

STEFANO MASO*

Percezione e bellezza: un problema della fisica epicurea

Al centro della fisica e dell'etica di Epicuro – cioè di una linea di pensiero materialistica – c'è il concetto di *aisthêsis*, di «sensazione». Essa si prefigura come l'effetto dell'incontro/scontro tra atomi altrimenti vaganti nello spazio vuoto. Nell'infinità del vuoto, infatti, infiniti corpi elementari viaggiano tutti alla medesima elevatissima velocità, e nulla di nuovo accadrebbe se non fosse per il loro casuale improvviso deviare e, dunque, per il loro frequente scontrarsi. Epicuro chiama atomi tali corpi elementari e chiama aggregati di atomi le strutture, composte di atomi, che per periodi provvisori riescono a mantenersi in una certa loro identificabile unità. Tutti gli aggregati sono composti di atomi trattenuti insieme; anche la cosiddetta anima e i cosiddetti dèi sono aggregati di atomi, dotati di loro specifiche caratteristiche conseguenti alle specifiche strutture che li costituiscono.

Non solo gli atomi si scontrano e si aggregano; anche gli aggregati atomici possono scontrarsi e aggregarsi o disintegrarsi¹.

Si consideri il momento del contatto o dello scontro tra due aggregati: in entrambi almeno una qualche minima traccia (o leggera mutazione) ne rimarrà a testimonianza; ebbene, se uno di questi aggregati possedesse non solo caratteristiche fisiche tali per cui ne risulterà mutato il peso oppure il colore oppure la forma, ma avesse anche qualche facoltà derivata dalla sua struttura costitutiva, avremmo un risultato

* Professore associato di Storia della filosofia antica presso il Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali, Università Cà Foscari Venezia. Presidente SFI – sez. veneziana.

1. Al centro della ricerca sulla fisica atomistica sta l'analisi della *Lettera a Erodoto*, dei papiri del *Peri phuseôs*, del *De rerum natura* di Lucrezio. La bibliografia è notevole e molto accurata. Mi permetto di segnalare tra gli altri i seguenti recenti volumi: Verde (2013); Morel (2009); quindi la raccolta di saggi curata da Warren (2009). Quanto all'analisi del testo lucreziano, due rimangono i riferimenti fondamentali: il volume di Giussani (1896-97); l'edizione di Bailey (1947). Per la relazione tra Lucrezio ed Epicuro, si veda Sedley (1998). Sulle caratteristiche della concezione scientifica di Lucrezio, si veda ora Beretta (2015).

molto più significativo. Si immagini un certo numero di aggregati di materiale ligneo raccolti insieme² fino a formare una struttura circolare: avremmo una ruota dotata – in virtù del materiale atomico che la costituisce e soprattutto del modo in cui esso è conformato – della facoltà di ruotare. Si osservi: solo il modo (A) in cui quel certo specifico insieme di atomi si è organizzato gli consente di «ruotare»; se si fosse organizzato in altro modo (B), la facoltà risultante potrebbe non essere più quella di ruotare, ma magari di galleggiare o sopportare pesi (come appunto accade a un'asse di legno)³.

A questo punto è possibile immaginare aggregati atomici che presentano la facoltà non solo di sopportare uno scontro documentabile per le conseguenze fisiche che ne sono derivate (una sorta quindi di memoria fisica), ma anche per le conseguenze avvertibili come effetti sensibili (una sorta di memoria psico-fisica).

Siamo al cuore della teoria psico-fisica di Epicuro: alcune strutture atomiche hanno la facoltà di avvertire gli effetti dello scontro/incontro; tale esperienza è definibile in soli due alternativi modi: si tratta infatti di un'esperienza positiva (che cioè arreca piacere) oppure negativa (e in quanto tale arreca dolore).

Il momento in cui avviene l'esperienza sensibile (*aisthêsis*) è elaborato dalla struttura che ha la facoltà appunto di elaborarlo: cioè di comprenderlo. La sensazione è allora compresa e intesa come «percezione»: *epibolê*.

In un passaggio piuttosto complesso della *Lettera a Erodoto* Epicuro così scrive:

T1 Epic., *Ep. ad Herod.* 38

“Inoltre si deve tener presente ogni cosa in base alle sensazioni (*κατὰ τὰς αἰσθήσεις*) e, senz'altro, in base alle apprensioni (*τὰς ἐπιβολάς*) presenti sia del pensiero (*διανοίας*) sia, talvolta, di qualunque altro criterio (*κριτηρίων*), come pure in base alle affezioni esistenti (*πάθη*), in modo tale da poter formulare induzioni sia su ciò che attende conferma sia su ciò che non è evidente”⁴.

2. Epicuro definisce *onchoi* questi raggruppamenti di atomi dotati delle medesime forme e possibilità di connessione: dunque assimilabili a quelle che oggi chiamiamo molecole; cfr. Giussani (1896, pp. 58-59 e 78-84). Sul reale significato di *onchoi*, tuttavia, gli studiosi non concordano; cfr. Verde (2013, pp. 145-150).

3. L'esempio della ruota è usato anche nel contesto degli studi di neurobiologia moderna per illustrare le relazioni tra le caratteristiche sistemiche di un corpo (per esempio la coscienza), da un lato, e i microfenomeni (i comportamenti neuronali), dall'altro. Si veda, tra gli altri, Searle (2005, pp. 18-21).

4. Quanto alle traduzioni: per Epicuro si sono seguite – pur con qualche modifica – quelle di Francesco Verde e di Graziano Arrighetti citati in bibliografia; per Lucrezio si è fatto riferimento a quella di Luca Canali.

