

«Video meliora proboque, deteriora sequor».
Errori di valutazione nell'etica epicurea

«Video meliora proboque, deteriora sequor».
Errors of Assessment in the Epicurean Ethics

LUCIANA REPICI
Università degli Studi di Torino
luciana.repici@unito.it

Recibido: 26/09/2019 - Aceptado: 28/09/2020
DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2020.5050>

Abstract

The paper is focused on the reasons why in the Epicurean conception men are induced into errors of assessment about the criterion to be adopted for the achievement of the ultimate good; they, in fact, behave with the result to be unsatisfied and unhappy. To what extent are voluntary and involuntary aspects involved in such a circumstance? Moreover, to what extent can a disabling condition in the body and/or a strong emotional tension in the soul affect the decision? And finally how can we avoid mis-assessments of this type or, on the contrary, make the provision to achieve the ultimate good with the appropriate choices? Literary surveys show that in Epicurus and his school the degree of awareness of these problems is high and that the solutions offered are part of a conceptual framework consistent with the foundations of Epicurean philosophy and its ethical proposal.

Keywords: Epicurus, Epicurean ethics, psycho-physic states, human behaviours

Resumen

Lo que se pretende examinar en este artículo son las razones por las que en la filosofía epicúrea las personas caen en errores de evaluación sobre el criterio a seguir para alcanzar el bien final y además adoptan comportamientos que los hagan insatisfechos e infelices. ¿Cuánto hay de voluntario o involuntario en esta última circunstancia? ¿Cuánto puede pesar una condición incapacitante en el cuerpo y/o una fuerte tensión emocional en el alma? Y ¿cómo evitar las evaluaciones erróneas de este tipo o, por el contrario, hacer que la disposición hacia el bien final sea estable y se desarrolle por medio de las decisiones adecuadas? La investigación muestra que en Epicuro y su escuela el grado de conciencia de estos problemas es alto y que las soluciones ofrecidas forman parte de un marco conceptual coherente con los fundamentos de la filosofía epicúrea y su propuesta ética.

Palabras clave: Epicuro, ética epicúrea, estados psicofísicos, comportamientos humanos

1. *Questioni*

La domanda alla quale si cercherà di rispondere in queste pagine è come si spiega nei termini dell'etica epicurea la possibilità di compiere scelte sbagliate e di adottare

comportamenti devianti o non conformi rispetto ai principi che dovrebbero guidare l'azione. Ciò che in altri termini s'intende qui esaminare non è specificamente la giustificazione di Epicuro per la possibilità che individui diversi nella stessa situazione, o lo stesso individuo in situazioni diverse, adottino comportamenti discrepanti, non in linea con certi standard morali, per esempio fuggire di fronte al nemico in battaglia invece che affrontarlo coraggiosamente. Ci s'interrogherà piuttosto, da un punto di vista più generale, sulle ragioni per cui, secondo Epicuro, gli individui sono indotti in errori di valutazione sul criterio da seguire per il raggiungimento del bene ultimo e adottano comportamenti che li rendono insoddisfatti e infelici. Quanto c'è di volontario o d'involontario in quest'ultima circostanza? Quanto può pesare una condizione invalidante nel corpo e/o di forte tensione emotiva nell'anima? E in che termini è possibile evitare errate valutazioni di questo tipo e rendere al contrario stabile la disposizione a conseguire il bene ultimo con scelte adeguate?

L'indagine mostra che il grado di consapevolezza che Epicuro e la sua scuola hanno di problemi come questi è alto e che le soluzioni offerte, nonostante lo stato non sempre soddisfacente della documentazione, s'iscrivono in un quadro concettuale coerente con i fondamenti della filosofia epicurea e della sua proposta etica. Procedendo in modo da raccogliere in veste sistematica le disparate informazioni dei testi, l'analisi esaminerà dapprima (§ 2) il problema della scelta in ambito morale e della volontarietà delle azioni. Sulla questione, determinante per spiegare la disparità dei comportamenti umani, ma resa complicata dall'interpretazione della dottrina del *clinamen*, si procederà cercando di integrare i non molti rilievi reperibili nei testi conservati di Epicuro stesso con attestazioni di Epicurei e di testimonianze indirette. Sarà quindi preso in considerazione (§ 3) il problema dell'incidenza che sui comportamenti umani possono avere le componenti emotive nella loro dimensione psico-fisica. Anche questo aspetto sarà indagato cercando di integrare le proposizioni di Epicuro, sovente espresse in forma di massime o sentenze, con gli sviluppi del tema nell'ambito della scuola. Ciò a riprova, come nel caso precedente, non solo dell'importanza o dell'interesse che il tema suscitava tra continuatori e discepoli, ma anche del modo in cui le tesi di Epicuro erano elaborate, forse anche discusse e presentate all'esterno. Infine (§ 4) sarà dato conto delle soluzioni proposte da Epicuro per sopperire a uno stato di cose che costa agli uomini infelicità e insicurezza. Trattandosi di temi ben noti, la presentazione sarà volutamente schematica. In tal modo, però, si potrà avere una visione sinottica complessiva di essi e si potrà mostrare che, in ciò che potrebbe sembrare un elenco o una semplice rassegna di tesi, si può cogliere invece l'insieme dei precetti, quasi una sorta di decalogo, che Epicuro riteneva indispensabili per vivere una vita migliore possibile.

2. *All'origine della diversità dei comportamenti umani*

Per quanto però non siano oggetto specifico di discussione in questa sede, i diversi modi in cui gli uomini scelgono di comportarsi costituiscono un problema che può essere istruttivo esaminare perché introduce alla fondamentale questione della libertà

di scelta in ambito morale - una questione non secondaria anche per quel che riguarda la possibilità di deviare dal perseguimento del bene ultimo. Nell'etica epicurea è questo un problema particolarmente urgente, data l'impostazione materialista della sua psicologia e dato anche il ruolo determinante assegnato alla necessità degli atomi. Se infatti le operazioni dell'anima dipendono dalla sua struttura atomica e dalle modificazioni che essa subisce ad opera di *eidola/simulacra* che provengono dall'esterno, c'è ancora spazio per poter parlare di una dimensione psichica autonoma e autodeterminata dall'interno?

Testimoni indiretti, intendendo con ciò non Epicuro stesso, ma fonti epicuree e autori esterni alla scuola, additano come soluzione del problema il ricorso alla teoria del *clinamen*, cioè ad una capacità indeterminata e spontanea insita negli atomi di *deviare* dalla traiettoria del loro movimento naturale e necessario. Stando a resoconti di autori non epicurei¹, Epicuro avrebbe realizzato che, se tutto fosse dipeso dal moto «certo e necessario» degli atomi, nulla sarebbe stato «in nostro potere» (*in nostra potestate*) e avrebbe perciò attribuito agli atomi questa capacità di «deviare un pochino» (*declinare paululum*), di un «minimo» (*intervallo minimo*) dalla direzione conseguente al loro peso e alla caduta verso il basso. Proprio la scoperta di questo terzo movimento degli atomi, che tuttavia era giocoforza qualificare come «incausato» (*sine causa*) per renderlo indipendente da urti e collisioni atomiche esterne, sarebbe stata la sua risposta al determinismo stoico². Ma poiché in nessuno

¹ Cf. Plu. *An. procr.* 6, 1015c: Ἐπικούρω μὲν γὰρ οὐδ' ἀκαρὲς ἐγκλίνας τὴν ἄτομον συγχωροῦσιν (οἱ Στωϊκοὶ) ὡς ἀνάτιον ἐπέισαγοντι κίνησιν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος («Ad Epicuro in effetti <gli Stoici> non concedono che l'atomo devii neppure di un poco, perché introduce in tal modo un moto senza causa»). Plu. *Soll. anim.* 7, 964c: οὐδὲ γὰρ αὐτοὶ (οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς καὶ τοῦ Περιπάτου) τῶν Ἐπικούρω διδόασιν ὑπὲρ τῶν μεγίστων μικρὸν οὕτω καὶ φαῦλον, ἄτομον παρεγκλίνας μίαν ἐπὶ τοῦλάχιστον, ὅπως ἄστρα καὶ ζῶα καὶ τύχη παρεῖσθῃ καὶ τὸ ἐφ' ἧμῖν μὴ ἀπόληται («<Stoici e Peripatetici> infatti non concedono ad Epicuro cose di somma rilevanza e neppure, credo, una cosa piccola e futile come questa, che <cioè> un solo atomo devii di un minimo, in modo da far spazio agli astri e agli animali e alla sorte e non distruggere ciò che dipende da noi»). Cic. *Fin.* I 18-19: «<Epicurus> censet enim eadem illa individua et solida corpora ferri deorsum suo pondere ad lineam, hunc naturalem esse omnium corporum motum. Deinde ibidem homo acutus, cum illud occurreret, si omnia deorsum e regione ferrentur et, ut dixi, ad lineam, numquam fore ut atomus alteram posset attingere itaque <effici mundum non posse>, attulit rem commenticiam: declinare dixit atomum perpaulum, quo nihil posset fieri minus» («Epicuro ritiene, infatti, che quegli stessi corpi indivisibili e compatti si muovano in linea retta verso il basso per il loro peso e che questo sia il movimento naturale di tutti i corpi. Accortosi poi da uomo acuto che, se ogni cosa si muovesse dall'alto verso il basso e, come ho detto, in linea retta, mai si sarebbe dato che un atomo potesse toccarne un altro e che perciò un mondo potesse prodursi, introdusse una novità fantasiosa: disse che l'atomo declina di pochissimo, nella misura più piccola possibile»). Cic. *ND* I 69: «Velut Epicurus cum videret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suoque pondere, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius, invenit quo modo necessitatem effugeret, quod videlicet Democritum fugerat: ait atomum, cum pondere et gravitate directo deorsum feratur, declinare paululum» («Così Epicuro, accortosi che se gli atomi si muovessero verso il basso per il peso, nulla sarebbe stato in nostro potere, poiché il loro moto era certo e necessario, trovò il modo di evitare la necessità, ciò che evidentemente era sfuggito a Democrito: disse che l'atomo, muovendosi in linea retta verso il basso per il peso e la gravità, devii un pochino»).

