

MASSIMILIANO BISCUSO

PROGRESSO DELLA CIVILTÀ E *INVENTIO* DELLA
VERITÀ IN LUCREZIO
(*DE RERUM NATURA* I, 635-920)*

ABSTRACT: In this paper I try to show the various needs and aims that lead Lucretius in *DRN* I, 635-920 to elaborate a critical reconstruction of the research on nature's principles of Heraclitus, Empedocles and Anaxagoras. It is likely that the original source for *DRN* I, 635-920 included a discussion of Democritus's thought, which, however, Lucretius excludes from his text. In order to understand the reasons for this exclusion it is necessary to recall first the progress of civilization we find in Book V; this allows us to emphasize how ancient research on nature developed with time, more and more approximating truth. Secondly, it is important to show that the emphasis on the progress of ideas imposed a decisive weight to pre-Epicurean doctrines in the discovery of truth. As unacceptable consequence the novelty of the Epicurus' true philosophy it was obfuscated.

SOMMARIO: In questo articolo intendo mettere in luce le diverse esigenze che guidano Lucrezio in *DRN* I, 635-920 a elaborare una ricostruzione critica delle ricerche sui principi della natura di Eraclito, Empedocle e Anassagora. È probabile che la fonte di *DRN* I, 635-920 includesse l'esposizione del pensiero di Democrito, che nel testo lucreziano è però escluso. Per comprendere le ragioni di tale esclusione e, insieme, il significato della sezione, è stato necessario, da un lato, richiamare il progresso della civilizzazione, esposto nel libro V, che permette di porre in evidenza come l'antica ricerca sulla natura si sia sviluppata nel tempo, approssimandosi sempre più alla verità. Dall'altro lato, evidenziare il fatto che la enfasi sul progresso delle idee avrebbe imposto di attribuire un peso decisivo alle dottrine pre-epicuree nella scoperta della verità, con la conseguenza,

* Desidero ringraziare Francesco Verde per le preziose indicazioni bibliografiche e gli anonimi revisori per i suggerimenti e le obiezioni, che mi hanno indotto a modificare in parte la struttura del testo, oltre che a chiarire e integrare alcuni punti, per rendere più convincente la tesi che qui espongo e di cui sono, ovviamente, l'unico responsabile.

inaccettabile, di offuscare l'assoluta novità rappresentata dalla vera filosofia scoperta da Epicuro.

KEYWORDS: Lucretius; Epicurus; History of philosophy; Progress

1. *Introduzione*

È ormai un risultato saldamente acquisito che l'immagine di un Epicuro di volta in volta o sprezzante negatore del valore di tutte le altre filosofie, a lui precedenti o contemporanee, o plagiatario, sia un'immagine sostanzialmente falsa, di cui sarebbero responsabili fin dall'antichità i più acerrimi oppositori dell'epicureismo.¹ Al contrario, Epicuro appare oggi un pensatore "certamente polemico, ma nondimeno legato ai suoi predecessori da un rapporto dialettico, fecondo di influssi e suggestioni". La puntuale analisi della conclusione del XIV libro del trattato *Sulla natura*, condotta da Giuliana Leone, ha permesso di cogliere più chiaramente il metodo corretto dell'indagine filosofica, adottato dal fondatore del Giardino, "che prevede l'apporto costruttivo di dottrine altrui, in contrapposizione al metodo degli avversari, che di tale tale apporto non può giovare, perché contraddittorio e superficiale".²

L'ampia sezione del libro I del *De rerum natura*, 635-920, dedicata ai più antichi *physiologi*, condivide con l'opera del maestro tale atteggiamento:³

¹ Per una più equilibrata valutazione del rapporto tra Epicuro e gli altri filosofi rispetto all'immagine tradizionale, cfr., soprattutto, D. Sedley, "Epicurus and His Professional Rivals", in J. Bollack-A. Laks (éds.), *Études sur l'épicurisme antique*, Lille, Publications de l'Université de Lille, 1976, spec. p. 134-135; G. Leone, "Questioni di terminologia filosofica: una chiave di lettura delle polemiche di Epicuro", in G. Giannantoni-M. Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano*. Atti del congresso internazionale (Napoli, 19-26 maggio 1993), Napoli, Bibliopolis, 1996, p. 239-259. Sull'atteggiamento polemico dell'epicureismo nei confronti delle altre filosofie passate e presenti, cfr., da ultimo, G. Cambiano, *I filosofi in Grecia e a Roma. Quando pensare era un modo di vivere*, Bologna, il Mulino, 2013, p. 176.

² G. Leone, "La chiusa del XIV libro *Della natura* di Epicuro", *Cronache Ercolanesi*, 17, 1987, p. 56.

³ Sul confronto, spesso ma non sempre, polemico di Lucrezio con le altre filosofie, cfr. almeno, oltre a Sedley, "Epicurus and His Professional Rivals", K. Kleve, "The Philosophical Polemics in Lucretius: A Study in the History of Epicurean Criticism", in AA.VV., *Lucrece*, Genève, Fondation Hardt, 1978, p. 39-71; D.T. Runia, "Lucretius and Doxography", in K.A. Algra-M.H. Koenen-P.H. Schrijvers (eds.), *Lucretius and His Intellectual Background*. Proceedings of the Colloquium (Amsterdam, 26-28 June 1996), Amsterdam-Oxford-New York-Tokyo, North-Holland, 1997, p. 93-104; D. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University

critica di quanto appare inadeguato, perché incoerente con l'esperienza e/o con l'insieme delle altre dottrine professate, ma anche apertura al riconoscimento di possibili apporti da parte di pensatori che, precedendo l'*inventio* epicurea della verità, possono essere in questa integrati. Non solo: Lucrezio riprende dalla fonte – come potremo constatare, verosimilmente una fonte epicurea, forse un'opera dello stesso Epicuro, che si avvale della precedente letteratura dossografica, teofrastea o dipendente da Teofrasto – oltre all'atteggiamento, anche gran parte dei contenuti esposti nella sezione 'storico-filosofica'⁴ del *DRN*.

Va subito detto, però, che nel testo lucreziano traspaiono esigenze che solo in parte risalgono allo stesso maestro, le quali concorrono a strutturare la sezione e a renderla più complessa di quanto non appaia a prima vista, percorsa com'è da tensioni interne, non sempre facilmente conciliabili tra loro.

In primo luogo, sebbene Lucrezio in *DRN* I, 635-920 appaia pienamente ispirarsi alla sua fonte epicurea, l'esposizione degli antichi fisici nella sequenza Eraclito-Empedocle-Anassagora non si conclude, come nella fonte, con Democrito. Per comprendere la ragione dell'esclusione dell'antico atomista credo sia necessario porre in relazione la sezione storico-filosofica con il progresso della civilizzazione umana, esposto nel libro V. Tale relazione permette di mettere in evidenza come l'antica ricerca sulla natura sia non solo oggetto di una esposizione di principi che si ordinano in uno spazio logico atemporale, e che possono essere ritenuti più o meno vicini alla *vera ratio* epicurea, ma anche di uno sviluppo nel tempo, in cui quelle ricerche sono disposte vettorialmente, con diverso grado di efficacia, verso la verità. L'enfasi posta sul progresso imporrebbe, però, di attribuire un rilievo eccessivo alle dottrine pre-epicuree, quasi fossero gradini necessari alla scoperta della verità, con la conseguenza di offuscare l'assoluta novità rappresentata dalla dottrina del maestro. Queste due diverse, e certamente difficilmente conciliabili, esigenze, quasi due vere e

Press, 1998; L. Piazzì, *Lucrezio e i Presocratici. Un commento a De rerum natura I, 635-920*, Pisa, Edizioni della Normale, 2005; F. Montarese, *Lucretius and His Sources. A Study of Lucretius, De rerum natura I, 635-920*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012.

⁴ È possibile definire la dossografia polemica di *DRN* I, 635-920 'storico-filosofica', sulla base di una concezione ampia di storiografia filosofica, che include le varie forme, sia antiche che moderne, di esposizione del pensiero filosofico, benché tali forme si distinguano anche notevolmente per scopo e impostazione. Cfr., in proposito, M. Biscuso, *La tradizione come problema. Questioni di teoria e storia della storiografia filosofica*, Brescia, Morcelliana, 2013, p. 13 n. 1 e bibliografia ivi citata.

proprie 'logiche',⁵ sono entrambe presenti nel libro I: l'esclusione di Democrito apparirà consequenziale alla necessità di far risaltare più nitidamente l'originalità della figura di Epicuro.

A complicare ulteriormente il quadro di *DRN I*, 635-920, in secondo luogo, risalta il giudizio indubitabilmente più positivo che Lucrezio riserva a Empedocle rispetto agli altri pensatori, anche successivi, come Anassagora. In questo caso il giudizio sarà spiegato non solo a causa della possibilità di integrare alcune scoperte empedoclee nella *vera ratio* epicurea, ma anche per il fatto che Empedocle rappresenta per Lucrezio il modello espressivo più adeguato per ottenere ascolto nel mondo romano al quale si rivolge.⁶

Per poter dare conto della complessità di *DRN I*, 635-920, la presente ricerca si aprirà con l'analisi d'insieme della sezione storico-filosofica, nella quale saranno richiamate tanto l'organizzazione spaziale (§ 2) quanto quella temporale (§ 3) delle dottrine dei fisiologi, rievocando, rispettivamente, il debito con le fonti e la letteratura dossografica, e il legame con la dottrina del progresso teorizzata nel libro V. Seguirà un'analisi dettagliata della parte dedicata a Empedocle (§ 4), per terminare circolarmente con la discussione sui motivi dell'assenza di Democrito, che richiederà un ulteriore confronto con la descrizione del progresso della civilizzazione (§ 5).

2. *DRN I*, 635-920: orientamento spaziale e contesto dossografico

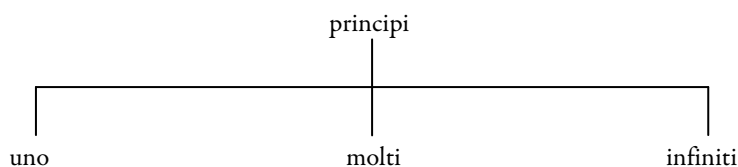
Un primo sguardo su *DRN I*, 635-920 sembra rivelare una evidente organizzazione spaziale⁷ delle diverse proposte filosofiche rievocate e criticate, in quanto dispone in uno spazio concettuale tripartito le filosofie di Eraclito, Empedocle e Anassagora, cioè di filosofi che affermano, rispettivamente, uno, molti e infiniti principi (cfr. schema 1).

⁵ Sul concetto di 'logica' in uso nella storiografia filosofica, da intendersi come "premesse inserite nei ragionamenti, caratteristiche forme o procedure di argomentazione, etc.", cfr. G. Preti, "Continuità ed 'essenze' nella storia della filosofia" (1956), in Id., *Saggi filosofici*, Firenze, La Nuova Italia, 1976, p. 245-264.

⁶ Cfr. *infra*, § 4.

⁷ Sulle diverse forme, o categorie, di orientamento dei dati nella storiografia filosofica, cfr. M. Biscuso, "Per una topica della storiografia filosofica", in Id., *La tradizione come problema*, p. 13-37 e, per un esempio di applicazione di tale approccio, "Posizioni' e 'prospettive' filosofiche in Hegel storico della filosofia", *ibid.*, p. 75-104.