Provando a interpretare questo passo in base anche ad altre testimonianze provenienti da Epicuro medesimo e da Lucrezio, il suo più qualificato interprete romano, si può così ricavare: le sensazioni (*aisthêseis*), le esperienze sensibili rielaborate una volta percepite e quindi apprese (*epibolai*) e le esperienze di cui abbiamo già patito (*pathê*) sono gli strumenti di conoscenza a disposizione dell'uomo. Costituiscono tre modalità in cui la sensazione è elaborata: dal livello più immediato del contatto fisico si passa alla 'percezione' di tale contatto e all' 'esperienza' di esso. Epicuro poi aggiunge: l'elaborazione primaria della sensazione (cioè la sua 'percezione') avviene per conto del pensiero, *dianoia* (cioè di una facoltà presente nell'uomo), oppure semplicemente per conto dei sensi (altra facoltà che si costituisce come *kritêrion* base d'identificazione delle diverse esperienze sensibili). Quanto ai sensi, e quindi alla mera esperienza sensibile, stando a Lucrezio fondamentale è il tatto: esso è infatti il senso principale del corpo (*corporis est sensus*, 2.435) e, al riguardo, sono distinguibili due tipi di sensazione tattile: (a) quella causata dal mero contatto con un oggetto esterno (*vel... res externa*, 2.435); (b) quella che ci colpisce dall'interno (*vel... quae in corpore natast*, 2.436). Quest'ultima, a sua volta, può esprimersi in direzione dell'esterno e quindi (b¹) suscitare piacere (*aut iuvat*, 2.437) traducendosi per esempio in un atto sessuale; oppure può esprimersi rimanendo all'interno e produrre confusione nelle modalità del percepire medesimo, (b²) suscitando dolore (*aut ex offenso confundunt*, 2.438-439). In questo modo, per esempio, si avverte 'dall'interno' il dolore quando con una mano si colpisce un'altra parte del corpo⁵.

Ma non basta: ancora Epicuro ci informa che i citati strumenti di conoscenza (*aisthêseis*, *epibolai*, *pathê*) ci consentono di procedere oltre l'immediata esperienza sensibile o la sua elaborazione in campo percettivo⁶: è possibile infatti muovere in direzione di ciò che ancora non

5. Cf. Lucr., *rer. nat.* 2.434-441: *tactus enim, tactus, pro divum numina sancta, / corporis est sensus, vel cum res externa sese / insinuat, vel cum laedit quae in corpore natast / aut iuvat egrediens genitalis per Veneris res, / aut ex offensu cum turbant corpore in ipso, / semina confundunt inter se concita sensum; / ut si forte manu quamvis iam corporis ipse / tute tibi partem ferias atque experiare.* "Il tatto, infatti, il tatto, per i santi numi degli dèi, è il senso principale del corpo, sia che una cosa esterna vi si insinui, sia che un'altra nata dal suo interno ci offenda, sia che susciti godimento sgorgando negli atti fecondi di Venere, sia che i germi per un urto nel corpo stesso si sconvolgano e agitandosi l'uno contro l'altro disturbino il senso; come se per caso tu stesso percuoti con la mano una parte qualsiasi del tuo corpo e ne fai la prova".

6. A proposito della visione è soprattutto Lucrezio, 4.724-767, che ci ragguaglia quanto all'attività complementare di elaborazione della sensazione da parte della mente e al ruolo della memoria. Ma è da vedere anche la critica di Cicerone alla teoria dei simulacri, *Acad.* 2.125; *nat. deor.* 1.107-9; *div.* 2.137-39. Un'approfondita analisi è in Asmis

conosciamo o di cui abbiamo avuto una conoscenza vaga, solo provvisoria. Si tratterà ovviamente di qualcosa che non ancora può essere definito in modo sicuro perché se ne anticipa, in virtù della facoltà prolettica, l'identificazione, della quale però sarà necessario ottenere successivamente (cioè *a posteriori*) conferma o meno⁷.

A questo punto, però, urge una domanda: com'è possibile che un certo aggregato (una ruota o un tavolo) possa solo sperimentare fisicamente ma non «avvertire», mentre un altro aggregato (un corpo umano) possa *avere esperienza 'psicofisica'* e quindi provare piacere o dolore?

Per Epicuro, all'origine della «percezione» c'è l'anima.

Ovviamente anche l'anima è costituita da atomi; si tratta di atomi molto sottili e lisci dispersi lungo tutto il corpo. Si osservi: è in virtù di questa distribuzione che un corpo è vitale: è, appunto, animato. Un corpo animato dall'anima elabora le sensazioni; quando gli atomi dell'anima non sono più assemblati in un corpo umano, quel corpo non è più in vita e gli atomi si sono sparsi, completamente svincolati, nel vuoto spazio infinito. L'anima ha dunque una precisa funzione e ha una natura, per così dire, «relazionale».

Scriva Lucrezio:

T2 Lucr., *De rerum natura* 3.838-846

*sic, ubi non erimus, cum corporis atque animai
discidium fuerit, quibus e sumus uniter apti,
scilicet haud nobis quicquam, qui non erimus tum,
accidere omnino poterit sensumque movere,
non si terra mari miscebitur et mare caelo.
et si iam nostro sentit de corpore postquam
distractast animi natura animaeque potestas,*

(1984, pp. 118-140): in essa si distingue la risposta irrazionale dell'organo di percezione dall'interpretazione che vi aggiunge la mente. Nel caso della visione, è comunque certo che Epicuro pensasse almeno a un'attività di 'compattamento' e 'ricomposizione' dei simulacri (cioè degli aggregati atomici provenienti dai corpi esterni) o degli spezzoni di simulacri che pervengono alla mente: cfr. *ad Herod.* 50, laddove si parla di «compattamento in successione» (τὸ ἐξῆς πίκνωμα) e di «residui del simulacro» (ἐγκατάλειμμα τοῦ εἰδώλου).