² Cf. anche Cic. *Fat.* 22-23: «Sed Epicurus declinatione atomi vitari necessitatem fati putat. Itaque tertius quidam motus oritur extra pondus et plagam, cum declinat atomus intervallo minimo (id appellat ἑλάχιστον); quam declinationem sine causa fieri si minus verbis, re cogitur confiteri. [...] Hanc

dei suoi testi conservati Epicuro parla di questa capacità degli atomi di deviare, si potrebbe pensare che la dottrina sia stata elaborata non da Epicuro stesso, ma nella scuola forse sotto la pressione di critiche di altre scuole. Ne parlano in effetti sia Filodemo sia Diogene di Enoanda³, sottolineando entrambi l'importanza della scoperta da un punto di vista etico, per giustificare cioè la possibilità di scelte libere. Ma si tratta di indicazioni piuttosto generiche, che non chiariscono fino in fondo se il *clinamen* fosse una dottrina fisica o etica⁴, né quindi se l'intento fosse un effettivo sganciamento dell'universo psichico dall'universo fisico.

Tanto più che in Lucrezio, al quale si deve l'unica trattazione estesa della dottrina (II 216-293)⁵, piano fisico e piano psicologico, moti atomici e moti del soggetto agente

Epicurus rationem induxit ob eam rem, quod veritus est ne, si semper atomus gravitate ferretur naturali ac necessaria, nihil liberum nobis esset, cum ita moveretur animus, ut atomorum motu cogeretur» («Ma Epicuro pensa di evitare la necessità con la deviazione dell'atomo. Spunta perciò un terzo moto oltre a quelli del peso e dell'urto, in quanto l'atomo devia di uno spazio minimo (cioè che egli chiama ἑλάχιστον); la quale deviazione avviene senza una causa, come di fatto, anche se non a parole, deve ammettere. [...] Epicuro introdusse questo ragionamento perché temeva che, se l'atomo si muovesse sempre per la gravità naturale e necessaria, non ci sarebbe alcuna libertà per noi, perché l'animo si muoverebbe così come costretto dal moto degli atomi»). Di seguito è quindi riferito il commento di Carneade: «Acutius Carneades, qui docebat posse Epicurum suam causam sine hac commenticia declinatione defendere. Nam cum docerent esse posse quendam animi motum voluntarium, id fuit defendi melius quam introducere declinationem, cuius praesertim causam reperire non possunt» («Con maggiore acutezza Carneade mostrava che gli Epicurei potevano difendere la loro causa senza questa fantasiosa deviazione. Infatti, poiché sostenevano che un certo moto volontario dell'animo è possibile, era meglio difendere questo piuttosto che introdurre la deviazione, specialmente perché non sono in grado di trovarne la causa»). Alcuni resoconti dossografici (Aët. I 12, 5, 6; I 23, 3-4) attestano solo classificazioni di tipi di movimento ammessi da Epicuro, una di quattro tipi (perpendicolare, di deviazione, per urto e per rimbalzo) e una di soli due (perpendicolare e di deviazione). La polemica tra Epicurei e Stoici sul *motus sine causa*, è discussa da ISNARDI PARENTE (1991).

³ Phd. *Sign.* 54 De Lacy; Diog. Oen. fr. 54, col. 2-3 Smith. In particolare, Filodemo mostra che si tratta di una dottrina ammessa dagli Epicurei, ma anche comprovata tramite il principio che nulla nell'evidenza osservabile si oppone ad essa. Diogene invece ne fa menzione nella circostanza in cui polemizza con Democrito e la sua concezione di una necessità che esclude ogni libertà e sconfinata nella credenza che esista il destino e la stessa divinazione. Suo anche il rilievo che, senza il movimento di deviazione, non avrebbe senso la lode o il biasimo che accompagnano le azioni.

⁴ In questo senso anche MOREL (2009), 52.

⁵ «Illud in his quoque te rebus cognoscere avemus, / corpora cum deorsum rectum per inane feruntur / ponderibus propriis, incerto tempore ferme / incertisque locis spatio depellere paulum / tantum quod momen mutatum dicere possis. / quod nisi declinare solerent, omnia deorsum, / imbris uti guttae caderent per inane profundum, / nec foret offensus natus nec plaga creata / principis: ita nil unquam natura creasset. [...] quare etiam atque etiam paulum inclinare necessest / corpora; nec plus quam minimum, ne fingere motus / obliquos videamur et id res vera refutet. / Namque hoc in promptu manifestumque esse videmus, / pondera, quantum in se est, non posse obliqua meare, / ex supero cum praecipitant, quod cernere possis. / sed nil omnino <recta> regione viai / declinare quis est qui possit cernere sese? / Denique si semper motus conecitur omnis / et veteri exoritur <motu> novus ordine certo / nec declinando faciunt primordia motus / principium quoddam quod fati foedera rumpat, / ex infinito ne causam causa sequatur, / libera per terras unde haec animantibus exstat, / unde est haec, inquam, fatis avulsa voluntas / per quam progredimur quo ducit quemque voluptas, / declinamus item motus nec tempore certo / nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens? / nam dubio procul his rebus sua cuique voluntas / principium dat et hinc motu per membra rigantur. [...] iamne vides igitur, quamquam vis externa multos / pellat et invitos cogat procedere saepe / praecipitesque rapi, tamen esse in pectore nostro / quiddam quod contra pugnare obstaretque possit? / cuius ad arbitrium quoque copia

sono presentati senza soluzione di continuità⁶. Dapprima Lucrezio fissa i presupposti teorici della dottrina, mostrando il tipo di collegamento che sussiste tra moti atomici sul piano fisico e moti del soggetto agente sul piano psicologico. È (i) *necessario* che gli atomi declinino di pochissimo (*paulum inclinare necessest / corpora*, II 243-244), allontanandosi dalla traiettoria perpendicolare richiesta dal loro peso, altrimenti non potrebbero incontrarsi e formare le cose. Ed è anche (ii) *non impossibile*, nel senso di non avere testimonianza contraria nell'evidenza osservabile (*sed nil omnino <recta> regione viai / declinare quis est qui possit cernere sese?*, II 249-250). È (iii) questa *infine* (*denique*, II 251) anche la condizione alla quale è *possibile* dar conto della *voluntas* negli uomini. Infatti, se i moti atomici si succedessero gli uni altri «in ordine certo», e se non si desse che nella loro declinazione gli inizi delle cose (*primordia rerum*) costituiscono un certo principio (*principium quoddam*) che infranga i decreti del fato (*fati foedera*), evitando che «da tempo infinito causa consegua a causa», non

