

Passioni epistemologiche.
Uoluptas e dolor
come criteri di verità in Lucrezio*
di Chiara Rover**

Abstract

Tù πάθη, namely pleasure (ἡδονή) and pain (ἀλγηδών), represent the third criterion of truth envisioned by Epicurean Canonic. Besides acting as practical criteria directly pointed to action, these two affections work as gnoseological criteria, employed by διύνοια in order to distinguish between actions that should be performed and those we should rather avoid. The present contribution argues that even before any rational operation, namely in thinking them as something self-evident (ἐναργές) and a-rational (ἄλογον), these “basic” feelings – Epicurus’ πάθη and, above all, Lucretius’ *uoluptas* and *dolor* – may rightfully be described as criteria of truth: a truth which is at “zero grade” and which pertains to things rather than judgements, but which nonetheless possesses an unquestionable epistemological value.

Keywords: Epicurus, Lucretius, Canonic, Epistemology, Affections.

Via d’accesso alla dimensione etica, le affezioni (τὰ πάθη), ossia il piacere (ἡδονή) e il dolore (ἀλγηδών), costituiscono, nell’ambito della scuola di Epicuro, stando al dettato laerziano, il terzo criterio di verità previsto dalla canonica (Diog. Laert., X, 31= frr. 35 e 36 Us.; Diog. Laert., X, 34 = fr. 260 Us.). In letteratura v’è un numero assai esiguo di studi aventi a tema in maniera dettagliata la questione dei πάθη nella tradizione epicurea¹. Spe-

* Questa ricerca è stata realizzata nell’ambito del Progetto di Ateneo “Il criterio di verità: Dalla filosofia antica all’epistemologia contemporanea” (Sapienza Università di Roma/2019-2021). La mia riconoscenza va ai Professori Emidio Spinelli e Francesco Verde, per aver rivisto e migliorato il presente contributo, fornendomi preziose osservazioni, nonché ulteriori spunti su cui riflettere e lavorare.

** Sapienza Università di Roma; chiara.rover@uniroma1.it.

¹ Cfr. in particolare il celebre scritto di Diana *La psicologia d'Epicuro e la teoria delle*

cialmente per quanto riguarda la loro valenza nell'ambito della dottrina del canone, ossia al di là della loro rilevanza come stati emotionali o passionali non strettamente associati al problema della verità, essi non hanno sicuramente ricevuto sinora l'attenzione che, invece, meriterebbero.

Secondo la lezione epicurea, conviene ricordarlo, i πάθη sono esclusivamente due, piacere e dolore; non si dà mai un'affezione, per così dire, "neutra", non connotata cioè come piacevole o dolorosa, qual era invece, per esempio, la condizione di ἀοχλησία teorizzata dall'Academico Speusippo². È interessante, a riguardo, che il concetto di ἀοχλησία (da ὄχλεω, "sconvolgere", "disturbare", o, più semplicemente, "muovere") verrà comunque ripreso e impiegato da Epicuro, non più però per designare uno stato di totale ἀπάθεια, ossia una condizione scevra di qualunque πάθος, piacevole o doloroso che sia, bensì per denotare, come si evince dalle ultime battute del paragrafo 27 dell'*Epistola a Meneceo*, quella condizione di

passioni (ristampato in Diano, 1974, pp. 129-280), seguito da Solmsen (1986); Konstan (2006; 2007, pp. 21-48); Prost (2012) e Verde (2018c).

² Clemente di Alessandria ci informa che, secondo Speusippo, «la felicità è una disposizione perfetta (εὖς τελεία) nelle cose che sono secondo natura (ἐν τοῖς κατὰ φύσιν), oppure una disciplina relativa ai beni (εὖς ἀγαθῶν); a questa disposizione tutti gli uomini hanno una certa tendenza (όρεξ); ma i buoni ricercano in particolare l'assenza di affanni (ἀοχλησία)» (*Strom.*, II, 22, 133 4 = 101 Isnardi Parente = F 77 Tarán; trad. Isnardi Parente). Diversamente dalle posizioni di altri autori d'età ellenistica – l'ἀθαμβία di Democrito (68 A 169; B 4; B 215 D.-K.), l'ἀκαταπληξία di Nausifane (75 B 3 D.-K.), l'ἀταραχή degli Stoici e degli Epicurei –, tuttavia, l'ἀοχλησία di Speusippo non si identifica con uno stato edonico, poiché «l'assenza di dolore è bene, mentre sia il dolore sia il piacere sono mali» (καὶ ἔστιν ἡ μὲν ἀλυπία ἀγαθόν, ἡ δὲ ἡδονὴ καὶ ἡ λύπη κακόν; Anonym., *In Arist. Eth. Nicom.*, p. 158, 20-30 Heylbut = 112 Isnardi Parente = F 80c Tarán; trad. Isnardi Parente). L'ἀοχλησία speusippaea coincide, piuttosto, con uno stato naturale di assenza di affezioni (dolorose o piacevoli che siano) che, quando accompagnato dalla saggezza, permette di conseguire la felicità autentica, nettamente distinta, perciò, dal piacere. Il concetto di ἀοχλησία giocherà un ruolo di prim'ordine nella storia del Peripato, in particolare in Critolao (*Philod., Rhet.*, II, 154 = fr. XIII Sudhaus = 4h Wehrli) e Ieronimo di Rodi (Cic., *Fin.*, II 3, 8-9 = 8a Wehrli = 18a White), e dovette risultare al centro delle controversie tra Posidonio (Gal., *de Plac. Hip. et Pla.*, vv. 469-476 = F 187 Edelstein-Kidd) e Panezio (Cic., *Off.*, II 5, 18 = T 60 Alesse). Sul dibattito tra Posidonio e Panezio, cfr. Cic., *Off.*, III 5, 25; si veda anche Grilli (2002, pp. 101 ss., 123-33). Grazie a Cicerone (*Fin.*, II 3, 8-9 = 8a Wehrli = 18a White), sappiamo che specialmente Ieronimo entrò in polemica con Epicuro precisamente sulla questione della ἀοχλησία. In accordo con Speusippo, Ieronimo poneva la *privatio doloris* quale fine ultimo e bene più alto, ma negava che tale condizione coincidesse con il piacere più grande (*summa voluptas*): «altro è provare piacere (*gaudere*), altro non sentire dolore (*non dolere*)» (*ibid.*, trad. mia; cfr. anche *Tusc.*, II 6, 15, e V 29, 84). Per Epicuro, diversamente, la rimozione del dolore si identifica con «l'estremo termine di incremento per il piacere (*augendae voluptatis finis*)» (*Fin.*, II 3, 8-9; cfr. anche Epic., *RS* III). Su quest'aspetto della proposta filosofica di Ieronimo, si veda White (2004). Si noti, infine, che il termine ἀοχλησία compare, oltre che in Speusippo, anche nei Megarici (cfr. Alex. Aphr., *De an. lib. mantissa*, 150, 34-5 Bruns = *SSR* II O 34).

benessere del corpo (*τοῦ σώματος ἀοχλησία*) e, in generale, di assenza di turbamento (cfr. Diog. Laert., II, 87 = fr. 450 Us.), che caratterizza il piacere stabile (*καταστηματική ἡδονή*), fine supremo (*τέλος*) dell'esistenza (cfr. *ibid.* e ivi, X, 136 = fr. 2 Us.). Il non riconoscere la possibilità di un'affezione neutra, intermedia tra gli opposti di piacere e dolore, rende inoltre piuttosto plausibile l'ipotesi che Epicuro abbia delineato la propria posizione intorno alla natura del terzo criterio anche, e soprattutto, in risposta alla tripartizione dei *πάθη* operata dai Cirenaici (Tsouna, 2016, pp. 125-8)³. Costoro, infatti, riconoscendo il titolo di *πάθος* a qualunque modificazione qualitativa interna di cui il soggetto risulta consapevole, affermavano, secondo quanto riportato da Sesto Empirico, che «tra le affezioni alcune sono piacevoli, altre dolorose, altre ancora intermedie (*τὰ μεταξύ*)» (*Adv. Math.*, VII, 199 = *SSR* IV A 213; trad. Russo)⁴. Come vi sarà modo di appurare, fra l'altro, è possibile individuare, negli scritti epicurei, altri elementi che ben si prestano a confermare l'esistenza di una relazione prettamente polemica tra la prospettiva del *Kῆπος* e quella abbracciata dai Cirenaici in merito alla questione dei *πάθη*.