7. Sul tema delle *inferenze* cfr. Allen (2001, pp. 195-241). Sulla *prolepsis* cfr. Glidden (1985, pp. 175-217), e Hammerstaedt (1997, pp. 221-237). Questo studioso si discosta in parte dalla tesi di Glidden, sostenendo che la πρόληψις epicurea non è un'ἐπιβολὴ τῆς διανοίας, cioè qualcosa che corrisponde a una 'percezione mentale', quanto piuttosto una nozione già formata (una *praenotio*, una *anticipatio* come sostiene Cicerone, *nat. d.* 1.43-45) da accostare al concetto di πρῶτον ἐννόημα («nozione prima») presentato da Epicuro in *ad Herod.* 38. Sulla questione della conferma/non conferma a posteriori di quanto la mente ha inferito e quindi ha definito, cfr. Dumont (1982, pp. 273-303).

*nil tamen est ad nos, qui comptu coniugioque
corporis atque animae consistimus uniter apti.*

“Quando non esisteremo più e si produrrà la separazione del corpo e dell’anima, dalla cui congiunzione siamo formati (*uniter apti*), di certo assolutamente nulla potrà accadere a noi, che allora più non saremo, né stimolare i nostri sensi (*sensumque movere*), neanche se la terra si mischierà al mare, e il mare al cielo. E se la natura dell’animo e le facoltà dell’anima sentono (*sentit*), pur dopo essersi staccate dal nostro corpo, ciò tuttavia non ci riguarda, perché la nostra esistenza risulta dall’unione e dal connubio unico di corpo e anima (*corporis atque animae... uniter apti*)”.

In questo caso il testo è immediatamente esplicito: solo la congiunzione di anima e corpo (cioè degli atomi che costituiscono l’anima e di quelli che costituiscono il corpo) ci qualifica come esseri viventi (*corporis atque animae consistimus uniter apti*); se avviene la separazione del corpo dall’anima, l’uomo non è più tale perché non è più in grado di avvertire e poi elaborare le sensazioni. Se anche per assurdo ipotizzassimo che, staccati dal corpo, gli atomi costitutivi dell’anima potessero percepire (e dunque rimanere in possesso della loro facoltà), la cosa non ci riguarderebbe per nulla, dato che l’uomo è costitutivamente conseguenza della relazione tra anima e corpo.

L’anima dunque è funzionale al corpo: ha una funzione «animatrice» e una funzione «cognitiva». Da notare che questa duplice funzione è segnalata da Lucrezio che tenta di distinguere, con buona coerenza, *animus* da *anima*. Se con la seconda – distribuita per tutto il corpo – rinvia principalmente alla funzione «animatrice», Lucrezio ritiene *animus* quasi un sinonimo di *mens* e ne fa la sede di quella facoltà per cui l’uomo ragiona e organizza la sua vita. Tale *animus* dirige e domina, in quanto pensiero, su tutto il corpo e ha una sua sede stabile nella zona centrale del petto⁸.

A questo punto è necessario considerare come l’uomo (e cioè il corpo umano vivente) nel suo complesso sia aperto al movimento degli atomi che lo circondano.

8. *Rer. nat.* 3.138-140: *sed caput esse quasi et dominari in corpore toto / consilium quod nos animum mentemque vocamus. / Idque situm media regione in pectoris haeret*. La precisa distinzione (e poi interrelazione) tra *animus* e *anima* è esposta in 3.421-458. Per una corretta interpretazione della teoria psicologica di Epicuro rinvio dapprima allo studio pionieristico di Diano (1974, in partic. pp. 129-168); quindi a Gill (2009, pp. 125-141) e a Morel (2009, pp. 101-115).

Si pensi ancora al caso della «visione» che Epicuro e Lucrezio presentano in modo particolareggiato. Se si controlla qual è il meccanismo della visione nella dottrina di Epicuro, ecco che essa si presenta come un'elaborazione dell'esperienza tattile cui si è accennato; si ha cioè a che fare con una particolare percezione fisica che avviene tramite uno strumento determinato: gli occhi⁹. Allo stesso modo si potrà spiegare anche l'udito, che si serve dei timpani, o l'olfatto, che si serve del naso, o il gusto, che si serve della lingua. Ciò che accomuna tutte queste modalità di sensazione è che comunque esse sono frutto di uno scontro / contatto tra atomi. Nella visione con ogni evidenza si assiste a un afflusso di atomi proveniente da corpi esterni e recepito attraverso gli occhi.

A questo punto, però, serve una facoltà in grado di recepire e rielaborare questo afflusso. Epicuro la definisce «apprensione immaginativa» (*phantastikê epibolê*); si tratta appunto di quella facoltà che consente di recepire, di rielaborare, e, da ultimo, di immaginare quale sia l'oggetto esterno che ha determinato la percezione. Si tratta di una facoltà che è sempre attiva. Agisce dunque anche durante il sonno; ma si osservi: secondo Epicuro, in questa fase non c'è il controllo da parte della *mens* e dunque il risultato può essere puramente illusorio¹⁰. È come se l'*animus* si fosse disperso nel corpo (e non fosse quindi raccolto nel petto) e di conseguenza non potesse svolgere adeguatamente la sua funzione unificatrice. La possibilità di *reprehendere* le cose piacevoli sperimentate rimane dunque sullo sfondo, come pure sta sullo sfondo la possibilità di rivivere e avere le medesime sensazioni di angoscia o dolore quando è passato molto tempo dalla prima volta in cui si sono sperimentate (quando cioè non si è più viventi e presenti nel momento stesso della percezione)¹¹.

