



Storia della filosofia antica

Direzione scientifica di Mario Vegetti e Franco Trabattoni

III. L'età ellenistica

A cura di Emidio Spinelli



Carocci editore  Freccie

1ª edizione, aprile 2016
© copyright 2016 by Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Fregi e Majuscole, Torino

Finito di stampare nell'aprile 2016
da EuroLit, Roma

ISBN 978-88-430-8045-8

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Siamo su:
www.carocci.it
www.facebook.com/carocceditore
www.twitter.com/carocceditore

4 Epicuro

di *Francesco Verde*

La vita

Epicuro¹ nasce a Samo (dove il padre era un colono ateniese) nel 341 a.C. e muore ad Atene tra il 271 e il 270 a.C.; scarse e fondamentalmente controverse sono le informazioni riguardanti il suo periodo a Samo, dove è probabile rimanesse fino all'età di 14 anni. Sembra che il suo primo maestro di filosofia fosse un platonico di nome Pamfilo di cui non si ha pressoché alcuna notizia. Siamo più certi, però, sulla sua permanenza a Teo dove segue Nausifane, un filosofo democriteo autore del *Tripode* che, in seguito, Epicuro – come bene attesta la *Lettera ai filosofi di Mitilene* (si tratta dei fr. 111-114 degli *Epicurea* di Hermann Usener, Lipsiae 1887; d'ora in avanti: Us.)² – criticò severamente, arrivando a dichiararsi autodidatta (secondo Diogene Laerzio – x 13 = 123 Us. – lo fa nell'*Epistola a Euriloco*) al fine di fugare ogni possibile dubbio sul suo discepolato presso il filosofo di Teo. In ogni caso, le fonti antiche registrano la probabile acredine tra Epicuro e Nausifane (cfr. Warren, 2002, pp. 160-92); Diogene Laerzio (x 14), ad esempio, riporta l'opinione di un Aristone (forse lo stoico di Chio, ma vi è anche chi sostiene che potrebbe trattarsi dell'Aristone peripatetico) che nella sua *Vita di Epicuro* accusa Epicuro di aver attinto largamente al *Tripode* di Nausifane. Come che sia la questione, nonostante quanto Epicuro medesimo denunci, le fonti testimoniano il suo discepolato a Teo (data-bile intorno al 327/324 a.C.) presso Nausifane che, con ogni probabilità, trasmise al filosofo i principi dell'atomismo leucippo-democriteo. Come cittadino ateniese (pur essendo di Samo, egli conservò la cittadinanza ateniese, essendo l'isola una cleruchia di Atene) Epicuro si recò ad Atene per l'efebia tra il 323 e il 321 a.C., quando reggeva l'Accademia platonica Senocrate (Alessandro Magno e Aristotele erano morti assai recentemente, l'uno nel 323, l'altro nel 322 a.C.); non è certo se Epicuro ascoltasse le

lezioni di Senocrate, è probabile, tuttavia, che ciò avvenne. È, infatti, difficile pensare che Epicuro, seppure molto giovane ma già con una preparazione filosofica di livello tanto sul fronte platonico (Pamfilo), quanto su quello atomista (Nausifane), non avesse colto l'occasione di recarsi presso l'Accademia retta da Senocrate. A ciò si aggiunga anche il fatto che dal punto di vista dei contenuti è possibile constatare una relazione di fondo tra la dottrina senocratea delle linee indivisibili e quella epicurea dei minimi atomici (cfr. Verde, 2013b, pp. 129-84), sebbene non possa escludersi che Epicuro avesse conosciuto il pensiero di Senocrate quando ritornò ad Atene per la fondazione del Giardino.

Concluso il periodo dell'efebia, Epicuro nel 322 a.C. si sposta a Colofone, dove si ricongiunge con i suoi che, nel frattempo, si erano trasferiti lì da Samo. Successivamente il filosofo si reca a Mitilene (qui aveva risieduto per circa un biennio Aristotele tra il 345 e il 344 a.C.) dove fonda il primo cenacolo filosofico; è fondamentalmente incerto in quale anno avvenga la fondazione, ma è verosimile ritenere che sia intorno al 311 a.C. La scuola di Mitilene è il primo centro dove Epicuro inizia ad avere discepoli; in questa occasione con ogni probabilità ha modo di conoscere Ermarco che, in seguito alla sua morte, gli succederà nella direzione della scuola madre di Atene. Di Mitilene era Prassifane, un filosofo peripatetico che, secondo quanto trasmette Diogene Laerzio (x 13) – che, a sua volta, riferisce l'opinione che Apollodoro espone nelle sue *Cronache* – fu maestro di Epicuro; per motivi meramente cronologici questa notizia appare poco veritiera. Forse per ragioni politiche (ma anche questo dato è incerto) Epicuro si sposta da Mitilene a Lampsaco intorno al 309 a.C.; a Lampsaco fonda la seconda scuola filosofica. Il cenacolo lampsaceno è particolarmente importante soprattutto perché lì Epicuro avrà occasione di radunare intorno a sé i discepoli più celebri con i quali, anche dopo il suo trasferimento ad Atene, continuerà a mantenere frequenti contatti epistolari (è anche possibile che quelle poche volte che Epicuro lasciò Atene, lo fece per tornare dai suoi amici e discepoli di Lampsaco). Si tratta di Metrodoro (il più stretto amico e collaboratore di Epicuro) e il fratello Timocrate (che, in seguito, diffamò pesantemente Epicuro, dando inizio a una vera e propria “campagna denigratoria” contro il maestro; l'apostasia di Timocrate è databile intorno al 290 a.C.), di Polieno, di Leonteo e sua moglie Temista, di Colote e Idomeneo (che sposò Battide, sorella di Metrodoro). Risulta assai plausibile ritenere che l'esperienza lampsacena fu per Epicuro un momento molto significativo per l'approfondimento, l'evoluzione e il consolidamento delle sue dottrine; una tra le

ragioni che può essere addotta potrebbe risiedere nella “relazione polemica” tra il cenacolo lampsaceno e il “circolo” eudossiano (Eudosso di Cnido aveva risieduto per qualche tempo a Cizico, forse a partire dal 363/362 a.C.; cfr. Diogene Laerzio VIII 87 = fr. T 7 Lasserre) verosimilmente presente a Cizico, poco distante da Lampsaco.

Si data al 306 a.C. la fondazione del Giardino (*Kepos*) ad Atene; Epicuro si trasferì ad Atene lasciando Lampsaco (ma la “scuola” lampsacena continuò a esistere nonostante la sua assenza) e lì acquistò per 80 mine (una cifra piuttosto modesta) un giardino poco fuori la Porta del Dipylon che divenne la sede della scuola, aperta perfino a donne, etere (Diogene Laerzio x 7) e schiavi (Diogene Laerzio x 10). Il *Kepos* di Epicuro fu davvero una comunità di amici priva di sedizioni, ispirata da una volontà comune³ e incentrata sull’insegnamento del maestro (considerato una figura paradigmatica e per certi versi carismatica) e volta all’ottenimento della felicità stabile e duratura tramite la comune ricerca filosofica (*syzyetesis*)⁴. Sotto il potere di Lisimaco (che nel 285 a.C. divenne re di Macedonia) il Giardino fu sostenuto economicamente da Mitre, un epicureo dignitario e “ministro delle finanze” dello stesso Lisimaco; quando questi morì nello scontro di Curupedio (281 a.C.), Epicuro, forte della sua amicizia con Cratero (che nel frattempo era divenuto governatore del Peloponneso), cercò in tutti i modi – anche grazie alla collaborazione di Metrodoro – di liberare Mitre imprigionato al Pireo. Nel 278/277 a.C. morì Metrodoro (*paene alter Epicurus*, come a ragione lo definì Cicerone: *De finibus* II 28 92 = 5 Körte) che, con ogni probabilità, avrebbe dovuto succedere nello scolarcato del *Kepos* a Epicuro. Circa sette anni dopo la morte di Metrodoro, intorno al 271/270 a.C., probabilmente dopo un periodo di acute sofferenze, scomparve anche Epicuro che lasciò la direzione della scuola a Ermarco di Mitilene. Diogene Laerzio (x 22 = 138 Us. = 23 Angeli) conserva una breve sezione dell’*Epistola a Idomeneo* (più nota come *Epistola dei giorni supremi*): «Era il giorno beato [*makaria*] e insieme l’ultimo della mia vita quando ti scrivevo questa lettera. I dolori della vescica e dei visceri erano tali da non poter essere maggiori; eppure a tutte queste cose si opponeva la gioia dell’anima [*to kata psychen chairon*] per il ricordo [*mneme*] delle nostre passate conversazioni filosofiche [*dialogismoi*]. Tu ora, come è degno della buona disposizione che hai avuto fin da giovanetto per me e per la filosofia, abbi cura dei figli di Metrodoro» (trad. Arrighetti, 1973², leggermente modificata). Sul letto di morte, in preda ai più atroci dolori, Epicuro considera beato, dunque felice, quel giorno; alle sofferenze fisiche

oppone le gioie dell'anima, intrinsecamente legate alle conversazioni filosofiche tenute con Idomeneo e con gli altri discepoli nel Giardino e si preoccupa teneramente dell'avvenire dei figli di Metrodoro, come farà anche nel *Testamento*, ma più nel dettaglio (Diogene Laerzio X 19).

Le opere

Il X libro delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio dedicato alla *Vita di Epicuro* è la fonte privilegiata per la conoscenza delle opere di Epicuro. Il X libro è senz'altro un *unicum* nell'opera laerziana in quanto Diogene trasmette integralmente alcuni scritti di Epicuro, ossia: il *Testamento* (16-21), l'*Epistola a Erodoto* (35-83) sulla scienza della natura (*physiologia*; cfr. Verde, 2010b; Lapini, 2015), l'*Epistola a Pitocle* (83-116) su *ta meteora*, ovvero i fenomeni celesti e meteorologici (cfr. Bollack, Laks, 1977), l'*Epistola a Meneceo* (121-135) dedicata all'etica⁵ e, infine, 40 *Massime Capitali* (139-154) sull'etica, sulla dottrina della conoscenza e sul diritto e la giustizia, che Diogene considera il coronamento dell'opera e della vita del filosofo. Un'ulteriore raccolta di 81 massime che va sotto il nome di *Gnomologium Vaticanum Epicureum* è stata pubblicata solo nel 1888 da Carl Wotke in collaborazione con Usener che la scoprì nel codice Vaticano greco 1950 (XIV sec.); la raccolta, il cui titolo è *Esortazione di Epicuro*, contiene sentenze di carattere etico delle quali alcune coincidono con le *Massime Capitali*, altre sono attribuibili a discepoli di Epicuro, in primo luogo a Metrodoro.

Diogene Laerzio (X 27-28), inoltre, dopo aver riferito che Epicuro fu uno scrittore assai prolifico e superò tutti per numero di libri (si tratta, infatti, di circa 300 volumi), riporta una lista di 41 scritti che egli giudica i migliori (*ta beltista*):

Sulla natura, in trentasette libri; *Sugli atomi e il vuoto*; *Sull'amore*; *Epitome dei libri contro i fisici*; *Contro i Megarici*; *Casi dubbi*; *Massime Capitali*; *Su ciò che si deve scegliere e fuggire*; *Sul fine*; *Sul criterio o Canone*; *Cheredemo*; *Sugli dei*; *Sulla santità*; *Egesianatte*; *Sui generi di vita*, in quattro libri; *Sul giusto operare*; *Neocle, a Temista*; *Simposio*; *Euriloco, a Metrodoro*; *Sulla vista*; *Sull'angolo nell'atomo*; *Sul tatto*; *Sul destino*; *Massime sulle passioni, a Timocrate*; *Prognostico*; *Protreptico*; *Sui simulacri*; *Sulla rappresentazione*; *Aristobulo*; *Sulla musica*; *Sulla giustizia e sulle altre virtù*; *Sui doni e la gratitudine*; *Polimede*; *Timocrate*, in tre libri; *Metrodoro*, in cinque libri; *Antidoro*, in due libri; *Massime sulle malattie, a Mitre*; *Callistola*; *Sulla regalità*; *Anassimene*; *Epistole* (trad. Arrighetti, 1973²).

Alle opere di Epicuro va probabilmente aggiunto anche l'*Echelaio*, di cui non si conosce nulla (anche perché non viene menzionato da altre fonti) fuorché il titolo preservato dal *PHerc.* 566 (cfr. Del Mastro, 2011-12; 2014, pp. 148-9).

Non è un caso che Diogene indichi come primo titolo l'opera *Sulla natura* in 37 libri; questo scritto, il più lungo nella bibliografia epicurea per numero di libri, può essere considerato il capolavoro di Epicuro. Il *Sulla natura* è dedicato allo studio e all'analisi della scienza della natura nei suoi aspetti più dettagliati e particolari. Fortunatamente (e con indiscusso profitto da parte degli studiosi) alcuni dei papiri carbonizzati ritrovati a più riprese tra il 1752 e il 1754 presso la Villa dei Pisoni (meglio nota come "Villa dei Papiri") di Ercolano, dove Filodemo di Gadara aveva costituito un vero e proprio centro di studio epicureo, contengono alcuni libri⁶ dell'opera maggiore di Epicuro. I Papiri Ercolanesi concernenti i libri dell'opera sono i seguenti (per ogni libro si segnalano le edizioni più recenti): libro II (in due copie: *PHerc.* 1149/993; *PHerc.* 1010; cfr. Leone, 2012); libro XI (in due copie: *PHerc.* 1042; *PHerc.* 154; cfr. Arrighetti, 1973², p. 26, nonché Sedley, 1976; Arrighetti, Gigante, 1977); libro XIV (in una copia: *PHerc.* 1148; cfr. Leone, 1984); libro XV (in una copia: *PHerc.* 1151; cfr. Millot, 1977); libro XXI (in una copia: *PHerc.* 362, di argomento incerto; cfr. Del Mastro, 2013); libro XXV (in tre copie: *PHerc.* 419/1634/697; *PHerc.* 1420/1056; *PHerc.* 1191; cfr. Laursen, 1995; 1997); libro XXVIII (in una copia: *PHerc.* 1479/1417; cfr. Sedley, 1973); libro XXXIV (in una copia: *PHerc.* 1431; cfr. Leone, 2002); tre libri tuttora non identificati (*PHerc.* 989; *PHerc.* 1413, su cui cfr. Cantarella, Arrighetti, 1972; Arrighetti, 1973², p. 37; *PHerc.* 560, su cui cfr. ancora Del Mastro, 2013); altri papiri (ad esempio il *PHerc.* 1039, di argomento fisico; cfr. Puglia, 1988a) sono stati assegnati all'opera su base paleografica.