Schema 1. Organizzazione tripartita di *DRN* I, 635-920:



Eppure, già la domanda sulle fonti del passo mette in questione l'organizzazione tripartita, che parrebbe così evidente. Se va accolta, a mio giudizio, la proposta della maggioranza degli studiosi, che individuano nelle *Φυσικῶν δόξαι* di Teofrasto, o nella tradizione dossografica che ne dipende, la fonte indiretta di *DRN* I, 635-920, mediata molto probabilmente da altra fonte epicurea, sia essa i libri XIV-XV del *Περὶ φύσεως* di Epicuro o un compendio del maestro o anche un'opera polemica di scuola,⁸ allora la

⁸ La questione delle fonti di *DRN* I, 635-920 è particolarmente complessa, ma ritengo che almeno un punto fermo sia stato raggiunto dalla ricerca: che la fonte principale, per la sua struttura e per la serie dei filosofi menzionati, sia comune a Lucrezio e a Diogene di Enoanda (cfr. J. Mansfeld, "Doxography and Dialectic. The *Sitz im Leben* of the 'Placita'", *ANRW* II, 36.4, 1990, p. 3154-3155). Tale fonte è stata individuata ora nelle *Φυσικῶν δόξαι* di Teofrasto o nella tradizione dossografica, soprattutto per la struttura ma anche per molti contenuti affini, sebbene – come potremo constatare – di Empedocle si possa ipotizzare una conoscenza diretta da parte di Lucrezio (cfr. W. Rösler, "Lukrez und die Vorsokratiker: Doxographische Probleme im 1. Buch von *De rerum natura*", *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, 101, 1973, p. 48-64; Mansfeld, "Doxography and Dialectic", p. 3153-3154; Runia, "Lucretius and Doxography", p. 96-97); ora nei libri XIV-XV del *Περὶ φύσεως* di Epicuro (cfr. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*), i quali però, a loro volta, potrebbero dipendere da Teofrasto (cfr. Leone, "Epicuro, *Della natura*, libro XIV", p. 34), oppure in un altro testo del maestro, la *Μεγάλη Ἐπιτομή* o, più plausibilmente la *Ἐπιτομή τῶν πρὸς τοὺς φυσικοὺς* (DL X 27), oppure in altra fonte epicurea successiva (si sono fatti i nomi di Colote, Zenone Sidonio, Fedro e Filodemo; sulla relazione tra Filodemo e Lucrezio, cfr. K. Kleve, "Lucretius and Philodemus", in Algra-Koenen-Schrijvers, *Lucretius*, p. 49-66), che, pur riutilizzando materiale e seguendo un'impostazione teofrastea, è polemicamente orientata contro le *doxai* delle altre scuole. Certamente "It is common for Lucretius and later Epicureans to use critical doxography in works of introduction" (Kleve, "The Philosophical Polemics", p. 59), quale voleva essere il *De rerum natura*. Per lo stato della questione cfr. Piazzì, *Lucrezio e i Presocratici*, p. 7-10, e Montarese, *Lucretius and His Sources*, secondo il quale la struttura di *DRN* I, 635-920 "monism, limited pluralism and unlimited pluralism" rivela uno sfondo dossografico (p. 26) di ispirazione aristotelico-teofrastea (ma non sono d'accordo né sul fatto che "Lucretius' handling of the refutation of Anaxagoras has obscured this approach", che invece si coglie in modo trasparente, né sull'opinione di ritenere la struttura triadica e non la diairetica quella di derivazione aristotelico-teofrastea ed effettivamente operante). Lo studioso ritiene che Lucrezio abbia attinto da un'opera polemica di scuola epicurea (p. 34-57), come Diogene di Enoanda (p.

tripartizione non sembra essere organizzazione che rispecchi fedelmente l'impostazione generalmente diairetica con cui Teofrasto, e molta letteratura dossografica da lui dipendente, esponeva le differenze tra le *doxai*. Come ha chiarito in modo esemplare Jaap Mansfeld, l'opera teofrastea era "une énorme collection de matériaux destinée à être utilisée dans les discussions dialectiques et/ou scientifiques"; ora, il metodo di discussione dialettica era quello aristotelico della *diairesis*, il metodo più adatto, secondo lo Stagirita, "pour présenter un sommaire bien ordonné des *doxai* pertinentes et définir les points de désaccord et les positions communes".⁹ Questa tecnica, continua Mansfeld, era stata utilizzata da Teofrasto nel *De sensibus*, in cui aveva distinto coloro per cui la percezione avviene tra simili e coloro per cui avviene tra dissimili, e sarà ancora impiegata nella letteratura dossografica successiva. Teofrasto, dunque, rappresenta una importantissima fonte intermedia tra tale letteratura ed Aristotele. Nel quale – è ancora Mansfeld ha metterlo in evidenza¹⁰ – si danno esempi celebri di organizzazione diairetica delle *doxai*, come nell'esordio del capitolo 2 del libro I della *Fisica*:

È necessario che i principi siano o uno solo o più d'uno e, se è uno solo, che sia o una cosa immobile, come dicono Parmenide e Melisso, oppure una cosa in movimento, come sostengono i Fisici: gli uni dicendo che il principio primo è aria, altri che è acqua. Se invece sono più d'uno, <è necessario> o che siano finiti o infiniti; e, se sono finiti, che siano più di un solo <principio>: o due o tre o quattro o un qualche altro numero; e, se sono infiniti, o che siano così come <dice> Democrito: che cioè il genere è unico, ma <differiscono> per figura (*σχήματι*), o che siano differenti per specie (*εἶδει*), o anche contrari (*ἐναντίας*) (*Phys.* I 2, 184b15-21).¹¹

Sostenitore di quest'ultima posizione è, verosimilmente, Anassagora.¹²

40-42); l'angolatura epicurea si rivela soprattutto dal fatto che la fonte si concentra "exclusively on the material element". Ciò "is a typically Epicurean approach, since for the Epicureans no other principle existed but the material one" (p. 51).

⁹ J. Mansfeld, "*Physikai doxai et problemata physica* d'Aristotele à Aëtius", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 97, 1992: *La doxographie antique*, p. 328-330.

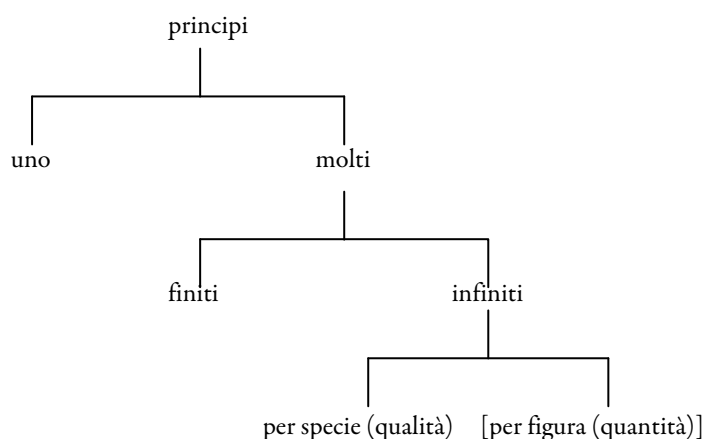
¹⁰ Ibid., p. 334.

¹¹ Aristotele. *Fisica*, a cura di M. Zanatta, Torino, Utet, 1999, p. 134. Ho tradotto *σχήματι* con 'figura' invece che con 'forma' per omogeneità alla traduzione del medesimo termine nelle occorrenze successive (cfr. spec. *infra*, n. 86). Cfr. inoltre Plat. *Soph.* 242c-243c.

¹² Così secondo Temistio (cfr. *ibid.*, n. 7). Secondo Aristotele, Anassagora avrebbe affermato l'esistenza di principi infiniti, le omeomerie, e i contrari (*Phys.* I 4, spec. 187a 25-26), sostenendo così che i contrari si generano gli uni dagli altri e che, quindi, preesistono gli uni negli altri (*ibid.*, 31-32).

L'impostazione che Lucrezio adotta nella sezione storico-filosofica appare del tutto simile a quella del testo aristotelico. Ovviamente, trattandosi di *principia rerum*, è esclusa la prima alternativa, quella tra chi, negando il movimento, nega la stessa *physiologia*, e chi invece è fisiologo; per il resto si tratta della medesima organizzazione diairetica (cfr. schema 2). Con una sola, evidente, differenza: l'esclusione dal testo del poeta epicureo romano di Democrito. Una esclusione che ha avuto come conseguenza la coincidenza dei principi 'molti' e 'finiti', e quindi l'occultamento della struttura diairetica a favore di quella triadica.

Schema 2. Organizzazione diairetica di *DRN* I, 635-920:



L'esclusione di Democrito rappresenta, indubbiamente, una questione di non semplice soluzione, in quanto il contesto del libro I del *DRN*, che tratta dei *primordia rerum* e nel quale la sezione storico-filosofica è inserita, sembrerebbe invece esigerlo: infatti, prima della esposizione critica delle dottrine degli antichi fisiologi, Lucrezio aveva dimostrato i principi nei quali tutte le forme di atomismo si riconoscevano: che nulla nasce dal nulla, ma debbono esistere sia *corpora* eterni (149-264) e indivisibili (265-328) che il vuoto (329-417), che solo i corpi indivisibili e il vuoto esistono per sé (418-482) e che tali corpi esistono in forma di atomi (483-634). Non solo. L'esame delle fonti, invece che risolvere la questione, sembra acuirne le difficoltà. Secondo la nota tesi di Sedley,¹³ i libri XIV e XV del

¹³ Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*.

Περὶ φύσεως, che trattavano rispettivamente dei fisici monisti e dei pluralisti finitisti (compresa la dottrina degli elementi del *Timeo*), e di Anassagora, costituiscono l'unica fonte di Lucrezio. Se avesse ragione lo studioso inglese, la questione cadrebbe da sé. Ma, come si è già accennato¹⁴ e come potremo meglio constatare in seguito, la tesi di Sedley è stata messa in discussione; per ora possiamo limitarci ad osservare che del XV libro ci è giunto troppo poco per poter difendere senza riserve quella supposizione e, comunque, per escludere che esso potesse trattare altri argomenti oltre alla fisica anassagorea.¹⁵ È invece assai interessante notare come in un epicureo ancora più tardo di Lucrezio, e da lui indipendente, Diogene di Enoanda, si ritrovi un ordine di trattazione identico a quello qui proposto da Lucrezio: Eraclito, Talete, Diogene d'Apollonia e Anassimene – questi ultimi tre non esplicitamente citati da Lucrezio, ma facilmente riconoscibili nel testo (I, 707-709) –, Empedocle, Anassagora; ma in questo caso la trattazione non si chiude con il Clazomenio, perché, dopo una cursoria menzione degli Stoici,¹⁶ viene citato proprio Democrito, il quale, al contrario dei precedenti filosofi, ha detto 'bene' (καλῶς), in quanto ha individuato negli atomi i principi delle cose, pur "cadendo in qualche errore a proposito di questi (περὶ αὐτῶν ἐσφάλῃ τινά)" (fr. 6 Smith).¹⁷ Ritengo non solo possibile ma anche probabile che Lucrezio e Diogene dipendano da una fonte comune:¹⁸ supponendo che in tale fonte la serie dei fisiologi si concluda con Democrito, come induce a credere l'iscrizione diogeniana, è allora possibile sostenere che Lucrezio abbia scelto consapevolmente di escludere la trattazione degli atomisti antichi in un'opera che rivela proprio che i *primordia rerum* sono gli atomi. Si tratta allora di capirne le ragioni.

¹⁴ Cfr. *supra*, n. 8.

¹⁵ Contro l'ipotesi che il XV libro contenga una critica ad Anassagora, cfr. Montarese, *Lucretius and His Sources*, cit., p. 84-128.

¹⁶ Ritenuta da Montarese (*ibid.*, p. 180) non presente nella fonte da cui dipendono Lucrezio e Diogene: cfr. *supra*, n. 8. Noto che Montarese non si pone affatto il problema della mancata menzione di Democrito in Lucrezio, che è invece presente nell'iscrizione diogeniana.