Ebbene: sulla base di questa radicale concezione materialistica del percepire, è possibile procedere alla teorizzazione di ciò che è bello?

Occorre per prima cosa riflettere sulla concezione stessa di «bellezza» che avevano i Greci: addirittura è importante stabilire se il significato di «bello» per loro corrisponde a quello attuale oggi nell'Occidente europeo. Per prima cosa è indubbio osservare, da un lato, la stretta connessione tra ciò che è «bello» (*kalon*), e ciò che è legato alla «virtù» (*aretê*) e all'«onore» (*timê*); dall'altro, ecco che la bellezza si accompagna

9. Una volta appurata l'origine 'tattile' della visione, su di essa è possibile fondare anche la teoria della conoscenza: cfr. Beretta (2015, pp. 166-187).

10. *Rer. nat.* 4.972: *in somnis animos hominum frustrata tenere*, e 5.62: *sed simulacra solere in somnis fallere mentem*.

11. *Rer. nat.* 3.858-863.

all'«armonia» (*harmonia*) e alla «perfezione» (*teleiôtês*)¹². Ne segue un doppio ambito di riferimento: morale, da un lato, e matematico ed estetico, dall'altro. Tuttavia, al di là di questo, si impone una caratteristica fondamentale: ciò che è ritenuto «bello» è insieme «desiderabile». Sembra proprio che ciò che un essere vivente (uomo o animale) considera «desiderabile», di per ciò stesso gli risulti «bello».

Più precisamente, gli Stoici non esitano a vedere in *eros* la proiezione del desiderio che segue alla manifestazione della bellezza¹³. Ma già prima di loro Aristotele, nei suoi studi di etica, aveva coniugato bontà e bellezza morale. Addirittura aveva teorizzato che l'essere 'buono' e l'essere 'bello e buono' non sono coincidenti se si guarda al «fine» per cui si agisce. Infatti nel secondo caso (cioè nella congiunzione di 'bello' e 'buono') le conseguenze esterne del nostro agire sono da considerarsi, nel linguaggio aristotelico, un mero «accidente»; in verità, perché si possa parlare di *kalokagathia*, decisiva non è da ritenersi tanto l'utilità delle azioni compiute, quanto il loro rispondere alla virtù in sé e per sé. Proprio per questo «la 'bontà e bellezza morale' (*kalokagathia*) è virtù perfetta»¹⁴.

Tentando infine di coniugare virtù e amore, Platone stesso nel *Simposio* – il dialogo dedicato appunto all'amore – aveva fatto dire alla sacerdotessa Diotima di Mantinea che «l'amore è desiderio di essere in possesso del bene per sempre» (206A); quindi nel *Fedro* – il dialogo dedicato alla bellezza –, dopo aver sottolineato come «sia chiaro a ognuno che l'amore è un certo tipo di desiderio» legato alle cose belle (237D), aveva connesso esplicitamente il desiderio della bellezza alla bellezza in sé¹⁵: quella cioè che s'intravede nel mondo diveniente allorché si contempla l'ideale.

Platone non aveva mancato poi di sottolineare lo stretto legame tra il momento della *visione* del «bello» e i suoi limiti in riferimento all'intensità del desiderio:

T3 Plat., *Phaedr.* 250C-E

Quanto alla bellezza (κάλλος)... è ancora lei, luminosa di più intensa

12. Si veda il volume di Konstan (2014, pp. 31-61).

13. Così Crisippo, SVF 2.395: «L'amore è la spinta a fare amicizia dovuta al fatto che la bellezza si manifesta».

14. Questa è la conclusione cui giunge Aristotele nel suo studio sul rapporto tra bellezza e virtù morale nel cap. 3 del libro ottavo dell'*Etica Eudemia*, 1248b8-1249a17: ἔστιν οὖν καλοκάγαθία ἀρετὴ τέλειος.

15. La bellezza in sé (αὐτὸ τὸ κάλλος) è ciò cui si rivolge l'innamorato, il quale, «quando vede un volto di aspetto divino oppure la forma di un qualche corpo quali imitazioni riuscite della bellezza, inizialmente rabbrivisce e si insinua in lui lo sgomento, ma poi, fissando sull'innamorato lo sguardo, lo venera come un dio» (251A).

chiarezza, che noi cogliamo una volta giunti qui in basso per mezzo del più chiaro dei nostri sensi (αἰσθήσεως). La vista (ὄψις) infatti è il più acuto dei sensi che arrivano attraverso il corpo, ma non raggiunge l'intelligenza (φρόνησις). L'intelligenza, e le altre cose degne d'amore, scatenerebbero amori incredibili, se offrissero un'immagine (εἶδωλον) di sé altrettanto chiara che giungesse alla nostra vista. Ora, la bellezza soltanto possiede il privilegio di splendere con un'intensità così desiderabile (ἐκφανέστατον... ἐρασμιώτατον).