Il II libro del *Sulla natura* si occupa principalmente della dottrina dei simulacri, ossia la loro formazione, la loro natura e la loro velocità; il libro XI, di argomento cosmologico, discute la forma della Terra, la sua posizione nell'universo e la sua stabilità/immobilità. Questo libro contiene anche un'interessante sezione in cui Epicuro critica l'uso degli *organa* o strumentazioni astronomiche, denunciando il fatto che si tratta di macchine non precise e che occorre in ogni caso fare ricorso ai fenomeni. Nel XIV libro, invece, Epicuro, trattando della formazione degli aggregati, polemizza con alcuni dei filosofi usualmente considerati "monisti" e "pluralisti" e, in particolare, con la dottrina degli elementi del *Timeo* di Platone. Le sezioni

leggibili del xv libro invitano a credere che il contenuto riguardi gli atomi e gli aggregati atomici; non è escluso che questo libro contenesse anche la critica alla filosofia di Anassagora. Il xxv libro contiene la disamina di un tema etico assai significativo a partire dal punto di vista fisico; il tema principale è la difesa (da parte di Epicuro) di una particolare nozione di libertà intesa come fondamentale autodeterminazione della *dianoia* (ossia della *mens*, per dirla con Lucrezio) rispetto alla propria costituzione atomica (*systasis*) e alle interazioni meccaniche con l'ambiente esterno. Nelle parti leggibili di questo libro non vi è alcun cenno alla dottrina del *clinamen* che forse Epicuro sviluppò successivamente, dopo la stesura del xxv libro. È molto probabile che la difesa dell'autodeterminazione riconosciuta a un aggregato particolarissimo come la *dianoia* debba leggersi in contrapposizione al determinismo democriteo. Il tema principale del xxviii libro (che riporta il resoconto di discussioni e dibattiti tra Epicuro e Metrodoro) è il linguaggio e il suo corretto uso in ambito filosofico; vengono prese in esame la differenza tra linguaggio tecnico, linguaggio comune e le modalità grazie alle quali è possibile ricorrere al linguaggio ordinario, pur evitando l'ambiguità e l'assenza di chiarezza. Con il xxxiv libro si ritorna su questioni eminentemente gnoseologiche relative in prima istanza alla percezione dei sensi e di quella della mente (che deve essere considerata un organo sensoriale a tutti gli effetti). È incerto a quale libro del *Sulla natura* attribuire lo scritto contenuto nel *PHerc.* 1413; è stato proposto con buone ragioni di identificarlo con il x libro dell'opera (cfr. Sedley, 1998, p. 118); in ogni caso il contenuto riguarda la tematica del tempo che viene affrontata in forma di dialogo tra interlocutori.

L'epitome filosofica

Diogene Laerzio (x 13) trasmette una testimonianza significativa tratta dallo scritto *Sulla retorica* di Epicuro in cui si legge che secondo il filosofo non si deve ricercare altro che la chiarezza (*sapheneia*; cfr. in merito Milanese, 1989; nonché Arrighetti, 2010). La chiarezza espositiva è un vero e proprio *topos* della produzione epicurea. Il tema della chiarezza (linguistica e concettuale allo stesso tempo) si lega direttamente all'epitome, una forma espositiva che, in particolare proprio con Epicuro, diviene un genere letterario (e filosofico) a tutti gli effetti (cfr. Spinelli, 2012b, pp. 152-63). Il ruolo ricoperto dal compendio nell'epicureismo è decisivo; Epicuro scrisse delle epistole che

sono epitomi dottrinarie e non è casuale che, come informa ancora Diogene (x 3), lo stoico Diotimo, al fine di calunniare e screditare il filosofo, mise in circolazione cinquanta lettere spurie, lascive e licenziose a nome di Epicuro. Che, poi, il genere del compendio fosse proprio della tradizione epicurea lo testimonia ancora Diogene Laerzio (x 118) che cita l'*Epitome della dottrina etica di Epicuro* di Diogene di Tarso, un epicureo del II secolo a.C.; il *PHerc.* 1044 (fr. 14 Gallo), inoltre, riferisce che un altro epicureo del II secolo a.C., Filonide di Laodicea a mare, scrisse per i giovani pigri dei compendi delle epistole dei cosiddetti *kathegemones* o *andres* del Giardino, ovvero Epicuro, Metrodoro, Polieno ed Ermarco (su queste figure cfr. senz'altro lo studio di Clay, 1983). Filonide, dunque, scrisse addirittura "compendi di compendi", molto verosimilmente attuando una netta semplificazione della filosofia epicurea tale da risultare utile perfino a dei destinatari particolari come i giovani più pigri e "svogliati".

Epicuro, tuttavia, non si distinse solamente per la composizione delle epistole, ma anche per la stesura di massime, ossia sentenze brevissime ma certamente efficaci (cfr. Gagliarde, 2011). La motivazione per la quale Epicuro scrisse dei compendi risiede tanto nel fatto che la filosofia (epicurea) deve avere un'applicazione diretta e concreta alle diverse e puntuali circostanze che la vita quotidiana pone, quanto nella conseguente diversificazione dei destinatari a cui sono indirizzate le epitomi. Ciò risulta chiaro nel caso delle epistole e ancora di più in quello delle massime. Se i contenuti della filosofia devono essere applicati alla vita di tutti i giorni al fine dell'ottenimento della felicità, essi devono essere condensati in brevi epistole o in sintetiche massime facilmente memorizzabili. La brevità è direttamente connessa alla memoria (sul ruolo della memoria in Epicuro cfr. Masi, 2014); la brevità delle epistole e delle massime, infatti, permette la loro rapida memorizzazione. Ciò, inoltre, è in relazione alla chiarezza; è del tutto evidente, infatti, che se le massime o i contenuti delle lettere non sono chiari, la loro comprensione e la loro conseguente memorizzazione risulteranno più ostiche e difficoltose. La chiarezza, tuttavia, non deve essere necessariamente considerata in termini di banalizzazione o facilità; alcune sezioni dell'*Epistola a Erodoto* (o lo stesso *Sulla natura*), ad esempio, non sembrano così chiare o immediatamente comprensibili. Non solo non va tralasciato che da quel testo ci separano più di venti secoli (in cui la stessa nozione di chiarezza si è modificata), ma soprattutto occorre tenere presente che la chiarezza a cui aspira Epicuro significa in prima istanza

l'uso di un linguaggio appropriato che non lasci spazio a equivoci e ambiguità che renderebbero vana la ricerca filosofica. Va anche tenuto conto, poi, del fatto che la chiarezza a cui Epicuro intende richiamarsi va intesa, per così dire, nell'ambito del Giardino, nel senso che tecnicità e chiarezza non sono modalità linguistiche e argomentative che Epicuro considera necessariamente in contraddizione. Coloro che si apprestano a leggere le epistole o a memorizzare le massime devono in primo luogo comprenderne il contenuto, ma ciò risulta difficile (se non impossibile) se costoro sono del tutto sprovvisti degli elementi dottrinari essenziali.

Naturalmente Epicuro non scrive solamente epitomi, ma anche opere più lunghe e complesse come il *Sulla natura* in ben 37 libri. Tra la composizione di opere come il *Sulla natura* e la stesura di epitomi non vi è alcuna contraddizione; ciò risulta chiaro se si tiene presente la diversificazione dei destinatari. A tale riguardo l'*incipit* dell'*Epistola a Erodoto* (35-36) è un testo particolarmente lucido; l'epistola è rivolta a coloro che:

1. non possono dedicarsi (per capacità intellettuali o per via delle occupazioni quotidiane) allo studio delle opere maggiori sulla natura;
2. avendo progredito nello studio della natura sufficientemente, sono in grado di orientarsi nel complesso delle dottrine;
3. hanno raggiunto la perfetta conoscenza del sapere veicolato dalla proposta filosofica di Epicuro.

Il punto significativo è che tutte e tre le categorie di destinatari hanno bisogno del compendio: trarranno vantaggio dal compendio, dunque, coloro che non sono in grado di leggere le opere più complesse sulla natura, ma anche chi ha già raggiunto la conoscenza completa e ottimale, al fine di non "perdersi" eccessivamente nei dettagli dottrinari, sapendo così ricondurli di volta in volta ai principi fondamentali della filosofia.

Il sistema filosofico

La filosofia di Epicuro si organizza in un sistema che, riprendendo la tripartizione inaugurata a quanto pare dall'accademico Senocrate (cfr. Sesto Empirico, *Adv. Math.* VII 16 = F 1 Isnardi Parente²), si costituisce, per l'appunto, di tre parti, la canonica, la fisica e l'etica. La particolarità essenziale del sistema epicureo è il suo essere, per così dire, "orientato"; il fine dell'intero sistema è l'etica che si occupa di ciò che occorre scegliere e di ciò che bisogna fuggire. Per raggiungere e comprendere correttamente le

proposte dell'etica epicurea, è necessario iniziare il “percorso filosofico” dalla canonica, proseguendo successivamente con la fisica o scienza della natura (*physiologia*). Diogene Laerzio (x 30) riferisce che la canonica è l'introduzione o, più letteralmente, la via di accesso (*ephodos*) a tutto il complesso della dottrina (*pragmateia*); la canonica, infatti, è la parte gnoseologica del sistema e si occupa di rintracciare gli strumenti (o canoni) adeguati che permettono la corretta conoscenza della realtà. Conoscere la realtà grazie ai criteri gnoseologici forniti dalla canonica non è affatto un'attività fine a sé stessa ma è “strumentale” alla seconda parte del sistema, ovvero alla scienza della natura, il cui studio è necessario e inaggirabile per comprendere l'assoluta plausibilità dell'etica proposta da Epicuro. A tale riguardo le *Massime Capitali* XI e XII sono assai esplicite: se non fossimo turbati dai fenomeni celesti e meteorologici (credendo, magari, che siano diretta opera divina) o dal timore della morte, non avremmo alcun bisogno di studiare la fisica. Il raggiungimento del piacere e, dunque, della felicità (*eudaimonia*) che si identifica con la coincidente assenza dei timori (principalmente degli dei e della morte) è possibile esclusivamente se si conosce l'intrinseca struttura della realtà (cfr. a riguardo Spinelli, 2012a).

Il metodo delle “molteplici spiegazioni” (*pleonachos tropos*) presentato principalmente dall'*Epistola a Pitocle* (85-88) si iscrive perfettamente in questo contesto (cfr. Bénatouïl, 2003; Bakker, 2010, pp. 8-69; Verde, 2013c). Ci si potrebbe chiedere, infatti, per quale ragione Epicuro dedichi un'intera epistola all'esame dei fenomeni celesti e meteorologici (*ta meteora*). Poiché questa tipologia di fenomeni era considerata come la prova della benevolenza o (più di frequente) dell'attitudine punitiva degli dei (cfr. a mo' di esempio Sofocle, *Edipo a Colono* vv. 1463-1471), Epicuro, conducendo una puntuale indagine scientifica, esclude del tutto questa possibilità, rilevando che in particolare i fenomeni celesti, avendo più cause del loro verificarsi (differentemente da altri fenomeni), avranno anche molteplici spiegazioni della loro generazione (ammesso che tali spiegazioni siano compatibili con l'evidenza sensibile o *enargeia*). Dal momento che, ad esempio, attribuire la causa del terremoto all'attività (più o meno collerica) di Zeus è una spiegazione che, se non viene smentita, almeno non trova conferma nella testimonianza dell'evidenza sensibile, si tratta di una spiegazione che non va minimamente presa in considerazione. Il terremoto, invece, avrà tante spiegazioni quante siano compatibili con la verace testimonianza dei sensi, in virtù, dunque, di quella stessa evidenza percettiva di cui (non a caso) lo stoico Cleomede (*Caelestia* II 1 1-5 Todd)

ancora nel II secolo d.C. criticava l'applicazione in ambito cosmologico in polemica anti-epicurea. Si comprende bene, dunque, come l'unico scopo di una trattazione del genere non potrà che essere la completa e salda imperturbabilità (*ataraxia*).

Da questo punto di vista, l'etica (quindi il pieno e duraturo raggiungimento della felicità) rimane l'unico e autentico fine (*telos*) della filosofia di Epicuro; per raggiungere tale coronamento, tuttavia, occorre conoscere la natura (*physis*), ma, per fare questo, bisogna usare strumenti adeguati, ossia i criteri stabiliti dalla canonica.

La canonica

La canonica è la parte epistemologica del sistema filosofico, dunque il suo inizio (sulla canonica cfr. Asmis, 1984; nonché Giovacchini, 2012; CAP. 9); gli epicurei solevano definirla "scienza del criterio" (*peri kriteriou*: Diogene Laerzio X 30) in quanto riguardava i criteri o, meglio, i canoni, cioè gli strumenti della conoscenza indispensabili per esaminare correttamente la natura. Epicuro scrisse un'opera, il *Canone*, appunto, dove si occupava di analizzare debitamente i criteri della verità (*kriteria tes aletheias*) che, come tali, sono sempre veri. L'errore, infatti, risiede esclusivamente in ciò che si aggiunge nel giudizio (*en toi prosdoxazomenoi*) rispetto alla testimonianza evidente dei sensi e che, di conseguenza, trova smentita e attestazione contraria da parte dell'evidenza sensibile (*enargeia*; cfr. *Ep. Herod.* 50). È ancora Diogene Laerzio (X 31) che trasmette fortunatamente la lista dei criteri che Epicuro studiava nel suo *Canone*.