Stando a quanto leggiamo nella *Vita di Epicuro* di Diogene Laerzio (X, 34 = fr. 260 Us.), le affezioni, per gli Epicurei, si danno in ogni essere vivente (*περὶ πᾶν ζῶν*), con la differenza che mentre il piacere è conforme a natura (*οἰκεῖον*), il dolore le è estraneo (*ἀλλότριον*). I *πάθη*, conclude il dettato laerziano, sono adibiti alla discriminazione (*κρίνεσθαι*) delle scelte e delle ripulse (*τὰς αἱρέσεις καὶ φυγάς*; *ibid.*), dando a intendere, almeno di primo acchito, che essi rientrino esclusivamente nel novero di quelli che Sesto Empirico definisce come criteri “pratici” (*Adv. Math.*, VII, 29).

³ Non è questo il luogo per affrontare il problema storico concernente il dibattito tra Epicurei e Cirenaici. Benché talvolta la loro opposizione costituiscà l'esito di interventi dossografici, è pressoché certo che essa rifletta un accadimento storico, ovvero una longeva e persistente rivalità tra le due scuole. Come rimarcato da Tsouna (1998, p. 113), «philosophical as well as chronological factors appear to have favoured its development: both schools posit pleasure as the supreme good and pain as the supreme evil. And they temporally overlap». Sulla questione dei *πάθη* nella scuola cirenaica, nonché sul confronto con la prospettiva cirenaica epicurea, cfr. senz'altro Tsouna (1998; 2016); Warren (2013; 2014, pp. 196-201); Verde (2018c, spec. pp. 214-7). Che Epicuro abbia originariamente sviluppato il proprio edonismo in contrapposizione alla scuola dei Cirenaici, è ipotesi avallata in particolare da Sedley (2017). Sulla dialettica tra le due forme di edonismo cfr. anche Mitsis (2018, pp. 107-52).

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

⁵ Cfr. anche Epic., *Men.*, 129.

Secondo lo scettico, è possibile infatti attribuire al criterio ($\tau\circ\kappa\pi\tau\eta\rho\iota\circ\nu$) due distinte connotazioni: da un lato lo si può intendere come ciò a cui ci si richiama al fine di fare ($\pi\circ\iota\epsilon\iota\nu$) certe cose e di non farne certe altre, e in questo caso si parlerà di criterio “pratico”; dall’altro, il criterio è ciò a cui facciamo riferimento per discriminare tra ciò che esiste ($\nu\pi\alpha\rho\chi\epsilon\iota\nu$) e ciò che non esiste, ciò che è vero ($\alpha\lambda\eta\theta\eta$) e ciò che è falso ($\psi\epsilon\nu\delta\eta$), e in questo caso si parlerà di criterio “epistemologico” (*ibid.*; si veda Verde, 2013, p. 72).

Che i $\pi\alpha\theta\eta$, tuttavia, non facciano capo in maniera esclusiva a una delle due categorie sestane del criterio, ma che, com’è stato suggerito, si trovino “a metà strada” tra le due, traspare dalla duplicità propria della loro funzione (Verde, 2018c, spec. pp. 207-10): essi, infatti, da un lato, agiscono in qualità di criteri pratici direttamente volti all’azione, dall’altro, ricoprono il ruolo di criteri gnoseologici destinati al discernimento delle azioni che è bene compiere e di quelle che, viceversa, sarebbe auspicabile evitare (*Men.*, 129)⁶. Sappiamo che Epicuro (e, più in generale, gli Epicurei) impiegavano i termini $\pi\alpha\theta\circ\circ/\pi\alpha\theta\eta$ in contesti differenti, assegnando loro, di volta in volta, funzioni e significati distinti (si veda Verde, 2018b, pp. 212-4). Nella trattazione intorno all’origine del linguaggio, per esempio, in *Hrdt.*, 75, i $\pi\alpha\theta\eta$ vengono associati ai $\varphi\alpha\pi\tau\alpha\sigma\mu\alpha\tau\alpha$ e, con essi, posti alla radice dei nomi. In un recente, nonché cruciale, contributo dedicato alle affezioni epicuree, Verde (2018b, p. 213) ha sostenuto che in questo caso, così come in tutte le occorrenze in cui non risulta direttamente implicata la sfera pratica dell’azione, i $\pi\alpha\theta\eta$ non ricoprono il ruolo di criteri del vero, limitandosi a denotare null’altro che delle «condizioni o stati passivi causati dal continuo impatto dei simulacri degli oggetti esterni». Secondo lo studioso, dunque, «non tutti i $\pi\alpha\theta\eta$ sono criteri o, più correttamente, lo sono, se si vuole, solo indirettamente», vale a dire nella misura in cui si ammette che «ogni $\pi\alpha\theta\circ\circ$ possa essere ricondotto ai $\pi\alpha\theta\eta$ “fondamentali”, ossia o al piacere o al dolore» (*ibid.*).

Prendendo le mosse da questa lettura, ma spingendomi, in un certo senso, oltre essa, ciò che vorrei provare a mostrare, nelle pagine che seguono, è la piena valenza epistemologica goduta dai $\pi\alpha\theta\eta$ non solo in virtù della loro connessione con l’attività della $\delta\iota\alpha\pi\omega\alpha$, ma anche, e soprattutto, là dove considerati semplicemente *in se stessi*, come mere affezioni a-razionali ($\alpha\lambda\circ\gamma\alpha$) ed evidenti ($\epsilon\pi\alpha\rho\gamma\eta$). Persino così intesi, infatti, i $\pi\alpha\theta\eta$ epicurei si dimostrano in grado di fornirci alcune informazioni sulla realtà, e

⁶ L’impiego, da parte di Epicuro, dei termini $\kappa\alpha\pi\omega\circ$ e $\kappa\pi\iota\epsilon\iota\nu$, in *Men.*, 129, costituisce, a mio avviso, un ulteriore indizio della valenza epistemologica goduta dai $\pi\alpha\theta\eta$ (in proposito, cfr. anche Epic., *RS* xxiv e la testimonianza di Diogene di Enoanda al fr. 70 17-14 Smith). Sul criterio di verità, sicuramente Striker (1996, pp. 29-51, spec. pp. 31-3).

di operare, di conseguenza, come criteri di verità a tutti gli effetti, benché ancora incapaci – a questo livello – di dischiudere la dimensione propriamente etica dell'esistenza. Al fine di supportare la mia ipotesi, prenderò in esame alcuni passi di Epicuro e del *De rerum natura* (*DRN*) di Lucrezio, a partire dai quali sarà interessante osservare come specialmente Lucrezio, avallando e sviluppando un'istanza già riconoscibile negli scritti del Maestro, si riveli assai chiarificatore in merito alla questione di cui mi sto occupando. Attraverso i suoi versi, infatti, il poeta contribuisce, come vedremo, a rimarcare il valore e l'importanza attribuiti dal pensiero epicureo alle affezioni di piacere e dolore non solo in relazione alla sfera etica, ma anche, e soprattutto, a quella epistemologica.

Si consideri, anzitutto, la testimonianza di Epicuro. Pur non identificandoli con le sensazioni, il filosofo ritiene che i πάθη siano a esse strettamente connessi (*RS* xxiv; cfr. anche *Hrdt.*, 37-8; 55; 63; 68; 82)⁷, dacché

καὶ μὴν καὶ τὴν ὄσμὴν νομιστέον, ὥσπερ καὶ τὴν ἀκοὴν οὐκ ἄν ποτε οὐθὲν πάθος ἐργάσασθαι, εἰ μὴ ὅγκοι τινὲς ἡσαν ἀπὸ τοῦ πράγματος ἀποφερόμενοι σύμμετροι πρὸς τοῦτο τὸ αἰσθητήριον κινεῖν, οἱ μὲν τοῖοι τεταραγμένως καὶ ἀλλοτρίως, οἱ δὲ τοῖοι ἀταράχως καὶ οἰκείως ἔχοντες.

bisogna ritenere che l'odore, come anche nel caso dell'udito, non potrebbe produrre alcuna affezione se non vi fossero delle masse, che si distaccano dall'oggetto, proporzionalmente costituite in modo tale da muoversi verso l'organo sensoriale, alcune tali da provocare turbamento e una sensazione fastidiosa, altre assenza di turbamento e una sensazione gradevole (*Hrdt.*, 53; trad. Verde).