¹⁷ Smith traduce: "he did well to identify atoms as elemental, but since his conception of them was in some respects mistaken, he will be considered in the exposition of our theories", p. 370 (Isn., p. 581, trad. modificata, pone questo frammento fra le testimonianze del pensiero di Colote). Sul rapporto fra Diogene di Enoanda e Lucrezio cfr. da ultimo Piazzì (*Lucrezio e i Presocratici*, p. 5 e 137-138) e Montarese (*Lucretius and His Sources*, spec. p. 41-44).

¹⁸ Cfr. *supra*, n. 8.

Per rispondere alla questione dobbiamo quindi guardare in modo differente alla sezione storico-filosofica, contestualizzandola non più all'interno della tradizione dossografica epicurea e aristotelico-teofrastea, né in riferimento al solo libro I del *DRN*, bensì all'interno della storia della civilizzazione di cui, come tutti sanno, il libro V ci restituisce un potente affresco.

3. DRN I, 635-920: il progresso della filosofia nel contesto della storia della civilizzazione

La storia della civilizzazione umana è troppo nota per necessitare di una, pur sommaria, riesposizione. Basti qui ricordare come, riassumendone il significato nella chiusa del libro V, Lucrezio sottilinei la distanza che separa l'*aetas nostra* da quanto prima avvenuto, a causa del grande progresso che le *artes* hanno conosciuto: navigazione, coltura dei campi, fortificazioni, armi, strade, vestiti, ma anche leggi, poemi, pitture, statue:

*usus et impigrae simul experientia mentis
paulatim docuit pedetemptim progredientis.
Sic unum quicquid paulatim protrahit aetas
in medium ratioque in luminis erigit oras,
namque alid ex alio clarescere corde videbant,
artibus ad summum donec venere cacumen.*

l'uso e anche l'esperienza di un'alacre mente
un po' alla volta insegnò agli uomini passo a passo progredienti.
Così ogni cosa poco a poco porta il tempo
allo scoperto, e la ragione la innalza della luce alle plaghe,
infatti l'una cosa dall'altra chiarirsi nell'animo vedevano,
finché con le arti giunsero al punto più alto (1452-1457).

Per intendere il significato di questi versi è necessario ricorrere al confronto con il passo della *Epistola ad Erodoto* (75-76), in cui Epicuro descrive rapidamente lo sviluppo della civiltà umana e, quale suo aspetto esemplare, la nascita e l'evoluzione del linguaggio. Nelle battute introduttive del passo leggiamo:

si deve supporre anche che, in situazioni molteplici e di ogni genere, la natura sia stata istruita e costretta dai fatti stessi e che in seguito il ragionamento precisò

accuratamente ciò che era stato prescritto dalla natura e fece nuove scoperte, in alcuni casi in maniera più veloce, in altri in modo più lento, in alcuni periodi e tempi <secondo sviluppi maggiori>, in altri minori (*Ep. Hrdt.* 75).

Il naturale processo di incivilimento umano appare dunque stimolato dagli eventi che accadono agli uomini e di cui essi fanno esperienza, fino a produrre, in un secondo momento, l'esercizio del ragionamento (λογισμός) e l'elaborazione tecnica a questo connessa, dando luogo ad un progresso discontinuo ma cumulativo. Il linguaggio, di cui subito dopo, a mo' di esempio, tratta la lettera, nacque e si sviluppò nello stesso modo: in un primo tempo la produzione linguistica fu spontanea e differenziata presso i diversi popoli, in seguito furono fissati convenzionalmente i nomi particolari, per evitare ambiguità. All'interno di tale produzione convenzionale di nomi si distingue quella degli esperti, che, avendo introdotto "alcune cose non visibili", furono costretti a pronunciare talune espressioni verbali oppure ne scelsero altre "per via di ragionamento" (ibid. 76).¹⁹

La medesima collaborazione tra natura e ragionamento, e il medesimo progressivo prevalere del ragionamento sulla natura si ritrovano nel testo lucreziano, se in luogo della φύσις si pone la *aetas*, che della natura esprime la dinamicità.²⁰ Stimolata dai problemi che via via si pongono e grazie alla pratica (*usus*) e alle esperienze accumulate nel suo impiego (*experientia*), la mente umana ha potuto progredire nel corso dei secoli; in un secondo tempo, innestandosi sull'esperienza, la ragione (*ratio*) ha elevato le scoperte a un livello più alto, propriamente conoscitivo²¹ – infatti il progressivo *clarescere* non può esser riferito alle *artes* ma solo alle idee, ad es. a quelle

¹⁹ Si noti, a questo proposito, l'accento posto dall'*Epistola a Erodoto* sul ruolo del ragionamento, che precisando accuratamente (ἐπακριβοῦν, sul valore e il significato della ἀκριβεία nel pensiero epicureo, cfr. l'interessante contributo di A. Angeli, "L'esattezza scientifica in Epicuro e Filodemo", *Cronache Ercolanesi*, 15, 1985, p. 63-84) quanto era stato prescritto dalla natura, permette di trovare le espressioni adeguate per nominare οὐ συνωρώμενα πράγματα, e costituisce così una condizione imprescindibile per costituire la *vera ratio*.

²⁰ Cfr. *DRN* V, 828-831. Commentando questi versi F. Verde, *Epicuro*, Roma, Carocci, 2013, p. 142, scrive: "Lucrezio presenta con molta lucidità ciò che in Epicuro rimaneva implicito, ossia il fatto che non si dà una concezione statica della natura".

²¹ Cfr. E. Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1984, p. 59-60.

astronomiche (*DRN* V, 1436-1439)²² –, permettendo altresì alle *artes* di raggiungere il loro *cacumen*.

In entrambi i passi, mi sembra di poter concludere, non si tratta del solo progresso tecnico, ma di un più generale progresso cognitivo, che ha il suo motore, nella prima fase, nella formazione e nell'applicazione delle prolessi in tutti i campi dell'esperienza umana, grazie allo sviluppo della memoria e del linguaggio (cfr. *DL* X, 33). “Les hommes – scrive giustamente Alain Gigandet –, de manière générale, doivent disposer de prénotions pour toute élaboration de connaissance, qu'elle soit théorique ou pratique, comme le montre Lucrèce lorsqu'il rend compte, au chant V de son poème, des progrès de l'humanité au cours de son histoire”.²³ Affermazione da accettare senz'altro, purché si abbia l'accortezza di aggiungere che l'epicureismo non conosce l'opposizione tra ambito teoretico e ambito pratico/poietico, almeno nei termini in cui essa era stata configurata da Aristotele quando aveva nettamente distinto la sapienza, che si ricerca per sé e non in vista di un fine, dalle *technai*, che hanno come scopo l'utile o il piacevole. Anche nella seconda fase, quella dello sviluppo della ragione, cioè della capacità della mente di applicarsi alle rappresentazioni, di formulare ipotesi e di confermarle direttamente o indirettamente sulla base dell'evidenza sensibile (*ibid.* 34), ogni forma di vero sapere, secondo Epicuro e Lucrezio, continuerà ad essere rivolta a un fine pratico: quello di rendere possibile un'esistenza umana indipendente, libera cioè dal bisogno.²⁴

²² È stato giustamente sostenuto che il breve resoconto dell'origine dell'astronomia contenuto nel finale del libro V, il quale spiega come avvengano i fenomeni celesti con *certa ratione* e secondo un *ordine certo*, si giustifichi “as a preliminary to Epicurus' discovery of hidden causes of nature. Along with the proem to book V, these passages prepare the reader for the culmination of the arts which Lucretius will describe in the prologue to book VI” (E. Asmis, “Lucretius on the Growth of Ideas”, in G. Giannantoni-M. Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, Atti del congresso internazionale, Napoli, 19-26 maggio 1993, Napoli, Bibliopolis, 1996, p. 777).

²³ A. Gigandet, “La connaissance: principes et méthode”, in A. Gigandet-P.-M. Morel, *Lire Épicure et l'épicuriens*, Paris, Puf, 2007, p. 84.

²⁴ In questo senso Margherita Isnardi Parente (*Technè. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, p. 409) può affermare: “Non c'è per Epicuro e per Lucrezio alcun salto qualitativo, alcuna rottura di continuità fra la serie degli atti di parziale e limitato soccorso che l'intelligenza umana porta alla miserie dell'uomo e l'atto finale e supremo di soccorso che la filosofia porta all'uomo insegnandogli il suo vero destino, il suo vero posto nell'universo. Fra il regno delle *technai* e il regno della filosofia c'è una perfetta gradazione di continuità”. E, poco dopo, a

Di qui due conseguenze. Innanzi tutto la nota condanna epicurea della *παιδεία* tradizionale (*GV* 45; fr. 89 Arr.), delle conoscenze erudite, delle investigazioni vuote e delle tecniche fini a se stesse, che nessun contributo possono dare alla ricerca umana di benessere e di felicità.²⁵ In secondo luogo, conseguenza ai nostri fini assai più importante, la necessità di pensare, insieme al progresso delle *artes*, anche quello delle idee e quindi delle *doctrinae*,²⁶ sebbene tali progressi non debbano necessariamente procedere in modo sincrono e continuo, e l'uno non sia necessariamente condizione dell'altro. La solidarietà tra i due progressi è garantita non solo dal fatto che, come le *artes*, anche le *doctrinae* posseggono un fine pratico,

commento dell'*incipit* del libro VI, si definisce la filosofia di Epicuro "la nuova, ultima, definitiva *téchne*, il nuovo *εὔρημα* venuto a completare tutti gli altri e a dare ad essi il loro definitivo senso". Si tratta, come vedremo, solo di una delle due diverse 'logiche' dell'epicureismo.

²⁵ Cfr. la citazione di un passo di una lettera di Epicuro conservataci da Filodemo, *Contro coloro che si proclamano conoscitori di libri* (*PHerc.* 1005), fr. 114 Angeli, in cui il fondatore del Kepos raccomandava di non curarsi *μηδ' ιστοριῶν μηδ' ἄλλων σοφιστικῶν*, "né di investigazioni né di altre dicerie sofistiche" (Angeli, p. 190); su tale polemica cfr. l'importante quadro della questione proposto da A. Angeli, "Introduzione", in Id. (a cura di), *Filodemo. Agli amici di scuola*, Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 61-70.

²⁶ A conferma di questo generale progresso cognitivo, che dà luogo allo sviluppo sia delle arti che della filosofia, si ricordi la menzione dei *repertores doctrinarum et leporum* (*DRN* III, 1036), cioè degli "inventori di scienze ed arti". Certamente con *lepores* Lucrezio si riferisce alle arti che producono diletto, come la poesia: nel verso successivo, infatti, egli cita Omero e gli *Heliconiadum comites*, e in I, 934 (ripetuto in IV, 9) attribuisce ai propri *lucida carmina* "la grazia della Musa (*musaeo ... lepore*)" (indizio questo, tra l'altro, della convinzione che le arti piacevoli, come la poesia, possano coniugarsi con la *ὀρθή φιλοσοφία*, coniugazione del cui *repertus* (V, 336) Lucrezio si attribuisce la primazia: cfr. *infra*, n. 60). Non mi sembra impossibile ipotizzare, inoltre, che tra i *repertores leporum* possano essere annoverati anche gli inventori delle arti utili, che, soddisfacendo i bisogni, portano sollievo agli uomini, analogamente a, ed in continuità con, quanto fanno gli *annorum tempora, circum / cum redeunt fetusque ferunt variosque lepores* ("i tempi cadenzati dell'anno / quando tornano con un circolo e apportano frutti e vari piaceri", III, 1005-1006). Aggiungo che, d'altra parte, l'invenzione di un'arte piacevole come la poesia sembra essere stata resa possibile dall'invenzione di un *repertum* utile come la scrittura alfabetica: *carminibus cum res gestas coepere poetae / tradere, nec multo prius sunt elementa reperta* ("quando con carmi le imprese compiute cominciarono i poeti / a tramandare, e non molto prima l'alfabeto fu inventato", V, 1444-1445; ha richiamato l'attenzione sul passo D. Armstrong, "The Impossibility of Mathesis: Philodemus and Lucretius on Forma and Content in Poetry", in D. Obbink (ed.), *Philodemus and Poetry: Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus, and Horace*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 215). Per quanto riguarda il fatto che con *doctrinae* Lucrezio si riferisca alle dottrine filosofiche, si osservi, oltre al riferimento a Democrito ed Epicuro nei versi immediatamente successivi alla menzione dei *repertores doctrinarum et leporum* (III, 1039 e 1042), soprattutto II, 8, in cui la *doctrina sapientium* è la filosofia epicurea.

nel caso di queste mediato dalla conoscenza della natura e consapevolmente guidato dal corretto metodo di indagine; ma anche, se non soprattutto, dal motivo che tanto lo sviluppo delle *artes* quanto l'esercizio di un'attività autenticamente filosofica sono resi possibili da un più basilare progresso cognitivo, che si è andato pian piano realizzando grazie a un processo di crescita collettiva per tentativi ed errori, guidato da coloro che emergono per ingegno e forza d'animo (cfr. V, 1007).

