diversi simulacri: Oreste vede proprio questo aggregato materiale di *eidola* che scambia per un oggetto solido (ovviamente anche i simulacri sono a loro modo solidi, essendo pellicole atomiche), ossia per un oggetto concretamente esistente nella realtà. Ma ciò non significa che la sensazione, anche dei folli, sia del flusso continuo dei simulacri o dei singoli simulacri e non di oggetti (cioè di aggregati unitari pur costituiti da simulacri), a causa della loro intrinseca indistinguibilità.⁴⁶

⁴⁶ Cf. anche Masi, "Gli atomi ricordano?", p. 126, e, più in generale, F. Verde, "Percezione, errore e residuo percettivo in Aristotele, Epicuro e Alessandro di Afrodisia", *Giornale critico della filosofia italiana*, 97 (1), 2016, p. 44-62.

REFERENCES:

- Adorno, Francesco, *Studi sul pensiero greco*, Firenze, Sansoni, 1966.
- Aronadio, Francesco, *L'aisthesis e le strategie argomentative di Platone nel Teeteto*, Napoli, Bibliopolis, 2016.
- Asmis, Elizabeth, *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1984.
- Belardinelli, Anna Maria, "Filosofia e scienza nella commedia nuova", *Seminari Romani di Cultura Greca*, 11, 2008, p. 77-106.
- Bett, Richard (ed.), *Sextus Empiricus: Against the Logicians*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Bown, Alexander, "Epicurus on Truth and Falsehood", *Phronesis*, 61 (4), 2016, p. 463-503.
- Cavalli, Riccardo, "Il processo di ἐπαίσθησις presso gli Epicurei", *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, 36, 2012, p. 157-167.
- Cavini, Walter, "Essere ed essere vero: Sull'uso assoluto di ΥΠΙΑΡΧΩ nella logica stoica", in Maria Serena Funghi (ed.), ΟΔΟΙ ΔΙΖΗΣΙΟΣ, *Le vie della ricerca: Studi in onore di Francesco Adorno*, Firenze, Olschki, 1996, p. 141-145.
- Cornea, Andrei, "Aristotle and Epicurus on Sensations, Falsity, and Truth", *Chora. Revue d'études anciennes et médiévales*, 12, 2014, p. 213-228.
- Doty, Ralph, *The Criterion of Truth*, New York-San Francisco-Bern, Peter Lang, 1992.
- Gallo, Italo, *Teatro ellenistico minore*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1981.
- Gavran Miloš, Ana, "Epicurean Perceptual Content", *Prolegomena*, 14, 2015, p. 167-191.
- Gerson, Lloyd, P., "Plotinus and Epicurean Epistemology", in Dane R. Gordon-David B. Suits (eds.), *Epicurus: His Continuing Influence and Contemporary Relevance*, Rochester (NY), RIT Cary Graphic Arts Press, 2003, p. 69-79.
- Gigante, Marcello, *Scetticismo e epicureismo: Per l'avviamento di un discorso storiografico*, Napoli, Bibliopolis, 1981.
- Goodman, Lenn, E.-Aikin, Scott, "What did Epicurus Learn from Plato?", *Philosophy*, 92, 2017, p. 421-447.
- Gordon, Pamela, *The Invention and Gendering of Epicurus*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2012.
- Hahmann, Andree, "Epikur über den Gegenstand der Wahrnehmung", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 97, 2015, p. 271-307.
- Hahmann, Andree, "Epicurus on Truth and Phantasia", *Ancient Philosophy*, 35, 2015, p. 155-182.
- Hahmann, Andree, *Aristoteles gegen Epikur: Eine Untersuchung über die Prinzipien der hellenistischen Philosophie ausgehend vom Phänomen der Bewegung*, Berlin-Boston, de Gruyter, 2017.
- Hasper, Pieter Sjoerd-Yurdin, Joel, "Between Perception and Scientific Knowledge: Aristotle's Account of Experience", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 47, 2014, p. 119-150.
- Ierodiakonou, Katerina, "The Stoic Division of Philosophy", *Phronesis*, 38, 1993, p. 57-74.
- Ierodiakonou, Katerina, "The Notion of Enargeia in Hellenistic Philosophy", in Ben Morison-Katerina Ierodiakonou (eds.), *Episteme, etc.: Essay in Honour of Jonathan Barnes*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 60-73.