Del resto, scrive Epicuro, ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει («ogni bene e ogni male risiede nella sensazione»: *Men.*, 124; trad. Arrighetti), ragion per cui la morte, comportando la perdita della sensazione, non rappresenta per noi alcunché (cfr. *RS* II e Warren, 2006)⁸. Sempre in virtù

⁷ Occorre far riferimento, su questo punto, anche a un frammento proveniente dal *PHerc.* 181/335, rotolo papiraceo facente capo, con buone probabilità, al III libro del *Περὶ φύσεως* di Epicuro e recentemente edito da Leone (2018, spec. pp. 17-9). Nel Pezzo I, col. VI, la studiosa è riuscita a rintracciare l'espressione τὸ πάθος τὸ περὶ τὴν ὄψin ("affezione visiva"), ipotizzando che la stessa dovesse comparire anche in due luoghi della col. VII. La dicitura in questione sembra integrare quella che si incontra al paragrafo 52 dell'*Epistola a Erodoto*, ovvero τὸ πάθος τὸ ἀκουστικόν ("affezione uditive"): in ambo i casi, i πάθη vengono intesi come delle «mere affezioni di piacere e dolore connesse alla αἰσθησις, come criteri di conoscenza del mondo che ci circonda» (Leone, 2018, p. 19).

⁸ Che «la morte nulla è per noi» (οὐθάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, *RS* II) proprio in virtù del fatto che πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει, trova conferma in un passo di Aezio (*Plac.*, IV 9, 11 Diels, p. 397 = *Plac.*, IV 9, 12 = Runia, 2018, p. 425 = fr. 261 Us.). Sulla questione cfr. anche Mitsis (2018, capp. 5-7). Per un'analisi comprensiva della presenza di Epicuro nei *Placita aeziani*, si rimanda a Runia (2018).

del loro essere strettamente connessi alle αἰσθήσεις, si è portati a credere che anche i πάθη (al loro grado “zero”) siano a-razionali (ἄλογα): essi, per così dire, funzionano automaticamente, e non dipendono dal λόγος⁹. È bene richiamare, qui, una testimonianza aeiziana (*Plac.*, IV 23, 2 Diels, p. 414 = Runia, 2018, p. 426 = fr. 317 Us.), tanto cruciale quanto assai poco studiata, stando alla quale

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

Epicuro [dice che] sia le affezioni sia le sensazioni si generano nelle regioni affette, mentre l'egemonico è esente da ogni affezione (trad. Torraca)¹⁰.

Non a caso, infatti, Diogene Laerzio accosta il sentire all'esperienza del provare dolore (x, 32 = fr. 36 Us.), dichiarando, in aggiunta, che sin dai primi momenti di vita gli esseri viventi «si trovano a loro agio nel piacere, ma ripugnano il dolore per disposizione naturale, senza l'intervento della ragione. Per genuino istinto, dunque, noi fuggiamo il dolore» (x, 137 = fr. 66 Us.; trad. Arrighetti)¹¹. Il dettato laerziano, tuttavia, nell'enunciatore i canoni di verità, non ascrive mai in modo esplicito il carattere dell'a-razionalità ai πάθη, quasi a suggerire che essi funzionino come regole capaci di

⁹ Sulla convinzione per cui la stretta relazione tra πάθη e αἴσθησις contribuirebbe a dimostrare che le affezioni sono a-razionali e, di conseguenza, aventi sede nella parte a-razionale dell'anima (ovvero nell'*anima* lucreziana), si veda Konstan (2006, p. 201; 2007, p. 33; 2015), ma anche Németh (2017, p. 55, n. 24). Secondo l'interpretazione dei due studiosi, i πάθη si distinguerebbero nettamente dalle emozioni, per il darsi delle quali l'intervento dell'elemento razionale risulterebbe imprescindibile. Diversamente, Asmis (1999, pp. 275 ss.) ritiene che i πάθη (che ella traduce con il vocabolo inglese “feelings”), in quanto «acts of awareness of inner states», vadano differenziati dalle sensazioni, le quali, invece, risulterebbero «directed at what is external to us». La studiosa, inoltre, ritiene che mentre la sensazione è null'altro che un'alterazione dell'organo sensoriale, le affezioni (“feelings”) includono l'elemento della consapevolezza.

¹⁰ È interessante osservare l'impiego, in relazione a Epicuro, del termine (stoico) ήγεμονικὸν. In tutti i modi, l'identificazione della parte “egemone” dell'anima è questione assai dibattuta. È piuttosto probabile, infatti, che Epicuro, perlomeno all'altezza dell'*E-pistola a Erodoto*, avesse una concezione fortemente unitaria dell'anima, la cui funzione principale consisteva nel rendere possibile il darsi della sensazione (Verde, 2010, pp. 189-90; 194-5).

¹¹ Cfr. anche Sext. Emp., *Pyr. Hyp.*, III, 194. Il tipo di ragionamento che Diogene attribuisce a Epicuro richiama il cosiddetto “argomento della culla”, «a procedure which consists first in describing (or in claiming to describe) the behaviour and psychology of the child in the cradle (usually in conjunction with young animals) and then in drawing (or in claiming to draw), more or less directly, certain conclusions which, in one way or another, lead to the formulation and justification of a moral doctrine» (Brunschwig, 1986, p. 113). Si confronti con l'argomento attribuito a Eudosso in Arist., *Eth. Nic.*, X 2, 1172b9-15 (cfr. anche Arist., *Eth. Nic.*, I 1, 1094a2-3, e Plat., *Phil.*, 20b), e si veda Warren (2009, pp. 252-65).

giudicare o valutare le scelte e i rifiuti *solamente* in quanto dotati di una natura razionale (Verde, 2018c, pp. 211-2). È stato correttamente osservato che questo permetterebbe, fra l'altro, di spiegare perché Diogene (o la sua fonte), nell'elencare i principi della canonica epicurea, ponga le affezioni al terzo posto, dopo le prolessi (che hanno natura razionale), e non in posizione immediatamente successiva alle αισθήσεις (Diog. Laert., X, 31 = frr. 35 e 36 Us.; cfr. Verde, 2018c, pp. 211-2).

A supporto di questa tesi, conviene far riferimento a un passo dell'*Epi-stola a Meneceo* nel quale Epicuro chiama in causa il νήφων λογισμός (132), un dispositivo fondamentale, intrinsecamente caratterizzante l'edonismo epicureo. Ci troviamo nella sezione centrale della lettera (131-2), ed Epicuro è intento a scongiurare eventuali fraintendimenti o cattive interpretazioni della sua tesi per cui il piacere è principio (ἀρχή) e termine estremo (τέλος) della vita felice (τοῦ μακαρίως ζῆν, 128; cfr. anche 131):

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

Poiché non banchetti e feste continue, né il godersi fanciulli e donne, né pesci e tutto quanto offre una lauta mensa dà vita felice, ma *sobrio calcolo* che indagini le cause di ogni atto di scelta e di rifiuto, che scacci le false opinioni dalle quali nasce quel grande turbamento che prende le anime (*Men.*, 132; trad. Arrighetti, lievemente modificata, corsivo mio).