È da notare che Platone, nel descrivere mediante il celebre paragone con l'«ala» il meccanismo dell'innamoramento e del desiderio, dice che l'ala (cioè l'innamorato che si eleva) «si riscalda attraverso gli occhi ricevendo l'effluvio (*aporroë*) della bellezza (*tou kallous*)»¹⁶. Il lessico adoperato qui da Platone è molto concreto e, per così dire, «materialistico», vicinissimo a quello adoperato nella dottrina di Epicuro, per il quale la visione è il risultato di un «flusso (*reusis*) continuo... che preserva per molto tempo la posizione e l'ordine degli atomi del corpo solido, seppure talvolta risulti confuso»¹⁷. Ma esattamente cosa *fluisce*, secondo Epicuro?

Fluiscono, e affluiscono all'occhio dell'osservatore, strutture atomiche che riproducono, come pellicole sottilissime, la forma superficiale dell'oggetto che le emana. Per indicarle, Epicuro usa il vocabolo *eidôla*, cioè «simulacri»; sono immagini fisiche che l'oggetto genera alla velocità del pensiero e che attraversano lo spazio fino a colpire l'occhio di chi guarda. Naturalmente è possibile che vi sia qualche interferenza durante il tragitto, ma l'impronta originaria dei corpi solidi da cui si originano si conserva il più possibile. Colui che guarda vede le forme – e le pensa – nel momento in cui qualcosa sopraggiunge dall'esterno: in pratica, a partire da quanto lo sollecita fisicamente, costui rielabora tramite il pensiero i dati fisici dando loro persistenza e continuità.

La verità – cioè l'attendibilità – di quanto si vede dipende dunque: *a*) dall'efficacia, intensità e quindi evidenza (*enargeia*) del segnale emesso dall'oggetto (cioè dalla precisione nella corrispondenza formale dei simulacri all'oggetto esterno, dalla loro frequenza e potenza); *b*) dal perfetto funzionamento dei sensi (e, quindi, dalla sensazione: *aisthêsis*); *c*) dalla mancata o ridotta interferenza di ostacoli esterni durante il tragitto.

16. *Phaedr.* 251b: δεξάμενος γὰρ τοῦ κάλλους τὴν ἀπορροὴν διὰ τῶν ὀμμάτων ἐθερμάνθη.

17. *Epic., ad Herod.* 48. Il vocabolo «flusso», ῥεῦσις oppure ἀπόρροιαi («efflussi», § 46) riprende letteralmente τὴν ἀπορροὴν di Platone e rinvia alla forma verbale ῥεῦσαι che si riscontra nel papiro di Ercolano dal quale si ricava parte del testo del secondo libro del *Peri phuseos* di Epicuro. Cfr. Maso (2015, p. 68).

to dei simulacri; *d*) dalla capacità di comprensione della nostra mente (cioè dall'«apprensione immaginativa», la *phantastikê epibolê*).

Ma allora il «bello», in questa prospettiva, dipende (*a*) dall'oggetto in sé (cioè: è quel certo oggetto che è bello oppure no), oppure (*b*) dal flusso di *eidôla*, oppure (*c*) dal soggetto che «guarda» l'oggetto, cioè che – recependo gli *eidôla* – lo «apprende», vale a dire ne rielabora l'immagine percepita?

Vi è corrispondenza tra ciò che si osserva e ciò che è osservato?

Sono domande estremamente importanti che possono creare qualche problema all'interno della teoria atomistico/materialistica epicurea. Non è semplice dare una risposta perché è evocato il concetto di «verità». Nella prospettiva epicurea essa non è riducibile solo alla concezione *correspondentista*; decisivo, infatti, è l'apporto della concezione *coerentistica* di verità. Quest'ultima si coglie allorché si tenta di verificare (a posteriori) se quanto è rappresentato dai simulacri è confermato da quanto è rappresentato dalle relative elaborazioni mentali. Secondo Epicuro, la verità dell'esperienza sensibile è di per sé sempre vera; ciò che noi conosciamo (e quindi anche ciò che vediamo) deve corrispondere all'esperienza sensibile; tuttavia solo a posteriori sarà possibile avere conferma di ciò.

L'Epicureismo si avvia per questa strada a una concezione oggettiva del «bello»; peccato però che fattori «soggettivi» intervengano a modificare la «percezione» originaria dell'oggetto. Ovviamente a posteriori si potrà poi avere conferma o meno dell'attendibilità della rielaborazione mentale effettuata: è il caso tipico di colui che, innamoratosi di qualcosa di 'bello' (cioè: che lui ha in un primo momento percepito e ritenuto 'bello'), poi scopre non essere così 'bello' (cioè: non corrispondere più alla prima percezione dell'oggetto): l'innamoramento svanisce.

Certo è comunque che, come nel caso di Platone, la connessione eros-bellezza è ancora una volta decisiva, pur se radicata sul terreno della convergenza di 'bellezza' e 'verità'. Significativamente Lucrezio allude al processo fisiologico che si manifesta nell'adolescente: lo stimolo erotico è, in questi, rafforzato dalle immagini di volti affascinanti (oggettivamente affascinanti: *praeclari vultus*) e dal leggiadro incarnato (oggettivamente leggiadro: *pulchrique coloris*):

T4 Lucr., *De rerum natura* 4.1030-1036

*tum quibus aetatis freta primitus insinuatur
semen, ubi ipsa dies membris matura creavit,
conveniunt simulacra foris e corpore quoque,
nuntia praeclari vultus pulchrique coloris,
qui ciet irritans loca turgida semine multo,*

*ut quasi transactis saepe omnibus rebus profundant
fluminis ingentis fluctus vestemque cruentent.*

“E a quelli in cui nel varco dell’adolescenza s’insinua per la prima volta

il seme, quando il tempo maturo l’ha fatto secernere dalle membra, accorrono dall’esterno simulacri (*conveniunt simulacra foris*) da vari corpi,

messaggeri d’affascinanti volti (*nuntia praeclari vultus*) e d’un leggiadro incarnato (*pulchrique coloris*),

che eccita stimolando le parti turgide di molto seme, in modo che, quasi avessero goduto d’un pieno amplesso, eiaculano larghi fiotti di liquido e ne macchiano la veste”.