A rendere meno lineare, se non decisamente più complesso, il quadro del progresso della civilizzazione descritto da Lucrezio secondo il duplice ritmo di sviluppo delle tecniche e delle idee, interverranno, come si potrà meglio comprendere nel § 5, due decisivi fattori. Il primo consiste nel fatto che le varie scoperte tecnologiche, non essendo gli uomini guidati dalla vera filosofia, non porteranno solo benefici e prosperità, ma anche motivi di più grave infelicitazione della vita umana. Il secondo nel modo peculiare con cui l'epicureismo ha pensato il progresso della filosofia nella storia e, al tempo stesso, nella difficoltà che ha mostrato nel riconoscerlo, talché, da un lato, ha posto le premesse teoriche di quel progresso e lo ha affermato, dall'altro, ha sempre sostenuto la radicale discontinuità rappresentata dall'apparizione salvifica di Epicuro, che non emerge semplicemente sugli altri *reptores* per la forza del suo ingegno, ma tutti li oscura con la sua luce (*DRN* III, 1043-1044): egli fu l'*homo* – appellativo usato da Lucrezio solo per il maestro, a “sottolineare che si tratta di un primo inventore umano di qualcosa” che non è dono degli dèi, né “una scoperta collettiva, ma opera di un singolo individuo umano” – che liberò gli uomini dall'oppressione della *religio*.²⁷

Che nell'epicureismo e in Lucrezio si debba dare spazio al progresso delle idee e quindi delle *doctrinae* mi sembra, dunque, evidente. Ben altra è la questione del significato da attribuire a tale progresso. Elizabeth Asmis ha proposto di paragonare 'the growth of ideas' alla produzione di creature viventi nel primo stadio di fertilità della Terra, con la differenza che molte di queste, rivelandosi inadatte a vivere e a generare, perirono per sempre, mentre non solo le buone idee ma anche le 'bad ideas' sono sopravvissute e

²⁷ G. Cambiano, “Lucrezio e il greco Epicuro”, in F. Alesse-F. Aronadio-M.C. Dalfino-L. Simeoni-E. Spinelli (a cura di), *Anthropine sophia: Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Napoli, Bibliopolis, 2008, p. 408-409.

hanno potuto riprodursi, con la conseguenza che “while the arts reach a peak of perfection, humane welfare keeps exceeding the norm of happiness to fall into extremities of distress”.²⁸ Si potrebbe pensare, riprendendo la proposta di Asmis, che la storia della filosofia, i *Graiorum obscura reperta* (I, 136), cioè le scoperte che i filosofi greci fecero intorno ad argomenti oscuri,²⁹ sia una vicenda analoga a quella delle idee.³⁰ le differenti *doctrinae* rappresenterebbero allora diversi rami che si slanciano in aria (V, 786-787), tentativi realizzati *modis multis* (792) di cogliere la verità. L’ipotesi si rivelerà tanto più plausibile quanto più saremo attenti a non identificare una specifica *doctrina* con un singolo filosofo, ma a intenderle come programmi di ricerca svolti in una determinata direzione anche da più pensatori. In Epicuro ciò è attestabile: basti pensare alla menzione degli *αἰτιολογήσαντες*, da identificarsi con gli antichi atomisti, che indagando in maniera idonea, risultarono superiori sia ai pensatori precedenti sia, soprattutto, a coloro che vennero dopo (fr. 34.30 Arr., 7-11).³¹ Si configura nel passo epicureo un panorama popolato da diverse *doctrinae* di valore disuguale: quella dei pensatori preatomisti, gli antichi atomisti e poi coloro che succedettero a questi, ad es. i Platonici. Analogamente in Lucrezio (*DRN* I, 635-920) l’antica *physiologia*, dai monisti ai pluralisti finitisti fino ai pluralisti infinitisti (che avrebbe dovuto o potuto includere anche gli antichi atomisti) si presenta come un indirizzo di ricerca che si sforza di cogliere la verità, pur rimanendone ampiamente lontana.

Quello della filosofia non è dunque un progresso unilineare, che illuministicamente porti dalle tenebre dell’ignoranza alla luce del vero sapere, ma un progresso plurilineare, nel quale alcuni programmi di ricerca appaiono più avanzati e i loro risultati meglio integrabili nella *vera ratio* epicurea, all’interno comunque di un quadro che vede il complessivo *clarescere* delle idee umane e lo sviluppo ad esso associato delle tecniche.

²⁸ Asmis, “Lucretius on the Growth of Ideas”, p. 764.

²⁹ Non seguo dunque la traduzione di Flores, che rende l’espressione con “dei Greci l’oscuro pensiero”.

³⁰ Sono d’accordo con Cambiano quando afferma che i *Graiorum obscura reperta* riguardano “non solo la dottrina epicurea, ma anche le dottrine alternative di altri, sottoposti appunto a critica” (Cambiano, *Lucrezio e il greco Epicuro*, p. 413), ma anche, aggiungerei, riconosciuti per il loro contributo alla *inventio* della verità.

³¹ Cfr. n. 95 e testo corrispondente.

Letta, dunque, alla luce del principio dell'*aliud ex alio clarescere*, la sezione storico-filosofica del libro I non solo ci restituisce una confutazione di tre dottrine esemplari circa i principi primi delle cose, il monismo eracliteo (635-704), il pluralismo empedocleo (714-829) e la teoria delle omeomerie anassagorea (830-920),³² ma ci dà anche conto del contributo che quelle dottrine hanno rappresentato nella ricerca della verità. Non inganni il fatto che tutti i filosofi qui menzionati esplicitamente o implicitamente abbiano errato: *quamquam multa bene ac divinitus invenientes / ex adyto tamquam cordis responsa dedere* (“quantunque molte cose bene e in modo divino rinvenissero, / diedero responsi come dai penetranti del cuore”, 736-737), tuttavia *principiis [...] in rerum fecere ruinas* (740). Ed è vero che a più riprese Lucrezio sottolinea come costoro siano assai lontani dalla verità: lo sono i sostenitori del fuoco come principio, *magno opere a vera lapsi ratione videntur* (637); lo sono gli altri monisti, cui vanno aggiunti i pluralisti, anch'essi *magno opere a vero longe derrasse videntur* (711); lo è Anassagora che erra al pari degli altri e la cui dottrina delle omeomerie *a vera longe ratione repulsumst* (880). Ma che ci sia un progresso, di cui la *vera ratio* epicurea è il termine – non predeterminato teleologicamente –, appare ugualmente innegabile, sia dal punto di vista del contenuto che della forma. Da un lato, infatti, principio fondamentale dell'epicureismo è che gli atomi siano infiniti di numero, sebbene non infiniti nel numero delle forme (per via della dottrina dei 'minimi' – *elachista* – atomici),³³ sicché il pensiero si è progressivamente avvicinato alla verità, passando da un unico principio, a molti e poi a infiniti. Dall'altro, il metodo epicureo, che prescrive l'uso di un linguaggio chiaro e perspicuo, e la coerenza tra i diversi assunti, sembra essere il frutto di un lento processo di affinamento cognitivo e linguistico insieme.

³² Si noti, inoltre, come la presentazione di Eraclito ed Empedocle, introdotti come rappresentanti esemplari rispettivamente dei fisici monisti e di quelli pluralisti, sia scandita da un *primus* (I, 638) e da un *cum primis* (716), cioè dall'attestazione di un primato all'interno dei 'generi' dei pensatori monisti e pluralisti, primato da intendersi soprattutto in senso teoretico; mentre Anassagora venga presentato come un filosofo isolato, in quanto farne il primo rappresentante del genere dei fisici infinitisti avrebbe significato celebrarlo come precursore di Epicuro.

³³ Cfr. *Ep. Hrdt.* 55-59. Sulla dottrina dei minimi, cfr. F. Verde, “Commento”, in *Epicuro. Epistola a Erodoto*, Roma, Carocci, 2010, p. 150-176, e soprattutto Id., *Elachista. La dottrina dei minimi nell'epicureismo*, Leuven, Leuven University Press, 2013.

Possiamo subito notare, infatti, come l'esordio della esposizione del pensiero di Eraclito si apra nel segno di una patente contraddizione: l'oscurità del linguaggio è causa, paradossalmente, della sua fama illustre (*clarus ob obscuram linguam*, 639).³⁴ Questo avviene perché gli *stolidi* ammirano e amano tutto ciò appare loro dissimulato *inversis [...] sub verbis*, sotto parole ambigue, il cui significato può essere rovesciato nel suo contrario, e quindi inadatte a restituire il vero, ma capaci solo di accarezzare piacevolmente l'orecchio (640-645). L'uso ambiguo del linguaggio, che Epicuro aveva condannato, esortando all'uso di un linguaggio chiaro e inequivoco (*Ep. Hrdt.* 37), si accompagna poi alla confusione del metodo (si rammenti l'accusa rivolta al *συμπεφορημένος* nel XIV libro del trattato *Sulla natura*):³⁵ i monisti come Eraclito, pur scorgendo molte contraddizioni (*multa [...] contraria*, 657) nel loro sistema, non le affrontano e si allontanano così dal vero; fare del fuoco l'unico principio di cui le cose consistono significa non aver elaborato un vero metodo: Eraclito parte correttamente dai sensi, ma per opporsi e distruggere la testimonianza di quegli stessi sensi nei quali *omnia credita pendent* (693-694). Criticando Eraclito, che pur partendo *ab sensibus* fa affermazioni contraddittorie *contra sensus*, Lucrezio si chiede retoricamente: *quid nobis certius ipsis / sensibus esse potest, qui vera ac falsa notemus?* ("Che cosa per noi di più certo / degli stessi sensi esser vi può, con i quali il vero e il falso notiamo?", 699-700). Analogamente, contro Empedocle, Lucrezio nota come se davvero fuoco, aria, acqua e terra fossero gli elementi delle cose, anche nelle aggregazioni ciascuno continuerebbe a manifestare (*ostendet*) la propria natura e *videbitur aer / cum terra simul atque ardor cum rore manere* ("si vedrà l'aria commista / alla terra e insieme il fuoco con l'acqua restare", 776-778). Contro Anassagora, infine, Lucrezio fa largo ricorso a esempi per mostrare come

³⁴ Si può pensare che i versi *obscura de re tam lucida pango / carmina* (I, 933-934; ripetuto in IV, 8-9) vogliano rappresentare un rovesciamento della situazione eraclitea: in questo caso gli argomenti oscuri, perché difficilmente comprensibili, vengono illuminati dalla luce della dottrina epicurea, che la dolcezza e il nitore della poesia di Lucrezio rendono fruibile. Cfr. anche I, 143-145, in cui Lucrezio si augura che i *clara lumina* dei suoi versi possano illuminare le *res obscuras*.