Come correttamente rimarcato da Erler, secondo Epicuro «la capacità riflessiva è fondamento della felicità» (Erler, 2010, p. 24)¹². Il νήφων λογισμός – verosimilmente ispirato alla cosiddetta “scienza metretica” (ἡ μετρητικὴ τέχνη) del *Protagora* platonico (355b-357e) – è infatti una sorta di “*sobrio*” (νήφων)¹³ calcolo o ragionamento, che fa della prudenza (φρόνησις) il proprio carattere principale, e che è capace di indagare le ragioni di ogni atto di scelta e di rifiuto, misurando (συμμετρεῖν) e considerando (βλέπειν) le conseguenze piacevoli e dolorose che ne derivebbero (cfr. *Men.*, 130)¹⁴. Non si tratta, dunque, come per i Cirenaici,

¹² Poco dopo, Erler (2010, p. 26) chiarisce che ciò a cui Epicuro sta pensando è precisamente una «sobria ragione che individua un percorso filosofico verso la felicità».

¹³ La scelta del termine νήφων (“*sobrio*”) per caratterizzare il procedimento epicureo di valutazione di piaceri e dolori mira a contrastare la convinzione di coloro che interpretano la ricerca epicurea del piacere come caratterizzata dalle depravazioni più disparate e da quanto di meno sobrio vi sia (banchetti e feste continue, godimento di donne, fanciulli e laute mense, ecc., cfr. *Men.*, 132).

¹⁴ Sul νήφων λογισμός si segnalano i lavori di Morel (2009, pp. 189-94); Erler (2010); Heßler (2014, pp. 277-9) e Warren (2014, pp. 175-96). Guidati da questa forma di ragiona-

di perseguire *ogni* piacere, in quanto fine in se stesso, qui e ora, ma di selezionare, sulla base di «an hedonistic prudential calculus» (definizione proposta da Warren, 2014, p. 175), *solo* quei piaceri che, nel lungo termine, si rivelano maggiormente funzionali al conseguimento della beatitudine (ἢ μακαριότης)¹⁵. Il caratterizzarsi essenzialmente come un’operazione di confronto tra i diversi corsi d’azione possibili conseguenti alle nostre scelte, avvicina il νήφων λογισμός a un’altra “forma” di λογισμός presente nei testi epicurei, l’ἐπιλογισμός, il primo momento della σημείωσις epicurea¹⁶, con il quale condivide, per così dire, il significato primario di “valutazione comparativa”¹⁷, requisito minimo, agli occhi degli Epicurei, per la validità e cogenza di un ragionamento. Per operare come criteri¹⁸, dunque, le affezioni necessiterebbero dell’apporto della διάνοια, ossia del λογισμός, e, nello specifico, del νήφων λογισμός, essenziale per la valutazione dei

mento, ci troviamo talvolta a dover rinunciare consapevolmente al piacere, talaltra a sopportare consapevolmente il dolore, sebbene, come rimarcato da Warren (2010, pp. 176-7), «this does not jeopardise the overall hedonistic structure of choice-making since this is always done with a view to maximising pleasure and reducing pain in the longer term».

¹⁵ Questo elemento di disaccordo tra Cirenaici ed Epicurei trova forse conferma, tra l’altro, in un passo del *De electionibus et fugis* di Filodemo (*PHerc.* 1251, col. III, ll. 6-14 Indelli-Tsouna), in cui troviamo un riferimento polemico a dei non meglio precisati τινές che, «avendo individuato le affezioni dell’anima (τὰ πάθη τῆς ψυχῆς) come fini (τέλη) e tali che non hanno bisogno di un giudizio basato su altri criteri, hanno concesso a tutti il potere assoluto di godere di qualsiasi cosa vogliono dire e fare qualsiasi cosa contribuisca a ciò» (trad. Indelli). Si veda Verde (2018c, p. 217).

¹⁶ Sull’ἐπιλογισμός, efficacemente reso attraverso le espressioni inglesi «empirical reasoning/calculation» o, ancor meglio, «reasoning based on empirical data», si vedano anche i lavori di Arrighetti (1952); Sedley (1973, spec. p. 27); Schofield (1996); Morel (2015); Sedley (2018, p. 106, n. 1).

¹⁷ Schofield (1996, p. 229) parla di «comparative appraisal». Una testimonianza tarda in merito all’importanza, nell’ambito della tradizione epicurea, di questa “valutazione comparativa”, ci proviene dal fr. 44 II 10-III 14 Smith dell’iscrizione litica di Enoanda. Come annotato da Warren (2014, p. 186), Diogene è la prima fonte epicurea a rilevare quanto possa rivelarsi difficile, per la gente ordinaria (τοῖς πολλοῖς), il compito, proprio del saggio, di contrastare e mitigare la nostra tendenza a cedere ai piaceri che sono a portata di mano (piuttosto che a quelli maggiormente distanti), e l’aggettivo δυσεπιλόγιστον (“difficile da immaginare/concepire”) – accompagnato dal verbo ἀναλογίζεται – di cui si serve per descrivere tale compito, indica che la procedura da seguire, benché complessa, è quella del calcolo razionale e della valutazione comparativa (si veda anche Schofield, 1996, p. 229).

¹⁸ Importante, a tal riguardo, la metafora del canone (κανών) in Epic., *Men.*, 129. Ο κανών designava, in origine, il righello, l’asta rigida utilizzata per tracciare righe diritte (in merito, si veda il lavoro di Papini, 2018, spec. pp. 13-4), e, per traslazione, il “metro” in relazione al quale le cose vengono confrontate e valutate (cfr. anche Warren, 2014, p. 183). Un uso metaforico del termine κανών in linea con quello epicureo si riscontra anche in Arist., *Eth. Nic.*, III 4, 1133a31-33. Sull’impiego del modello del κανών come norma operante nell’epistemologia, si veda Striker (1996, pp. 77-91).

piaceri e dei dolori e, conseguentemente, per la retta classificazione dei desideri da perseguire (Verde, 2018c, pp. 211-2).

Nonostante la persuasività di questa lettura, mi è difficile abbandonare l'idea che anche considerate in se stesse, ovvero indipendentemente dall'apporto del λογισμός, le affezioni meritino di essere annoverate tra i canoni di verità. Al grado “zero”, piacere e dolore rappresentano una sorta di risvolto delle sensazioni¹⁹: l'αἰσθησις, infatti, non si presenta mai in forma “neutra”, ma sempre dotata di una certa coloritura più o meno piacevole o dolorosa²⁰, a seconda che la struttura porosa dei nostri organi sensoriali si riveli più o meno compiacente rispetto all'impatto provocato dagli εἴδωλα. Anche come meri risvolti pressoché “automatici” delle αἰσθήσεις, perciò, i πάθη sembrano già, in qualche modo, fornirci alcune informazioni sulla realtà²¹, e possedere, di conseguenza, un qualche valore gnoseologico. Essi ci informano sul grado di conformità e armonia posseduto dall'oggetto esterno nei confronti della nostra struttura atomica²², e questo ancor prima che, attraverso l'intervento della prolessi, e dunque

¹⁹ Anche Aristotele sembra essere dello stesso avviso quando, nella *Retorica*, considera il piacere (ἡδονή) e il dolore (λύπη) come delle sensazioni (αἰσθήσεις): «poiché il provare piacere risiede nel percepire una certa affezione (πάθος), e l'immaginazione (φαντασία) è una sorta di sensazione debole (αἰσθησις τις ἀσθενής), in chi ricorda e spera farà sempre seguito una sorta di immaginazione di ciò che si ricorda e si spera. [...] Di conseguenza, è necessario che tutte le cose piacevoli risiedano nel sentire, se sono presenti, o nel ricordare, se sono passate, o nello sperare, se sono future» (1, 11, 1370a27-34; trad. Zanatta).

²⁰ Sull'idea per cui l'αἰσθησις risulta sempre e intrinsecamente caratterizzata come piacevole o dolorosa, cfr. anche Arist., *De an.*, B 2, 413b23-24, e Plat., *Tim.*, 64a2-65b3 e 69c5-d6. In riferimento a Plat., *Tim.*, 64a2 ss., Solmsen (1986, p. 154) ritiene tuttavia che «ἡδονή and λύπη are not strictly speaking αἰσθήσεις but potential concomitants of αἰσθήσεις; they are παθήματα – a word of even wider range than αἰσθήσεις». Più in particolare, lo studioso sostiene che Platone, benché talvolta si riferisca a piacere e dolore considerandoli come degli αἰσθητά (cfr. *Theaet.*, 156b), non pare discostarsi, nella gran parte dei casi, dall'usanza, tipicamente greca, di separare la classe delle sensazioni da quella delle affezioni (Solmsen, 1986, pp. 154-5).