Il primo (fondamentale) criterio è la sensazione (*aisthesis*) che va considerata una mera e passiva registrazione del fatto che qualcosa di esterno colpisce i nostri organi sensoriali (*dianoia* o *mens* compresa). La sensazione, pertanto, è in ogni caso vera, in quanto si limita a registrare che vi è qualcosa di esterno che urta materialmente contro gli organi di senso; per questo motivo, la sensazione non solo è a-razionale (*alogos*), ma è anche priva di memoria (*mneme*). La sensazione, infatti, registrando semplicemente l'impatto esterno, non ne produce alcuna puntuale elaborazione razionale dei contenuti, e neppure è in grado di ricordare i diversi "impatti" che pure ha registrato. Nonostante tali "limitazioni", la sensazione, essendo sempre vera, gioca un ruolo fondamentale nella canonica e, più in generale, nella filosofia di Epicuro. Per comprendere meglio il ruolo di

criterio ricoperto dall'*aisthesis*, è necessario introdurre in sintesi la dottrina dei simulacri che Epicuro riprende dalla tradizione atomistica (Leucippo e Democrito); si tratta di una dottrina molto importante e non a caso Epicuro ne trattava diffusamente, con dovizia di dettagli, nel II libro del *Sulla natura*, dunque praticamente all'inizio dell'opera (sulla dottrina dei simulacri cfr. gli studi raccolti in Masi, Maso, 2015). I simulacri (*eidola*) sono sottilissime immagini o pellicole che si distaccano continuamente dalla superficie degli oggetti; queste pellicole, sebbene non siano visibili, sono costituite da atomi che possiedono (almeno in partenza) la stessa configurazione atomica della superficie degli oggetti da cui continuamente si distaccano. Evidentemente, dato che gli *eidola* sono dei corpi a tutti gli effetti, la loro struttura, viaggiando a velocità elevatissime nell'aria o nell'acqua, può modificarsi o alterarsi; ciò non è affatto significativo per l'*aisthesis* che, infatti, registra semplicemente l'urto dei simulacri con gli organi sensoriali (cfr. da ultimo Hahmann, 2015).

Il secondo criterio è la prolessi (*prolepsis*) o anticipazione; essa ricopre *grosso modo* la funzione del concetto. Il compito della prolessi, infatti, è quello di anticipare la comprensione (*pro-lambanein*) di un dato oggetto o di una qualche nozione in loro assenza. Nel momento in cui si dice il termine "uomo", si pensa immediatamente all'uomo grazie alla prolessi che, per l'appunto, richiama tutti quei caratteri intrinseci ed essenziali, "analiticamente" ineliminabili dall'"uomo"; in questo senso, la prolessi non solo è direttamente legata al linguaggio, ma, a differenza della sensazione, possiede la memoria. Ciò risulta pienamente comprensibile se si tiene conto di come si forma la prolessi; tenendo consapevolmente da parte la (apparentemente controversa) testimonianza ciceroniana sulla formazione della prolessi, Diogene Laerzio (X 33) riferisce che la prolessi si costituisce empiricamente, "collezionando" (grazie alla memoria) i dati e i caratteri delle sensazioni più volte reiterate. In questo modo, nel caso non si riuscisse a distinguere chiaramente se quello laggiù sia un cavallo o un bue, in virtù della prolessi che conosce in anticipo (rispetto a ogni esperienza) la forma esteriore (*morphe*) del cavallo e del bue, sarà possibile concludere che si tratti magari di un cavallo e non di un bue. La prolessi del "cavallo" (direttamente connessa al nome) – che va considerata come un *typos*, ossia un'impronta materiale nella nostra *dianoia* – si è formata dopo che il "ragionamento applicativo" (del tutto assente nel caso dell'*aisthesis*) o *epilogismos* (cfr. su questo concetto Schofield, 1996) applicandosi al "materiale grezzo" proveniente dalla sensazione, lo raccoglie memorizzandolo

e riuscendo a trarre da esso i caratteri essenziali dell'oggetto in questione. Grazie a questa operazione il nome (*onoma*) "cavallo" coinciderà con la *morphe* del cavallo e, in questo modo, la prolessi permetterà di riconoscere (nel caso sia effettivamente presente) o di pensare (nel caso non ci fosse) un cavallo. La relazione tra prolessi e linguaggio risulterà ancora più chiara se si tiene conto della trattazione epicurea della genesi del linguaggio, così come viene presentata nell'*Epistola a Erodoto* (75-76; cfr. almeno Verlinsky, 2005). Epicuro ha una concezione dinamica e "progressiva" (ma, beninteso, non teleologica) di natura, come la stessa storia dello sviluppo del genere umano tratteggiata da Lucrezio nel v libro della *Natura delle cose* mostra chiaramente. La natura, non essendo un'entità stabile ma in "evoluzione", apprese molte cose dai fatti o circostanze (*pragmata*) che avvenivano in essa, tuttavia solo il ragionamento (*logismos*) perfezionò e aggiunse molte scoperte le cui origini sono in ogni caso da rintracciare nella natura stessa. È in questo contesto che è possibile comprendere la genesi e lo sviluppo del linguaggio che, pertanto, avrà un inizio, per così dire, "naturale" e uno sviluppo "razionale" (cfr. *Ep. Herod.* 75-76). I nomi (*onomata*) in origine, infatti, non furono affatto stabiliti per "convenzione" o per "accordo" (*thesis*) ma secondo le "nature degli uomini" (*anthropon physeis*), sulla base dei diversi popoli e dei luoghi da loro occupati; ogni "etnia", subendo affezioni particolari (*idia [...] pathe*) e, quindi, rappresentazioni altrettanto particolari (*idia [...] phantasmata*), proprio dietro questo impulso, emetteva diversamente l'aria. In origine, quindi, il "linguaggio" si costituisce come una sorta di "reazione" fonica o "conseguenza" sonora ai diversi impulsi naturali; tuttavia, già originariamente questo "linguaggio" (o, più propriamente, questa "emissione d'aria") non è omogeneo ma è, appunto, già diversificato a seconda delle diverse affezioni derivanti dai diversi popoli e dai luoghi da loro abitati. È solo successivamente (*hysteron*) che ciascun popolo concordemente (*koinos*) stabilì delle espressioni particolari meno ambigue e, dunque, più chiare, affinché la comprensione reciproca e concisa fosse garantita. È in tale ambito che si assiste all'introduzione da parte di "figure di esperti" di nomi nuovi connessi a cose che non erano "visibili" e note; in sostanza, questi "esperti" introducono nomi di cose che non avevano avuto la loro genesi diretta in quelle affezioni e rappresentazioni originarie o perché necessitati a pronunciare espressioni del genere o perché il ragionamento (*logismos*) esortava a esprimersi in questo modo. La genesi della formazione del linguaggio, dunque, mostra chiaramente la "relazione dialettica" tra "natura" e "ragionamento" in virtù della quale

è possibile comprendere meglio la connessione tra prolessi e linguaggio, nonché lo statuto veritativo (come canone) della prolessi.

Ogni ricerca che si intende condurre senza errori deve necessariamente partire dalle prolessi che, proprio in virtù del loro statuto veritativo, sono in grado di giudicare la correttezza o meno delle opinioni e, dunque, di ciò che è oggetto di indagine, senza il rischio di equivoci o confusioni (cfr. *Ep. Herod.* 37-38). A differenza della prolessi, l'ipolesi (*hypolepsis*), il cui contenuto è oggetto di opinione (*to doxaston*), può essere vera e falsa; sarà vera, quando sarà direttamente confermata (*epimartyresis*) o non riceverà attestazione contraria (*ouk antimartyresis*) da parte dell'evidenza sensibile, mentre sarà falsa, quando riceverà attestazione contraria (*antimartyresis*) oppure non verrà confermata (*ouk epimartyresis*) sempre dalla testimonianza verace dei sensi (cfr. Dumont, 1982). Il caso dell'esame della verità o della falsità di ciò che è oggetto di opinione (*to doxaston*) dimostra il ruolo decisivo giocato dall'*enargeia*, l'evidenza sensibile che occorre considerare esattamente come essenziale "banco di prova" della filosofia di Epicuro. Tra l'*aisthesis* intesa come primo criterio e l'*enargeia* vi è certamente relazione ma non diretta identità; si è già osservato che la sensazione, considerata, per l'appunto, come canone, è a-razionale (dunque non ammette il ricorso all'*epilogismos*) ed è vera in quanto si limita a registrare un urto esterno; pertanto, la verità della sensazione coincide propriamente con la realtà dell'urto esterno. È per questo che le visioni dei folli e quelle dei sogni sono vere; esse, infatti, sono connesse proprio a questo urto che, in ultima analisi, è un movimento e ciò che non esiste non può produrre movimento alcuno (cfr. Diogene Laerzio X 32). L'*enargeia*, invece, è sempre vera in un senso più elaborato e complesso rispetto alla verità (= realtà) dell'*aisthesis*; quando Diogene Laerzio afferma che le prolessi sono evidenti (*enargeis*: Diogene Laerzio X 33) intende dire che sono vere non solo perché si costituiscono a partire dalle sensazioni, ma perché l'*epilogismos*, applicandosi al materiale sensibile e traendo da esso quei dati essenziali (ovviamente veri) che costituiranno la prolessi di un certo oggetto, legittima lo statuto veritativo della prolessi, che non si limiterà a essere vera solo perché registra un urto esterno da parte dei simulacri come l'*aisthesis*, ma sarà vera, per così dire, "sotto ogni rispetto". Il caso dell'esistenza degli dei dell'*Epistola a Meneceo* (123) è esemplare: gli dei esistono in quanto la loro conoscenza (*gnosis*) è evidente (*enarges*). L'evidenza della conoscenza dell'esistenza degli dei dipende non solo dal fatto (legato propriamente alla *aisthesis*) che gli dei, essendo degli aggregati atomici (ma

assai particolari), emanano dei simulacri che urtano la nostra *dianoia*, ma anche dal fatto che la prolessi di divinità (legata ai suoi caratteri essenziali di incorruttibilità, *aphtharsia*, e di beatitudine, *makariotes*) come criterio è in grado di delegittimare lo statuto veritativo di quelle (false) ipolessi o opinioni (relative, ad esempio, alla collera o alla benevolenza degli dei nei nostri confronti) che il volgo erroneamente applica agli dei.

L'*enargeia* svolge, inoltre, un ruolo di prim'ordine anche in quella che non del tutto impropriamente si può definire "semiotica epicurea", di cui il trattato *Sui segni* di Filodemo di Gadara conservato nel *PHerc.* 1065 è una testimonianza preziosa e paradigmatica (cfr. a riguardo Manetti, 2013, pp. 233-57; nonché Allen, 2001, pp. 194-241). L'interesse epicureo per l'inferenza da segni dipende fondamentalmente dalle stringenti difficoltà poste da ciò che non cade sotto i sensi (*ta adela*); come è possibile, infatti, provare l'esistenza di ciò che non è possibile percepire? Anzitutto va chiarito che non necessariamente ciò che non siamo in grado di percepire non esiste; gli atomi e il vuoto, ad esempio, che sono i principi fondamentali della *physiologia* epicurea, non possono essere percepiti, eppure esistono e la loro esistenza ovviamente deve essere giustificata. A tal fine Epicuro teorizza l'inferenza semiotica come un vero e proprio passaggio (*metabasis*) dal fenomeno (percepiutamente evidente) alla realtà non evidente o "oscura"; tale *metabasis* risulta possibile solamente se il fenomeno viene considerato come segno (*semeion*) della realtà non evidente (cfr. *Ep. Pyth.* 87, 97, 104), dunque come "punto di partenza" da cui inferire analogicamente l'esistenza di ciò che è non evidente. Si ha un esempio di tale *metabasis* per analogia nella dottrina dei minimi atomici dell'*Epistola a Erodoto* (58-59); a ogni modo, per chiarire meglio la questione, è utile richiamare sin d'ora l'esempio del vuoto, che è certamente una realtà non evidente, che sfugge, quindi, alla nostra percezione. Per legittimare l'esistenza del vuoto gli epicurei partivano da un fenomeno evidente, ovvero il movimento; tale fenomeno costituisce il segno da cui inferire per analogia l'esistenza del vuoto: il movimento di un dato corpo, infatti, è possibile solo se esso non sia ostacolato da altro; di conseguenza, se si dà movimento, da ciò, allora, è possibile inferire l'esistenza del vuoto.

Il terzo criterio della canonica epicurea sono le affezioni (*pathe*) cioè il piacere (*hedone*) e il dolore (*algedon*); i *pathe* ricoprono in prima istanza il ruolo di criteri della verità – dunque, non sono *stricto sensu* criteri pratici, ma sono criteri epistemologici (ossia canonici) che si applicano alla sfera pratica – in quanto è in base a essi che è possibile giudicare (*krinesthai*:

Diogene Laerzio x 34) ciò che occorre eleggere e ciò che bisogna fuggire. Per fare questo, le affezioni devono essere sempre vere: il loro statuto veritativo, infatti, è garantito dalle sensazioni. Dall' *Epistola a Meneceo* (124) si apprende che ogni bene (corrispondente al piacere) e ogni male (corrispondente al dolore) sono nella sensazione (*en aisthesei*). Le affezioni, pertanto, sono in grado di giudicare ciò che va scelto e quanto occorre fuggire.

Di questi tre criteri della verità Epicuro avrebbe trattato nel *Canone*; Diogene Laerzio (x 31), tuttavia, informa che gli epicurei aggiunsero un quarto criterio (che evidentemente Epicuro non esaminava nel *Canone* e che lo stesso Diogene non analizza come fa, invece, nel caso degli altri tre) ovvero le applicazioni rappresentative del pensiero (*phantastikai epibolai tes dianoias*). La notizia fornita da Diogene non è di immediata comprensione, soprattutto se si tiene conto del fatto che il termine *epibole* (a volte insieme a *phantastike*, altre volte insieme a *dianoias*: cfr. *Ep. Herod.* 38, 50) compare in più luoghi dell'opera epicurea (ad esempio, nell' *Epistola a Erodoto*). Senza scendere troppo nei dettagli, per spiegare l'informazione laerziana si potrebbe supporre che, sebbene Epicuro nei suoi scritti usasse con una certa frequenza il termine *epibole*, non considerandolo, però, un criterio, furono successivamente gli epicurei a elevarlo a rango di criterio della verità a tutti gli effetti. La *phantastike epibole tes dianoias* va considerata, in primo luogo, come la modalità percettiva della *dianoia*; la mente, essendo un organo di senso materialmente formato da atomi, percepisce come gli altri organi sensoriali ma in una maniera, per così dire, più "sottili" ed elaborata. L' *epibole tes dianoias*, in questo senso, non indica solo l'atto percettivo della mente, ma rappresenta anche un'attiva "applicazione" della mente al materiale percettivo. Le rappresentazioni derivanti originariamente dal continuo flusso di simulacri che urtano la mente si costituiscono proprio in virtù dell' *epibole* che, di conseguenza, non svolge solo un ruolo passivo, ma anche uno attivo nell'elaborazione, per così dire, "rappresentativa" del materiale percettivo.