³⁵ Leone², p. 51.

dalla esistenza delle omeomerie dovrebbero derivare conseguenze che invece manifestamente (*manifesta docet res*) non accadono (875-896).³⁶

Le carenze metodologiche, che si sostanziano nell'incerto e contraddittorio ricorso all'esperienza, danno luogo ad aporie e a veri e propri errori dottrinali. Le principali difficoltà di Eraclito, e di tutti i monisti, sono tre. La prima è la più evidente: postulando un unico principio, questo deve necessariamente trasformarsi nella molteplicità degli enti di cui facciamo esperienza. Cosa che appare assai poco credibile: ad es., i processi di rarefazione e condensazione del fuoco possono dar luogo ad un ardore più o meno intenso, non certo alla varietà tanto grande delle cose (645-651). Se, invece, in secondo luogo, si ritenesse che il fuoco possa spegnersi nella condensazione e mutare natura, si affermerebbe allora che il principio possa negarsi, cioè finire nel nulla, e che viceversa dal nulla possa prodursi tutto ciò che è (665-669). Negazione a sua volta, questa, del principio capitale della *physiologia* epicurea: nulla si genera dal nulla, e nulla finisce nel nulla (146-264). La negazione del vuoto, in terzo luogo, comporta due conseguenze inaccettabili: l'impossibilità stessa di parlare coerentemente di condensazione e rarefazione, perché ciò che è pieno non può divenire più rado o più denso se non inframettendo o eliminando il vuoto tra le parti piene; l'impossibilità di affermare l'esistenza di una pluralità di corpi, venendo meno il vuoto a separarle (655-664).

Le difficoltà della fisica monista appaiono in parte superate in Empedocle e in Anassagora: nessun rilievo critico viene mosso all'uso del linguaggio dei due fisiologi pluralisti; anzi – e su ciò si ritornerà in seguito –, Lucrezio loda i *carmina* del divino genio di Empedocle (731); né può essere ritenuta una critica l'osservazione sulla necessità di usare il termine *homeomeria*, richiesta dalla deficienza del vocabolario latino, e il cui significato è facile da esporre (830-833).³⁷

Nel metodo, invece, tutti gli antichi fisici appaiono ben lontani dalle corrette procedure d'indagine epicuree. Il paragone che Lucrezio istituisce con i responsi della Pizia (737-739), indica non solo la superiorità rispetto alle pratiche religiose, ma anche il legame con esse, come se le verità da loro trovate fossero state colte più per l'ispirazione della loro grande mente che per un metodo adeguato d'indagine, il quale, quando pure sia stato scorto,

³⁶ Cfr. *Ep. Hrdt.* 38, su cui cfr. Verde, "Commento", p. 83-87.

³⁷ Cfr. *DRNI*, 136-145.

non è sempre stato seguito con coerenza.³⁸ Con la conseguenza inevitabile di crollare nell'individuazione dei principi delle cose (740). A proposito di Anassagora, poi, l'insufficienza del suo metodo viene messa in evidenza quando Lucrezio constata che la dottrina secondo cui tutto esiste mescolato e dissimulato in tutto non regge alla prova dell'evidenza sensibile: i corpi composti, quando vengono distrutti, dovrebbero mostrare la presenza anche di elementi diversi da quelli prevalenti, come il frumento schiacciato dalla mola dovrebbe mostrare tracce di sangue. Ma i fatti ci provano che nulla di simile accade (893), come anche ci testimoniano che il legno non potrebbe avere in sé elementi di fuoco, perché brucerebbe. La differenza, allora, tra monisti e pluralisti si misura sulle effettive scoperte che questi ultimi hanno compiuto e nella maggiore coerenza di chi propone, come Anassagora, un numero infinito di principi rispetto a chi ne propone un numero finito.

I pluralisti incorrono però in difficoltà analoghe dei monisti, quando assumono come principi gli elementi, i quali essendo *mollia*, cedevoli, sono incapaci di permanere inalterati, soggetti a nascita e a morte. In tal modo i pluralisti finiscono per violare anche loro il principio fondamentale, con la conseguenza che l'universo dovrebbe tornare al nulla e dal nulla dovrebbero nascere tutte le cose (753-758).

Anche la terza difficoltà dei monisti è comune ai pluralisti, sebbene diversa nelle conseguenze: i pluralisti negano l'esistenza del vuoto e questo impedisce loro di spiegare coerentemente l'esistenza dei corpi porosi, che pure ammettono, e il movimento (non evidentemente la molteplicità dei corpi, come era nella posizione monistica, per la loro ammissione di principio del pluralismo, 742-745).

Come si può notare, il progresso del pluralismo sul monismo consiste nel fatto che la filosofia pluralista non incorre nella prima e più grave difficoltà, quella di spiegare come dall'uno si generi il molteplice; inoltre la negazione del vuoto dà luogo a difficoltà più serie nel monismo che nel

³⁸ Analogamente Aristotele aveva affermato che i predecessori, come Empedocle e Anassagora, hanno parlato delle cause "in maniera vaga (*ἀμυδρῶς*) e per nulla chiara (*οὐθὲν σαφῶς*), come nelle lotte si comportano coloro che non sono esercitati (*οἱ ἀγύμναστοι*); anche questi ultimi, infatti, vanno scorazzando di qua e di là e vibrano sovente bei colpi ma senza rendersene conto, allo stesso modo che quei filosofi non sembrano avere consapevolezza di quello che dicono, giacché risulta che essi non ne sanno trarre profitto se non in piccola parte" (*Metaph.* I 4, 985a 13-18, trad. A. Russo).

pluralismo: una cosa infatti è non poter giustificare l'esistenza dei molti corpi, un'altra l'esistenza dei soli corpi porosi.³⁹

Le altre due difficoltà dei pluralisti sono comuni invece alla filosofia di Anassagora; conviene dunque trattarle insieme alla discussione di questa. Innanzi tutto i pluralisti affermano che la materia è divisibile all'infinito, cosa che contrasta sia con l'esperienza, che ci attesta un limite minimo alla divisibilità, sia con il ragionamento che, condotto in analogia coi sensi, ci porta a concludere che esiste un *minimum* corporeo che sfugge alla testimonianza dei sensi (746-752). Che la materia sia divisibile all'infinito è pure convinzione di Anassagora (844), ma in questo caso Lucrezio non trae immediatamente le conseguenze da questa affermazione – come non ne trae dalla non ammissione del vuoto (843) –.

L'altra difficoltà comune ai pluralisti e ad Anassagora è quella secondo cui, avendo gli elementi caratteristiche in tutto simili a quelle dei corpi da loro generati, e trasformandosi quelli in questi e questi in quelli, non si può comprendere cosa sia veramente causa e cosa effetto, cosa elemento e cosa composto (763-781). Difficoltà che è evidentemente la principale della dottrina delle omeomerie, essendo tutti i corpi costituiti di tutti gli elementi, i quali hanno le medesime caratteristiche dei corpi composti. Ora, è proprio tale rilievo che porta Lucrezio, e probabilmente anche la sua fonte, ad una notevole forzatura esegetica: infatti, come discutendo la filosofia di Empedocle i *primordia rerum* erano stati definiti *mollia*, cedevoli, così i *primordia* di Anassagora sono *imbecilla* (847), deboli, troppo deboli per poter resistere alle forze disgregatrici, per cui patiscono e muoiono. Identica è la conseguenza: in questo modo, trattandosi di elementi primi, tutto perirebbe nel nulla e dal nulla crescerebbe (847-858). Ma né Empedocle né Anassagora hanno mai affermato che i *principia*⁴⁰

³⁹ Anche lo stile indica un atteggiamento molto più polemico nei confronti di Eraclito che degli altri fisiologi: cfr. Piazzì, *Lucrezio e i Presocratici*, p. 30-40. Secondo alcuni studiosi la maggiore asprezza mostrata da Lucrezio nei confronti di Eraclito rispetto alle valutazioni che ne aveva dato Epicuro si spiegherebbe soprattutto per il legame tra gli Stoici e l'Efesino: per la ricostruzione del dibattito cfr. M. Capasso, "Epicureismo e Eraclito. Contributo alla ricostruzione della critica epicurea alla filosofia presocratica", in Id., *Comunità senza rivolta. Quattro saggi sull'epicureismo*, Napoli, Bibliopolis, 1987, p. 59-102, spec. 97-101; e il più recente Montarese, *Lucretius and His Sources*, p. 42-46, 185-199).

⁴⁰ P. Grimal ("Elementa, primordia, principia dans le poème de Lucrèce", in *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Rome, École française de Rome, 1974, p. 357-366) ha proposto di distinguere il significato dei termini *primordia* ed *elementa*, che traducono ἄτομοι, da quello del termine *principia*, che

patiscano o possano addirittura distruggersi, come più avanti (875-879) sembra ammettere implicitamente lo stesso Lucrezio per i *semina* anassagorei.⁴¹

Riporto schematicamente le principali obiezioni di contenuto che Lucrezio muove agli antichi fisiologi in I, 635-920:⁴²

Schema 3. Obiezioni rivolte ai fisiologi in *DRN* I, 635-920:

Eracrito e i monisti	Empedocle e i pluralisti	Anassagora
1. L'unico principio non può trasformarsi nelle cose molteplici		
2. Se il principio muta, si deve ammettere il nulla	2. Se i principi mutano, si deve ammettere il nulla	2. Se i principi, come le cose, muoiono, si deve ammettere il nulla
3. Se il vuoto non esiste: i) non esistono condensazione e rarefazione, ii) non esiste la molteplicità	3. Se il vuoto non esiste: i) non esistono corpi porosi, ii) non esiste il movimento	3. Il vuoto non esiste (nessuna conseguenza dichiarata)
	4. La materia è divisibile all'infinito, il che è impossibile	4. La materia è divisibile all'infinito (nessuna conseguenza dichiarata)
	5. Non è possibile distinguere tra elementi e composti	5. Non è possibile distinguere tra elementi e composti

indicherebbe invece uno stato particolare della materia, intermedio tra gli atomi e gli oggetti esistenti, apprensibile con i sensi. I *principia* corrisponderebbero perciò agli elementi dei Presocratici. Pur accogliendo questa interpretazione, L. Alfano Caranci (*L'atomo nel lessico di Epicuro e Lucrezio*, Napoli, Loffredo, 1984, p. 12-13) ha però sostenuto, con buone ragioni, la non corrispondenza di *primordia* con ἀρχαί: il termine *primordia* “presenta gli elementi primordiali impegnati a formare le cose o, al contrario, li sospinge al di fuori del reale”. La studiosa fa notare come Lucrezio non utilizzi mai il termine *atomus*, attestato invece in Cicerone, a conferma del maggiore rilievo che in Lucrezio, rispetto ad Epicuro, assume la primordialità rispetto all'atomia, la quale dà luogo, da una parte, all'immersione degli atomi nell'infinito spaziale e temporale, dall'altra, ad una visualizzazione e animazione di questi, processi sconosciuti, almeno in tali termini, nel maestro. Cfr. anche P. Boyancé, *Lucrezio e l'epicureismo*, Brescia, Paideia, 1985², p. 123.

⁴¹ Cfr. Piazzì, *Lucrezio e i Presocratici*, p. 187-188 (su Empedocle) e p. 239 (su Anassagora), ma soprattutto Montarese, *Lucretius and His Sources*, p. 182-265.

⁴² Per il quadro completo delle obiezioni cfr. C. Bailey, “Prolegomena” e “Critical Apparatus”, in *T. Lucreti Cari, De rerum natura libri sex*, Edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary by C. Bailey, 3 voll., Oxford, Clarendon Press, 1947, p. 708-761; utile anche Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, p. 188-189.