²¹ Konstan (2008, p. 4) formula la medesima opinione asserendo che i πάθη «inform us about the affective value of things in the world». Si veda anche Koenen (1997, p. 169), il quale scrive che «one gets the impression that Epicurus uses *pathos* to refer in a general and neutral way to the effect, caused by particles which are emitted from the sense object, on the sense organ». Secondo Lautner (1989, p. 26), diversamente, i πάθη non sarebbero in grado di fornire alcuna informazione in merito a ciò che realmente percepiamo. Per quanto mi riguarda, condivido le posizioni avanzate da Konstan e Koenen, purché sia chiaro che il contenuto informativo ricavabile dai πάθη si colloca sullo stesso piano di quello ricavabile dall'αἰσθησις, che è possibile definire *vero* solo nel significato di *reale*.

²² Si veda Leone (2018, p. 23), la quale fa notare come, secondo Lucrezio (*DRN*, IV, 633-686 e 706-721), «gli esseri viventi recepiscono in modo diverso un sapore, un odore o una visione a seconda della struttura dei propri organi sensoriali, perché diversi per forma sono gli atomi e i pori che li compongono».

del λογισμός, sia possibile asserire qualcosa circa l'identità dell'oggetto in questione. Solo in un secondo momento, grazie al sussidio del νήφων λογισμός, le affezioni (non più al loro grado “zero”) saranno in grado di giudicare (κρίνεσθαι) scelte e rifiuti.

Anche al loro “grado zero”, dunque, le affezioni ci “dicono” qualcosa sulla *verità* delle cose, benché solo in quanto *realità*, o “fattività”²³. A tal proposito, risulta doveroso un cenno alle due nozioni (o livelli) di verità (e falsità) che è possibile intravedere nella canonica epicurea²⁴. Da un lato, troviamo una definizione di verità piuttosto familiare, intesa come *adaequatio* (o «truth-as-correctness»)²⁵, e concernente i δοξαστά o le ύποληψεις (*Hrdt.*, 50-1; cfr. anche la sezione sestana dedicata al criterio epicureo, in *Adv. Math.*, VII, 203-16 = fr. 247 Us.)²⁶. Dall'altro lato, invece, v'è un'accezione di verità che, seppur meno intuitiva, si rivela essere, tra le due, quella fondamentale. Cruciale, a riguardo, la testimonianza di Demetrio Lacone (*PHerc.* 1012, coll. LXXII-LXXXIII Puglia), il quale, impegnato a difendere e chiarificare la tesi di Epicuro circa la verità di tutte le αἰσθήσεις, afferma che gli oggetti sensibili (τὰ αἰσθητά) sono veri (ἀληθῆ) non perché sono detti veri (ἀληθῆ λέγεται), ma in quanto sono realmente esistenti (καθόσον ὄντα). Una definizione assai simile a quella offerta da Demetrio traspare anche da un passo del II libro *Contro i logici* di Sesto Empirico, in cui viene ascritta a Epicuro la tesi per cui tutte le cose percepibili sono vere ed esistenti (ό δὲ Ἐπίκουρος τὰ μὲν αἰσθητὰ πάντα ἔλεγεν ἀληθῆ καὶ ὄντα), poiché non intercorre differenza alcuna – secondo il fondatore del Giardino – tra il dire che una cosa è vera e il dire che essa esiste (οὐδὲ διήνεγκε γὰρ ἀληθὲς εἶναι τι λέγειν ή ὑπάρχον, *Adv. Math.*, VIII, 9 = frr. 244 e 247 Us.)²⁷. In questo caso, la verità (così come

²³ Si veda Verde (2013, p. 72). Sul termine “fattività” (“factivity”), si rinvia a Vogt (2016) e Miloš (2015).

²⁴ Sui due significati di “verità” nel pensiero epicureo, si rinvia in special modo agli studi di Striker (1996, pp. 33-42) e, più recentemente, Verde (2018).

²⁵ Bown (2016, pp. 485 ss.). Per una discussione critica del contributo di Bown, si veda Verde (2018b), il quale cerca di mostrare come alcuni dei “macchinosi” concetti adottati da Bown (si pensi, per esempio, al concetto di “Predicative Complexes”) per chiarire la duplice accezione epicurea della verità, lungi dal chiarificare la posizione di Epicuro, ne rendano la comprensione ancor più difficoltosa.

²⁶ Su questa concezione del vero e del falso, cfr. anche Arist., *Metaph.*, Θ, x 1051b2-6.

²⁷ L'ipotesi di una possibile relazione tra il passo sestano e quello di Demetrio Lacone è suggerita da Verde (2018, spec. pp. 89-90). Più in generale, per un'indagine esaustiva circa lo *status* dell'αἴσθησις nella filosofia di Epicuro, si segnalano senz'altro i lavori di Taylor (1980); Everson (1990); Striker (1996, pp. 77-91); Verde (2013, pp. 58-63, spec. p. 61); Vogt (2016); Verde (2018b); Warren (2019). Sulla medesima questione si veda, inoltre, il contributo di Ierodiakonou (2012, spec. pp. 63-9), dedicato a un attento esame del diverso rapporto vigente tra ἐνάργεια e sensazione (e, più in generale, tra ἐνάργεια e criteri di verità) nell'epicureismo, nello stoicismo e nello scetticismo.

la falsità) pertiene non a ciò che viene proferito intorno alle cose, ma alle cose stesse intorno a cui si proferisce. Si tratta della verità connessa alla sensazione, nonché la ragione stessa per cui tutte le αἰσθήσεις sono vere. L'αἴσθησις, infatti, altro non è che l'urto provocato dagli εἴδωλα, il quale urto, in quanto κίνησις (“movimento”), risulta necessariamente *reale* e, per ciò stesso, *vero*. Ed è esattamente questo il concetto di verità che entra in gioco quando si parla di piacere e dolore come criteri del vero in se stessi, indipendentemente da qualunque contributo della mente.

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

Εἴτα κατὰ τὰς αἰσθήσεις δεῖ πάντα τηρεῖν καὶ ἀπλῶς τὰς παρούσας ἐπιβολὰς εἴτε διανοίας εἴθ’ ὅτου δῆποτε τῶν κριτηρίων, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ὑπάρχοντα πάθη, ὅπως ἂν καὶ τὸ προσμένον καὶ τὸ ἀδηλὸν ἔχωμεν οἵς σημειώσομεθα, ταῦτα δὲ διαλαβόντας συνορᾶν ἡδη περὶ τῶν ἀδηλῶν.

Si deve inoltre tener presente ogni cosa in base alle sensazioni e generalmente in base alle applicazioni presenti sia del pensiero sia, talvolta, di qualunque altro criterio e ugualmente in base alle *affezioni esistenti*, in modo tale da poter formulare induzioni sia su ciò che attende conferma sia su ciò che è non evidente (trad. Verde, corsivo mio).

Ciò che mi preme sottolineare è il fatto che qui Epicuro si riferisce ai πάθη qualificandoli come ὑπάρχοντα (“esistenti”, nel senso di “sussistenti”, “presenti”). Ed è proprio in quanto tali, che essi risultano annoverati tra i criteri di verità, o perlomeno trattati come equivalenti a essi. Il verbo ὑπάρχω²⁸ sembra indicare che qui i πάθη sono considerati come qualcosa di inevitabilmente *vero*, esattamente nel modo in cui lo è l'αἴσθησις, poiché, al pari di quest'ultima, essi “registrano” la presenza di strutture atomiche reali, che, per quanto sottili, rimangono pur sempre materiali. I πάθη, come le sensazioni, sono la “risposta” dei nostri organi sensoriali agli urti provenienti dall'esterno.