La scienza della natura

Il compito della scienza della natura (*physiologia*) è – si potrebbe aggiungere: "aristotelicamente" – quello di investigare con precisione (*exakribosai*) la causa (*aitia*) dei fenomeni fondamentali (cfr. *Ep. Herod.* 78). Tale causa si identifica con due realtà contrarie che, però, non si escludono a vicenda:

ciò che è corporeo e impenetrabile, ossia gli atomi, e ciò che, al contrario, è intangibile e intrinsecamente cedevole (e che, quindi, non può né agire né patire; cfr. *Ep. Herod.* 67), ovvero il vuoto. Riprendendo i fondamenti dell'atomismo di Leucippo e Democrito (ma, come si vedrà, apportando innovative modifiche che segnano in modo netto la differenza tra l'atomismo più antico e quello epicureo), Epicuro pone alla base della realtà gli atomi e il vuoto; tutto il resto è o proprietà (*symbebekos*) o accidente (*symptoma*) degli atomi e del vuoto. La distinzione tra proprietà e accidente vale la pena di essere esplorata brevemente; sulla base di alcuni versi lucreziani che precedono la trattazione del tempo (Lucrezio, *Rer. Nat.* 1 445-458), si deduce che le uniche realtà a essere davvero autonome e "ontologicamente" indipendenti sono gli atomi e il vuoto, che il poeta definisce non a caso dei *per se*. Proprietà (*coniunctum/symbebekos*) è ciò che non è possibile separare dalla cosa di cui è proprietà, pena la sua stessa distruzione, come il calore del fuoco o la pesantezza dei sassi; l'accidente (*eventum/symptoma*), al contrario, è ciò che, anche se separato dalla cosa di cui è accidente, lascia incolume la natura della cosa stessa (gli esempi portati da Lucrezio sono la povertà e le ricchezze, la libertà e la guerra). Evidentemente le proprietà hanno un grado di necessità incomparabilmente superiore rispetto agli accidenti; questa distinzione mostra efficacemente che i fondamenti della realtà sono esclusivamente gli atomi e il vuoto (gli unici *per se*), mentre tutte le altre cose (ad esempio le qualità degli aggregati) possono essere o proprietà o accidenti (cfr. *Ep. Herod.* 68-71).

Dal momento che tutto ciò che esiste né deriva dal nulla né finisce nel nulla (se così non fosse, infatti, la testimonianza dei sensi che, per l'appunto, attestano chiaramente la continua esistenza della cose, risulterebbe fallace; cfr. *Ep. Herod.* 38-39), ogni cosa si riduce agli atomi e al vuoto, principi eterni e indissolubili che, raccogliendosi insieme, costituiscono ogni corpo aggregato (*sygkrisis*). Le cose, dunque (da ciò che non è animato come, ad esempio, una pietra, fino agli esseri viventi, dagli dei agli infiniti mondi), non sono altro che aggregati di atomi e di vuoto; gli atomi, che possiedono intrinsecamente la causa del loro movimento, tendono continuamente ad aggregarsi a seconda delle loro forme, ma hanno anche la capacità di disgregarsi e ciò è possibile, in particolare, in virtù della presenza del vuoto all'interno di ogni aggregato. Se gli aggregati hanno un inizio e una fine della loro esistenza, ciò evidentemente non vale per gli atomi (e per il vuoto) che sono eterni e indissolubili; questo è il motivo per cui solo gli aggregati possono avere delle qualità, come ad esempio,

il colore. Corpi eternamente immutabili non possono avere qualità che naturalmente possono variare nel tempo, come, appunto, nel caso del colore. Di conseguenza, le qualità come il colore appartengono solo agli aggregati; un dato corpo, dunque, avrà determinate qualità a seconda della particolare configurazione e della specifica struttura assunte dagli atomi nell'aggregazione. A differenza degli aggregati, gli atomi non hanno qualità; gli unici caratteri che possiedono sono di ordine "quantitativo" e sono la forma (*schema*), il peso (*baros*) e la grandezza (*megethos*).

Indubbiamente il carattere fondamentale (richiamato anche dal nome stesso) dell'atomo (da cui derivano gli altri suoi caratteri di eternità, impenetrabilità e indissolubilità) è la sua indivisibilità o, più letteralmente, la sua "non secabilità". L'atomo è un corpo talmente solido e duro da risultare non divisibile né in termini fisici né in senso teorico (ammesso e non concesso che una siffatta distinzione sia plausibile nell'ambito dell'epicureismo). È propriamente nella struttura interna dell'atomo che è possibile osservare una prima e netta differenza con l'atomismo di Leucippo e Democrito; l'atomo di Epicuro, infatti, è materialmente costituito da elementi minimi (*ta elachista*) di natura fisico-corporea (e non teorica, dunque) che sono unità di misura (*katametrema*) della grandezza dello stesso atomo. A seconda del numero e della disposizione di questi minimi al suo interno, l'atomo avrà una certa grandezza e, pertanto, una certa forma e un determinato peso. Dal momento che l'atomo è un corpo limitato, il numero dei minimi nell'atomo non potrà che essere altrettanto limitato, di conseguenza la gamma delle forme (delle grandezze e dei pesi) degli atomi non potrà essere infinita, sebbene per ogni "esemplare" il numero degli atomi sarà infinito. Gli atomi, quindi, sono infiniti ma il numero delle loro forme, malgrado sia inconcepibilmente elevato, è, invece, finito. Almeno due sono, a mio parere, gli aspetti più interessanti di questa dottrina; il primo riguarda la modalità seguita da Epicuro per giustificare l'esistenza degli *elachista*, mentre il secondo concerne il problema dell'indivisibilità dell'atomo, pur essendo questi costituito da ulteriori "parti". La dottrina dei minimi (a riguardo cfr. Verde, 2013b), come già si accennava in precedenza (cfr. p. 86), è un chiaro esempio di *metabasis* analogica; Epicuro, infatti, al fine di legittimare l'esistenza dei minimi nell'atomo, prende le mosse dai cosiddetti "minimi sensibili", ovvero le parti più piccole di un dato corpo che siamo ancora in grado di percepire. Da questi e, in particolare, dalle loro "proprietà", Epicuro inferisce per analogia i minimi atomici, che differiscono da quelli sensibili

in primo luogo per piccolezza (*mikrotēs*). Benché l'atomo sia costituito da minimi, esso non deve essere considerato come un corpo aggregato: se così fosse, infatti, l'atomo potrebbe disgregarsi proprio come un corpo qualunque. Per ovviare a questa spinosa difficoltà, Epicuro nell'*Epistola a Erodoto* (59) definisce significativamente i minimi atomici come "limiti" (*perata*). Senza entrare troppo nei dettagli, Epicuro molto probabilmente usa il termine "limite" nell'accezione aristotelica, il che potrebbe provare la frequentazione epicurea dei trattati non pubblicati di Aristotele (come pure sembrerebbe lecito ipotizzare sulla base di un frammento papiraceo ercolanese)⁷. Aristotele (ad esempio, nella trattazione della relazione tra l'"adesso", *to nyn*, e il tempo) tracciava una chiara distinzione concettuale tra "parte" (*to meros*) e "limite" (*to peras*). Mentre la "parte" è in grado di misurare e, inoltre, può essere separata da ciò di cui è parte (se, infatti, dico che *x* è parte di *y*, affermo non solo che *x* può misurare *y*, ma anche che *x* può separarsi da *y*), ciò non vale per il limite; esso, infatti, non può mai essere separato da ciò di cui è limite (secondo l'esempio precedente, se *x* è limite di *y*, *x* non potrà mai separarsi da *y*; se ciò avvenisse, *x* non sarebbe più limite di *y*; cfr. Aristotele, *Phys.* IV 10 218a 6-24). In questo modo, definendo i minimi come "limiti" (ma attribuendo loro la funzione di unità di misura che, invece, Aristotele attribuiva alla "parte"), Epicuro ha preservato l'integrità e l'indivisibilità dell'atomo. La dottrina dei minimi è una parte integrante della filosofia di Epicuro che, tra l'altro, ha avuto un suo sviluppo all'interno del Giardino: gli epicurei (o forse già Epicuro che si occupa del concetto di tempo in *Ep. Herod.* 72-73) non solo considerarono lo spazio e il tempo in termini "granulari" (ossia come grandezze discontinue, costituite da minimi, per l'appunto, spaziali e temporali), ma molto verosimilmente applicarono la teoria dei minimi (una dottrina originariamente fisica, come abbiamo visto) all'ambito geometrico (sulla questione della "geometria epicurea" cfr. Bénatouïl, 2010, pp. 151-62; Verde, 2013c).

Nella *physiologia* epicurea il vuoto non è "ontologicamente" inferiore agli atomi, ma, non meno degli atomi, possiede una propria e autonoma sussistenza; non a caso Epicuro parla di "natura del vuoto" (*to kenou physis*; *Ep. Herod.* 44; in merito cfr. Sedley, 1982). Sebbene la questione sia piuttosto complessa, sembra che Epicuro intendesse il vuoto come "natura intangibile" o *anaphes physis* (evidentemente per diversificarla da quella corporea coincidente con gli atomi); inoltre, soprattutto sulla base di una notizia di Sesto Empirico (*Adv. Math.* X 2 = 271, p. 350 Us.), Epicuro de-

clinava quello che possiamo genericamente definire “vuoto” in tre distinte “modalità” (ma non bisogna cadere nell’equivoco che Epicuro teorizzi tre “vuoti” diversi; si tratta, invece, di tre diversi nomi assunti dalla natura intangibile relativi ad altrettante “condizioni” fisiche del vuoto). Le tipologie in cui si declina la natura intangibile a seconda della presenza o meno dei corpi che viaggiano di continuo attraverso di essa sono il vuoto, appunto, o *kenon* (quando non viene occupata da corpi), lo spazio o *chora* (quando lascia passare i corpi) e, infine, il luogo o *topos* (quando viene occupata da corpi).

Il numero infinito degli atomi e il loro costante viaggiare in un universo infinito e privo di limiti permette la formazione di mondi infiniti; essendo dei corpi aggregati e possedendo, quindi, i loro caratteri, i mondi si generano e si dissolvono continuamente nell’eternità del tempo e nell’infinità dello spazio (cfr. *Ep. Herod.* 73-74). Il nostro mondo, considerato nell’infinità dell’universo, non ha alcun carattere privilegiato rispetto agli altri; la generazione di un mondo (che può avere naturalmente diverse forme) non avviene a causa di un provvidenziale intervento divino, ma solo per ragioni genuinamente fisiche, legate alla cinetica degli atomi e alla loro aggregazione. Non esistono principi divini ordinatori (immanenti o trascendenti che siano) che garantiscano la razionalità del tutto; in Epicuro, insomma, la cosmologia non è legata ad alcuna forma di teleologia e non ha bisogno di una teologia provvidenzialistica che la legittimi, come, invece, nel caso del *Timeo* platonico o, successivamente, della “cosmo-teologia” stoica (cfr. su questo punto Sedley, 2007, pp. 151-76). Eppure, benché in questa cosmologia non vi sia spazio per l’azione provvidenziale e ordinatrice della divinità, i mondi, come ad esempio il nostro, non solo dispongono di una ben definita struttura ordinata, ma soprattutto hanno in sé stessi le condizioni che permettono la vita. Ciò significa che gli atomi numericamente infiniti, senza alcun ausilio divino e senza poter contare su una natura teleologicamente ordinata, combinandosi secondo certe forme (che, lo si ricorderà, non sono illimitate, dunque le aggregazioni, anche quelle più “favorevoli” che permettono la vita, come nel caso del nostro mondo, tenderanno a ripetersi), sono in grado di spiegare l’“ordine” dei mondi che, tuttavia, sono destinati a dissolversi per quelle stesse motivazioni fisiche che hanno portato alla loro generazione. Questa prospettiva, per quanto sia netta e non lasci spazio a compromessi di alcun genere, non esclude l’esistenza degli dei. Molto a lungo (e, si potrebbe dire, addirittura fino a oggi) Epicuro, a causa di

una vera e propria “cattiva pubblicità” perpetrata a suo danno almeno a partire da Timocrate fino ai commediografi (Damosseno), a Cicerone e ai Padri della Chiesa (cfr. a riguardo Schmid, 1961, trad. it. pp. 137-97; Criscuolo, 1994), è stato considerato l’ateo *par excellence*. Se “ateo” è colui che nega ogni attività (che sia provvidenziale o meno) alla divinità, Epicuro è certamente un ateo; se, invece, per ateo si intende chi nega l’esistenza degli dei, Epicuro non solo non è un ateo, ma la sua riverenza nei confronti degli dei era un dato assai noto (cfr. Diogene Laerzio X 10, nonché Lucrezio, *Rer. Nat.* V 52-53; cfr. Giannantoni, 1996). A questo proposito si è già menzionato poco sopra il passo dell’*Epistola a Meneceo* (123) in cui Epicuro asserisce lucidamente che gli dei esistono (*theoi* [...] *esisin*), infatti la loro conoscenza (*gnosis*) è evidente (*enarges*). L’evidenza a cui si richiama Epicuro non può che essere quella sensibile; gli dei, come del resto i mondi, sono aggregati atomici (ma assolutamente particolari) antropomorfi (a tale conclusione si arriva per analogia)⁸ che vivono eternamente beati negli spazi tra i mondi (*metakosmia*; cfr. Cicerone, *De nat. deor.* I 8 18; Pseudo Ippolito, *Ref.* I 22 3 11-13 Marcovich = 359 Us.) e che, pertanto, non si identificano né con i mondi né con i pianeti, il che costituisce una netta delegittimazione della teologia astrale (cfr. su questo punto Festugière, 1946, trad. it. pp. 83-105). La motivazione dei loro caratteri peculiari (l’incorruttibilità e la beatitudine) è ancora una volta genuinamente fisica; il corpo (o meglio, il *quasi corpus*: Cicerone, *De nat. deor.* I 18 49) atomico degli dei, come ogni aggregato, emana di continuo i simulacri, tuttavia, gli atomi perduti nelle emanazioni di queste immagini sono costantemente/eternamente compensati secondo quella modalità di “risarcimento atomico” che avviene anche per i corpi solidi (*steremnia*) – ma ovviamente non eternamente – che Epicuro chiama *antanaplerosis* (*Ep. Herod.* 48). I simulacri che si distaccano dagli dei (cfr. Cicerone, *De nat. deor.* I 41 114; Lucrezio, *Rer. Nat.* VI 76-78) – grazie ai quali si costituisce la loro prolessi che contiene in sé le nozioni di incorruttibilità e di beatitudine – sono ricevuti dalla mente soprattutto (ma non esclusivamente) *in somnis* (cfr. Lucrezio, *Rer. Nat.* V 1171; anche Sesto Empirico, *Adv. Math.* IX 25 = 353 Us., e, in particolare, il denso resoconto ciceroniano in *De nat. deor.* I 16 43-20 56 = 352 Us.).