La superiorità della filosofia di Anassagora sul monismo si evince dal fatto che essa non incorre ovviamente nella difficoltà di spiegare come dall'uno possa generarsi il molteplice. Essa appare superiore anche al pluralismo finitista, in quanto non solo introduce un numero infinito di principi, ma non deve neppure superare l'aporia di ammettere una trasformazione degli elementi primi, potendo ricorrere per spiegare le trasformazioni dei corpi composti all'aumento o diminuzione delle omeomerie, cioè a processi quantitativi (pur essendo i semi qualitativamente caratterizzati), il che dà al discorso del Clazomenio un andamento scientifico sicuramente congeniale all'epicureismo: secondo la testimonianza di Diocle, infatti, Epicuro "tra i filosofi arcaici [*ἀρχαίων*, che intenderei nel senso di preatomisti] predilesse Anassagora" (DL X 12).⁴³

4. I *praeclara reperta* di Empedocle (DRN I, 712-829)

Nonostante la struttura progressiva della sezione storico-filosofica, che pone Anassagora al vertice della ricerca condotta dagli antichi fisiologi preatomisti, della predilezione epicurea per il Clazomenio non c'è, nel testo lucreziano, alcuna testimonianza esplicita. Al contrario, anzi, un altro è il filosofo verso cui Lucrezio manifesta una predilezione, ossia Empedocle. Se valesse solo la 'logica' del progresso dall'affermazione di un solo principio all'affermazione di infiniti principi, non si capirebbe perché Empedocle, che è criticato al pari di Eraclito e di Anassagora per non aver compreso la vera natura dei *primordia rerum*, sembri tuttavia meno lontano di questi dalla *vera ratio* epicurea; infatti Lucrezio afferma che i *carmina* dell'agrigentino hanno diffuso ovunque i suoi *praeclara reperta* (732), riconoscimento rivolto al solo filosofo siciliano tra i tre presi in esame. Evidentemente, a disegnare lo sviluppo dell'antica *physiologia* interviene anche un ulteriore criterio, che, come un filo della trama dal colore smagliante, intrecciandosi con l'ordito costituito dall'andamento progressivo

⁴³ Sul rapporto Anassagora-Epicuro, cfr., a commento del fr. 109 di Filodemo, *Contro coloro che si proclamano conoscitori di libri*, la ricostruzione del dibattito critico in Angeli, p. 230-232, nel quale si mettono in luce, al di là delle ovvie critiche, i motivi del giudizio positivo riportato da Diogene Laerzio: l'assunzione di una sostanza discontinua a costituzione della *physis*, il limite che Anassagora pose tra il visibile e l'invisibile, che gli procurò anche le lodi di Democrito (cfr. Sext. Emp. *M VII*, 140 = 59 B 21 DK), la prefigurazione del criterio delle spiegazioni multiple.

della filosofia senza armonizzarsi con questo, dà al tessuto della sezione dossografica la tonalità particolare che questa manifesta e che costituisce probabilmente il contributo proprio di Lucrezio rispetto alla sua fonte.

La questione è tanto più complessa, quanto più evidente è il fatto che già in Epicuro,⁴⁴ e poi nella scuola, Empedocle era stato oggetto di polemica, probabilmente anche dura, in particolare per gli aspetti magico-religiosi del suo pensiero (di qui, forse, il motivo del fatto che il paragone delle dottrine degli antichi fisiologi con i *responsa* della Pizia sia stato inserito nella sezione dedicata al filosofo siciliano), a partire dal vegetarianesimo e dalla dottrina della metempsicosi (o, meglio, metensomatosi) fino alla concezione anti-antropomorfa del divino, ai culti e ai sacrifici da tributare agli dèi, alla demonologia; per il tono ispirato, oracolare, assai lontano dalla sobria prosa del maestro; per l'attribuzione metaforica di nomi divini agli elementi. Aspetti certamente non secondari in Empedocle e contro i quali si erano espressi sia Colote,⁴⁵ sia Metrodoro,⁴⁶ sia soprattutto Ermarco, autore del trattato polemico in ben ventidue libri *Πρὸς Ἐμπεδοκλέα*.⁴⁷ Come abbiamo appena constatato, Lucrezio critica esplicitamente Empedocle insieme agli altri fisiologi all'interno della discussione dei principi fisici del cosmo, per il fatto che costoro non affermano principi assolutamente immutabili, siano

⁴⁴ Cfr. G. Leone, "Epicuro ed Empedocle", in G. Casertano (a cura di), *Empedocle tra poesia, medicina, filosofia e politica*, Napoli, Loffredo, 2007, p. 221-240.

⁴⁵ Plutarch. *Adv. Col.* 1111F (Isn., p. 570).

⁴⁶ Cic. *De nat. deor.* I 33, 92-93.

⁴⁷ Cfr. fr. 27-34 Longo. "L'opera *Contro Empedocle* fu scritta quando ancora viveva Epicuro; forse non è inverosimile l'ipotesi che Ermarco abbia steso il trattato col consenso del Maestro, se non addirittura per suo incarico" (ibid., p. 33-34). Secondo la testimonianza di Porfirio (*De abst.* I, 3; Isn., p. 549), infatti, gli Epicurei sarebbero stati tra coloro che "si sono pronunciati contro l'astensione dalle carni", contestando per ciò Pitagora ed Empedocle (sul passo cfr. G.M. Rispoli, "Empedocle nelle testimonianze ermarchee", in Casertano, *Empedocle tra poesia, medicina, filosofia e politica*, p. 259-262). Sempre ad Ermarco deve farsi risalire la polemica contro la metempsicosi, testimoniataci da Diogene di Enoanda (fr. 42 Smith = fr. 52 Longo, che lo inserisce tra i frammenti dubbi): non si comprende la ragione per cui l'anima debba trascinarsi "da un essere vivente all'altro" e continuare finché non si sia finalmente purificata ed elevata "sino <agli dèi>". Più coerentemente, considerando il fatto che l'anima per passare da un corpo all'altro deve sopravvivere senza il corpo, si sarebbe dovuto affermarne l'immortalità per la sua stessa natura (Isn., p. 557). Sulle critiche di Ermarco a Empedocle, cfr. Longo, p. 33-35 e, da ultimo, Rispoli, "Empedocle nelle testimonianze ermarchee". Il titolo trådito da Diogene Laerzio, Ἐπιστολικά περὶ Ἐμπεδοκλέους εἴκοσι καὶ δύο (DL X 25; ma nell'edizione critica a cura di T. Dorandi: Ἐπιστολικά, / Περὶ Ἐμπεδοκλέους εἴκοσι καὶ δύο) è stato recentemente corretto in quello sopra riportato nel testo (Longo, p. 123-124).

essi uno solo o più, e negano il vuoto. Invece, la polemica contro la metensomatosi, sia nel breve cenno del libro I (110-116), all'interno della violenta critica alla *religio* e all'immortalità dell'anima quale radice delle credenze soprannaturali, sia nella più ampia trattazione del terzo (670-805), in cui si susseguono diversi argomenti a confutazione della preesistenza dell'anima rispetto al corpo e quindi anche della trasmigrazione delle anime, è rivolta non contro un autore specifico, ma contro l'intera tradizione pitagorico-platonica,⁴⁸ la quale comunque non poteva non includere anche lo stesso Empedocle.

D'altronde, di una polemica contro lo stile empedocleo non c'è nel poema lucreziano traccia alcuna. Anzi, secondo la quasi totalità degli studiosi il riconoscimento della grandezza di Empedocle è dovuto proprio alle qualità poetiche che Lucrezio ammirava nel filosofo siciliano: è infatti assai plausibile che il poema empedocleo sia stato per l'epicureo, se non l'unico, certo il modello privilegiato di poesia filosofica.⁴⁹ Furley⁵⁰ e poi in

⁴⁸ Questa la tesi di Bailey ("Prolegomena" e "Critical Apparatus", p. 1105-1129); per Boyancé (*Lucrezio e l'epicureismo*, p. 177), che mette in evidenza il fatto che Lucrezio non tiene quasi conto degli argomenti svolti da Platone nel *Fedone*, la polemica è rivolta soprattutto contro un certo pitagorismo allora in voga a Roma e contro Ennio. Sul trattamento polemico riservato a Ennio, "parallels that of the Presocratic philosopher", cfr. M. Garani, *Empedocles Redivivus: Poetry and Analogy in Lucretius*, New York, Routledge, 2007, p. 25-28.

⁴⁹ Giussani, p. 98, attribuisce tale grandezza all'ammirazione provata da Lucrezio per "il magnifico poema di Empedocle", che "gli ispirò forse l'idea di scrivere egli pure un poema sulla natura". Analoghi giudizi in E. Bignone (*Storia della letteratura latina*, II: *La prosa romana sino all'età di Cesare, Lucilio, Lucrezio, Catullo*, Firenze, Sansoni, 1945, p. 202) e in Bailey ("Prolegomena" e "Critical Apparatus", p. 723), che avanza, in modo però generico, l'ipotesi che "dal lato teoretico la concezione di Empedocle della combinazione era un approccio all'atomismo, e molti dettagli della cosmogonia atomistica erano derivati da Empedocle"; cfr. inoltre Boyancé (*Lucrezio e l'epicureismo*, p. 72), il quale parla di 'ammirazione' nei confronti di Empedocle, che "va contro il pensiero della scuola", e D. Clay, *Lucretius and Epicurus*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1983, *passim*. C.J. Castner ("De rerum natura 5, 101-103: Lucretius Application of Empedoclean Language to Epicurean Doctrine", *Phoenix*, 41, 1987, p. 40-49) mette in evidenza come *DRN* V, 101-103 sia una traduzione letterale del fr. 133 di Empedocle, testimonianza del riconoscimento della grande autorità del filosofo agrigentino. In questo senso si veda soprattutto Garani, *Empedocles Redivivus*, *passim*. Opta invece per una parodia in funzione polemica M.J. Edwards ("Lucretius, Empedocles and Epicurean Polemics", *Antike und Abendland*, 35, 1989, p. 104-115), fondandosi sullo studio di *DRN* I, 716-733. Il punto sulla questione in Piazzini (*Lucrezio e i Presocratici*, p. 42-46). Sull'influenza della poesia filosofica di Parmenide ha invece insistito L. Rumpf ("Lukrez und Parmenides", *Philologus*, 149, 2005, p. 78-95). Prima di questo contributo M.R. Gale (*Myth and Poetry in Lucretius*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994) aveva

modo più analitico Sedley⁵¹ hanno infatti dimostrato, in maniera che pare definitiva, come il proemio al *De rerum natura* – il quale tanti problemi aveva posto agli interpreti per l’invocazione a Venere che appariva del tutto incongrua sulla bocca di un Epicureo – sia una consapevole ripresa e imitazione del perduto proemio al Περὶ φύσεως (che forse doveva intitolarsi Περὶ φύσεως τῶν ὄντων, *De rerum natura*)⁵² di Empedocle. Si pone perciò il problema dell’esatta comprensione dei *praeclara reperta* attribuiti al filosofo siciliano: consistono soltanto nella chiarezza e nella potenza poetica dei versi? Oppure riguardano anche i contenuti?