Si focalizzi ora l'attenzione sulla testimonianza di Lucrezio, la quale, in proposito, si rivela decisiva e chiarificatrice. Va precisato anzitutto che il terzo criterio della canonica epicurea, l'affezione (πάθος) appunto, non si trova mai esplicitamente menzionato, in quanto tale, nel *DRN*, ma risulta implicitamente indicato ogni qualvolta Lucrezio tratta di piacere (*uoluntas*) e dolore (*dolor*) o tematiche affini. Là dove intenda considerarli nel loro complesso, il poeta sembra ricomprenderli sotto la nozione di *sensus*,

²⁸ Il medesimo verbo compare, per esempio, anche in *Hrdt.*, 51, 55: «Certamente non bisogna ritenere che negli atomi sussista qualunque grandezza (πᾶν μέγεθος ἐν ταῖς ἀτόμοις ὑπάρχειν)» (trad. Verde); *Hrdt.*, 56; 57 e 59; *Pyth.*, 87; *Men.*, 131; *RS* v; IX; XXX, ecc.

vocabolo che, nel *DRN*, pare far riferimento non tanto a un elemento preciso della canonica epicurea, bensì a un ampio ventaglio di entità connesse alla sensibilità, tra le quali, appunto, i πάθη, l’αἴσθησις e gli αἰσθητήρια (gli organi percettivi; Glidden, 1979, p. 155), ma anche il sentire e il percepire in generale, e, soprattutto, i cinque sensi (*sensus corporis*).

L’assenza, in Lucrezio, di un vocabolo equivalente al greco πάθη, destinato a raccogliere sotto di sé i concetti di *uoluptas* e *dolor*, non risulta affatto casuale. A mio giudizio, infatti, la scelta lucreziana potrebbe costituire un segnale del fatto che la prospettiva assunta nel poema è, almeno primariamente, quella fisico-epistemologica. La semantica dei termini πάθος/πάθη utilizzati da Epicuro, invece, porta con sé un evidente rimando alla dimensione più propriamente etica del sapere, e Lucrezio dovette avvertire piuttosto scomodo, almeno in questo caso, dato il taglio che intendeva assegnare alla propria opera, rimanere pienamente fedele al vocabolario epicureo²⁹.

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

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

Inoltre, poiché c’è dolore quando i corpi della materia, scossi da qualche forza per le viscere vive, per le membra, si agitano disordinatamente nel profondo delle proprie sedi, e, quando tornano a posto, nasce un carezzevole *piacere* (*DRN*, II, 963-966; testo latino stampato da Deufert, 2019, trad. Giancotti, corsivo mio).

Il contesto in cui si inserisce il passo è lo stesso che caratterizza l’intera sezione che va dal verso 865 al verso 990 del II libro, la quale ha lo scopo di preparare la dimostrazione fondamentale del III libro relativa alla mortalità dell’anima (Bailey, 1947, p. 35). Nei versi riportati, in particolare, Lucrezio è impegnato a mostrare come la sensibilità non appartenga all’atomo in quanto tale, analizzando il modo in cui essa viene meno o risulta lesionata.

²⁹ Questo dato risulta particolarmente significativo in quanto potrebbe costituire una conferma del fatto che delle due strade intraprese dall’epicureismo in Italia, quella di Lucrezio e quella di Filodemo di Gadara, era quella di Lucrezio a preferire le questioni di carattere fisico, laddove il “nuovo” Giardino di Ercolano prediligeva problematiche inerenti alla retorica, l’arte e la politica. In merito, si vedano gli studi di Sedley (2010); Maso (2012, p. 59); Dorandi (2017).

Non di rado, urti provenienti dall'esterno possono infatti risultare fatali per l'organizzazione di quel complesso atomico che è il nostro corpo; altre volte, invece, gli elementi riescono a ricomporsi grazie all'azione dei moti vitali, cosicché la morte è evitata e la sensibilità ricompare. In questi casi, se il dissesto della composizione atomica provocato dall'urto esterno ha prodotto dolore (*dolor*), quando gli atomi ritornano nel loro luogo naturale, sorge una *blanda uoluptas*. Dolore e piacere, perciò, che altro non sono se non la modalità di darsi della sensazione stessa, ci informano, per così dire, circa il grado e, soprattutto, la modalità di organizzazione propria degli elementi della materia di cui è costituito il nostro corpo.

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

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

Altra testimonianza che sembra muovere in questa direzione, ci proviene da un passaggio del IV libro del *DRN* in cui Lucrezio si confronta con la curiosa circostanza per cui i leoni non sono in grado di tollerare la vista del gallo, e «a null'altro pensano che a fuggirlo» (IV, 712-713). La ragione, ci spiega il poeta, risiede nel fatto che i leoni provano un dolore fisico immediato (*dolor*) alla vista del gallo, causato da *semina* che si dipartono da quest'ultimo, i quali presentano una conformazione tale da provocare dolore una volta giunti a impattare l'apparato visivo dei leoni (714-717). La reazione del leone è istintiva, non coinvolge alcun giudizio: il gallo, infatti, non costituisce alcuna reale minaccia per lui (Konstan, 2007, pp. 43-4)³⁰. Cionondimeno, è evidente che il dolore provato dall'animale risulta già provvisto di un qualche contenuto informativo, e dotato perciò di valore conoscitivo: esso ci dice quantomeno che la compagine atomica che caratterizza gli occhi del leone non è per nulla compiacente rispetto a quella dei simulacri emanati dal gallo³¹.

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

³⁰ Circa l'aneddoto lucreziano del gallo e del leone, di particolare interesse si rivela un recente contributo di Verde (2018a), che ricollega le ultime parole di Socrate nel *Fedone* di Platone (118a7-9), con la richiesta a Critone di sacrificare un gallo ad Asclepio, a due artefatti tarantini in terracotta (reperiti in contesti funerari), rappresentanti dei galli. Il punto di partenza dell'analisi dell'Autore è la constatazione che il gallo simboleggia il passaggio dalla malattia alla salute, ma anche dalla morte alla vita o, in generale, a un'altra dimensione esistenziale. Sarebbe quindi interessante provare a intendere l'aneddoto alla luce di questo significato dell'animale. Più in generale, sulla questione dell'animalità nell'epicureismo si segnala Turtone (2012, pp. 27-154), il quale, indagando il frequente ricorso da parte di Lucrezio a esempi provenienti dal mondo animale, sostiene che il poeta – al pari di Seneca – si faccia promotore di una teoria etica basata sulla prossimità biologica e cognitiva tra gli esseri umani e gli altri animali totalmente estranea alla propria scuola di appartenenza.

³¹ È interessante osservare, a mio giudizio, come la medesima posizione sembri potersi evincere da almeno due luoghi del *Περὶ φύσεως*, là dove Epicuro si occupa dei meccanismi di ricezione delle immagini da parte della *διάβολα* che hanno luogo sia durante la veglia (xxv libro, *PHerc.* 1191, 6, 2, 2, 3; *PHerc.* 1420, 2, 2 Laursen (1995) = T 2 Masi = 35.10 Arr.) che nei sogni (xxxiv libro, *PHerc.* 1431, col. xxiv, ll. 6-9 Leone; per la spiegazione del passo si rimanda a Leone, 2002, pp. 126-9). Risulta altresì altamente probabile, stando almeno alla ricostruzione proposta da Leone (2018, p. 24), che il medesimo legame tra i meccanismi percettivi degli organi sensori e quelli della mente venisse affermato e delineato anche nel *PHerc.* 1811/335 (III libro del *Περὶ φύσεως*).

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

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

Il male, dichiara Lucrezio, deriva dall'ignoranza dei limiti imposti dalla φύσις al piacere genuino, cui fa seguito un'incessante ed erronea ricerca di inutili capricci e diletti, che conduce, a poco a poco, a guerre e ostilità. Ora, la *vera uoluptas* di cui parla il poeta, evidentemente, non rappresenta più una risposta “automatica”, e quindi ἄλογος, alla realtà esterna, ma uno stato essenzialmente connesso a un qualche “lavorio” della ragione³², la quale soltanto è in grado di cogliere quanto insegnato da Epicuro nella III *Massima Capitale*, ossia che «il limite di grandezza per i piaceri è la soppressione di qualsiasi dolore» (ὅπος τοῦ μεγέθους τῶν ήδονῶν ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις; trad. Arrighetti). L'espressione *uera uoluptas*, fra l'altro, sembra richiamare un'altra dicitura, assai problematica, rintracciabile in IV, 1081 (ma anche in III, 40), laddove Lucrezio spiega che l'amore ossessivo non può dar luogo a una *pura uoluptas*, a un «piacere puro». Anche in questo caso, a essere in gioco è una specie di *uoluptas* connessa all'operare dell'intelletto e non riducibile a mera affezione a-razionale.