materiai / cogitur interdum flecti per membra per artus / et proiecta refrenatur retroque residit. / quare in seminibus quoque idem fateare necessest, / esse aliam praeter plagas et pondera causam / motibus, unde haec est nobis innata potestas, / de nilo quoniam nil posse videmus. / pondus enim prohibet ne plagis omnia fiant / externa quasi vi. sed ne mens ipsa necessum / intestinum habeat cunctis in rebus agendis / et devicta quasi cogatur ferre patique, / id facit exiguum clinamen principiorum / nec regione loci certa nec tempore certo» («Anche questo desideriamo che tu conosca in tali questioni, / che i corpi primi, quando si spostano verso il basso in linea retta attraverso il vuoto / per i pesi loro propri, in un tempo sicuramente non determinato / e in luoghi non determinati deviano un poco dal cammino, / di quel tanto che tu possa dire che il moto è mutato. / Perché se non fossero soliti deviare, tutti in basso / come gocce di pioggia cadrebbero attraverso il vuoto profondo, / né scontro sarebbe nato né urto si sarebbe prodotto / tra i principi: così, nulla mai la natura avrebbe generato. [...] Perciò è tanto più necessario che i corpi devino / un poco; non più di un minimo, perché non sembri che inventiamo / moti obliqui e ciò la vera realtà confuti. / E infatti questo vediamo essere evidente e manifesto, / che i pesi, per quanto sta in loro, non possono muoversi obliquamente, / quando cadono dall'alto, e tu puoi osservarlo. / Ma che per nulla assolutamente declinino dalla linea retta / chi è che possa vederlo da sé? / Infine, se ogni moto è sempre connesso / e dal vecchio <moto> il nuovo scaturisce in ordine certo / e con la deviazione gli inizi delle cose non possono creare un qualche principio che spezzi i decreti del fato, / di modo che dall'infinito tempo causa non consegua a causa, / da dove, da dove, dico, viene ai viventi questa volontà libera sulla terra, sganciata dai fati, / per la quale ci muoviamo verso là dove il piacere conduce ciascuno / e incliniamo i moti non in un tempo determinato / né in un luogo determinato dello spazio, ma là dove porta la mente stessa? [...] Non vedi dunque che, sebbene una forza dall'esterno sospinga / molti uomini e li costringa contro voglia spesso ad avanzare / e a esser tratti a precipizio, c'è tuttavia nel nostro petto / qualcosa che può opporsi e fare ostacolo? / Per suo arbitrio anche la massa della materia / talvolta è forzata a piegarsi nelle membra e nelle giunture / e, respinta, è frenata e all'indietro si ferma. / Perciò anche nei semi questo è necessario riconoscere / che oltre a urti e pesi c'è un'altra causa per i moti, dalla quale viene a noi questo innato potere, / perché nulla vediamo nascere dal nulla. / Il peso infatti impedisce che ogni cosa si produca per gli urti / quasi per forza esterna. Ma che la mente stessa possieda una necessità / interiore in tutto ciò che fa / e, soggiogata, sia quasi costretta a subire e patire, / ciò è opera di una piccola deviazione dei principi / non in un luogo determinato dello spazio né in un tempo determinato»).

⁶ Nell'interpretazione di LONG-SEDLEY (1987) I, 111, questa presentazione lucreziana non risulterebbe comunque incompatibile con le risultanze di altre testimonianze che collegano il *clinamen* alla libertà del volere, mentre l'assenza della spiegazione del carattere non fisico della causalità psicologica sarebbe dovuta al fatto che il poema si concentra sulla fisica. Nell'interpretazione di MOREL (2009) 54, invece, Lucrezio instaurerebbe più che altro un'analogia tra il *clinamen* degli atomi e il libero movimento dell'agente, entrambi caratterizzabili sui rispettivi piani come causa motrice indipendente da costrizioni necessitanti, procedendo in base al principio che nulla può accadere senza una causa.

ci sarebbe neppure una «libera volontà» divelta dal destino, per la quale andiamo verso dove il piacere guida ciascuno e «incliniamo» i nostri movimenti non in un tempo certo e in una certa sezione dello spazio, ma «là dove porta la mente stessa» (II 251-260).

Lucrezio passa quindi a caratterizzare i moti presenti nel soggetto agente. Si scopre allora che la *causa motrice* (psichica) dell'azione da compiere (o da non compiere) - ossia, la *libera voluntas* che *declina* dove vuole la *mens* - è «un qualche principio», mosso anch'esso e quindi corporeo, che trasmette il movimento a ciò che si muove (il corpo) in virtù dell'impulso ricevuto e mette (o non mette) in campo l'azione. Da quel *principio* i moti si diffondono per tutte le parti del corpo, perché per tutto il corpo deve essere sospinta la massa della materia, in modo che concorde sia il suo sforzo nel tener dietro all'«intento della mente» (*studium mentis*) trasportato dalla spinta che il movimento riceve nel «cuore» (*cor*; presumibilmente nel senso di *petto*, dove per Lucrezio risiede l'*animus*, l'intelligenza o appunto *mens*, II 261-283). La conclusione tratta a questo punto da Lucrezio non lascia dubbi sul fatto che nella sua presentazione della questione il piano fisico della natura esterna è preminente e nella natura del soggetto agente piano fisico e piano psichico interloquiscono in continuità. Alla luce di quanto detto, infatti, e fondandosi sul principio che nulla può nascere dal nulla, Lucrezio sollecita ad ammettere che nei «semi» di tutte le cose esiste, oltre agli urti e ai pesi, un'altra causa dei movimenti, da cui viene a noi questo «innato potere». Negli atomi è il peso che funge da causa interna di movimento; nella *mens* l'interiore necessità (*necessum intestinum*) è quella «piccolissima declinazione (*exiguum clinamen*) dei principi», gli atomi che la costituiscono dunque, che porta ad agire in tempi e luoghi non determinati (II 284-293). Forse la dottrina del *clinamen* lascia aperti una serie di problemi e non è la soluzione cercata⁷. Forse il resoconto di Lucrezio potrà sembrare non del tutto chiaro sui termini precisi in cui avviene l'atto volitivo⁸. Ma forse il ricorso a questa dottrina non ha solo un significato di polemica anti-

⁷ Ci si può chiedere, per esempio, se la deviazione atomica sia da considerare un moto solo episodico o sotteso invece a ogni azione che si compie; oppure se sia la causa immediata della volizione o lo stesso atto volitivo o una risposta a un atto di volizione; oppure se non si tratti di una condizione di possibilità, più che di una vera e propria causa. Discusse sono anche tra gli interpreti moderni le ragioni plausibili del silenzio di Epicuro stesso sul *clinamen*. Su queste tavole di problemi cf. MOREL (2009) 52-53, 163, 164 n. 2, con riferimenti agli studi di ENGLERT (1987), PURINTON (1999), GIGANDET (2001) e O'KEEFE (2005). Cf. inoltre MASI (2006) 218-255; O'KEEFE (2009). A proposito in particolare della *voluntas* in Lucrezio, a parere di O'KEEFE (2005) 46, essa sarebbe da intendere come *volitional desire* e *intentional impulse*, non quindi come una facoltà o un'attività con cui si accoglie o si rifiuta un oggetto del desiderio. Più in generale per BOBZIEN (2000) nell'epicureismo il problema della libertà del volere non si sarebbe posto perché il fondamento della responsabilità sarebbe stato individuato nella capacità del soggetto di auto-determinazione più che su una totale indeterminazione mentale e sulla possibilità di una scelta tra diverse opzioni.

⁸ È il rilievo avanzato da MOREL (2009) 53. Vede invece nell'analisi del *clinamen* in Lucrezio la piena giustificazione dell'autonomo potere causale della mente restando nei limiti della fisica atomistica, VERDE (2013) 206-211.

deterministica⁹. Il suo vantaggio dal punto di vista epicureo è che vince qualunque tentazione di dare ai fenomeni psichici uno status di separatezza dal mondo fisico e, nel microcosmo, dall'unione con il corpo dal quale l'anima non può prescindere. È l'unità psico-fisica del vivente interpretata in chiave atomistica, anche a costo di considerare la volontà come un motore mosso da altro. In questa chiave, come ancora Lucrezio spiega altrove (IV 877-891), la *voluntas* che funge da causa del movimento del corpo quando decidiamo di muoverci, nasce dall'impatto/impulso impresso sull'*animus* da «simulacri di movimento» (*simulacra meandi*) provenienti dall'esterno, perché «nessuno comincia a fare qualcosa / prima che la mente veda anticipatamente ciò che vuole» (*neque enim facere incipit ullam / rem quisquam, <quam> mens providit quid velit ante*) e dell'oggetto del volere si dia un'«immagine» certa (*constat imago*). Nella catena di moti che ne consegue, l'*animus* stimola a sua volta immediatamente l'*anima* che è disseminata per tutte le parti del corpo e questa infine mette in movimento l'intera massa corporea.

Dal canto suo Epicuro si limita a fornire nei testi conservati poche indicazioni. Una di queste potrebbe essere la tripartizione delle cause degli eventi elaborata nell'*Epistola a Meneceo*, comprendente eventi che dipendono dalla necessità (ἀνάγκη), eventi che dipendono dal caso (τύχη) ed eventi che dipendono «da noi» (παρ' ἡμᾶς). La differenza posta tra essi è che quelli dipendenti dalla necessità hanno una causa «inderogabile» (ἀνυπεύθυνον), quelli dipendenti dal caso una causa «instabile» (ἄστατον) e quelli dipendenti da noi una causa «priva di padroni» (ἀδέσποτον), che è anche la causa per cui possiamo essere lodati o biasimati. La terminologia non lascia dubbi sul fatto che a suo avviso le nostre azioni sono libere, non necessitate né causali, e di esse siamo noi stessi gli unici padroni. A ciò poi faceva seguito la nota presa di posizione contro la credenza nell'esistenza di una necessità assoluta, il cui bersaglio sembra essere proprio Democrito: «meglio sarebbe tener dietro al mito sugli dei che essere schiavi del destino dei fisici», perché «quel <modo> offre la speranza di placare gli dei con gli onori, questo invece detiene una necessità implacabile» (Epicur. *Ep.* 4, 134)¹⁰. Un'altra indicazione potrebbe vedersi in un passo dell'*Epistola ad Erodoto* interno alla sezione (*Ep.* 2, 63-68) dedicata allo studio dell'anima. Qui infatti non è solo rivendicata all'anima una supremazia causale (πλείστη αἰτία) rispetto al corpo nell'esercizio della funzione percettiva; è anche riconosciuto che il corpo partecipa della sensazione grazie all'anima, ma non di tutti i poteri che essa detiene (οὐ μόντοι

⁹ In pratica, l'opposizione al determinismo (nella versione stoica e nella versione del 'necessitarismo' democriteo) costituirebbe il modo in cui Epicuro avrebbe garantito una relativa indipendenza del piano della causalità psichica dal piano della causalità fisica; il che eviterebbe di individuare nel *clinamen* la soluzione del problema dell'autodeterminazione e indebolirebbe il valore teorico della dottrina. Cf. su ciò SEDLEY (1983 e 1988). Propende per questa interpretazione MOREL (2009) 53, 164-165, precisando tuttavia che il silenzio degli Epicurei sulla specifica natura del moto libero non sarebbe casuale, ma suggerirebbe che «la liberté n'est pas le *demonstrandum* ou le point d'arrivée des arguments épicuriens, mais au contraire leur point de départ et leur évidence fondatrice».