Lucrezio dedica l’intera parte conclusiva del libro quarto a una sorta di trattazione della sessualità e del desiderio amoroso agenti nell’uomo e nella natura e di cui la meccanica fisica è al centro:

T5 Lucr., *De rerum natura* 4.1045-1048

*Irritata tument loca semine fitque voluntas
eicere id quo se contendit dira libido,
idque petit corpus, mens unde est saucia amore.*

“Le parti stimulate si gonfiano di seme: nasce la voglia (*voluntas*) di eiacularlo là dove la brama fortissima si dirige (*se contendit dira libido*),

ed esso cerca quel corpo (*petit corpus*) dal quale l’animo è ferito d’amore (*mens unde est saucia amore*)”.

La correlazione tra il corpo e la mente è in evidenza¹⁸; ma a questo punto torna l’interrogazione centrale: cos’è la bellezza in un contesto di questo tipo? Si è già sottolineata la congiunzione tra ‘bellezza’ e ‘verità della percezione’ e tra ‘bellezza’ e ‘bontà-perfezione’¹⁹ quali modelli di riferimento per la prospettiva classica; si è già scorta la traduzione di questi modelli in ambito emotivo. Ora occorre riconoscere che, nel contesto *materialista*, la bellezza non può non essere congiunta che all’esperienza reale più immediata e al piacere che da essa deriva.

Lì sta la sua verità: una cosa è *davvero* bella se *davvero* provoca piacere. Eppure: cos’è *davvero* bello da provocare *davvero* piacere?

18. Si osservi come la meccanica dell’esperienza sensibile (sopra descritta in riferimento a Lucr., *rer. nat.* 2.434-441, n. 5) sia qui rigorosamente applicata.

19. Sulla congiunzione tra bontà e perfezione rinvio a Maso (2014, pp. 87-106). Il più completo studio sulla *kalokagathia* è a tutt’oggi quello di Bourriot (1995).

Evidentemente *solo ciò che non è superficiale ma che è fondamentale*: per Democrito (il padre della teoria atomistica), gli atomi, appunto, e il vuoto. Infatti, a suo parere, il risultato dell'aggregarsi non è né vero né falso, per cui rimane aperto uno spazio al relativismo di ciò che è in superficie: cioè di ciò che appare²⁰. Per Epicuro non c'è tale relativismo nemmeno nella superficie: c'è solo l'immediatezza della percezione. La sensazione, che ne è la causa, non ha bisogno di essere garantita da altro: è evidente (*enargê*) di per sé e come tale ce la rappresentiamo (*epibolê*) quando la percepiamo.

È come se ciò che *veramente* percepiamo non possa che essere *positivo* perché produce *piacere* e perciò è *bello*.

Nei frammenti di un'opera di Epicuro non pervenutaci – il *περί τέλους* (cfr. Athen. 12.546f) – si dice quanto segue:

T6 a) Epic., *fr.* [22.4 Arr.] dal *περί τέλους*

“Si deve onorare il bello (*τιμητέον τὸ καλὸν*) e la virtù e le altre cose del genere se procurano piacere (*ἐὰν ἡδονὴν παρασκευάζῃ*)”;

b) Epic., *fr.* [136 Arr.]

“Sputo sul bello (*προσπύω τῷ καλῷ*) e su coloro che vanamente lo rincorrono, se non arreca alcun piacere (*ὅταν μηδεμίαν ἡδονὴν ποιῇ*)”.

La bellezza e il piacere sono con ogni evidenza congiunti; addirittura virtù e piacere sono collegati secondo il più tipico insegnamento dell'etica epicurea, quello che propone quale *telos* proprio il piacere.

Solo a partire da questa piattaforma erotico-materialista si può insomma sviluppare una teoria della bellezza e della felicità quale si intuisce da altri passi di Epicuro: si tratta, peraltro, ancora una volta di uno sviluppo in senso morale, secondo cui in genere una vita è felice perché è bella dato che è saggia e quindi giusta:

T7 Epic., *Ep. ad Menoec.* 132; ripresa in KΔ 5

“Non vi può essere vita felice (*ἡδέως ζῆν*) senza che essa sia saggia (*φρονίμως*) e bella (*καλῶς*) e giusta (*δικαίως*), né saggia bella e giusta senza che sia felice”.

Per cui è prevedibile una conclusione quale:

T8 Epic., *Sent. Vat.* 17

“Non il giovane è felice, ma il vecchio che ha vissuto una vita bella (*βεβιωκὼς καλῶς*)”.

20. Cfr. Sext., *adv. math.* 7.135; come dice Plutarco, per gli Epicurei i colori, il dolce, l'amaro sono relativi, *adv. Colotem* 1110e-f.

Le implicazioni di quest'ultima sentenza sono interessanti perché, da un lato, la bellezza è concepita in riferimento all'esperienza del vivere; dall'altro, perché l'esperienza del vivere non è ricondotta all'istante (al fatidico *carpe diem* cui rinvia Orazio al verso 9 dell'*Ode* 1.11), ma piuttosto è considerata nella sua più ampia accezione: quella che considera la percezione di sé come esperienza della *durata* (cioè del 'mantenimento attivo') della propria capacità di avere esperienza. Un seguace dell'Epicureismo, Diogene di Enoanda, vissuto tra il secondo e il terzo secolo d.C., insiste in questa direzione suggerendo l'intreccio *non occasionale* di bellezza, piacere, ragione, virtù e carattere:

T9 Diog. Oen., fr. 19.3.4-4.7

"Bello (καλόν), o amici, è questo animale, l'uomo, partecipe di ragione e dotato di preconnoscenza del futuro, ed ha piaceri beati (ἡδοναὶ μακάριαι), se ha la virtù di per se stessa e buone disposizioni (ἀγαθὰς διαθέσεις)"²¹.