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

³² Ai versi 1432-1433 del IV libro riportati sopra, si fa riferimento, infatti, alla «conoscenza» della misura o del limite del possesso. Quest'espressione, a mio avviso, rimanda con buona probabilità a un qualche processo cognitivo, che valica i confini della sensazione, chiamando in causa l'operare dell'intelletto.

una verità legata alla capacità di giudizio, e, perciò, all'operare della parte razionale dell'anima.

Alla luce di questa breve analisi, ritengo ragionevole sostenere che, relativamente alla questione delle affezioni come criterio di verità al loro grado “zero”, il dettato lucreziano si riveli maggiormente chiarificatore (grazie anche al suo carattere marcatamente esemplificativo) rispetto a quello dello stesso Epicuro. Prima di concludere, vale forse la pena osservare, fra l'altro, che la testimonianza lucreziana potrebbe costituire un ulteriore indizio dell'esistenza di una polemica tra Epicurei e Cirenaici sulla questione dei *πάθη*, e in particolare sulla portata epistemologica riconosciuta a quest'ultimi. Per i Cirenaici, i *πάθη* rappresentano dei messaggeri infallibili in riferimento alla nostra sfera interiore, laddove «il substrato esterno» è «inapprensibile (*ἀκατάληπτον*)» poiché «l'affezione che ci capita di subire non ci dà informazione di niente altro se non di se medesima» (Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 191-200 = *SSR* IV A 213; trad. Russo). Il nostro provare piacere (o dolore), per i Cirenaici, è inscindibile dal nostro pensare razionalmente ciò che stiamo percependo (cfr. Plutarch., *Quaest. Conv.*, V 1, 2, 674A-B = IV A 206; Diog. Laert., II, 90 = *SSR* IV A 172). Gli Epicurei, invece, ritengono che i piaceri siano la risultante degli impatti provocati dagli oggetti esterni sugli organi sensoriali del soggetto. In altri termini, uno dei motivi di disaccordo tra le due scuole risiede nella disputa intorno al ruolo giocato dall'intelletto nell'esperienza del piacere (si veda in special modo Warren, 2013, pp. 95-6). Per i Cirenaici, il modo in cui *concepiamo* gli oggetti che ci circondano è un elemento costitutivo dell'esperienza che facciamo di loro in quanto piacevoli o dolorosi. Di conseguenza, i *πάθη* non possiedono di per sé alcuna garanzia di corrispondenza con il modo in cui l'oggetto esperito effettivamente esiste. Gli Epicurei, dal canto loro, considerano i *πάθη* di piacere e dolore come criteri di verità relativi al mondo esterno: «it is important for them to insist that no matter how the subject conceive of the object that is the source of a pleasant experience, there is always some veridical pleasant experience on which we can rely» (Warren, 2013, p. 98). Riconoscendo ai *πάθη* una tale funzione, gli Epicurei sono però costretti ad ammettere che l'esperienza veritiera del piacere ci fornisce *esclusivamente* una verità assai circoscritta e qualificata. Solo in relazione a questo tipo di verità, i sensi non si ingannano (ivi, p. 99). L'esplicito riferimento agli oggetti esterni che troviamo nella posizione epicurea sposta il *focus* della questione dal *come veniamo* “impressionati” alla *causa* dell'impressione/affezione stessa, contribuendo, in questo modo, a ridurre l'incolmabile divario tra la nostra esperienza e la realtà esterna. E sono dell'avviso che, a tal riguardo, la trattazione lucreziana si riveli vantaggiosa al fine di una migliore e più chiara comprensione del dettato di Epicuro, poiché il poeta si preoccupa

di enfatizzare il contenuto veridico fornito dai πάθη anche là dove non v'è traccia di un qualche intervento della mente. Quest'ultima, infatti, interviene, nelle vesti di un νήφων λογισμός, solo in un secondo momento, permettendoci di valutare piaceri e dolori sul lungo termine, in opposizione, come suggerito sopra, al precetto cirenaico di porre al primo posto la scelta del piacere presente.

In un'ottica di più ampio respiro, concludo richiamando l'attenzione su due questioni che, spero, possano risultare interessanti, anche per i meno avvezzi alle specificità del pensiero lucreziano e, in generale, epicureo. Innanzitutto, come accennato in apertura della mia relazione, i passi analizzati, e specialmente le sezioni del *DRN*, contribuiscono, a mio avviso, a rimarcare il ruolo “fondativo” detenuto, in seno alla αἵρεσις epicurea, da quelle due passioni “elementari”, piacere e dolore, troppo spesso poste a margine negli studi inerenti alla dottrina del canone epicureo. In secondo luogo, ritengo che quanto emerso non possa che favorire e incoraggiare la lettura di un Lucrezio non (pienamente) “fondamentalista”³³; senza voler però addentrarmi nelle spinose questioni che quest'ultima affermazione inevitabilmente dischiuderebbe, ciò che indubbiamente vale la pena sottolineare è l'imprescindibilità di un attento e accurato esame dei versi lucreziani al fine di meglio comprendere il pensiero di Epicuro e l'evoluzione dello stesso nel corso della storia del Κῆπος a lui successiva.

Nota bibliografica

- ANNAS J. (ed.) (2001), *Cicero. On moral ends*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ARRIGHETTI G. (1952), *Sul valore di epilogizomai, epilogismos, epilogisis nel sistema epicureo*, in “La parola del Passato”, 7, pp. 119-44.
- ID. (ed.) (1973), *Epicuro. Opere*, Einaudi, Torino.
- ASMIS E. (1999), *Epicurean Epistemology*, in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 260-94.
- BAILEY C. (ed.) (1947), *Titi Lucreti Cari. De Rerum Natura*, 3 vols., Clarendon Press, Oxford.
- BOWN A. (2016), *Epicurus on Truth and Falsehood*, in “Phronesis”, 61, pp. 463-503.
- BRUNSCHWIG J. (1986), *The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism*, in M. Schofield, G. Striker (eds.), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 113-44.
- DEUFERT M. (ed.) (2019), *Titus Lucretius Carus. De rerum natura*, De Gruyter, Berlin.
- DIANO C. (1974), *Scritti epicurei*, Olschki, Firenze.

³³ Il richiamo è naturalmente al Lucrezio “fondamentalista” di Sedley (1998).