¹⁰ L'adesione alla tesi della necessità pone anche chi la sostiene nell'impossibilità di contraddire la tesi opposta perché questa pure si deve ammettere che sia necessaria: *Sent. Vat.* 40.

πάντων ὧν ἐκείνη κέκτηται, *Ep.* 2, 64). Il che, se non intendo male, potrebbe sottintendere che ci sono attività dell'anima che si sottraggono al potere del corpo e alludere perciò ad una relativa indipendenza della dimensione psichica da quella fisica.

E poi ci sarebbero le sezioni superstiti del libro XXV *Sulla natura*, conservate dai papiri ercolanesi, da cui sembra di poter desumere in generale, con tutte le cautele del caso, che Epicuro affrontasse il problema del rapporto tra moti fisici della costituzione atomica e moti psichici (o forse direttamente la questione dei moti psichici come moti liberi e della loro indipendenza dai moti fisici), senza ricorrere al *clinamen*¹¹. Sfuggono invece, com'è facile comprendere, i particolari delle sue argomentazioni. Pare comunque che Epicuro ammettesse (a) che esistono moti dell'anima che non sono dovuti all'introdursi di simulacri dall'esterno, ma che si producono da sé e di qui si sviluppano autonomamente¹²; (b) che questi moti di per se stessi, non perché dipendono dalla stessa causa degli atomi, possono dar luogo ad azioni da combattere e biasimare; (c) che quando questi moti si configurano secondo una certa qual differenza dalla configurazione degli atomi, il soggetto «acquisisce la causa che procede da se stesso»; (d) che questi moti non sono condizionati dall'«originaria costituzione» atomica, non perdono la loro propria causalità per il fatto che la costituzione atomica comporta moti necessari e sono «assolutamente in nostro potere»; (e) che questi moti sono altri e diversi da quelli che insorgono a causa della «natura e di ciò che ci circonda», né sono collegati a fattori come l'età¹³.

Se ora qualche insegnamento si può trarre per la tematica che qui interessa da quel che finora è emerso, questo è il fatto che l'individuo ha nella sua anima un principio di autodeterminazione, quindi di agire diversamente, anche se per sua natura l'anima è strutturata con costituenti di per sé immutabili. Necessità e libertà non confliggono nella prospettiva epicurea, se è possibile (*non necessario*, ma anche *non impossibile*) che gli atomi *deviino* dalla traiettoria del loro moto naturale; oppure se si può mostrare, come del resto l'evidenza indica, che le azioni che si compiono sono lodate o biasimate e che non tutti i moti dell'anima si traducono in azioni; che inoltre il

¹¹ Sul testo di questo libro cf. ARRIGHETTI (1973²), n° 34. Successive edizioni sono di LAURSEN (1995 e 1997). Restituzioni e traduzioni di passi, corredate da tavole di corrispondenza tra le diverse edizioni, sono reperibili anche in MASI (2006). Secondo VERDE (2013), 205-206, non si potrebbe escludere che la dottrina del *clinamen*, pur non essendo esplicitamente menzionata nel libro in questione, abbia una relazione con il suo contenuto, almeno nel senso che nella dottrina troverebbe risposta un problema che nel libro non sarebbe stato risolto: conciliare cioè il potere causale autonomo della mente con la sua costituzione atomica. Cf. in questo senso già ARRIGHETTI (1973²), 631-632, nel commento a 34, 22.

¹² 34, 17 ARRIGHETTI 1973². Per questi moti Epicuro usa la denominazione di τὰ ἀπογεγεννημένα, difficile da intendere e da rendere. Tra le molte proposte di traduzione si possono citare: *moti volontari* (Diano, Isnardi Parente); *elaborati dei dati della sensazione* (Grilli); *moti e modi di essere dell'anima in senso generico* (Arrighetti); *developments* (Long-Sedley); *développement psychique personnel* (Morel); *prodotti* (Verde). Quanto al suo significato, non è definito se l'espressione sia da riferire ai «diversi stati (fisici) della *dianoia* durante il suo sviluppo» (così VERDE, 2013, 205), a stati del soggetto o allo stesso soggetto. Si vedano su ciò SEDLEY (1983) 17; ANNAS (1993) 57 e cf. MOREL (2009) 168 e n. 3.

¹³ Epicur. *Nat.* XXV 34, 21; 34, 24-26; 34, 24 e 24, 33 ARRIGHETTI 1973².

carattere può essere modificato con esortazioni e ammonimenti; che ci sono comportamenti dettati da moti psichici conformi o in contrasto con la costituzione atomica¹⁴, o anche che, quando sono trascinati a forza a compiere qualcosa contro il volere della *mens*, gli uomini oppongono resistenza¹⁵. Resta il problema iniziale: che cosa induce all'adozione di comportamenti non solo lodevoli, ma anche biasimevoli o, ancora più a monte, perché a volte gli uomini non operano per il loro bene e ottengono risultati controproducenti? La risposta può venire dall'esame dei moventi dell'azione: se i modi d'agire sono conseguenti ai moventi, a moventi corretti e correttamente assunti corrisponderanno azioni congruenti.

3. *Cattivi consiglieri*

L'avviso di Epicuro è che «nessuno che veda il male lo sceglie, ma ne è adescato (δελεασθείς) e lo insegue come un bene a fronte di un male maggiore» (*Sent. Vat.* 16). Cioè: si vede il male ma non lo si sceglie; piuttosto ne siamo come irretiti e presi all'amo quando lo vediamo come un bene rispetto a mali più grandi, dunque in realtà come un male ritenuto minore. «La natura - diceva ancora Epicuro - è debole (ἀσθενής) verso il male, non verso il bene, perché è salvata dai piaceri, ma distrutta dai dolori» (*Sent. Vat.* 37). Il dolore, ossia il male nell'etica epicurea, ci rende in altri termini fragili ed è per non soffrire di più che perseguiamo come bene un male apparentemente minore. La scelta quindi dipende da noi, è cioè volontaria, ma l'azione è compiuta per sopperire a uno stato di necessità in cui ci troviamo coinvolti involontariamente, ossia senza che lo volessimo. Al tempo stesso però la scelta appare viziata dal fatto che si agisce per impulso sotto la spinta di stati emotivi, pulsioni, passioni e sofferenze fisiche e psichiche. In questi casi quindi l'azione si configura come una sorta di risposta meccanica a ciò che procura dolore e turbamento e non nasce da un calcolo razionale dei piaceri come norma di vita, bensì dall'intento irriflesso di neutralizzare condizioni di afflizione momentanea e circoscritta. Non è forse da trascurare anche il fatto che, soprattutto nelle difficoltà contingenti, può aumentare il rischio di giudicare che cosa è bene e che cosa è male in base all'opinione che se ne ha, non in base a una conoscenza reale e oggettiva del criterio. È qui per Epicuro la radice dell'inganno e dell'errore (διημαρτημένον): in «ciò che l'opinione aggiunge (προσδοξαζόμενον) a quel che attende di essere confermato o non smentito», prima che sia confermato o smentito, in virtù di un «certo moto in noi stessi», connesso all'applicazione rappresentativa della mente ma differente da questa¹⁶. I guasti della *religio* quali sono descritti da Lucrezio a livello individuale e collettivo fanno il resto, fomentando i vizi degli uomini e acuendo i rapporti conflittuali tra essi¹⁷. Epicuro sembrava non dubitare che fosse in potere della libertà umana controllare i moti dell'anima e anche le rappresentazioni che dall'esterno

¹⁴ Così in Epicur. *Nat.* XXV 34, 21; 34, 23; 34, 25 ARRIGHETTI 1973².

¹⁵ Così Lucr. II 273-280.

¹⁶ Epicur. *Ep.* 2, 50-51.