Proprio sui caratteri dei simulacri divini e sulla stessa natura (fisico-materiale⁹ o ideale-mentale¹⁰) degli dei si è incentrato un ricco dibattito tra gli interpreti moderni. Lo scolio alla prima delle *Massime Capitali* (355 Us.) così come altri luoghi testuali da Demetrio Lacone [?] (*[De forma*

dei], *PHerc.* 1055, coll. XXIII 11; XXIV 1-2 Santoro) a Filodemo (*De dis*, *PHerc.* 152, III fr. 11 2 Diels) riferiscono che secondo Epicuro gli dei sarebbero *logoi theorettoi*, osservabili/conoscibili con la ragione, ovvero tramite la mente che, per l'appunto, è ricettiva dei simulacri divini. Per via della loro eterna beatitudine, gli dei sono completamente inattivi (un carattere che avvicina la teologia epicurea a quella aristotelica), pertanto non agiscono né provvidenzialmente né malvagiamente nei confronti degli uomini (cfr. Spinelli, 2015c). Secondo Epicuro, infatti, attribuire agli dei eternità e beatitudine e nello stesso tempo volontà e azione conduce a una contraddizione insolubile (cfr. *Ep. Herod.* 81), in quanto ciò significherebbe “contaminare” la divinità stessa degli dei; a questo punto ci si potrebbe domandare a che cosa servano gli dei nell'economia del sistema filosofico epicureo. Epicuro non giustifica l'esistenza degli dei semplicemente perché non è ateo; agli occhi del filosofo, infatti, l'inattività divina non è affatto sinonimo di ateismo. Gli dei sono una sorta di “ideale regolativo” per il saggio epicureo o per chi (giovane o vecchio che sia) intenda abbracciare la filosofia di Epicuro, dove, tuttavia, l'accento non va affatto posto su “ideale”; ciò risulta assai chiaro dalla chiusa dell'*Epistola a Meneceo* (135). Epicuro invita Meneceo (e in generale tutti coloro che sono disposti a seguire la sua dottrina) a meditare continuamente e, conseguentemente, a mettere in pratica i principi etici appena descritti; così facendo Meneceo non avrà alcun turbamento e vivrà *hos theos en anthropois*, come dio tra gli uomini. Questo non è affatto un ideale, ma è una possibilità reale; fatta salva la differenza fondamentale tra gli dei e gli uomini, ovvero l'eternità dei primi rispetto alla mortalità dei secondi, anche l'uomo che segua la filosofia (di Epicuro) può raggiungere pienamente quell'imperturbabilità che è propria degli esseri divini. È, forse, in questa luce che deve leggersi una preziosa testimonianza di Attico (fr. 3 p. 48, 63-65 des Places [in Eusebio, *Praep. ev.* XV 5 7 = 385 Us.]) per cui anche secondo Epicuro deriverebbe agli uomini un giovamento (*onesis*) da parte degli dei; le loro emanazioni migliori (*aporroiai*) sono concause (*paraitiai*) di molti beni per quanti ne partecipano (cfr. in merito le conclusioni cui giunge Drozdek, 2005, pp. 165-6). A ragione Attico non attribuisce agli dei epicurei alcuna causalità pura ma, più moderatamente, riferisce che le loro migliori emanazioni (si tratta dei simulacri divini) sono in grado di apportare giovamento, ossia un profitto legato direttamente a quell'imperturbabilità che gli dei vivono eternamente e che per coloro che adottano la filosofia di Epicuro è una possibilità effettiva e reale, che essi sono

chiamati a realizzare concretamente (sulla teologia epicurea, anche nelle sue “versioni” ciceroniana e filodemea, cfr. Essler, 2009).

Il presunto (ed erroneo) ateismo di Epicuro sin dall’antichità si è accompagnato soprattutto al rifiuto dell’immortalità dell’anima; gli epicurei, secondo Dante (*Inferno* X 15), sono del resto coloro che «l’anima col corpo morta fanno». L’anima è un corpo (*soma*) sottilissimo e caldo costituito da atomi e diffuso per tutto l’organismo (cfr. *Ep. Herod.* 63); come ogni aggregato atomico, essa è destinata a disgregarsi insieme alla parte corporea. La diffusione dell’anima per l’intero organismo giustifica il fatto che ogni parte del nostro corpo è sensibile; Epicuro, infatti, ritiene che la causa della percezione risieda principalmente nell’anima o, più correttamente, nell’unione dell’anima con il restante aggregato corporeo. Ciò significa, dunque, che il corpo senza anima non è in grado di percepire (e viceversa); di conseguenza, per quanto concerne la possibilità della sensazione, l’anima svolge il ruolo principale, tuttavia essa senza il corpo non potrebbe percepire alcunché. Alcune fonti dossografiche (cfr. Aezio, IV 4 6 [*Dox. Gr.* p. 390 Diels = 312 Us.]) attribuiscono a Epicuro la “bipartizione” dell’anima (molto verosimilmente non da intendersi in senso stretto e, per così dire, “platonico”) in una parte razionale (*logikon*) che avrebbe sede nel torace e in una a-razionale (*alogon*) che sarebbe diffusa per tutto l’organismo; tale “bipartizione” richiama da vicino quella lucreziana tra *animus* (parte razionale) e *anima* (parte a-razionale, connessa alla sensazione; cfr. Lucrezio, *Rer. Nat.* III 31-36, 130-176; in merito cfr. Diano, 1974, pp. 129-280; Konstan, 2007). È molto probabile che Epicuro abbia effettivamente teorizzato questa distinzione relativa, però, alle diverse funzioni (e alle due conseguenti localizzazioni) di cui l’anima è responsabile piuttosto che a “parti” vere e proprie e a sé stanti; ciò, tuttavia, è avvenuto successivamente alla stesura dell’*Epistola a Erodoto*. Del resto, se Epicuro avesse già sostenuto tale “bipartizione” dell’anima in questo scritto, l’informazione dello scolio del paragrafo 66 dell’*Epistola a Erodoto* (in cui, per l’appunto, si dice che in altre opere Epicuro sosteneva questa distinzione), non avrebbe avuto ragion d’essere. Credo sia indubbio, quindi, che la psicologia epicurea abbia avuto una sua evoluzione dottrinarica; la specificazione di due funzioni (l’una razionale, l’altra a-razionale) e di altrettante localizzazioni (nel torace e nel resto dell’organismo) del corpo psichico non escludono (ma, anzi, confermano) che Epicuro abbia avuto e mantenuto una concezione fondamentalmente unitaria dell’anima (cfr. a riguardo Repici, 2008; Verde, 2015a).

L'etica

L'etica è il coronamento e l'autentico fine della filosofia di Epicuro in quanto la stessa filosofia, organizzata sistematicamente, è utile se e solo se è in grado di garantire a tutti la felicità (giovani e vecchi, come chiarisce bene il "prologo" dell'*Epistola a Meneceo*, 122)¹¹. Sicuramente l'*Epistola a Meneceo* e le *Massime Capitali* rappresentano i "manifesti" più significativi e più lucidi dell'etica di Epicuro. Non vi è alcun dubbio che la proposta etica epicurea è eudaimonistica: la felicità è il fine ultimo che la filosofia, se intende essere coerente con sé stessa, deve raggiungere. In questo senso la filosofia è, pertanto, subordinata o, quanto meno, sotto-ordinata all'acquisizione della felicità; per far questo, la filosofia argomenta a favore del raggiungimento del piacere (*hedone*) che viene riconosciuto da Epicuro come strumento privilegiato per l'ottenimento della felicità che, a sua volta, coincide con l'assenza di dolore (*ponos*) nel corpo (*aponia*) e con l'assenza di turbamento (*tarache*) nell'anima (*ataraxia*; cfr. *Ep. Men.* 131; in merito cfr. Held, 2007; Wolfsdorf, 2013, cap. 7; Warren, 2014b, capp. 4 e 8.). Il piacere, lo si ribadisce, è lo strumento, il mezzo per raggiungere la condizione duratura della felicità che porterà colui che l'ha acquisita a godere di beni immortali, pur essendo mortale e, quindi, a essere un dio fra gli uomini in una vera e propria assimilazione a dio o *homoiosis theoi* (tipica della tradizione platonica: cfr. *Theaet.* 176a-b) ma tutta terrena e confinata nei limiti di questa realtà, senza alcun riferimento a una qualche forma di (inutile) trascendenza (cfr. su questo punto Erler, 2002). Una delle definizioni più chiare di piacere è fornita dalla *Massima Capitale* III (dunque una delle prime quattro massime che insieme costituiscono il cosiddetto "tetrafarmaco" o quadruplice rimedio), dove si dice che il limite (*horos*) della grandezza dei piaceri è la sottrazione (*hypexairesis*) di ogni dolore; il limite massimo a cui un dato piacere può spingersi è propriamente la detrazione di ogni dolore. La filosofia di Epicuro è propriamente un pensiero del limite che, tuttavia, è sempre in una relazione dialettica con l'infinito; ciò è ben visibile sia nella scienza della natura (si pensi alla limitatezza delle forme atomiche e alla parallela infinità del numero degli esemplari degli atomi per ogni grandezza) sia nell'etica (si consideri il limite del piacere che, tuttavia, concede beni divini e immortali). La stessa natura, pur essendo infinita, fa del limite il proprio fondamentale "criterio"; in questa luce, a ragione Lucrezio, nell'elogio di Epicuro del I libro della *Natura delle cose*, parla di *finita potestas* e di *alte terminus haerens* (176-77). Il piacere è assenza di dolore, così come il dolore

è assenza di piacere. Questa è la definizione di “piacere catastematico” (ossia piacere in quiete), da distinguere dal piacere cinetico o in movimento; è probabile che tale distinzione sia stata elaborata anche per diversificare la teoria epicurea del piacere da quella cirenaica (cfr. Diogene Laerzio x 136; cfr. Giannantoni, 1984; Gargiulo, 1982; Nikolsky, 2001). Si tratta, dunque, di una nozione che fa del limite e della sottrazione i suoi elementi cruciali; è per questo che il piacere a cui Epicuro fa riferimento non è affatto quello dei dissoluti o quello legato alle crapule e al godimento sfrenato (dunque illimitato; cfr. *Ep. Men.* 131-132)¹². Il piacere come assenza di dolore non può in alcun caso essere accresciuto (cfr. Epicuro, *Rat. Sent.* XVIII-XXI), proprio perché il limite massimo della sua grandezza coincide perfettamente con la detrazione del dolore; una volta tolto il dolore, al limite il piacere può solo svariarsi (*poikilletai*), ma un piacere (cinetico) del genere non può togliere il dolore e può sussistere se e solo se ha alle spalle quel piacere (catastematico) in grado di eliminare davvero il dolore. Per questo motivo il piacere è considerato principio e fine del vivere beato (*arche kai telos [...] tou makarios zen: Ep. Men.* 128-129), un esplicito riferimento, questo, alla beatitudine propria degli esseri divini. Il piacere non è solo lo scopo della vita beata (in quanto il suo completo ottenimento coincide con la felicità), ma è anche principio perché è il bene primo e a noi connaturato (*agathon proton kai syggenikon*). È in virtù del piacere (che, non lo si dimentichi, come affezione, *pathos*, è un canone a tutti gli effetti) che è possibile giudicare ciò che va scelto e preferito e ciò che, al contrario, va fuggito e tralasciato; ciò, tuttavia, non significa affatto che dobbiamo perseguire ogni piacere: la sequela di alcuni piaceri, infatti, può apportare turbamento, così come la preferenza accordata ad alcuni dolori può fornire piacere, per via della loro sopportazione. È proprio nella dottrina del piacere che si incontra con una chiarezza straordinaria un altro cardine teorico della filosofia epicurea: il rapporto dialettico tra natura e ragionamento (cfr. Morel, 2009, pp. 7-15). Epicuro è convinto che il piacere sia un bene connaturato in quanto la natura stessa ci spinge al piacere (è, questa, *grosso modo*, la base teorica della versione epicurea del celebre *argumentum ab incunabulis* o “argomento della culla”, forse elaborato in funzione dialettica dagli epicurei in polemica con gli stoici; cfr. Cicerone, *De finibus* III 5 16-17; cfr. in proposito Brunschwig, 1986) e ci esorta al suo raggiungimento; tuttavia, la sola natura non è sufficiente ma, come già si è osservato nel caso della genesi e dello sviluppo del linguaggio, occorre l'intervento del ragionamento o, più correttamente, del *nephton logismos*, il sobrio calcolo (cfr. *Ep. Men.* 132; su questa nozione cfr. Erler,

2010), che per certi aspetti, non può non rammentare la “scienza metretica” a cui ricorre Socrate nel *Protagora* (355b-357e) proprio nel calcolo dei piaceri e dei dolori.

Come si è già visto, sebbene il piacere sia il bene primo e connaturato, non ogni piacere è da scegliersi, così come non ogni dolore è da fuggirsi; lo strumento che esamina le cause delle scelte e dei rifiuti è il sobrio ragionamento che, sulla base del piacere definito come assenza di dolore, calcola e valuta gli incomodi e i vantaggi che provengono da ogni nostra potenziale scelta (e, quindi, da ogni nostro rifiuto). Evidentemente il piacere, se inteso nel senso della detrazione del dolore, non è un male, anzi Epicuro arriva a dire che nessun piacere è di per sé un male, tuttavia, i mezzi con cui ci si procura un dato piacere sono spesso forieri di turbamenti e dolori (cfr. *Rat. Sent.* VIII = *Sentenze Vaticane* 50). Per questo motivo nell’*Epistola a Meneceo* (130) Epicuro scrive: «In base al calcolo [*symmetresis*] e alla considerazione [*blepsis*] degli utili e dei danni bisogna giudicare tutte queste cose. Talora infatti sperimentiamo che il bene [*to agathon*] è per noi un male, e di converso il male [*to kakon*] è un bene» (trad. Arrighetti, 1973²). Il sostantivo *symmetresis* usato dal filosofo ha un valore molto significativo in quanto è un termine che indica propriamente l’atto del “misurare insieme”, dunque del “misurare confrontando”. In virtù del ragionamento è, dunque, possibile calcolare e valutare di volta in volta la scelta o il rifiuto da fare, confrontandone, appunto, i vantaggi e gli svantaggi, e avendo persistentemente come fine l’acquisizione duratura della felicità.