Furley⁵³ ha sostenuto che per almeno due aspetti Lucrezio poteva riconoscere in Empedocle l’iniziatore di una ‘successione di filosofi’ che continua con Anassagora, Leucippo, Democrito ed Epicuro, opposta alla ‘tradizione’ di Platone e Aristotele, ripresa dagli Stoici: la tesi della formazione del mondo per mezzo dell’aggregazione di corpi elementari, che si contrappone a quella dell’eternità del mondo; e la spiegazione meccanicistica della natura opposta a quella finalistica. Ora, il riconoscimento di due opposte tradizioni appare decisamente difficile da difendere, sebbene qui Furley colga a mio avviso un punto importante: la logica che portava l’epicureismo a riconoscere il progressivo *clarescere* delle idee umane poteva indurre Lucrezio a ritrovare tale progresso in determinati programmi di ricerca, cioè in una particolare ‘linea di pensiero’ e non in tutto il pensiero filosofico precedente Epicuro: è appunto il tema del libro I del *De rerum natura*, che stiamo qui discutendo. Ma in nessun modo tale ‘linea di pensiero’, che esiste per così dire solo in negativo, risultando dal contrasto alla “tradition of Plato and Aristotle”, può configurarsi come “succession of philosophers”: come potremo constatare, se gli Epicurei erano restii a riconoscere pienamente il loro debito verso Leucippo e Democrito, a maggior ragione non avrebbero mai ammesso di

convincentemente messo in evidenza tanto l’influenza indiretta del poema filosofico di Parmenide quanto quella diretta di Empedocle (rispettivamente p. 50-59 e 59-74). Va aggiunto che Gale non limita all’imitazione dello stile e all’uso del mito l’influenza di Empedocle su Lucrezio, ma lo estende anche a concezioni filosofiche (ibid., p. 60-62).

⁵⁰ D.J. Furley, “Variations on Themes from Empedocles in Lucretius’ Proem” (1970), in Id., *Cosmic Problems: Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 172-182.

⁵¹ Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, p. 1-34.

⁵² Cfr. ibid., p. 21.

⁵³ Furley, “Variations on Themes”, p. 178-179.

discendere da una tradizione che annoverava Empedocle e Anassagora. Per questo, anche la tesi principale della pur pregevole ricerca di Garani, secondo cui i *praeclara reperta* di Empedocle andrebbero individuati nel “predecessor’s *epistemological methods of inquiry* into the unseen”, che Lucrezio avrebbe esteso e modificato creativamente,⁵⁴ appare discutibile. Certamente, lo studio di tale metodo – basantesi sull’estensione analogica del visibile all’invisibile, dell’esperienza del macrocosmo al microcosmo –, metodo che si esprime secondo vari tropi letterari (personificazioni, similitudini, metafore) ha permesso un notevole approfondimento nella conoscenza del debito contratto da Lucrezio nei confronti di Empedocle, ma mi sembra che Garani non prenda in sufficiente conto la possibilità che tale metodo analogico sia stato condiviso anche da altri antichi *physiologoi*, quali Anassagora: come abbiamo già potuto constatare, fare di τὰ φαινόμενα il semblante di τῶν ἀδῆλων era appunto uno dei principali motivi che avrebbero indotto Epicuro a privilegiare tra i preatomisti Anassagora.⁵⁵

Sedley⁵⁶ ha discusso analiticamente le tesi di Furley, giungendo alla conclusione che il debito di Lucrezio nei confronti di Empedocle è letterario, non filosofico: imitando in modo palese il proemio del Περὶ φύσεως, ma adattandolo al tema patriottico romano e alla filosofia epicurea, egli volle annunciare se stesso come “*the Roman Empedocles – the great Roman poet of nature*”.⁵⁷ Insomma, per Sedley i *praeclara reperta* consistono soprattutto nella chiarezza con cui le teorie empedoclee vengono esposte,⁵⁸ piuttosto che nelle teorie medesime. I due motivi che secondo Furley avrebbero accomunato Empedocle e gli Epicurei vengono perciò criticati da Sedley. Nel primo caso egli richiama il testo lucreziano, il quale mette in evidenza che i quattro elementi sono inevitabilmente perituri (*DRN* I, 753-762) e che, anche ammessa la loro immodificabilità, essi hanno una limitata capacità esplicativa (770-781). Nel secondo caso egli rileva che non ci sono prove che Epicuro o qualche suo seguace, neppure Lucrezio, abbia riconosciuto il contributo di Empedocle alla creazione di una visione antiteleologica della natura; anzi, la sua teoria dei

⁵⁴ Cfr. Garani, *Empedocles Redivivus*, p. 16.

⁵⁵ Cfr. *supra*, n. 43.

⁵⁶ Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, p. 16-21.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 23. Cfr. anche Clay, *Lucretius and Epicurus*, *passim*.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 13.

mostri appariva ridicola; infine, il ruolo che Empedocle assegna all'Amore come forza creatrice e intelligente mostra come sia assai difficile attribuirgli una visione meccanicista.

Nonostante l'indubbia fondatezza di questi rilievi critici, credo che a loro volta le tesi di Sedley meritino di essere discusse. Anche ammettendo quello che Sedley ha chiamato il 'fondamentalismo' di Lucrezio⁵⁹, cioè il suo rimanere fermo all'elaborazione teorica svolta dal maestro nella sua opera maggiore, il Περὶ φύσεως, senza partecipare in alcun modo alla successiva elaborazione della dottrina e alle dispute con le altre scuole – fondamentalismo sul quale comunque è lecito nutrire qualche ragionevole dubbio –, esso non può implicare un'assoluta mancanza di originalità. Infatti, senza poter entrare nella intricata questione del 'fondamentalismo', mi limito ad osservare che lo stesso Sedley ha riconosciuto in Lucrezio almeno una decisiva innovazione rispetto alla tradizione epicurea, quella di scrivere un poema.⁶⁰ Ritengo che con l'espressione *praeclara reperta* –

⁵⁹ Ibid., p. 62-93. È aperta la discussione tra chi, come Sedley, sostiene il 'fondamentalismo' di Lucrezio, cioè il suo isolamento dai dibattiti coevi e il suo attenersi strettamente a quanto Epicuro aveva sostenuto nei primi quindici libri del Περὶ φύσεως, e quanti invece ritengono che Lucrezio abbia attinto anche a materiale seriore. Da ultimo cfr. Montarese (*Lucretius and His Sources*, p. 18), il quale sostiene che "Lucretius may perhaps have incorporated philosophical material later than Epicurus, but if he did, he did so extremely sparingly. His source was Epicurus". Questo non varrebbe però proprio per la sezione storico-filosofica (cfr. *supra*, n. 8).

⁶⁰ Cfr. anche Clay, *Lucretius and Epicurus*, che nella sua ricerca mette in luce come, da un lato, Lucrezio segua le tracce di Epicuro (*DRN* III, 3-4), dall'altro, abbia percorso un sentiero non calpestato da piede umano e abbia scoperto le sorgenti alle quali nessun poeta aveva bevuto prima di lui (I, 921-928). Sull'interdizione epicurea per il σοφός di comporre poesie, leggiamo in Diogene Laerzio che "Solo il sapiente discorrerà correttamente della musica e della poesia, senza che componga effettivamente (ἐνεργῶς) poesie" (DL X 121b). E. Asmis ("Epicurean Poetics", in Obbink, *Philodemus and Poetry*, p. 15-34) ritiene il passo suscettibile di duplice lettura: esso potrebbe significare che Epicuro abbia vietato al sapiente di occuparsi di poesia sia in senso assoluto sia solo in modo professionale (p. 22). La questione della valutazione che Epicuro e gli Epicurei diedero della poesia, non solo della sua composizione ma anche della sua utilità e della sua fruibilità, è assai complessa e la bibliografia molto ampia. In generale credo si possa concordare con Cambiano (*I filosofi in Grecia e a Roma*, p. 136-138), il quale osserva come gli Epicurei non fossero ostili in linea di principio alla poesia, ma "alla *paideia* tradizionale e quindi anche alla poesia come veicolo dei suoi contenuti". Il tema dovette essere particolarmente dibattuto nella scuola, soprattutto tra II e I sec. a.C.: ne scrissero Demetrio Lacone, Zenone Sidonio, Filodemo di Gadara, autore non solo di epigrammi, ma anche di due testi teorici: la *Poetica*, in almeno cinque libri (il meglio conservato è il quinto: cfr. *Il quinto libro della Poetica*, a cura di C. Mangoni, Napoli, Bibliopolis, 1993; cfr. inoltre Id., "Introduzione", *ibid.*, p. 24, n. 5 per le indicazioni bibliografiche sulle edizioni dei papiri assegnati alla *Poetica* filodemea), e *Il*

espressione particolarmente significativa: si ricordi che Democrito ed Epicuro sono appellati *repertores doctrinarum* (III, 1036)⁶¹ – Lucrezio non abbia inteso limitarsi alla sola conciliazione tra filosofia ed espressione poetica, ma abbia alluso a effettive scoperte grazie alle quali Empedocle ha contribuito alla *inventio* della verità.

Sono almeno due⁶² le tesi della filosofia empedoclea che Lucrezio poteva ritenere legittimamente forme più primitive delle verità epicuree, ma largamente conciliabili con esse: la dottrina della *μῖξις* delle quattro radici e la teoria della generazione casuale, ‘per tentativi ed errori’, delle specie viventi.

L’indagine sul primo punto ci porta a ritornare sulle fonti del passo. Se anche la fonte non fosse uno scritto di Epicuro ma un’opera polemica di scuola,⁶³ questa non avrebbe potuto non riprendere giudizi e argomentazioni svolte dal maestro, sia pure in un contesto non

buon re secondo Omero (a cura di T. Dorandi, Napoli, Bibliopolis, 1982). Sulla poetica di Filodemo, cfr. almeno – oltre alla già citata “Introduzione” di Mangoni – M. Gigante, “Filodemo tra poesia e prosa (a proposito di *P.Oxy.* 3724)”, *Studi italiani di filologia classica*, 7, 1989, p. 129-151; Id., *Filodemo in Italia*, Firenze, Le Monnier, 1990 (spec. p. 63-79 e 103-116 sul rapporto poesia-filosofia); N. Pace, “La poetica epicurea di Filodemo di Gadara”, *Rheinisches Museum für Philologie*, 152, 2009, p. 235-264. In tutti i filosofi epicurei citati non si mette in discussione la condanna operata dal maestro del valore educativo della poesia unita al suo apprezzamento come fonte di piacere, come ha sostenuto Asmis, “Epicurean Poetics”. Va aggiunto che, in Filodemo, tale piacere non si identifica con un effetto fisico-acustico, “ma è piuttosto un piacere ‘intellettuale’, che deriva dalla significazione di pensieri [...] attraverso la *λέξις* artisticamente elaborata” (Mangoni, “Introduzione”, p. 30-31; sul problema della posizione di Filodemo nei confronti del poema filosofico di tipo lucreziano gli studiosi si dividono, ma per lo più optano per atteggiamento critico: cfr. *ibid.*, p. 30 n. 20). Affidando ai *lucida carmina* l’esposizione della *physiologia* epicurea, Lucrezio compie quindi una mossa innovativa, di cui è perfettamente cosciente (*DRN* I, 926-927; ripetuto in IV, 1-2, su cui cfr. Pace, “La poetica epicurea di Filodemo di Gadara”, p. 255-256 e letteratura secondaria citata in nota). Sulla scelta lucreziana di non attenersi al divieto di scrivere in versi, cfr. almeno le ponderate considerazioni di G. Arrighetti (*Lucrece dans l’histoire de l’Epicurisme*, in Algra-Koenen-Schrijvers, *Lucretius*, p. 21-34; e *Poesia, poetiche e storia nella riflessione dei greci: studi*, Pisa, Giardini, 2006, p. 315-342), il quale ritiene che il poeta romano “sembra collocarsi in una posizione eretica” rispetto alla interdizione epicurea di affidare alla forma poetica la trasmissione della dottrina. Il che non fa però di Lucrezio un dissidente, come commenta D. Clay (“L’*épicurisme: école et tradition*”, in Gigandet-Morel, *Lire Épicure et les épicuriens*, p. 24).

⁶¹ Cfr. *supra*, n. 26.

⁶² Garani, *Empedocles Redivivus*, ne individua anche altre, come la dottrina, gnoseologica e cosmologica, degli effluvi: cfr. p. 195-207.