¹⁷ Lucr. V 1161-1240.

pervengono a impressionare mente e sensi; aveva anche fiducia che la pratica e l'esercizio della saggezza valessero a non lasciarsi veramente turbare da certe sensazioni¹⁸. L'anima in tal modo potrebbe essere ricondotta da uno stato interno di moto atomico alterato, come quello prodotto dalla *religio*, ad uno stato di moto quieto e dolore e sofferenza potrebbero risolversi a livello di atomi. Ma basterebbe questo a sanare il dolore del corpo, dal quale dipende la sensazione di dolore nell'anima, visto che configurazioni atomiche alterate a livello fisico come malattie e acciacchi non possono essere modificate perché non dipendono da noi e anzi ci capitano come noi non vorremmo che capitassero?

Tra anima e corpo, in effetti, sussiste un rapporto di vicinanza (ὁμούρησις) e corrispondenza reciproca (συμπάθεια) tale che l'uno è *co-affetto* insieme all'altra¹⁹. Sicché, bisogni e passioni, desideri e sofferenze si trasmettono dall'uno all'altra e viceversa senza soluzione di continuità: le affezioni conseguenti a questi diversi stati interessano il corpo tanto quanto l'anima e su entrambi si ripercuote la nostra fragilità di fronte a dolore e sofferenza, nonché l'impulsività con cui cerchiamo di porre rimedio a eventi che solo in apparenza hanno carattere di necessità. Così, per quel che riguarda (a) *bisogni e passioni*, è la nostra fragilità rispetto a bisogni primari come fame, sete o freddo che ci induce, per evitare maggiori sofferenze, a soddisfare malamente questi bisogni, o a perseguire i piaceri cattivi dei dissoluti per evitare il male maggiore di essere privati del piacere²⁰. Anche l'anima però si mostra fragile quando cede alla schiavitù dell'accumulo di ricchezze o diventa eccessivamente parsimoniosa per evitare la povertà²¹; o quando, mossa da passione erotica, va alla ricerca di ogni occasione di incontro pur di non perdere i contatti con l'oggetto del desiderio²²; o quando invidia qualcuno per timore di non poterne uguagliare la migliore condizione (*Sent. Vat. 52*); o ancora quando cerca fama e rinomanza per non rischiare oscurità o oblio²³. Ma lo «scontento dell'anima» (τὸ τῆς ψυχῆς

¹⁸ Cf. Epicur. *Nat.* XXV 34, 26 ARRIGHETTI 1973² e il suo commento alle pagine 633-634.

¹⁹ Epicur. *Ep.* 2, 64-65: «Bisogna inoltre tener fermo che l'anima detiene la causa principale della sensazione. Certo essa non avrebbe sensazione se non fosse in certo modo ricoperta dal resto dell'aggregato. Ma il resto dell'aggregato, che le ha procurato questa causa, riceve dall'anima di partecipare anch'esso di siffatto accidente, non però di tutti quelli che l'anima possiede. Così, quando l'anima se ne è staccata, esso non ha più sensazione. Esso infatti non ha in se stesso questo potere, ma lo procura a qualcos'altro che si generato insieme ad esso. E questo qualcos'altro, servendosi del potere che in esso si è costituito, produce subito per se stesso, grazie al suo movimento, questo accidente che è la sensazione e lo restituisce <al resto dell'aggregato> in virtù della vicinanza e corrispondenza reciproca, come ho già detto».

²⁰ *Sent. Vat. 33*: «Il grido della carne è non aver fame, non aver sete, non aver freddo; chi infatti sia in possesso di ciò e spera di averlo in futuro, potrebbe contendere con Zeus in felicità». Cf. anche *Sent. Vat. 59* e *MC X*.

²¹ Cf. *Sent. Vat. 25*, 43, 63, 67; *MC XV*.

²² Sull'argomento cf. *Sent. Vat. 18* e D.L. X 118. Contro l'amore inteso come passione illusoria e travolgente, cf. *Lucr. IV 1058-1287*. Si veda in proposito BROWN (1987). Sul caso della trattazione lucreziana come spia sul tema della responsabilità e della libertà, cf. anche MOREL (2009), 179-183.

²³ Cf. *MC VII*. Epicuro tuttavia, secondo *Plu. Suav. viv. Epic. 18*, 1100a, riconosceva che alcuni piaceri possono derivare dalla fama. Per Lucrezio, V 1120-1240, fama, ricerca del potere, invidia, avidità sono un portato della *religio* e vanno di pari passo con il timore degli dei e della morte che la *religio*

ἀχάριστον) rende l'essere vivente goloso di una dieta alimentare infinitamente variata (*Sent. Vat.* 69), con conseguenze negative in genere sul modo di vivere, mentre il perseguire un fine diverso da quello della natura, per sceglierlo o rifiutarlo, crea incoerenza tra ciò che si dice e ciò che si fa, tra parola e azione (*MC XXV*), dunque instabilità e insicurezza.

Anche (b) i *desideri* sono cause di azioni; si agisce infatti nell'intento di soddisfarli. Per Epicuro male non è desiderare, ma desiderare il troppo invece del poco, il superfluo invece del necessario, l'*immaturale*, ossia ciò che la natura non richiede, invece del *naturale*, ossia ciò che soddisfa la natura. È l'ansia che nulla sia abbastanza che muove i comportamenti umani in tutti questi casi. Di qui la tendenza ad andare oltre, a superare i limiti di ciò che può soddisfare un desiderio per avere sempre di più. «Per tutti i desideri (ἐπιθυμῖαι) - diceva Epicuro - bisogna porre questo interrogativo: che cosa mi accadrà qualora si compia ciò che è ricercato secondo il desiderio? E che cosa, qualora non si compia?» (*Sent. Vat.* 71). Era però consapevole anche del fatto che questo appello a fronteggiare responsabilmente i propri desideri e a conformare le proprie azioni alla valutazione delle loro conseguenze naufraga a fronte del timore della mancanza. Il poco appare allora insufficiente e il troppo è ricercato come rimedio per colmare la misura, ma anche per assicurarsi abbondanza anche in futuro (*Ep.* 4, 130). In realtà, egli affermava, «a chi non basta il poco nulla basta»²⁴. Il fatto è però, come erano soliti dire gli Epicurei, che ci sono negli uomini anche desideri che, come quelli volti alla ricerca del superfluo e del lusso, non provengono da un «impulso (ὄρεξις) necessario», né sono «necessariamente generati da qualcosa che provoca dolore», ma derivano o da «qualcosa che provoca dolore e sofferenza per il solo fatto di non essere presente», o da qualcosa che arreca gioia, o ancora da credenze vane e false²⁵. Né si tratta di desideri che mirano ad assicurare il superfluo solo per il corpo, come quelli di cibi o vesti raffinate; anche per l'anima si desidera il superfluo e insaziabile è allora il desiderio di beni, di ricchezze o di fama, perché si crede di accrescere con essi la quantità di bene per un tempo più lungo e perché si teme la morte come un tremendo male senza fine²⁶. Ma sono questi i desideri precari e «senza limiti» (*infinitae*) che quanto più sono appagati, tanto più risultano inappagabili²⁷. Per questo si poteva dire con Epicuro che «meglio è per te essere forte stando disteso su un giaciglio che essere turbato disponendo di un letto aureo e di una mensa sontuosa»²⁸. Ancora una volta quindi è lo scontento dell'anima che sta alla base dell'indirizzo errato che un desiderio può prendere. La dimensione mentale del volere

instilla nell'anima. Il riferimento di fondo è all'atteggiamento da tenere nei confronti della vita politica, da cui notoriamente Epicuro distoglieva, a meno che si trattasse di una situazione straordinaria o la rinuncia ad occuparsene causasse più sofferenza del non occuparsene. Cf. *Sen. Ot.* 3, 2; *Phld. Rh.* II 158, 6 *Sudhaus*; *Plu. Tranq. an.* 2, 465f ed Epicuro stesso in *Sent. Vat.* 58.

²⁴ Il detto è riportato da Ael. *VHIV* 3.

²⁵ La testimonianza è resa da Porph. *Abst.* I 49.

²⁶ Cf. su ciò *Schol. in Arist. Eth. Nic.* 171, 23; Porph. *Abst.* I 54.

²⁷ Per questa testimonianza cf. *Sen. Vit.* 13, 4.

²⁸ Il detto è trasmesso da Porph. *Marc.* 29.

umano è quindi innegabile. Poiché però lo scontento nasce dal moto interno con cui l'anima opina senza attendere riscontri o smentite dall'esperienza esterna, il rinvio alla sua configurazione atomica è comunque inevitabile. Ed è chiaro che si tratta di una configurazione in assetto di moto variabile, essendo l'opinione di per sé vera o falsa e quindi priva della stabilità della vera conoscenza. Perciò, né l'opinione né l'impulso portano a risultati stabili e duraturi: l'opinione è incerta e al fondo dell'impulsività, che induce ad agire senza la necessaria riflessione, si riconoscono moventi come paura, timore del futuro, ansia dell'illimitato e/o opinabili persuasioni.