Tenendo presente la natura e la funzione decisiva del *nephton logismos*, è possibile comprendere un’affermazione epicurea (che potrebbe risultare oscura o perlomeno enigmatica di primo acchito) per cui la *phronesis* o prudenza è più apprezzabile (*timioteron*: *Ep. Men.* 132) della stessa *philosophia* (in proposito cfr. De Sanctis, 2010). Il ruolo della *phronesis* è strettamente connesso a quello del *nephton logismos* e, dunque, della *symmetresis* che si applicano alla valutazione dei piaceri e, pertanto, organizzano rettammente la tassonomia dei desideri. Come enuncia lucidamente la *Massima Capitale* XXIX (= *Sentenze Vaticane* 20; cfr. anche *Ep. Men.* 127-128), dei desideri (*epithymiai*) alcuni sono naturali e necessari, altri sono naturali ma non necessari e altri ancora non sono né naturali né necessari ma si costituiscono a partire da vuota opinione. Solo i primi desideri devono essere perseguiti con insistenza e convinzione, se si intende raggiungere l’imperterbabilità; i desideri naturali e necessari sono legati principalmente alla frugalità della vita e, in particolare, al soddisfacimento dei bisogni prima-

ri, ossia la fame, la sete e il non sentire freddo. Epicuro esorta a scegliere costantemente cibi frugali non solo perché un cibo del genere soddisfa l'appetito per fame esattamente come potrebbe farlo un cibo sontuoso, ma anche perché il "poco" è più facilmente rintracciabile (la natura, del resto, non richiede nulla che non sia agevolmente procacciabile) rispetto al "troppo"; in questo senso, abituarsi al poco non solo permette di soddisfare pienamente e con il massimo godimento ogni bisogno, ma induce ad accontentarsi del poco quando non si ha il molto: «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» (*Sentenze Vaticane* 33; trad. Arrighetti, 1973²). La funzione della *phronesis* si inserisce perfettamente in questo contesto, sebbene il suo "spettro di azione" risulti più ampio rispetto a quello del *nepheon logismos*; anche la *phronesis* contribuisce alla valutazione razionale dei vantaggi e degli incomodi derivanti da scelte e rifiuti, ma se si limitasse a questo non si comprenderebbe perché essa è più apprezzabile della filosofia (laddove ciò non viene specificato per il *nepheon logismos*).

Un' "interpretazione" malevola dell'etica epicurea (già antica e probabilmente sviluppatasi al di fuori del Giardino nella Stoa con Cleante: cfr. Cicerone, *De finibus* II 21 69 = *SVF* I 553) ha diffuso l'idea che Epicuro non avesse una dottrina delle virtù e che il piacere fosse l'unica virtù in senso stretto. Lo stoico Cleante si raffigurava questa situazione immaginando il Piacere (*Voluptas*) seduto *pulcherrimo vestitu et ornatu regali* su un trono e attorniato da tutte le altre *Virtutes* relegate al rango di sue mere *ancillulae*; così facendo, Cleante indicava il ruolo assolutamente strumentale delle virtù nei confronti del piacere. In realtà l'*Epistola a Meneceo* (132) conferma non solo che esiste una dottrina epicurea delle virtù, ma soprattutto che queste non sono "onto-assiologicamente" subordinate al piacere (che pure mantiene un ruolo decisivo; cfr. Warren, 2014a). A insegnare questo è proprio la *phronesis* dalla quale derivano naturalmente tutte le altre virtù. La *phronesis*, infatti, insegna «come non vi può essere vivere piacevole [*hedeos zen*] senza che esso sia saggio [*phronimos*] e bello [*kalos*] e giusto [*dikaios*], né saggio bello e giusto senza che sia piacevole. Le virtù sono infatti connaturate [*sympephykasi*] al vivere piacevole, e questo è inseparabile [*achoriston*] da esse» (*Ep. Men.* 132; trad. Arrighetti, 1973², leggermente modificata; cfr. anche *Rat. Sent.* v). Da queste righe risulta chiara la posizione di Epicuro: le virtù non sono subordinate al piacere, anzi, vi è un connubio strettissimo tra il piacere e le virtù cosicché non si dà piacere

(se rettamente inteso) che non si accompagni alle altre virtù, né le virtù possono sussistere indipendentemente dal piacere.

Se la filosofia di Epicuro è eudaimonistica, essa promette l'ottenimento della felicità tramite l'eliminazione di quelle paure che generano turbamento e dolore; grazie alla loro profondissima efficacia comunicativa, le prime quattro *Massime Capitali* sono il sunto dell'etica epicurea, una sorta di vademecum direttamente utile in tutti i casi che la vita quotidiana ci pone dinanzi:

1. gli dei non possono incutere timore perché la natura divina è intrinsecamente beata e immortale, dunque, essendo inattiva proprio perché beata, non procura (né elimina) dolori e turbamenti;
2. nei confronti della morte Epicuro (*Sentenze Vaticane* 31, o Metrodoro, fr. 51 Koerte) e gli epicurei (cfr. Filodemo, *De morte* IV 37 27-29 Henry) erano ben coscienti di abitare una città senza mura (*polis ateichistos*), tuttavia, la morte non è da temere in quanto va considerata come assenza di sensazione (*anaesthesia*); dato che il piacere e il dolore sono esclusivamente nella sensazione, e la morte è privazione di sensazione, essa non sarà assolutamente nulla (*ouden*: ovvero non appporterà né piacere né dolore) per noi (*pros hemas*; su tale questione cfr. Warren, 2004);
3. il piacere è detrazione di ogni dolore, dunque è facilmente raggiungibile e, per quanto esso persiste, non vi sarà alcun dolore;
4. il dolore non deve incutere alcun timore in quanto esso non può affatto durare continuamente (*synechos*): il dolore massimo dura un tempo minimo (*elachistos chronos*) e, nel caso, conduce rapidamente alla morte (che non è nulla per noi e dunque non ci turba), mentre un dolore leggero che supera di poco la soglia del piacere non dura molti giorni, ma se anche durasse, trattandosi di un dolore di poca entità, sarà assolutamente sopportabile.

Fino a questo punto l'etica di Epicuro potrebbe apparire fondamentalmente solipsistica; ma se si legge con attenzione la chiusa dell'*Epistola a Meneceo*, si comprende bene che non è affatto così, e che, anzi, la dimensione comunitaria (Seneca parla a ragione non di *schola* ma di *contubernium*; cfr. *Ep.* VI 6) è parte essenziale dell'etica. Alla fine della lettera Epicuro esorta Meneceo a meditare giorno e notte sui contenuti dell'epistola in se stesso (*seautoi*) e con chi è a lui simile (*homoion*). L'amicizia (*philia*), considerata un bene immortale rispetto alla stessa filosofia (*Sentenze Vaticane* 78), è ciò che regge intrinsecamente la comunità filosofica che si stringe con fervore, venerazione e gratitudine intorno al maestro con cui

discorre e conversa (sull'amicizia epicurea cfr. almeno Konstan, 1996); essa nasce originariamente per utilità (*chreia*; cfr. anche *Sentenze Vaticane* 23) ma poi si rende stabile in virtù di quella comunanza (*koinonia*; cfr. Diogene Laerzio X 120) che lega indissolubilmente i *philoí*. Filodemo arriverà a dire che perfino l'amico fedele (*ho bebaios philos*) può arrecare qualche dolore, tuttavia, la sua assenza è causa di maggiore afflizione (*De oeconomia* XIII 15-19 Tsouna); la posizione filodemea si comprende meglio, se si tiene presente che Epicuro considera l'amicizia come una sorta di solida roccaforte dove trovare rifugio, conforto e sicurezza (infatti, parla di *asphaleia philias* o sicurezza dell'amicizia: *Rat. Sent.* XXVIII). Ciò è possibile in quanto l'amicizia è strettamente connessa all'acquisto del piacere e, dunque, della felicità: il saggio, sebbene sia autosufficiente e basti a sé stesso (cfr. *Ep. Men.* 130), può perfino morire per l'amico (cfr. Diogene Laerzio X 121), non solo perché egli solamente sa davvero provare riconoscenza (cfr. Diogene Laerzio X 118), ma anche per il fatto che è perfettamente consapevole che di fronte alle necessità è meglio dare che prendere e che il significato intrinseco della sua indipendenza (*autarkeia*) risiede nell'altruismo (cfr. *Sentenze Vaticane* 44). Se per un epicureo il fine della vita risiede nell'imperturbabilità, questa è più facilmente raggiungibile se si punta seriamente su rapporti di amicizia stabili e duraturi, fondati su quella *koinonia* che garantisce pienamente l'atmosfera di amabile reciprocità che era il Giardino di Epicuro.

Certamente, in questo contesto comunitario retto dalla sicurezza dell'amicizia e garantito dalla comunanza di vita filosofica, i marosi causati dall'attività politica possono apportare turbamento. Secondo Diogene Laerzio (X 118) il saggio non si occuperà di politica (*politeuesthai*), anzi uno dei più celebri imperativi ascrivibili agli epicurei era "Vivi nascostamente" (*lathe biosas*; cfr. i passi raccolti dal fr. 551 Us.), benché lo stesso Diogene in precedenza (X 10) avesse riferito che Epicuro non intraprese la vita politica non perché questa apportasse turbamento, ma per eccesso di modestia. Ritenere che la scuola di Epicuro non si fosse occupata di politica è piuttosto riduttivo, non solo perché le testimonianze storiche relative alla vita del Giardino smentiscono una visione del genere, ma soprattutto perché l'attività politica non è un male in sé ma, a seconda delle circostanze e delle diverse modalità in cui si esercita, può diventarlo. Le *Massime Capitali* VI, VII e XIV si incentrano sul tema della sicurezza dagli uomini (*ex anthropon asphaleia*) che, tuttavia, non va intesa nel senso di sicurezza contro gli altri uomini ma come sicurezza proveniente dagli

uomini. L'attività politica, se condotta rettamente, non solo non apporta alcun turbamento, ma fornisce quella sicurezza che sola può garantire la comunità filosofica e, dunque, l'imperturbabilità della vita (cfr. Roskam, 2007; anche McConnell, 2010).

La trattazione dell'etica epicurea non può, infine, esimersi dal considerare uno dei più originali apporti di Epicuro all'acceso dibattito antico su necessità e libertà, fato e autodeterminazione. Il contenuto dottrinario del xxv libro del *Sulla natura* e la dottrina della *paregklisis* o *clinamen* (riferita soprattutto da Lucrezio, *Rer. Nat.* II 216-293) costituiscono il passaggio obbligato utile a seguire il filo delle riflessioni di Epicuro sulla questione della libertà o, per meglio dire, dell'autodeterminazione dell'azione (cfr. Masi, 2006; 2013; Spinelli, Verde, 2014, in particolare pp. 61-71).

La nozione di libertà in Epicuro deve essere intesa come (tendenziale) indipendenza dalla struttura atomica che costituisce la *dianoia*, ovvero, per dirla con Lucrezio, la *mens*. Si tratta, insomma, della possibilità riconosciuta al "soggetto" di autodeterminarsi indipendentemente dalla rigida struttura atomica che lo costituisce e che pure rimane assolutamente fondamentale (e inaggrabile). Questa nozione di autodeterminazione va considerata in opposizione al determinismo leucippo-democriteo (cfr. ad esempio 67 B 2 DK); non si tratta di un'interpretazione moderna, se si tiene conto del fatto che l'epicureo Diogene di Enoanda (fr. 6 II 9-III 1 Smith) testimonia non solo che Democrito su alcuni punti dottrinari ha commesso degli errori, ma soprattutto che Democrito non dotò gli atomi di alcun movimento libero che in effetti venne scoperto solo da Epicuro con il *clinamen* (fr. 54 Smith).

È noto che la dottrina del *clinamen* non compare negli scritti superstiti di Epicuro, tuttavia, ciò non significa che Epicuro non ne sia l'ideatore. Si può escludere che si tratti di una "invenzione" di epicurei seriori per almeno due motivi, ovvero, in ordine di cogenza:

- Diogene di Enoanda attribuisce chiaramente il *clinamen* a Epicuro;
- gli epicurei, teorizzando il *clinamen*, avrebbero introdotto una dottrina molto, anzi eccessivamente innovativa rispetto all'originario insegnamento del maestro, il che sembra piuttosto peregrino.

È molto probabile che Epicuro abbia introdotto il *clinamen* in prima istanza in ambito genuinamente fisico come movimento non predeterminato (cfr. i passi di Aezio raccolti dal fr. 280 Us.). Inoltre, è significativo che fra le dottrine epicuree riferite da Diogene Laerzio nel x libro non compaia quella del *clinamen*; Diogene riporta dottrine e testi epicurei

piuttosto antichi (la stessa *Epistola a Erodoto* è uno scritto verosimilmente giovanile, forse addirittura lampsaceno, steso, quindi, prima dell'arrivo del filosofo ad Atene intorno al 306 a.C.): ciò, pertanto, potrebbe giustificare l'assenza di questa teoria. In ogni caso, nelle parti superstiti del xxv libro del *Sulla natura* non c'è traccia del *clinamen*; non può essere escluso che in questo libro o nel resto dell'opera Epicuro trattasse della declinazione atomica, tuttavia, le sezioni leggibili del xxv libro presentano una particolare nozione di libertà intesa come "autodeterminazione" o, meglio, come "indipendenza da", senza cenno alcuno al *clinamen*. Se Epicuro ha formulato una nozione di libertà che fa a meno della dottrina del *clinamen*, è probabile che a quell'altezza cronologica non avesse approfondito del tutto la questione e si fosse (erroneamente, forse) convinto che, al fine di giustificare l'indipendenza della *mens* dalla materia atomica, non fosse necessario inserire nello stesso moto atomico (e, quindi, nell'ordine naturale) uno scarto direttamente nella materia. In un secondo momento, considerando che solo rendendo indeterminata la materia avrebbe potuto davvero giustificare l'indipendenza di un aggregato atomico (come la mente) dalla stessa materia, Epicuro avrebbe teorizzato la dottrina del *clinamen*.