Insomma per l'uomo pienamente realizzato (cioè per il sapiente) l'esperienza di ciò che è bello non si risolve nell'istante, quanto piuttosto nel mantenere quell'esperienza (che di per sé può anche essere istantanea) all'interno di una prospettiva di durata che prometta di essere la più lunga possibile: l'intera vita. Si tratterà, in fondo, di coniugare definitivamente l'esperienza duratura della bellezza con l'esperienza duratura del piacere.

Poiché è affrontata in questo modo la questione della bellezza ed è evocato l'edonismo (vale a dire il tema dell'esperienza del piacere), sarà gioco forza necessario per gli Epicurei ripensare il concetto stesso di piacere. In breve – è acclarato – esso è da intendersi come 'assenza di dolore'. Dunque si tratta di un piacere statico e definitivo, non soggetto alle variazioni (di qualità, di tipo e di intensità) che caratterizzano invece il cosiddetto piacere cinetico²².

Epicuro proprio a questo pensa quando assicura che:

T10 Epic., KA 18

"Non aumenta il piacere (ἡ ἡδονή) nella carne una volta che sia tolto il dolore per ciò che ci mancava, ma solo si varia. Il limite (τὸ πέρας) posto da parte della mente riguardo ai piaceri proviene da un'accurata considerazione di questi stessi e di ciò che ad essi è analogo: cioè ciò che reca alla mente le più grandi paure".

21. Cfr. Casanova (1984, pp. 154-155).

22. Di ciò Epicuro si occupa soprattutto nella *Lettera a Menecleo*, nelle *Massime capitali* e nelle *Sentenze Vaticane*. Anche in riferimento all'etica la bibliografia è enormemente estesa. Oltre al recente saggio di Woolf (2009, pp. 158-178), rinvio a Fallot (1977).

Paradossalmente per Epicuro l'essere in vita è già piacere. Ci si può aggrappare a questo (cioè ci si può concentrare su questo) e non si coglierà più il dolore.

Ebbene, se ciò vale per il piacere, seguirà per analogia che ciò varrà anche per la bellezza?

È questo il vero problema per la concezione epicurea della bellezza, in nome della quale ci si dovrebbe immediatamente chiedere come interagiscano tra loro elementi quali la percezione, la stabilità della percezione, il carattere qualitativo di essa: cioè, in senso moderno, quale sia l'estetica proposta.

Insomma: tanto è stabile e duraturo il piacere, altrettanto è stabile e duratura la bellezza?

E dato che, se c'è il piacere, non c'è il dolore: allora se c'è la bellezza non c'è la bruttezza?

E ancora: se c'è piacere non c'è bruttezza; perciò se c'è bellezza non c'è dolore?

Sono questioni decisive ma non tematizzate nella dottrina epicurea, almeno stando a quanto di essa ci è sopraggiunto; sembra tuttavia che si debba andare in tale direzione.

Vale a dire: la percezione meccanica della bellezza apre a un desiderio di continuità dell'esperienza fisica e mentale di essa; ciò coincide con il piacere che induce alla tranquillità e insieme alla sicurezza.

Non per nulla il suggerimento di Lucrezio va nella direzione di un rapporto amoroso che eviti il subbuglio emotivo, quel subbuglio dettato da Venere per cui, alle dolcissime gocce d'amore che stillano nel cuore, si succedono gelide sofferenze: ed è proprio questo che accade quando è lontano chi si ama, ma gli è accanto l'immagine (*simulacrum*) del suo volto, il suono del suo soave nome (*nomen dulce*):

T11 Lucr., *De rerum natura* 4.1058-62

*Haec Venus est nobis; hinc autemst nomen Amoris,
hinc illaec primum Veneris dulcedinis in cor
stillavit gutta et successit frigida cura;
nam si abest quod ames, praesto simulacra tamen sunt
illius et nomen dulce obversatur ad auris.*

"Questa è Venere per noi; di qui proviene il nome dell'amore,
di qui prima stillarono dolcissime gocce
nel cuore, e a vicenda successe la gelida pena;
se infatti è lontano chi ami, ti è accanto l'immagine
del suo volto, ti aleggia alle orecchie il suo nome soave".

Ancora Lucrezio sembra confermare che il valore della bellezza va ricercato nella direzione della continuità dell'esperienza del piacere e

nella quiete che ne deriva: lo si coglie in un paio di versi nei quali evoca la musa dei poeti, Calliope, la musa dell'armonia estatica:

T12 Lucr., *De rerum natura* 6.92-95

*tu mihi supremae praescripta ad candida callis
currenti spatium praemonstra, callida musa
Calliope, requies hominum divomque voluptas,
te duce ut insigni capiam cum laude coronam.*

“Tu, o bella musa²³, Calliope, requie degli uomini,
e amore dei numi, mostra a me che corro
verso il candido segnale dell'ultima meta il cammino,
affinché, sotto la tua guida, io consegua un serto di nobile gloria”.