Muove all'azione anche (c) il *dolore del corpo*, perché spinge chi lo prova a liberarsene al più presto e a qualunque costo. Il dolore, «sommo dei mali» per Epicuro (*Ep.* 4, 133), ha nel corpo diverse manifestazioni. È il «dolore della carne» (*MC IV*) e il corpo ne è afflitto quando (i) avverte la mancanza di ciò che è necessario per vivere, come cibi e bevande; nel qual caso il dolore nasce da un senso di *vuotezza* ed è accompagnato dalla tensione verso il *riempimento*, che possa sedare fame e sete integrando l'alimento o la bevanda di cui si avverte la mancanza (*Lucr. IV 858-876*). Oppure (ii) quando al contrario è oppresso da *riempimento*, nel qual caso il dolore è accompagnato dalla tensione verso lo *svuotamento*²⁹. Oppure (iii) quando subisce l'azione di caldo o freddo esterni o di un colpo ricevuto in qualche sua parte, che eccita il moto delle componenti atomiche all'interno³⁰. Oppure (iv) quando i suoi sensori siano danneggiati anche temporaneamente, come nel caso delle sostanze amare o aspre, come l'assenzio o la centaurea, che con la loro configurazione atomica uncinata, pungono e feriscono i canali del sensorio del gusto³¹. Oppure ancora (v) quando è la malattia a tormentarlo³². E la sofferenza qui non è un'opinione, ma una vera e propria «affezione» (πάθος), ha cioè una sua evidenza a livello della sensazione ed è perciò sempre vera. È anche prodotta da cause necessarie. Come infatti è spiegato in Lucrezio (*II 963-965*), si prova dolore quando «i corpi della materia, incalzati da una certa forza attraverso le vive viscere e gli arti/si muovono scompostamente (*trepidant*) nelle <loro> sedi all'interno». Esso ha dunque una sua necessità e una sua certezza ed è inevitabile esserne affetti, nonostante dal dolore si tenda a rifuggire trattandosi di qualcosa che, al contrario del piacere, è «estraneo» (ἄλλότριον), non «affine», o congeniale (οικείον) all'essere vivente (*D.L. X 34*). Non solo sulla sensazione del dolore è impossibile sbagliare; non possiamo neppure scegliere di non provar dolore o opporre ad esso un rifiuto. Piuttosto - diceva Epicuro - «anche la

²⁹ *Lucr. II 435-437; IV 1030-1036*, dove l'esperienza è riferita al caso delle polluzioni notturne nei maschi.

³⁰ *Lucr. II 431-435, 438-441*.

³¹ *Lucr. II 398-407*. Sugli effetti nefasti degli *absinthia taetra*, *IV 11*.

³² Da Demetrio Lacone (*op. inc. PHerc. 1012*, col. 22, p. 33 De Falco (= *Epicur. fr. 18 Arrighetti*?) si apprende dell'esistenza di un'opera di Epicuro *Sulla malattia e la morte*, che era criticata dai detrattori perché si riteneva che in essa egli si dilungasse inutilmente a parlare di vermi e lombrichi come di cose «dissimili», ignorando cosa fosse la *sinonimia*. Se ne può arguire che nella sua trattazione Epicuro considerasse in dettaglio anche malattie causate da diversi tipi di vermi.

comparsa di certi dolori nel corpo è utile come salvaguardia da altri dello stesso tipo» (*Sent. Vat.* 73).

Il problema è se mai come sia possibile rimuoverlo e se la rimozione possa avvenire in tutti i casi. È infatti evidente che può essere facile rimuovere i dolori prodotti da mancanza o riempimento, agendo in modo da riempire la mancanza o, al contrario, svuotare l'eccesso. Facili da rimuovere sono anche i dolori prodotti da fattori della natura esterna, o da colpi ricevuti, perché hanno durata confinata all'episodio contingente e cessano nel momento in cui il movimento interno della compagine atomica riprende il suo andamento consueto. Anche i dolori dovuti alle malattie possono essere rimossi, purché si tratti però di malattie curabili. Per Epicuro infatti intensità e durata del dolore sono inversamente proporzionali e il tempo lo allevia, almeno nei casi in cui la malattia è inguaribile anche se non mortale, fino a trasformarlo in una sensazione di piacere. Il «dolore della carne non dura ininterrottamente», egli diceva, ma per un tempo minimo quando è all'apice e per non molti giorni quando «è di poco superiore al piacere», mentre si traduce direttamente in piacere se la malattia si protrae nel tempo. Sostanzialmente analoga la distinzione formulata da Diogene di Enoanda, il quale individuava tre specie di dolore: quello derivante da mancanza, quello derivante dalle «distorsioni e dalle ossa», sia ad opera di colpi sia impercettibilmente [= *senza che ce ne accorgiamo*] e infine quello derivante da «tutte le malattie da cui è possibile scampare, per quanto è possibile alla natura dell'uomo»³³. Il dolore quindi non si può evitare e sembra anche avere in sé una carica di irriducibilità³⁴.

In modo diverso inducono ad agire anche (d) i *dolori dell'anima*. La diversità rispetto al dolore fisico consiste nel fatto che il dolore psichico coincide con stati di *turbamento* prodotti dalle opinioni vane - i vuoti dell'anima - che essa si rappresenta da sé perché trascinata da insensatezza e ignoranza delle vere cause delle cose. Soprattutto e fondamentalmente la travagliano le false credenze che esistano dei con potere d'intervento provvidenziale nel mondo e sul destino degli uomini; che l'attenda un aldilà dopo la morte, dove potrà ricevere premi o castighi; che il piacere sia difficile da ottenere e che il dolore sia un male eterno e inoppugnabile³⁵. Ma poi essa attribuisce anche valore a cose il cui valore è solo opinabile, come la ricchezza o gli onori e vive perciò o nell'ansia di procurarsele o nella paura di perderle, perseguendo desideri che,

³³ Per Epicuro cf. *MC IV; Sent. Vat.* 4. Per Diogene di Enoanda fr. 48, col. VI Smith.

³⁴ A giudizio di LAURAND (2003), 94-96, 101, la presa di posizione di Epicuro presenta due difficoltà. Da un lato, risulterebbe problematico conciliare il riconoscimento di uno status irriducibile del dolore con la dottrina del fine, che per Epicuro stesso (*Ep.* 4, 131) consiste «nell'assenza di dolore nel corpo (ἀπovία) e di turbamento nell'anima (ἀταραξία)». Dall'altro lato, il caso del dolore che dura sarebbe un caso generale di compensazione della sofferenza con il piacere, ma resterebbe oscuro come possano piacere e dolore coesistere. A meno di supporre che alla distinzione del dolore in base all'intensità e alla durata debba essere aggiunto come terzo criterio l'estensione, quindi una sua localizzazione. Inoltre, muovendo dalla classificazione di Diogene, si potrebbero distinguere dolori «vani» e dolori «naturali». Vani sarebbero sia «des douleurs vaines et vides», sia «des douleurs vaines et qui font mal». Naturali invece sarebbero sia i dolori naturali che possono essere soppressi, sia quelli naturali che non possono essere totalmente soppressi.

³⁵ Sono le ben note quattro radici dell'angoscia umana, oggetto di *MC I-IV* e *Sent. Vat.* 1-4.

neppure se soddisfatti, la soddisfano e bisogni artificiali. Si tratta però di turbamenti che non avrebbero ragione di esistere, fantasmi che l'anima si finge da sé e che la agitano inutilmente, ma le procurano grandi sofferenze. Come diceva Diogene di Enoanda (fr. 2, col. I-II Smith), il motivo principale che lo aveva indotto a scrivere la sua epitome era stato di giovare ad uomini che sciupavano la loro vita perché «malati di false opinioni» e sordi alle «importanti e giuste lamentele del corpo» nei confronti dell'anima per il danno che ricava dall'ingiustificata aspirazione di essa verso cose non necessarie e causa di tormenti e infelicità, invece che verso cose «piccole, facili a procurarsi e della cui gioia anche l'anima può partecipare e vivere bene». Tra essi in effetti, date le ricadute che i vaneggiamenti dell'anima possono infliggergli, è il corpo che, come diceva Democrito (B59 DK), avrebbe ragione di citare l'anima in giudizio. In virtù del rapporto 'simpatetico' che li lega, infatti, non solo i dolori del corpo si riverberano sull'anima, ma anche quelli dell'anima sul corpo. Così, uno stato di forte paura dell'anima può indurre nel corpo pallore, sudori, inceppamento della lingua, svenimenti; e viceversa, l'anima si perde smarrita tra i malanni del corpo, come quando subentra uno stato di coma (*Jethargus*) o il vino induce ebbrezza o durante un attacco di epilessia³⁶.