Nelle sezioni superstiti del xxv libro il tema centrale sembra essere lo studio dei cosiddetti "prodotti", ossia i diversi stati (fisici) della *dianoia* (*apogennethen*, *apogennomenon*, *apogegennemenon*) durante il suo sviluppo. Lo scopo a cui sembra mirare Epicuro è quello di legittimare la causalità intrinseca e, per così dire, autonoma dello sviluppo di tali prodotti, al fine di giustificare l'indipendenza della *dianoia* dalla propria costituzione atomica. In questo senso, Epicuro critica, da un lato, l'idea che ogni attività sviluppata dalla mente sia l'esito della costituzione o *systasis* atomica, dall'altro, il fatto che lo sviluppo della mente dipenda dalla sua relazione (meccanica) con la natura e l'ambiente esterno. Si comprende, pertanto, che l'argomentazione epicurea a favore dell'autodeterminazione della mente si fonda sull'attribuzione di un potere causale alla particolare *systasis* atomica della *dianoia*. Giustificata tale capacità di autodeterminazione, Epicuro può lecitamente legittimare lo sviluppo morale del soggetto in vista del pieno raggiungimento dell'imperturbabilità. Se pure si esclude che nel xxv libro vi sia traccia del *clinamen*, non si può ritenere che la dottrina della declinazione atomica non abbia relazione con la trattazione del xxv libro. È, infatti, probabile che l'introduzione della declinazione atomica risponda esattamente a una difficoltà che le argomentazioni sollevate nel xxv libro non avevano risolto. Pur ammet-

tendo l'autonomo potere causale della mente, la riduzione della *dianoia* alla sua struttura atomica rimane un ostacolo non pienamente superabile. L'introduzione della declinazione atomica, così come viene descritta da Lucrezio, consente di giustificare pienamente l'autodeterminazione della mente pur rimanendo all'interno di un sistema completamente materialistico e atomistico.

La trattazione lucreziana del *clinamen* non è facile; in ogni caso, si può dire che le conseguenze a cui la declinazione atomica conduce sono fondamentalmente due. La prima (fisica) concerne l'aggregazione degli atomi, la seconda (fisico-etica) riguarda la giustificazione della *libera voluntas* (riconosciuta al soggetto) compresa, però, in termini genuinamente "cinetici". Sulla prima conseguenza, Lucrezio sostiene che ritenere che i corpi più pesanti muovendosi in linea retta nel vuoto cadano su quelli più leggeri, creando così degli urti, è del tutto fuorviante. Nel vuoto i corpi, pesanti o leggeri che siano, si muovono alla medesima velocità; la declinazione serve, dunque, a garantire gli urti fra i corpi e, in ultima analisi, la possibilità stessa della loro aggregazione. Si tenga presente, inoltre, che Lucrezio descrive il *clinamen* nel vuoto, ossia in una sorta di "condizione ideale" ma teoricamente utile; il poeta, infatti, è perfettamente consapevole che nei mezzi (come l'aria e l'acqua, ad esempio), i corpi più pesanti possono facilmente cadere sui più leggeri, senza alcuna necessità della declinazione. Nel vuoto, tuttavia, questa situazione non si dà in alcun caso, per questo è necessario asserire che i corpi declinino non solo in un tempo e in luoghi indeterminati (Lucrezio, *Rer. Nat.* II 218-219), ma anche non più del minimo possibile (II 245). Si tratta di precisazioni decisive:

1. la declinazione dell'atomo avviene in un momento e in luoghi incerti¹³, ossia non determinati/necessitati da qualcosa di causalmente precedente;
2. l'atomo declina solo di un minimo; se così non fosse, si darebbero (sempre per il corpo atomico) *moti obliqui* che la realtà stessa esclude (*res vera refutet*). Il riferimento alla declinazione minima è riportato dalla maggior parte delle fonti in merito; il carattere minimo riguarda, a quanto pare, due punti, ovvero: *a*) l'ampiezza dell'angolo di declinazione (ovviamente se l'atomo che declina lo fa di un minimo, significa che forma necessariamente un angolo la cui ampiezza è altrettanto minima); *b*) la costituzione "granulare" dello spazio, cioè la sua costituzione di minimi di natura spaziale.

Per ciò che riguarda la seconda conseguenza, ovvero quella fisico-etica, al fine di giustificare la *libera voluntas*, Lucrezio adduce due esempi non di immediata lettura. Il primo si riferisce alla partenza dei cavalli dai *carceres*

in una gara circense, il secondo riguarda la sensazione di opposizione *in pectore nostro* (dunque nella sede della *mens*) contro una forza esterna che ci costringe verso una determinata cosa. Sono ambedue esempi, per così dire, “cinetici”: nel primo caso, ciò è evidente (la partenza dei cavalli), nel secondo, l’opposizione che sentiamo nel nostro petto a qualcosa che ci costringe è comunque un movimento. Nell’esempio del cavallo che inizia la corsa, Lucrezio intende sottolineare come, nel momento in cui i cancelli dei *carceres* si aprono, il cavallo, pur bramando di correre, non parte subito, così come la *mens* desidererebbe, in quanto l’inizio del movimento si forma a partire dal cuore e dalla volontà dell’animo e solo successivamente si propaga nel corpo e negli arti. Questo necessario “tempo di propagazione” spiega il ritardo della partenza dei cavalli e la distinzione (ancora cronologica) tra l’immediatezza del desiderio della *mens* e l’avvio diretto del movimento da parte della *voluntas*. Qual è la relazione tra questi due esempi e la dottrina del *clinamen*? In entrambi gli esempi la protagonista assoluta è la *mens*, sebbene anche la *voluntas* ricopra un ruolo significativo. Ciò è evidente, in particolare, nel caso dei cavalli nei *carceres*: la *voluntas* viene, per così dire, attivata dal desiderio della *mens*, per questo la *voluntas* è in grado di attivare il corpo e gli arti e, dunque, di procedere nella corsa. In sostanza, la *mens* ha un ruolo causale decisivo e il *clinamen* (che avviene a livello degli atomi della *mens*) serve a giustificare esattamente questo potere causale della *mens*. La distinzione tra la trattazione lucreziana e il xxv libro risulta così piuttosto chiara: mentre nel xxv libro, almeno nelle sezioni leggibili e superstiti, sembra che Epicuro non riuscisse a giustificare intrinsecamente perché la *dianoia* possedesse la facoltà di autodeterminarsi, nella *Natura delle cose* Lucrezio descrive il *clinamen* proprio come movimento indeterminato che, da una prospettiva genuinamente fisica e intrinsecamente atomistica, permette alla *mens* di essere causa della *libera voluntas*. Il *clinamen*, pertanto, avvenendo tra gli atomi della *mens*, permette ai soggetti di essere agenti effettivi e non precedentemente determinati.

5 La scuola di Epicuro di *Francesco Verde*

L'epicureismo da Ermarco a Patrone

Diogene Laerzio (x 9), che vive e opera nel III secolo d.C., scrive che la scuola di Epicuro «mentre quasi tutte le altre sono estinte, rimane sempre e produce innumerevoli scolarchi, uno dopo l'altro, dal numero dei discepoli» (trad. Arrighetti, 1973²); seguendo l'«indicazione cronologica» di Diogene, la storia della scuola di Epicuro deve essere considerata, a mio parere, sulla base della solida e fondamentale fedeltà nei riguardi dell'originaria dottrina del maestro, senza però commettere il grave errore di ritenere che non vi sia stato alcuno sviluppo dottrinario nell'ambito della lunga storia del Giardino. Gli epicurei seriori, infatti, pur non stravolgendo il cuore della dottrina originaria di Epicuro, apportarono certamente novità significative tramite approfondimenti e chiarificazioni di questa o quella dottrina, a tal punto che, non senza i dovuti *caveat* metodologici, perfino per l'epicureismo possono essere utilizzate le categorie di «dissidenza» e «ortodossia» (sul delicato problema della dissidenza epicurea cfr. Verde, 2010a).

È assai probabile che Metrodoro di Lampsaco² avrebbe avuto accesso allo scolarcato dopo Epicuro se non fosse morto prematuramente (278/277 a.C.). Diogene Laerzio (x 24) tramanda alcuni titoli di opere metrodoree che confermano il significativo contributo dottrinario fornito dal filosofo soprattutto sulla retorica (in probabile polemica con il democriteo Nausifane), sul linguaggio e sulla ricchezza. A Epicuro (che muore nel 271/270 a.C.) successe Ermarco di Agemorto³, nativo di Mitilene, di cui Diogene (x 24) conserva alcuni titoli di libri che definisce «bellissimi» (*kallista*); si interessò di retorica, di teologia e di diritto e della sua genesi⁴, e scrisse delle opere contro Empedocle, Platone e Aristotele (sulla polemica filosofica dei primi epicurei, in particolare contro la Stoa, cfr. Kechagia, 2010) e sulle scienze (*mathemata*). Polieno di Lam-

psaco⁵, uno degli *andres* o *kathegemones* del Giardino, non divenne mai scolarca in quanto morì prima di Epicuro (278/277 a.C.), *grosso modo* contemporaneamente alla scomparsa di Metrodoro. Epicuro era molto legato a Polieno, che si interessò principalmente di matematica (più nello specifico di geometria) nelle *Aporie*, uno scritto che in seguito venne difeso da probabili attacchi avversari dall'epicureo Demetrio Lacone nel *Sulle "Aporie" di Polieno*.

Tra i discepoli di Epicuro che non ebbero accesso allo scolarcato è utile menzionare Idomeneo di Lampsaco (noto per la sua attività politica; cfr. Angeli, 1981), Colote di Lampsaco e Carneisco. Colote, oltre a due opere rispettivamente contro il *Liside* e l'*Eutidemo* di Platone, è celebre per aver composto uno scritto intitolato *Sul fatto che non si possa affatto vivere secondo le dottrine degli altri filosofi* dove passava polemicamente in rassegna le opinioni di altri filosofi; è possibile ricostruire il contenuto di questo trattato grazie al *Contro Colote* di Plutarco (cfr. Kechagia, 2011, in particolare parte I; Corti, 2014). Di Carneisco il *PHerc. 1027* conserva frammentariamente una sezione del II libro del *Filista*, un'opera sull'amicizia e sul ricordo "terapeutico" degli amici defunti che conteneva alcune critiche sul medesimo tema rivolte al peripatetico Prassifane (cfr. Capasso, 1988).

A Ermarco successe nello scolarcato del Giardino Polistrato, autore principalmente del *Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari* (*PHerc. 336/1150*; cfr. Indelli, 1978), la cui opera fu sostanzialmente diretta contro lo scetticismo e anche il cinismo (ma forse non va escluso nemmeno lo stoicismo). Dopo Polistrato lo scolarcato passò a Dionisio di Lamptre e a Basilide di Tiro, successivamente (forse) a Tespi e ad Apollodoro (a cui Diogene – x 25 – attribuisce la composizione di ben 400 libri) detto "tiranno del Giardino" che fu scolarca fino a circa il 100 a.C. In questo arco temporale va menzionata l'attività di altri epicurei (che operarono anche lontano da Atene, in centri dell'Asia Minore, come in Siria, oppure a Rodi) quali Filonide di Laodicea a mare (la cui bio-bibliografia è ricostruibile grazie al *PHerc. 1044*)⁶ – un importante epicureo che si interessò di geometria e scrisse esegesi a opere di Epicuro (sul libro VIII del *Sulla natura*) e di altri epicurei (Artemone) –, Protarco di Bargilia, Nicasirate e Timasagora (cfr. Verde, 2010a).

Alla morte di Apollodoro divenne scolarca l'*acutissimus* (Cicerone, *Tusc. disp.* III 38) Zenone di Sidone (cfr. Angeli, Colaizzo, 1979), *coryphaeus Epicureorum* (Cicerone, *De nat. deor.* I 21 59 = 6 Angeli-Colaizzo), che fu ascoltato ad Atene da Cicerone (cfr. Cicerone, *Ac.* I 12 46 = 7 Angeli-Co-

laizzo) e rimase attivo fino alla morte avvenuta intorno al 75 a.C.; lo scolarcato di Zenone segna un periodo molto delicato per la vita del Giardino sia dal punto di vista storico sia da quello politico. Sono gli anni (88/86 a.C.) dell'assedio di Atene da parte di Silla durante la Prima guerra mitridatica e della tirannica difesa anti-romana della città da parte di Aristione (forse un epicureo, almeno secondo Appiano, *Mithr.* XXVIII 109), assedio che rappresenta la *climax* di quel processo di decentralizzazione della filosofia da Atene iniziato già negli anni precedenti che proprio la vicenda di Filodemo esemplifica bene (cfr. Sedley, 2003a). Zenone ebbe vasti interessi dalla logica (di cui siamo a conoscenza grazie al *Sui segni* filodemeo) alla geometria (lo stoico Posidonio scrisse un'opera proprio contro la posizione di Zenone circa i principi della geometria: cfr. Proclo, *In primum Euclidis Elementorum librum* 199 3-200 6 Friedlein = F 46 Edelstein-Kidd; 214 15-218 11 Friedlein = F 47 Edelstein-Kidd = 27 Angeli-Colaizzo), dall'etica alla teologia.

Il già citato Protarco di Bargilia fu il maestro di un importante epicureo, *grosso modo* coetaneo di Zenone, che, però, non fu mai scolarca e che fu attivo soprattutto a Mileto: Demetrio Lacone (cfr. Dorandi, 1994b). La biblioteca ercolanese di Filodemo conserva alcune opere di Demetrio che confermano la vastità dei suoi interessi dottrinari che andavano dalla teologia⁷ alla geometria, dall'etica alla cosmologia e alla poetica. Un ambito in cui Demetrio si distinse particolarmente fu quella che potremmo definire "filologia filosofica" (ma è probabile che a essa contribuì anche Zenone), ossia un'attenta e scrupolosa attività filologica volta a emendare i testi epicurei (che evidentemente nel frattempo erano incorsi in errori e corrottele a volte neppure del tutto casuali) e a discernere le opere originali da quelle spurie⁸. A Zenone successe nello scolarcato (ma in tarda età) Fedro (su cui cfr. Dorandi, 2011) che, al fine di evitare la tirannia di Aristione, trascorse a Roma un periodo dove ebbe modo di entrare in contatto con Cicerone, che di Fedro conosce almeno uno scritto (solitamente identificato con l'opera *Sugli dei* ma non v'è certezza a riguardo; cfr. Summers, 1997), visto che ne richiede una copia all'amico Attico: Cicerone, *Ad Att.* XIII 39 2). Dopo Fedro lo scolarcato passò a Patrone che fu attivo almeno fino alla metà del I secolo a.C.; nulla si sa di Patrone dal punto di vista dottrinario. Da una lettera scritta intorno al 51 a.C. (*Fam.* XIII 1) si apprende che Cicerone, caldamente esortato da Patrone, intervenne perché la casa ateniese di Epicuro nel demo di Melite non fosse demolita, raccomandandosi per questo al nobile Caio Memmio, lo stesso a cui Lucrezio dedica il suo poema.