Calliope è detta *callida*, bella, ed è *requies*, cioè – per i mortali – luogo di quiete. Probabilmente è il luogo dove si acquieta il desiderio. Ciò equivale a dire che nella bellezza si trova requie, perché è lei che incarna la *voluptas*, il piacere divino. Laddove non c'è *requies* la passione per la bellezza può assumere invece toni drammatici, come accade a Catullo, il poeta affiliato al gruppo dei neoteri di poco più giovane di Lucrezio. A suo modo sensibile al fascino dell'Epicureismo, Catullo mostra di sapere cos'è la bellezza e che cosa essa implichi; quando osserva la sua Lesbia, ne sa descrivere e valutare in modo di fatto 'oggettivo' i tratti esterni, quelli che la vista può esaminare e su cui poi egli stesso – in quanto soggetto – investe tramite la sua fantasia appassionata. In questo caso a prevalere è senz'altro il carattere della 'completezza': carattere che – come la 'durata' – esclude l'occasionalità e la parzialità. Lesbia è *formosa* perché *tota* è *pulcerrima*:

T13 Cat., *Carm.* 86:

*Quintia formosa est multis. Mihi candida, longa,
recta est: haec ego sic singula confiteor.
Totum illud formosa nego: nam nulla venustas,
nulla in tam magno est corpore mica salis.
Lesbia formosa est, quae cum pulcerrima tota est,
tum omnibus una omnis surrupuit Veneres.*

“Per molti Quinzia è bella, per me è vistosa,
alta, snella: uno per uno glieli riconosco questi pregi,
ma nego il tutto, la bellezza, perché non ha fascino,
in tutto il suo corpo non c'è una scintilla di grazia.
Lesbia è bella – lei che è affascinantissima tutta,
e a tutte quante le donne ha rubato la grazia”.
(trad. G. Paduano, Einaudi 1997, leggermente modificata)

23. Luca Canali preferisce tradurre: «esperta musa»; non mi è chiaro perché.

In conclusione, per l'Epicureismo la bellezza possibile è strettamente connessa all'esperienza naturale (cioè fisica) e duratura (cioè completa e quindi soddisfacente) del piacere; in tale requie (cioè nell'assenza di sollecitazioni ulteriori) deve risolversi il desiderio e può aprirsi la strada alla *kalokagathia* in senso epicureo: cioè all'eventualità di una vita felice, cioè bella, saggia e giusta.

Bibliografia

- Allen J. (2001), *Inference from Signs. Ancient Debates about the Nature of Evidence*. Oxford University Press, Oxford.
- Asmis E. (1984), *Epicurus' Scientific Method*. Cornell University Press, Ithaca-London.
- Bailey C. (1947), *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, edited with prolegomena, critical apparatus, translation and commentary by C. B. Clarendon Press, Oxford.
- Beretta M. (2015), *La rivoluzione culturale di Lucrezio. Filosofia e scienza nell'antica Roma*. Carocci, Roma.
- Bourriot F. (1995), *Kalos Kagathos – Kalokagathia*. Olms, Hildesheim.
- Casanova A. (1984), *I frammenti di Diogene d'Enoanda*. Università degli Studi di Firenze, Firenze.
- Diano C. (1974), *Scritti epicurei*. Olschki, Firenze.
- Dumont J.-P. (1982), *Confirmation et disconfirmation*. In: J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat, M. Schofield (eds.), *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 273-303.
- Epicuro (1973), *Opere*, a cura di G. Arrighetti. Einaudi, Torino.
- Epicuro (2010), *Epistola a Erodoto*, introd. di E. Spinelli, trad. e commento di F. Verde. Carocci. Roma.
- Fallot J. (1977), *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*. Einaudi, Torino.
- Gill Ch. (2009), *Psychology*. In: J. Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 125-141.
- Giussani C. (1896), *Studi lucreziani*. In: T. Lucreti Cari, *De rerum natura libri sex*, vol. I. Loescher, Torino.
- Glidden D. K. (1985), *Epicurean Prolepsis*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3: 175-217.
- Hammerstaedt J. (1997), *Il ruolo della Πρόληψις epicurea, 'Epistola ad Herodotum' 37 sg.* In: G. Giannantoni, M. Gigante (a cura di), *Epicureismo*

greco e romano, Atti del Congresso internazionale, Napoli 19-26 maggio 1993. Bibliopolis, Napoli, I, pp. 221-237.

Konstan D. (2014), *Beauty. The Fortunes of an Ancient Greek Idea*. Oxford University Press, Oxford.

T. Lucrezio Caro (1994), *La natura delle cose*, introd. di G. B. Conte, trad. di L. Canali, testo e commento di I. Dionigi. Rizzoli, Milano.

Maso S. (2014), *Il pensiero antico e il fondamento della perfezione*. In: P. Barrotta (a cura di), *Scienza e valori. Il bello, il buono, il vero*. Armando, Roma, pp. 87-106.

Maso S. (2015), *Images and Truth*. In: F. G. Masi, S. Maso (eds.), *Epicurus on eidola. Peri Phuseos Book II. Update, Proposals, and Discussions*. Hakkert, Amsterdam, pp. 67-82.

Morel P.-M. (2009), *Épicure*. Vrin, Paris.

Searle J. R. (2005), *Libertà e neurobiologia. Riflessioni sul libero arbitrio, il linguaggio e il potere politico*. Bruno Mondadori, Milano.

Sedley D. (1998), *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Cambridge University Press, Cambridge.

Verde F. (2013), *Epicuro*. Carocci, Roma.

Warren J. (2009), *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge University Press, Cambridge.

Woolf R. (2009), *Pleasure and Desire*. In: J. Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 158-178.

Stefano Maso
maso@unive.it