4. *Che fare?*

Ciò che in conclusione sembra di poter affermare è che passioni, desideri, bisogni, ansie, paure, sofferenze fisiche e psichiche come moventi dell'agire inducono ad azioni volontariamente compiute nel tentativo di accondiscendere a una passione, soddisfare un desiderio, dissolvere ansie, timori o dolori. Ciò a cui si mira, agendo di conseguenza per questi scopi, è evidentemente e fondamentalmente togliere i turbamenti dall'anima e il dolore dal corpo, ribaltando l'affermazione (*essere affetto* in un certo modo nell'anima e nel corpo) nella negazione (*non essere affetto* in un certo modo nell'anima e nel corpo). Ma il segno che questo fine non è raggiunto sta nel fatto che, nonostante si coltivino le passioni, si soddisfino desideri e bisogni e si cerchi con ogni mezzo di alleviare le sofferenze del corpo, sempre nuovi desideri e bisogni si presentano, paure e ansie non diminuiscono e il dolore fisico non dà requie. Le passioni in effetti - dicevano gli epicurei - sono insaziabili e rovinano i singoli, ma anche famiglie e interi stati, perché da esse nascono odi, divisioni, discordie, sedizioni, e guerre all'esterno, verso gli altri e all'interno dello stesso individuo, nella sua anima. E chi ha nell'animo dissidio e discordia tra tendenze e propositi contrastanti e in guerra reciproca non può essere in una condizione di quiete e tranquillità. Chi poi regola la sua vita nella speranza di acquisire in futuro beni di fortuna (denaro, ricchezza, gloria) compie azioni congruenti con questi suoi scopi e si comporterà perciò da uomo meschino, vile e sfiduciato, oppure malevolo, invidioso, intrattabile e «amante dell'oscurità», oppure ancora sfrenato nei rapporti d'amore, sfacciato,

³⁶ Lucr. III 459-462, 147-160, 463-475, 476-483, 487-505. Complica la questione la distinzione in Lucrezio tra *animus* (il pensiero, la mente) e *anima* (il principio vitale del corpo). Per una discussione su questa distinzione lucreziana e i suoi rapporti con la dottrina di Epicuro rinvio a REPICI (2008).

protervo, arrogante, violento, intemperante, ignavo e mutevole nelle sue opinioni³⁷. Occorrono dunque altre strategie che consentano di raggiungere il fine e terminare estremo dei beni e dei mali in sicurezza e di fissare un criterio stabile di comportamento, su cui modellare la condotta. Quelle proposte da Epicuro sono strategie che obbligano a scelte più rigorose di quel che si potrebbe presumere. Schematicamente, questi sono i punti qualificanti da lui fissati.

Fare filosofia. Come recita una sua massima, «non darsi l'aria di filosofare bisogna, ma filosofare veramente. Non abbiamo bisogno infatti di sembrare sani, ma di esserlo in verità» (*Sent. Vat.* 54). E ciò, secondo un'indicazione di matrice platonica³⁸, non solo quando si è giovani per imparare a non temere il futuro, ma anche da vecchi per imparare ad apprezzare i beni passati³⁹. Di basilare importanza è la «scienza della natura» (φυσιολογία). Essa infatti «non addestra uomini vanitosi, produttori di parole e rinomati nella cultura famosa presso i più», ma «uomini fieri, autosufficienti e assai orgogliosi di ciò che è loro proprio, non di ciò che proviene dalle cose» (*Sent. Vat.* 45). E di essa specialmente abbiamo bisogno non solo per «dissolvere le nostre supposizioni sui fenomeni celesti», ma anche per «conoscere i limiti dei dolori e dei desideri» (*MC XI*).

Essere saggi. Per un criterio di orientamento stabile delle azioni serve la ragione pratica e calcolatrice. C'è un fine (τέλος) stabilito dalla natura cui bisogna mirare: il piacere, da identificarsi non con il piacere di gaudenti e crapuloni, ma con lo stato che consegue al non provare dolore nel corpo e turbamento nell'anima. Non in laute mense e feste e banchetti sta il «vivere in modo piacevole (ἡδέως)», ma nell'uso di quel «sobrio ragionamento (λογισμός)» che «scopra le cause di ogni scelta o rifiuto e dissolva le opinioni a partire dalle quali grandissima inquietudine s'impadronisce delle anime»⁴⁰. Di tutte queste cose - scrive Epicuro (*Ep.* 4, 132) - «principio e massimo bene è la saggezza (φρόνησις), per questo anche più pregevole della filosofia». Da essa infatti si sviluppano le altre virtù ed è essa che «insegna che non è possibile vivere in modo piacevole senza vivere in modo saggio, bello e giusto, né in modo saggio, bello e giusto senza vivere in modo piacevole»; «le virtù sono infatti costitutivamente legate al vivere in modo piacevole e il vivere in modo piacevole è inseparabile da esse». È dunque l'utilità in vista del piacere che costituisce il metro di misura della *phronêsis* e delle altre virtù, ma non per questo la morale è subordinata al piacere, trattandosi piuttosto di una reciproca interdipendenza. In questo assunto consiste comunque la

³⁷ Si veda su ciò Cic. *Fin.* I 43; 58; 61.

³⁸ *Gorg.* 484c-d, 485e; *Resp.* VI 487d, 498a-b, VII 536c-d, VII 538b-539d.

³⁹ *Ep.* 4, 122, *Sent. Vat.* 76 e inoltre 41 e 27.

⁴⁰ *Ep.* 4, 131-132; *MC V*. A giudizio di MOREL (2003), la nozione di τέλος o τέλος τῆς φύσεως (*MC XXV*) non ha alcun significato teleologico. Epicuro invece riformerebbe la nozione ridimensionandola in senso minimalista e la intenderebbe sostanzialmente come il limite fissato dalla natura fisica, in noi e fuori noi. Quanto all'operatività del λογισμός, esso avrebbe, secondo MOREL (2011), 153 n. 26, sia la funzione costruttiva di fornire i parametri causali di orientamento per ciò che è da scegliere e ciò che è da fuggire; sia la funzione decostruttiva di smontare le false opinioni che confondono il giudizio e creano inquietudine.

differenza più cospicua con la *phronésis* aristotelica, cioè con l'intelligenza pratica che Aristotele qualificava come quella virtù dianoetica a cui fanno capo tutte le virtù del comportamento⁴¹, nonché la distanza che separa l'etica epicurea dall'etica stoica⁴².

Aver chiara la natura del piacere. È questo il *fine*, cioè lo scopo e il termine estremo dei beni e dei mali e il limite ultimo fissato dalla natura, ma anche il *principio*, cioè l'origine prima, limite e termine fisso dal quale si diparte la *vita beata* (*Ep.* 4, 128-130) Il piacere e la sensazione che l'accompagna sono dunque qualcosa di determinato e limitato, non di illimitato come credeva invece Platone⁴³. Esso è anche *congenere* alla nostra natura ed è la natura stessa, non la ragione o l'apprendimento a renderlo tale, cioè οἰκεῖον, per noi⁴⁴. Per queste ragioni, oltre che naturale e preferibile, il piacere è anche «regola» (κανὼν) per distinguere con certezza, in base alla sensazione che l'accompagna, ciò che è bene e vantaggioso da ciò che è male e dannoso. Come «affezioni» (πάθη) piacere e dolore sono perciò criteri di verità, al pari di sensazioni e prolessi⁴⁵. Se ne può desumere che, contrariamente a quel che credeva Platone (*Gorg.* 494c-495b), piacere e bene s'identificano. Se però il piacere in quanto tale è di per sé sempre preferibile, non per questo tutti i piaceri sono ugualmente da scegliere. Occorre invece applicare un calcolo pratico e valutare razionalmente se si deve scegliere (o rifiutare) un piacere da cui può conseguire un dolore, o al contrario se si deve scegliere (o rifiutare) un dolore cui può conseguire un piacere. Il piacere pertanto è il bene, ma non tutti i piaceri sono beni, quindi da scegliere. Infine esso costituisce una condizione di quiete, è cioè *catastematico*, perché risulta dalla rimozione del suo contrario nel corpo e nell'anima. Ed è in questa dimensione che esso raggiunge il suo limite massimo d'intensità, che non la carne può valutare, ma un «esame ragionato» (ἐκλογισμός) del pensiero⁴⁶.

Limitare i desideri. In una delle sue sentenze Epicuro scriveva che «non bisogna forzare la natura, ma persuaderla»; e «la persuaderemo soddisfacendo i desideri necessari e quelli naturali se non arrecano danno, ma respingendo drasticamente quelli dannosi» (*Sent. Vat.* 22). Altrove (*MCXXIX*) la classificazione è più complessa perché comprende desideri *naturali e necessari*, *naturali e non necessari* e *né naturali né necessari*. Nello scolio che accompagna questa massima è precisato che naturali e necessari sono desideri come quelli di cibi e bevande; naturali e non necessari quelli che non liberano dal dolore del corpo, ma costituiscono variazioni del piacere, come i cibi sontuosi; né naturali né necessari, infine, desideri come quello di avere onori

⁴¹ Per considerazioni sul problema in Epicuro rinvio a VERDE (2013) 182. Le differenze tra la φρόνησις epicurea e quella di Aristotele sono discusse da MOREL (2019). Sulla valutazione in senso utilitaristico delle virtù cf. D.L. X 138 e Diogene di Enoanda, fr. 32, col. III e fr. 33 Smith.