- DORANDI T. (2017), *La nuova cronologia della "Villa dei Papiri" a Ercolano e le sorti della biblioteca di Filodemo*, in “Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft”, 41, pp. 181-203.
- ERLER M. (2010), Νήφων λογισμός: *A proposito del contesto letterario e filosofico di una categoria fondamentale del pensiero greco*, in “Cronache Ercolanesi”, 40, pp. 23-9.
- EVERSON S. (1990), *Epicurus on the truth of the senses*, in Id. (ed.), *Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 161-83.
- GIANCOTTI F. (ed.) (1994), *Tito Lucrezio Caro. La natura*, Garzanti, Milano.
- GLIDDEN D. K. (1979), *Epicurus on Self-Perception*, in “American Philosophical Quarterly”, 16, pp. 297-306.
- GRILLI A. (2002), *Vita contemplativa*, Paideia, Brescia.
- HEßLER J. E. (Hrsg.) (2014), *Epikur. Brief an Menoikeus*, Edition, Übersetzung, Einleitung und Kommentar, Schwabe, Basel.
- INDELLI G., TSOUNA-MCKIRAHAN V. (eds.) (1995), *[Philodemus], [On Choices and Avoidances]*, Bibliopolis, Napoli.
- ISNARDI PARENTE M. (ed.) (1980), *Speusippo. Frammenti*, Bibliopolis, Napoli.
- KENNEDY G. A. (ed.) (2007), *Aristotle. On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*, Oxford University Press, Oxford (1^a ed. 1991).
- KOENEN M. (1997), *Lucretius' Olfactory Theory in De rerum natura IV*, in K. Algra, M. Koenen, P. H. Schrijvers (eds.), *Lucretius and his Intellectual Background*, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam, pp. 163-77.
- KONSTAN D. (2006), *Epicurean Passions and the Good Life*, in B. Reis (ed.), *The Virtuous Life in Greek Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 194-205.
- ID. (2007), *Lucrezio e la psicologia epicurea*, Vita e Pensiero, Milano.
- ID. (2008), *A Life Worthy of the Gods: The Materialist Psychology of Epicurus*, Parmenides Publishing, Las Vegas-Zurich-Athens.
- ID. (2015), *Where in the Psyche Are Mental Pleasures Experienced?*, in D. De Sanctis, E. Spinelli, M. Tulli, F. Verde (eds.), *Questioni epicuree*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 151-8.
- LAURSEN S. (1995), *The Early Parts of Epicurus, On Nature, 25^b Book*, in “Cronache Ercolanesi”, 25, pp. 5-109.
- LAUTNER P. (1989), *Das Verhältnis von Πάθος und Aisthesis bei Epikur*, in “Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis”, 25, pp. 23-7.
- LEONE G. (2002), *Epicuro, Della natura, Libro XXXIV (PHerc. 143)*, in “Cronache Ercolanesi”, 32, pp. 7-135.
- EAD. (2018), *Il PHerc. 1811/335: Epicuro, Sulla natura, libro III?*, in “Cronache Ercolanesi”, 48, pp. 5-24.
- MASI F. G. (2006), *Epicuro e la filosofia della mente. Il xxv libro dell'opera Sulla Natura*, Academia Verlag, Sankt Augustin.
- MASO S. (2012), *Filosofia a Roma: dalla riflessione sui principi all'arte della vita*, Carocci, Roma.
- MILOŠ A. G. (2015), *Epicurean Perceptual Content*, in “Prolegomena”, 14/2, pp. 167-91.
- MITSIS P. (2018), *La libertà, il piacere, la morte. Studi sull'epicureismo e la sua influenza*, a cura di E. Piergiacomi, Carocci, Roma.

PASSIONI EPISTEMOLOGICHE

- MOREL P.-M. (2009), *Épicure. La nature et la raison*, Vrin, Paris.
- ID. (2015), *Esperienza e dimostrazione in Epicuro*, in D. De Sanctis, E. Spinelli, M. Tulli, F. Verde (eds.), *Questioni epicuree*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 131-47.
- NÉMETH A. (2017), *Epicurus on the Self*, Routledge, London-New York.
- PAPINI M. (2018), *Il Canone di Policleto*, in “Lexicon Philosophicum” (Special Issue 2018: *Hellenistic Theories of Knowledge*), pp. 5-42.
- PROST F. (2012), *La mesure des affections dans l'épicurisme*, in “Pallas”, 88, pp. 71-81.
- PUGLIA E. (ed.) (1988), *Demetrio Lacone, Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro* (PHerc. 1012), Bibliopolis, Napoli.
- RUNIA D. T. (2018), *Epicurus and the Placita*, in J. Mansfeld, D. T. Runia (eds.), *Aëtiana IV. Papers of the Melbourne Colloquium on Ancient Doxography*, Brill, Leiden-Boston, pp. 377-432.
- SCHOFIELD M. (1996), Έπιλογισμός: An Appraisal, in M. Frede, G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Clarendon Press, Oxford, pp. 221-37.
- SEDLEY D. N. (1973), *Epicurus, On Nature, Book xxviii*, in “Cronache Ercolanesi”, 3, pp. 5-83.
- ID. (1998), *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (2010), *The Status of Physics in Lucretius, Philodemus and Cicero*, in A. Antoni, G. Arrighetti, M. I. Bertagna, D. Delattre (eds.), *Miscellanea Papyrologica Herculanaensia*, vol. 1, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma, pp. 63-8.
- ID. (2017), *Epicurean versus Cyrenaic Happiness*, in R. Seaford, J. Wilkins, M. Wright (eds.), *Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill*, Oxford University Press, Oxford, pp. 89-106.
- ID. (2018), *Epicurean Theories of Knowledge: From Hermarchus to Lucretius and Philodemus*, in “Lexicon Philosophicum” (Special Issue 2018: *Hellenistic Theories of Knowledge*), pp. 105-22.
- SMITH M. F. (ed.) (1993), *Diogenes of Oinoanda: The Epicurean Inscription*, Bibliopolis, Napoli.
- SOLMSEN F. (1986), Αἰσθησις in Aristotelian and Epicurean Thought, in C. J. Clasen (Hrsg.), *Probleme der Lukrezforschung*, Olms, Hildesheim, pp. 151-72.
- STRIKER G. (1974), Κριτήριον τῆς ἀληθείας, in “Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen”, 2, pp. 48-110 (ristampato in Striker, 1996, pp. 22-76).
- ID. (1977), *Epicurus on the truth of sense-impressions*, in “Archiv für Geschichte der Philosophie”, 59, pp. 125-42 (ristampato in Striker, 1996, pp. 77-91).
- ID. (1996), *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- TAYLOR C. C. W. (ed.) (1980), *All Perceptions Are True*, in M. Schofield, J. Barnes, N. Burnyeat (eds.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 105-24.
- TSOUNA V. (1998), *The Epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge University Press, Cambridge.
- EAD. (2016), *Cyrenaics and Epicureans on Pleasure and the Good Life: The Original Debate and Its Later Revivals*, in S. Weisser, N. Thaler (eds.), *Strategies of Polemics in Greek and Roman Philosophy*, Brill, Leiden-Boston, pp. 113-49.

- TUTRONE F. (2012), *Filosofi e animali in Roma antica. Modelli di animalità e umanità in Lucrezio e Seneca*, Edizioni ETS, Pisa.
- VERDE F. (ed.) (2010), *Epicuro. Epistola a Erodoto*, introduzione di E. Spinelli, Carocci, Roma.
- ID. (2013), *Epicuro*, Carocci, Roma.
- ID. (2016), *Epicuro nella testimonianza di Cicerone: La dottrina del criterio*, in M. Tulli (ed.), *Testo e forme del testo: Ricerche di filologia filosofica*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma, pp. 335-68.
- ID. (2018a), *Ancora a proposito delle ultime parole di Socrate: Pl.*, Phd., 118a7-9, in “RCCM”, 60/2, pp. 399-413.
- ID. (2018b), *Ancora sullo statuto veritativo della sensazione in Epicuro*, in “Lexicon Philosophicum” (Special Issue 2018: Hellenistic Theories of Knowledge), pp. 79-104.
- ID. (2018c), *I πάθη di Epicuro tra epistemologia ed etica*, in “Elenchos”, 39/2, pp. 205-30.
- VOGT E. (2016), *All Sense-Perceptions are True. Epicurean Responses to Skepticism and Relativism*, in J. Lezra, L. Blake (eds.), *Lucretius and Modernity. Epicurean Encounters Across Time and Disciplines*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, pp. 125-43.
- WARREN J. (2006), *Facing Death: Epicurus and His Critics*, Oxford University Press, Oxford.
- ID. (2009), *Aristotle on Speusippus on Eudoxus on Pleasure*, in “Oxford Studies in Ancient Philosophy”, 36, pp. 249-81.
- ID. (2013), *Epicureans and Cyrenaics on Pleasure as a Πάθος*, in S. Marchand, F. Verde (eds.), *Épicurisme et Scepticisme*, Sapienza Università Editrice, Roma, pp. 85-103.
- ID. (2014), *The Pleasures of Reason in Plato, Aristotle, and the Hellenistic Hedonists*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- ID. (2019), *Epicurus on the false belief that sense-impressions conflict*, in “Philosophie antique”, 19, pp. 7-28.
- WHITE S. (2004), *Lyco and Hieronymus on the Good Life*, in W. W. Fortenbaugh, S. White (eds.), *Lyco of Troas and Hieronymus of Rhodes: Text, Translation, and Discussion*, Rutgers University Studies in Classical Humanities XII, Transaction Publishers, New Brunswick, pp. 389-409.