L'epicureismo campano: Filodemo di Gadara e Sirone

È arduo comprendere il motivo (o i motivi) per cui Filodemo⁹, nato a Gadara (nella Decapoli) intorno al 110 a.C., dopo aver frequentato la scuola di Zenone, volle trasferirsi in Italia all'incirca tra gli anni 80 e 70 del I secolo a.C.; si potrebbe perfino ipotizzare un dissenso (forse non di natura dottrina) con Fedro che, a differenza di Filodemo, anche se in tarda età, divenne scolarca del Giardino (cfr. Dorandi, 1997, p. 47). In Italia Filodemo si reca prima a Roma e poi a Ercolano in Campania dove risiederà presso la meravigliosa e ricchissima *villa maritima* di Lucio Calpurnio Pisone Cesonino (la cosiddetta "Villa dei Papiri") e, a immagine del *Kepon* ateniese, aprirà un vero e proprio centro di studio epicureo, grazie alla fornita biblioteca di testi, forse almeno in parte appartenenti al maestro Zenone (ed eventualmente a Demetrio Lacone), molto verosimilmente provenienti dalla scuola madre di Atene e che con ogni probabilità Filodemo aveva portato con sé a Ercolano (si tratta verosimilmente del fondo più antico della biblioteca ercolanese). Questi testi epicurei (e di epicurei), oltre alla cospicua mole degli scritti di Filodemo stesso e a un nucleo postfilodemo di papiri (fine I sec. a.C.-inizio I sec. d.C.), furono rinvenuti carbonizzati – anche la villa, infatti, fu interessata dall'eruzione vesuviana del 79 d.C., quando Filodemo era già morto da tempo – molti secoli dopo, tra il 19 ottobre 1752 e il 25 agosto 1754 (sulla datazione e la classificazione dei rotoli ercolanesi, cfr. Cavallo, 1983).

Grazie a questa scoperta Filodemo, già noto come epigrammista (cfr. Sider, 1997), è stato riconosciuto come una delle personalità più influenti nella diffusione dell'epicureismo in Italia, e i Papiri Ercolanesi sono diventati una fonte essenziale per la ricostruzione non solo della dottrina epicurea, ma anche, più in generale, della stessa filosofia antica (cfr. per un primo orientamento Capasso, 1991). Le opere di Filodemo riguardano uno spettro di campi e di interessi davvero ampio, sebbene non vada tralasciato che in più ambiti il filosofo di Gadara può essere considerato il portavoce del maestro Zenone (il che non intacca completamente la sua originalità teorica), il cui epicureismo Filodemo giudicava perfettamente ortodosso. Gli scritti filodemei testimoniano i suoi vasti e diversificati interessi, segno anche dell'adeguamento della dottrina epicurea alle "esigenze" della società romana tardo repubblicana (cfr. Arrighetti, 2006, parte II, cap. III); si occupò di "storia della filosofia"¹⁰, di logica¹¹, del tema della morte¹² e di quello del cosiddetto "franco parlare"¹³, di musica¹⁴, di retorica¹⁵, di eti-

ca¹⁶, di teologia¹⁷ e religione (cfr. Obbink, 1996), di poetica¹⁸ e, in qualche modo, perfino di “politica”¹⁹ (l’elenco degli argomenti trattati potrebbe continuare). Tra le sue opere non si registra, invece, un trattato interamente dedicato alla fisica (come, invece, sarà il poema di Lucrezio; su questo problema, cfr. Sedley, 2010).

L’epicureismo campano non si esaurisce con Filodemo; a Napoli, specificamente sulla collina di Posillipo dove sorgeva la sua *villula*, teneva scuola Sirone (più anziano di Filodemo), noto soprattutto per essere stato il maestro di Virgilio. È assai probabile che Filodemo fosse a contatto con Sirone²⁰ e che proprio a Napoli avesse avuto la possibilità di conoscere (e magari apprezzare), oltre a Virgilio, alcuni poeti augustei quali Quintilio Vario, Lucio Vario Rufo e Plozio Tucca (cfr. Gigante, 1990c).

L’epicureismo a Roma: Tito Lucrezio Caro

La diffusione (fondamentalmente propagandistica) dell’epicureismo a Roma²¹ avviene tramite alcune personalità di cui non si sa nulla, fuorché il nome e il tagliente giudizio ciceroniano (su Cicerone e l’epicureismo, cfr. Maso, 2008): si tratta degli epicurei greci Alcio e Filisco che probabilmente furono gli iniziatori della divulgazione della dottrina epicurea nell’*Urbs*, fino a C. Amafinio, Catio, Rabirio e L. Saufeio (cfr. Gigante, 1983²²; Benferhat, 2005, pp. 58-73). È indubbio, tuttavia, che Lucrezio (94 a.C.?-50 a.C.) e il suo poema in tale contesto si distinsero in modo netto (cfr. in merito Eckerman, 2013), del resto il giudizio lusinghiero di Cicerone ne è una prova importante²². *La natura delle cose* è un’opera poetica didascalica in sei libri probabilmente incompiuta²³; il poema espone la dottrina di Epicuro e sarebbe stato composto da Lucrezio *per interualla insaniae*, secondo la testimonianza di Girolamo nelle sue aggiunte al *Chronicon* di Eusebio (p. 149 Helm). Il riconoscimento dell’eleganza e del valore della poesia lucreziana è già confermato da Cicerone (*Q. fr.* II 9 3) e da Cornelio Nepote (*Att.* 12 4); ancora da Girolamo sappiamo che Cicerone *emendauit* i libri del poema, ossia mise insieme i *volumina* dell’opera per poi diffondere e moltiplicare le copie dello scritto. È possibile che una copia del poema fosse presente anche nella biblioteca di Filodemo di Gadara nella Villa dei Papiri di Ercolano (Kleve), ma la questione è tuttora dibattuta (cfr. Capasso, 2014).

L’opera è dedicata a un Memmio, forse Caio Memmio, propretore in Bitinia nel 57 a.C. oppure Caio Memmio tribuno nel 54 a.C. (cfr.

Hutchinson, 2001, p. 159; Schiesaro, 2007, p. 54). Secondo Sedley (1998), Lucrezio deve essere considerato un epicureo “fondamentalista” in quanto non si sarebbe interessato degli sviluppi dottrinari dell’epicureismo ma si sarebbe limitato all’utilizzazione delle opere di Epicuro, in prima istanza lo scritto *Sulla natura*; questa ipotesi, sebbene sia suffragata da convincenti argomentazioni, non sembra valere però per ogni dottrina toccata da Lucrezio nel suo poema. Come modello poetico e letterario, invece, Lucrezio avrebbe usato l’opera di Empedocle²⁴. Lucrezio, pertanto, avrebbe ignorato non solo l’epicureismo a lui contemporaneo (Filodemo), ma anche le polemiche che gli epicurei mossero alle scuole avversarie, in primo luogo quella stoica. Il poema segue una struttura ordinata e precisa; i sei libri sono tematicamente organizzati in coppie: i primi due si occupano dei principi del tutto, gli atomi e il vuoto; la seconda coppia tratta di questioni relative all’anima; la terza coppia riguarda il cosmo e i fenomeni naturali.

Più nel dettaglio, il I libro si apre con l’inno a Venere (cfr. Verde, in corso di stampa) e con il primo dei quattro elogi di Epicuro, celebrato come eroe vittorioso sul potere della *religio*; l’argomento principale è l’esistenza degli atomi (i *primordia rerum*) e del vuoto, i principi della natura in virtù dei quali si costituisce ogni cosa. Di seguito si assiste a una critica della dottrina della materia di alcuni filosofi presocratici, Eraclito, Empedocle e Anassagora. Il libro si chiude con l’enunciazione dell’infinità del tutto e la conseguente negazione dell’esistenza di un centro dell’universo. Il II libro si occupa degli atomi e della loro aggregazione, dunque del loro movimento e della loro velocità attraverso il vuoto; il libro contiene anche la descrizione della dottrina della deviazione atomica (*clinamen*). In conclusione, il poeta torna sull’infinità dell’universo: i mondi sono infiniti e non sono governati dagli dei ma, in quanto aggregati atomici, sono destinati a disgregarsi e dunque a perire. Dopo il secondo elogio di Epicuro, il III libro è dedicato alla dottrina dell’anima e alla distinzione delle funzioni dell’*animus* (la parte razionale e intellettuale) e dell’*anima* (il principio vitale, la parte responsabile della sensazione); Lucrezio procede nell’analisi della natura atomica e materiale dell’anima e del falso (e insensato) timore della morte. Il IV libro si occupa del tema della percezione tramite i *simulacra*, sottilissime “pellicole atomiche” che si formano e si distaccano dalla superficie dei corpi aggregati con rapidità estrema. La dottrina dei *simulacra* spiega una considerevole quantità di fenomeni, dai cinque sensi ai sogni e alle illusioni; la parte conclusiva del libro è dedicata all’esame di una sorta di “fenomenologia” dell’impulso sessuale e dell’amore, altrettanto

giustificabili grazie ai *simulacra*. Il v libro si apre con un elogio di Epicuro e tratta del mondo, a cui, come ogni aggregato, non appartiene l'eternità; gli dei non si identificano con il mondo e non sono responsabili della sua creazione. Dopo una descrizione di alcuni fenomeni astronomici, il libro si conclude con la storia e lo sviluppo del genere umano. Dopo un altro elogio di Epicuro, il vi libro si occupa della spiegazione dei fenomeni meteorologici; vengono poi affrontate le cause (sempre atomiche e materiali) delle epidemie e della morte. Il libro si conclude con la celebre descrizione della peste di Atene del 430 a.C., già narrata da Tucidide (II 47 ss.).

L'epicureismo di età imperiale: Diogeniano, Diogene di Enoanda e Plotina

Un dato che non può essere trascurato nell'esame dell'epicureismo di età imperiale è l'istituzione ad Atene da parte di Marco Aurelio intorno al 176 d.C. di cattedre di filosofia (a spese dello Stato)²⁵ oltre a un insegnamento di retorica; tra queste cattedre, una era di filosofia epicurea (cfr. Filostrato, *Vitae Sophistarum* 566; e per ulteriori rinvii Todd, 1976, p. 6, nota 29). Tra gli epicurei attivi nel II secolo d.C. va menzionato Diogeniano, che è noto soprattutto per aver composto uno scritto polemico in funzione anti-stoica contro la dottrina del fato (*heimarmene*) di Crisippo; alcuni frammenti di questo trattato sono riportati da autori cristiani (in prima istanza Eusebio di Cesarea che, tuttavia, considera Diogeniano un peripatetico; cfr. Isnardi Parente, 1990). Diogeniano oppone alla posizione crisippea la libertà di scelta, ossia la capacità riconosciuta al soggetto morale di essere autonomamente causa delle proprie scelte e delle proprie azioni; si tratta evidentemente di tematiche genuinamente epicuree che trovano diretto riscontro nel contenuto del xxv libro del *Sulla natura*.

Certamente la personalità epicurea di maggiore rilievo in questo periodo storico è Diogene di Enoanda²⁶, appartenente con ogni probabilità a una delle famiglie più ricche e in vista di questa città della Licia, a cui è attribuibile una monumentale iscrizione sorretta da un portico. La datazione di tale iscrizione dovrebbe collocarsi cronologicamente negli anni intorno al 120 d.C. Il ritrovamento dell'iscrizione (il primo frammento litico venne alla luce nel dicembre 1884) è un'ulteriore conferma della vitalità dell'epicureismo nel II secolo d.C. e la sua diffusione in luoghi e territori lontani dalla scuola madre di Atene. L'iscrizione contiene *grosso modo* e molto

schematicamente una sezione di fisica (fr. 1-27), una di etica (fr. 28-61), delle lettere ascrivibili a Diogene (indirizzate ad Antipatro e a Dionisio: fr. 62-75; ai familiari e a gli amici: fr. 117-118) e forse a Epicuro (è il caso della celebre *Lettera alla madre*: fr. 125-126)²⁷, delle *Massime* (fr. 97-116) e, infine, un trattato sulla vecchiaia (fr. 137-179). Il principale motivo per cui Diogene fece erigere una tale iscrizione è fondamentalmente “filantropico” e, dunque, legato alla chiara volontà di far conoscere il “verbo salvifico” di Epicuro a chi, ignorandolo, era preso da timori e turbamenti.

Una singolare vicenda, infine, che documenta la continuità dell’epicureismo nel II secolo d.C. concerne l’interessamento di Plotina in alcune faccende interne della scuola epicurea di Atene (cfr. almeno Dorandi, 2000). Moglie dell’imperatore Traiano (53-117 d.C.), Plotina si interessò attivamente delle vicende degli epicurei di Atene, dimostrando, inoltre, di possedere una raffinata conoscenza del lessico filosofico epicureo; è conservata una copia epigrafica in lingua latina relativa alla corrispondenza fra Plotina e Adriano (76-138 d.C.) databile al 121 d.C. Il contenuto riguarda la nomina a scolarca della scuola epicurea di Atene di Popilio Teotimo che, tuttavia, non possedeva la cittadinanza romana. Plotina chiede ad Adriano che agli epicurei di Atene sia concesso il diritto di designare autonomamente tramite testamento scritto in greco lo scolarca (sia egli greco o romano). I dati più interessanti che possono essere dedotti da questa vicenda sono almeno due. In primo luogo è significativo che addirittura la moglie di un imperatore si interessasse di questioni tanto particolari e proprie di una scuola filosofica come la “successione diadochistica” degli scolarchi. Inoltre (e si tratta a mio avviso dell’aspetto più notevole), la vicenda in questione testimonia chiaramente se non che la scuola a cui Plotina si rivolge fosse esattamente il Giardino fondato da Epicuro (della cui ininterrotta continuità si ha notizia fino al I sec. a.C.) perlomeno che l’insegnamento della filosofia epicurea fosse ancora attivo nel II secolo d.C.: ciò conferma quanto Diogene Laerzio (X 9) scriveva nella prima metà del III secolo d.C. sulla longevità della scuola di Epicuro rispetto agli altri indirizzi filosofici dell’antichità.