⁴² Sulla posizione stoica si veda per esempio D.L. VII 85; S.E. *M.* XI 73 e Cleante in Cic. *Fin.* II 69.

⁴³ *Gorg.* 493b; *Phil.* 27d-28d.

⁴⁴ Su questa base poggia la versione epicurea della teoria dell'οἰκείωσις, attestata in D.L. X 137 e cf. Cic. *Fin.* I 30. La questione è discussa da BRUNSCHWIG (1995) 69-112.

⁴⁵ D.L. X 31; 34.

⁴⁶ *MC* III, XVIII, XIX.

pubblici⁴⁷. Altrove ancora (*Ep.* 4, 127-128) Epicuro stesso fornisce una classificazione in cui i desideri sono distinti in linea generale in *naturali* e *vani*; i *naturali* sono poi distinti in *naturali* propriamente detti e *necessari* e questi ultimi infine sono distinti in *necessari per la felicità, per la salute del corpo e per la vita*. Mettendo insieme questi diversi dati, si possono veder emergere due serie. Una è quella dei desideri vani, né naturali né necessari e dannosi, la cui origine è nella falsa opinione di ciò che è bene e male. L'altra serie è quella che comprende i desideri naturali, quelli cioè che hanno origine nella natura e non sono perciò artificiosi o vani, e i necessari, distinti a loro volta in desideri che è possibile *non* soddisfare senza subire un danno e desideri che è *impossibile non* soddisfare per evitare un danno. Sono perciò da soddisfare i desideri naturali che sono anche necessari perché giovano alla vita e alla sopravvivenza; non sono *necessariamente* da soddisfare quei desideri che, pur essendo naturali, non giovano alla salute del corpo; sono *necessariamente* da soddisfare quei desideri senza i quali non c'è vantaggio per la vita né per la felicità. La scelta, come si vede, comporta limitazioni, ma non costa sacrifici se, come Epicuro spiega, s'impara ad accontentarsi del poco, ottenendo così quel «gran bene» che è l'«autosufficienza» dai desideri (*Ep.* 4, 130-131).

Risanare l'anima. La terapia viene dalla scienza della natura che, fornendo le cause delle cose, insegna a non temere gli dei o la morte, a non coltivare false speranze di immortalità, a riconoscere il piacere come fine buono e facilmente accessibile e il dolore come male, ma non eterno né irresolubile. La parola risanatrice di Epicuro fa il resto. Per Lucrezio (VI 1-42) egli era da elogiare per avere scoperto, quanto all'anima, che è essa all'origine dei tormenti umani: «è il vaso stesso a causare il guasto». Come un vaso contenente liquido *infetto*, l'anima è in grado di infettare e corrompere ciò che di «sano» le giunge dall'esterno - cioè di stravolgere l'evidenza percettiva in false opinioni. E come inoltre un vaso *bucato*, essa non trattiene nulla dentro di sé e perciò non si riempie mai - tenderebbe cioè all'illimitatezza, ad avere sempre di più senza mai accontentarsi⁴⁸. Ma desiderio d'illimitatezza e false opinioni non sono i soli mali dell'anima. Essa soffre anche più del corpo perché, mentre la carne soffre solo del dolore presente, mentre cioè sta provando dolore, l'anima invece soffre anche nel ricordo delle sofferenze passate e si angustia nell'aspettativa di quelle future⁴⁹. Ma questa è anche per Epicuro la ragione per cui essa può godere di piaceri «più grandi», quando saranno fugate le tenebre che la spaventano come le ombre spaventano i bambini.

⁴⁷ Una variante di questo scolio è fornita da un altro scolio: *Anonym. in Eth. Nic.* III 1118b, 170, 10-14 Heylbut (*CAG* XX), la cui attendibilità, secondo VERDE (2013) 179-180, sarebbe tuttavia dubbia.

⁴⁸ È così ribaltata sull'anima l'accusa che nel *Gorgia* (493b-494b) Platone rivolgeva al corpo paragonandolo a un orcio bucato mai sazio di piaceri.

⁴⁹ A giudizio di LAURAND (2013), 112-117, la memoria funzionerebbe qui da un lato come attività di focalizzazione sui simulacri dei dolori passati e, dall'altro, come attività di associazione di una certa configurazione atomica con una certa immagine o simulacro.

Minimizzare il dolore del corpo. Dato che esso dura tanto meno quanto più è intenso e, se dura, produce piacere, il dolore è «facilmente disprezzabile» (*MC IV*) o «trascurabile», come dicevano gli epicurei (Cic. *Tusc.* II 44). È sopportabile se «si tengono a mente i limiti e non si aggiungono in più vane opinioni»; insopportabile perché eccede i limiti è quello che conduce alla morte⁵⁰; ma la morte - diceva Epicuro (*Ep.* 4, 124-125) - è nulla per noi, perché con essa la sensazione cessa. Con il suo stesso esempio poi egli mostrava che il dolore non è indomabile e il saggio può opporre ad esso un'anima contenta per il grato ricordo dei piaceri goduti in passato. Nella nota lettera a Idomeneo, egli scriveva infatti che, nonostante la sua malattia lo tormentasse tanto da fargli sentire prossima la fine, era pervaso dall' «allegrezza dell'anima nel ricordo delle nostre conversazioni passate»⁵¹.

Bibliografia

Annas (1993):

Annas, J., «Epicurus on Agency», in Brunschwig, J., Nussbaum, M. (eds.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge, 53-71.

Arrighetti (1973²):

Epicuro, *Opere*, ed. Arrighetti, G., Torino.

Bobzien (2000):

Bobzien, S., «Did Epicurus Discover the Free Will Problem?», *OSAPh* XIX, 287-337.

Brown (1987):

Brown, R.D., *Lucretius on Love and Sex. A Commentary on De rerum natura IV, 130-1287*, Leiden-NewYork.

Brunschwig (1995):

Brunschwig, J., *Études sur les philosophies hellénistiques. Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris.

Englert (1987):

Englert, W.G., *Epicurus on the Swerve and Voluntary Action*, Atlanta.

Gigandet (2001):

Gigandet, A., *Lucrece. Atomes, mouvement. Physique et étique*, Paris.

Isnardi Parente (1991):

Isnardi Parente, M., «Stoici, Epicurei e il “motus sine causa”», in Eadem, *Filosofia e scienza nel pensiero ellenistico*, Napoli, 109-122.

Laurand (2003):

Laurand, V., «Le traitement épicurien de la douleur», in Bénatouil, T., Laurand, V., Macé, A. (éds.), *L'Épicurisme antique. Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg* XV, 91-117.

Laursen (1995):

Laursen, S., «The Early Parts of Epicurus, *On Nature*, 25th Book», *CronErc* XXV, 5-109.

⁵⁰ Così è riferito da Marco Aurelio VII 33 e VII 64.

⁵¹ Diog. Laert. X 22 e cf. Cic. *Fin.* II 30.

Laursen (1997):

Laursen, S., «The Later Parts of Epicurus, 'On Nature', 25th Book», *CronErc* XXVII, 5-82.

Long-Sedley (1987):

Long, A.A., Sedley, D.N., *The Hellenistic Philosophers*, I-II, Cambridge.

Masi (2006):

Masi, F.G., *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera* Sulla natura, Sankt Augustin.

Morel (2003):

Morel, P.-M., «Épicure et "la fin de la nature"», in Bénatouil, T., Laurand, V., Macé, A. (eds.), *L'Épicurisme antique. Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg* XV, 167-196.

Morel (2009):

Morel, P.-M., *Épicure. La nature et la raison*, Paris.

Morel (2019):

Morel, P.-M., «Epicure et la *phronêsis*: une autre sagesse pratique», in Masi, F., Maso, S., Viano, C. (eds.), *ÊTHIKĒ THEŌRIA. Studi sull'Etica Nicomachea in onore di Carlo Natali*, Roma, 365-385.

O'Keefe (2005):

O'Keefe, T., *Epicurus on Freedom*, Cambridge.

O'Keefe (2009):

O'Keefe, T., «Action and Responsibility», in Warren, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, 142-157.

Purinton (1999):

Purinton, J., «Epicurus on 'Free Volition' and the Atomic Swerve», *Phronesis* LXIV, 253-299.

Repici (2008):

Repici, L., «Il pensiero dell'anima in Epicuro e in Lucrezio», in Alesse, F. et alii (eds.), *ANTHROPINE SOPHIA. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Napoli, 379-406.

Sedley (1983):

Sedley, D., «Epicurus' Refutation of Determinism», in *Suzetesis. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a M. Gigante*, Napoli (*Biblioteca della Parola del Passato* XVI, I), 11-51.

Sedley (1988):

Sedley, D., «Epicurean Anti-Reductionism», in Barnes, J., Mignucci, M. (eds.), *Matter and Metaphysics*, Napoli, 295-327.

Verde (2013):

Verde, F., *Epicuro*, Roma.