- Ioppolo, Anna Maria, *Opinione e scienza: Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e II secolo a. C.*, Napoli, Bibliopolis, 1986.
- Johnstone, Mark Alexander, "Aristotle and Alexander on Perceptual Error", *Phronesis*, 60, 2015, p. 310-338.
- Leone, Giuliana, "Epicuro fondatore del Giardino e l'opera sua conservata nei papiri", *Cronache Ercolanesi*, 30, 2000, p. 21-33.
- Leone, Giuliana (ed.), *Epicuro: Sulla natura, Libro II*, Napoli, Bibliopolis, 2012.
- Levi, Adolfo, "Il problema dell'errore nell'epicureismo", *Rivista critica di storia della filosofia*, 5, 1950, p. 50-54.
- Long, Anthony Arthur, "Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 18, 1971, p. 114-133.
- Masi, Francesca Guadalupe, "Gli atomi ricordano? Fisicalismo e memoria nella psicologia di Epicuro", *Antiquorum Philosophia*, 8, 2014, p. 121-141.
- Masi, Francesca Guadalupe-Verde, Francesco, "Mind in an Atomistic World: Epicurus and the Epicurean Tradition", in J. Sisko (ed.), *Philosophy of Mind in Antiquity, The History of the Philosophy of Mind, Volume 1*, London-New York, Routledge, 2018, p. 236-257.
- Mittelman, Jorge, "Aristote, l'âme et la cire: Sur la portée de la formule commune d'αἴσθησις (*De Anima* II 12)", *Rivista di storia della filosofia*, 2016 (1), p. 1-24.
- Németh, Attila, *Epicurus on the Self*, London-New York, Routledge, 2017.
- Puglia, Enzo (ed.), *Demetrio Lacone: Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro (PHerc. 1012)*. Precedono testimonianze su Demetrio Lacone ordinate da M. Gigante, Napoli, Bibliopolis, 1988.
- Purinton, Jeffrey, "Epicurus on the Nature of the Gods", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 21, 2001, p. 181-231.
- Repici, Luciana, "La sensazione in Lucrezio", *Antiquorum Philosophia*, 5, 2011, p. 51-82.
- Roby, Courtney, *Technical Ekphrasis in Greek and Roman Science and Literature: The Written Machine between Alexandria and Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
- Runia, David T., 'Epicurus and the *Placita*', in Jaap Mansfeld-David T. Runia (eds.), *Aëtiana IV: Papers of the Melbourne Colloquium on Ancient Doxography*, Leiden-Boston, Brill, 2018, p. 377-432.
- Solmsen, Friedrich, "αἴσθησις in Aristotelian and Epicurean Thought", in Id., *Kleine Schriften I*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, p. 612-633.
- Spinelli, Emidio, "Sesto, Epicuro e gli epicurei", *Studi italiani di filologia classica*, 9, 1991, p. 219-229.
- Spinelli, Emidio, "Physics, Memory, Ethics: The Epicurean Road to Happiness", in Luca Castagnoli-Paola Ceccarelli (eds.), *Greek Memories: Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 278-291.
- Striker, Gisela, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Taylor, Christopher Charles Whiston, *Pleasure, Mind, and Soul: Selected Papers in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Togni, Paolo, *Conoscenza e virtù nella dialettica stoica*, Napoli, Bibliopolis, 2010.
- Tsouna, Voula, "Epicurean Preconceptions", *Phronesis*, 61, 2016, p. 160-221.
- Verde, Francesco, *Epicuro: Epistola a Erodoto*, Introd. di E. Spinelli, Roma, Carocci, 2010.

Francesco Verde

- Verde, Francesco, *Epicuro*, Roma, Carocci, 2013.
- Verde, Francesco, “Percezione, errore e residuo percettivo in Aristotele, Epicuro e Alessandro di Afrodisia”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 97, 2016, p. 44-62.
- Verde, Francesco, “Gli Epicurei e la psicologia di Epicuro”, in Francesca Alesse-Arianna Fermani-Stefano Maso (eds.), *Studi su ellenismo e filosofia romana*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2017, p. 33-64.
- Verde, Francesco, “Alexis’ *The Achaean Woman* (PCG II, 31 K.-A.) and Epicurus’ Science of Nature”, *Historia Philosophica*, 16, 2018, 9-17.
- Verde, Francesco, “Review of Attila Németh, *Epicurus on the Self*, London-New York, Routledge, 2017”, *Rhizomata*, 6 (2), 2018, p. 236-244.
- Verde, Francesco, “The Partition of the Soul: Epicurus, Demetrius Lacon, and Diogenes of Oinoanda”, in Brad Inwood-James Warren (eds.), *The Metaphysics of the Soul: Proceedings of the XIV Symposium Hellenisticum*, Cambridge, Cambridge University Press [di prossima pubblicazione].
- Vogt, Katja M., “All Sense-Perceptions Are True: Epicurean Responses to Skepticism and Relativism”, in Jacques Lezra-Liza Blake (eds.), *Lucretius and Modernity: Epicurean Encounters Across Time and Disciplines*, New York, Palgrave Macmillan, 2016, p. 145-159.

FRANCESCO VERDE
Sapienza Università di Roma
Julius-Maximilians-Universität Würzburg
francesco.verde@uniroma1.it