⁶³ Cfr. *supra*, n. 8.

esplicitamente dedicato alla polemica contro le *ἀρχαί* dei primi fisiologi; ragion per cui ciò che resta dei testi di Epicuro e in particolar modo del suo capolavoro rimane importante per comprendere il poema lucreziano. Ebbene nel XIV libro del Περὶ φύσεως sembra ritrovarsi una valutazione più benevola del pensiero di Empedocle rispetto ad altri pensatori: secondo Epicuro, infatti, il tentativo condotto da Platone nel *Timeo* di identificare i quattro elementi con delle specifiche forme geometriche risulta meno convincente di quello di chi non ne fissa alcuna. Il riferimento alla dottrina dei quattro elementi ci conduce ad Empedocle:⁶⁴

(contro) coloro che definiscono una figura propria (*σχῆμα ... ἴδιον*) di fuoco o di terra o di acqua o di aria, poiché sono più ridicoli di quelli che, è vero, non la definiscono, ma che nei miscugli (*κατὰ δὲ τὰς παραθέσεις*) potrebbero ammettere, volenti o nolenti, che vi sono alcune specie proprie di figure (*σχημάτων ἴδια εἶδη*) per ciascun aggregato (*σύγκρισιν*) che si potrebbe dire sostanziale. Costoro, infatti, sono sì in errore riguardo agli elementi (*στοιχείοις*), ma, esprimendosi così, maggiormente direbbero qualcosa di coerente con questi, e in generale affermerebbero la differenza nelle mescolanze (*μείξεσιν*) (Fr. 60, col. XXXIV Leone¹ = fr. 29.22 Arr.).⁶⁵

Il significato del passo ruota evidentemente sulla corretta comprensione di *παράθεσις*: essa indica un miscuglio⁶⁶ di elementi, ciascuno dei quali si

⁶⁴ Questa è almeno l'opinione di molti studiosi, tra cui Arrighetti (Arr. p. 605), Isnardi Parente (Isn., p. 235), Leone ("Epicuro, *Della natura*, libro XIV", p. 86-89; Ead., "Epicuro ed Empedocle", p. 231-235), M.L. Gemelli Marciano ("L'atomismo' e il corpuscolarismo empedocleo: frammenti di interpretazione del mondo antico", *Elenchos*, 12, 1991, p. 23-24), che seguo; per interpretazioni alternative si vedano i riferimenti bibliografici ivi citati e Montarese (*Lucretius and His Sources*, p. 79-84), che ritiene, poco convincentemente, implausibile che Epicuro abbia confutato Empedocle nel libro XIV.

⁶⁵ πρὸς τοὺς ὀρίζοντας σχῆμα π[υρ]δὸς ἴδιον ἢ γῆς ἢ ὕδατος ἢ [ἀ]έρος, ὅτι γελοιότεροι εἰσι τῶν οὐχ ὀρίζοντων μὲν, κατὰ δὲ τὰς παραθέσεις ὁμολογησάν[τ]ων ἂν ἢ ἀκυ[σ]ίως γίνεσθαι τινα σχημά[τ]ων ἴδια εἶδη καθ' ἑκάστην [οὐ]σιώδη ῥηθείσαν ἂν σύγκρισιν· οἱ μὲν γὰρ τοῖς μὲν [σ]τοιχείο[ι]ς ἀμαρτάνουσιν, [ἀ]κόλουθον δὲ τι τοῦτοις [μ]ἄλλον, οὕτω λέγοντες, [λ]έγοιεν ἂν, καὶ ὅλως δὲ τὴν [τα]ῖς μείξεσι[ν] παραλλαγὴν (trad. di Leone, "Epicuro ed Empedocle", p. 231-232, che differisce in qualche punto da Leone¹, p. 59).

⁶⁶ Arrighetti (Arr. p. 264) traduce *παράθεσις* con 'miscuglio', spiegando così la sua scelta: "Per quanto riguarda il valore preciso di *παράθεσις* che ricaviamo dalle testimonianze dei presocratici, vediamo che il termine sta a indicare quella particolare combinazione degli elementi per la quale essi, pur mescolandosi, non perdono le loro caratteristiche particolari, e determinano quello che in chimica si chiamerebbe un miscuglio". Così anche Leone¹, p. 59. Gemelli Marciano ("L'atomismo' e il corpuscolarismo empedocleo") opta invece per 'giustapposizione'; ma giustamente Isnardi Parente (Isn., p. 235), che rende invece il termine con 'combinazione', aveva già osservato che in questo passo *παράθεσις* non può avere il significato di 'giustapposizione', che invece ha nell'altra occorrenza nei

unisce agli altri in misure diverse, dando luogo a differenti mescolanze (μείξεσιν) e mantenendo però in esse il suo carattere specifico (εἶδος) – di fuoco, terra, acqua o aria –, senza per questo essere riconducibile ad una figura geometrica (σχῆμα) particolare,⁶⁷ come aveva cercato di fare Platone nel *Timeo* (53c-55c) che riconduceva i quattro elementi ai quattro solidi regolari, rispettivamente tetraedro, cubo, ottaedro e icosaedro, e questi, a loro volta, ai due triangoli rettangoli elementari, isoscele e scaleno. Mentre, insomma, la ricerca platonica dei principi al di là degli elementi conduceva ad una progressiva smaterializzazione e geometrizzazione dei principi stessi,⁶⁸ Empedocle, pur nella inadeguata individuazione del numero e della natura dei principi, ne teneva fermi il carattere fisico e la tendenziale inalterabilità. Più difficile è spingersi fino a ipotizzare che Epicuro potesse in tal modo istituire un'implicita analogia, da un lato, tra gli elementi empedoclei e i miscugli (παραθέσεις) che essi formano e, dall'altro, gli atomi e le aggregazioni (συγκρίσεις) in cui questi si combinano.⁶⁹

Ho detto 'inalterabilità', ma aggiungendo 'tendenziale'. Si noti, infatti, come nello stesso XIV libro del Περὶ φύσεως, subito dopo, si trovi la giustificazione di quei *mollia* e *imbecilla* attribuiti agli elementi di Empedocle ed Anassagora. Infatti Epicuro si chiede come possano essere considerati indivisibili e indistruttibili aria, acqua e fuoco, se la terra, come quello elemento primo, evidentemente non lo è.⁷⁰ Dove mi sembra si possa sostenere che la scelta di identificare i principi con gli elementi porti

testi di Epicuro, dove si parla di 'giustapposizione' delle 'minute particelle' di terra (*Ep. Pyth.* 105).

⁶⁷ Cfr. *infra*, n. 86.

⁶⁸ Su questo specifico punto della critica di Epicuro a Platone, cfr. F. Verde, "Τρίγωνα ἄτομα. A proposito di Epicuro, *Della natura*, libro XIV, col. XXXVIII 1-10 Leone", *Cronache Ercolanesi*, 40, 2010, p. 31-38.

⁶⁹ Tale ipotesi può forse spiegare il fatto che nella scuola epicurea si avesse la convinzione che fosse possibile attribuire alla dottrina empedoclea il significato di una concezione corpuscolare e atomistica, seguendo ciò cui sembra alludere Aristotele in *GC I* 8, 325b5-17. Gemelli Marciano sostiene in proposito che "La concezione di un atomismo o di un corpuscolarismo empedocleo nell'ambito della problematica della divisibilità dei corpi dipende [...] da confronti con altre dottrine e sembra essere di matrice aristotelica", concludendo che "Le tracce di corpuscolarismo in Empedocle sono piuttosto scarse e in ogni caso sempre presentate attraverso il filtro di altre dottrine contemporanee o posteriori di natura atomistica o corpuscolaristica; spogliati del loro contesto esegetico, i frammenti in nostro possesso non autorizzano perciò un'ipotesi di questo tipo" (Gemelli Marciano, "L'atomismo' e il corpuscolarismo empedocleo", p. 21 e 37). Cfr. anche Piazzì, *Lucrezio e i Presocratici*, p. 170-171.

⁷⁰ Fr. 60, col. XXXV Leone¹, p. 60 = fr. 29.23 Arr.

Empedocle al rischio di rendere divisibili gli stessi principi, come lo sono gli elementi (per analogia con la divisibilità della terra), rischio che in Anassagora diventa reale affermazione della divisibilità all'infinito dei semi, col risultato di distruggere addirittura i *principia*. Il passo, quindi, mi sembra che illumini bene il testo lucreziano, ribadendo anche in questo caso – pur nel comune errore di ammettere, implicitamente o esplicitamente, la divisibilità degli elementi primi – la superiorità di Empedocle su Anassagora (e, ovviamente, su Platone), all'interno di una trattazione comunque inadeguata dei principi.

Ancor più evidente e importante mi sembra, in secondo luogo, l'implicito consenso che Lucrezio accorda alla teoria empedoclea secondo la quale gli esseri viventi si sono generati 'per caso', senza un piano teleologico prestabilito, per cui solo dopo una lunga serie di tentativi la natura ha potuto generare specie stabili, capaci di sopravvivere e di generare conspecifici.⁷¹ In questo caso mi sembra che si possa sostenere una certa

⁷¹ La tesi che la zoogonia antifinalistica avvicini Empedocle all'epicureismo è stata difesa da Bignone (*Storia della letteratura latina*, p. 287-288); Furley ("Variations on Themes"); Gale (*Myth and Poetry in Lucretius*, p. 60-62), che aveva affermato contro Sedley (*Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*) anche la vicinanza della dottrina empedoclea degli elementi a quella epicurea. G. Campbell (*Lucretius on Creation and Evolution: A Commentary on De rerum natura Book Five, Lines 772-1104*, Oxford, Oxford University Press, 2003) sostiene che la presentazione lucreziana della zoogonia "is strongly intertextual with Empedocles" e che il debito col filosofo agrigentino non è solo poetico ma anche filosofico: "Lucretius chooses Empedocles as his model as the chief example of an anti-teleological system of the random creation and adaptation of live available to him" (ibid., p. 2; cfr. anche p. 1-4 e 98-179 per il commento a *DRN* V, 837-924, in cui si mostrano i numerosi debiti col testo empedocleo; più in particolare Campbell ritiene che "it is not clear to what degree Epicurus himself was influenced by Empedocles, or to what extent Lucretius has on his own initiative returned to Empedocles the better to present Epicurus' zoogony. The lengthy rebuttal of compound creatures from 878 ff. may suggest the latter, and indicate that Lucretius is conscious of the need to distance his account from Empedocles, having following him closely", p. 102). Muovendo da un'interpretazione più complessa di Empedocle, in cui convergono 'disegno intelligente' divino e caso, Sedley (trad. it. *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, Roma, Carocci, 2011, p. 51-87) ha sostenuto che "la versione epicurea esclude il primo stadio della zoogonia empedoclea, in cui il mondo era popolato da membra e organi isolati, e mantiene apparentemente una deliberata distanza da Empedocle per quanto concerne una parte del secondo stadio, quella riguardante la *non* sopravvivenza del *meno* adatto" (p. 85). Per la testimonianza lucreziana sulla zoogonia di Empedocle e per ulteriori prove che Lucrezio traduca direttamente da Empedocle (ad es. V, 864-870), testimonianza questa che Lucrezio "si riconosca sostanzialmente in accordo il suo venerato precursore poetico", cfr. ibid., spec. p. 85-87; su Lucrezio, che da una parte nel "riconoscimento della sopravvivenza del più adatto", propria del secondo stadio

originalità di Lucrezio, se è vero che, come si accennava sopra, secondo quanto ci testimonia Plutarco (*Adv. Col.* 1123B), gli Epicurei “ridono” dei “mostri (τερράσμασιν) di Empedocle”, cioè dei primi esseri viventi immaginati dal filosofo agrigentino, esseri “dai piedi striscianti e con innumerevoli mani” (31 B 60 DK), oppure “stirpi bovine con volti umani” (31 B 61 DK)⁷².

Il punto è di grande rilievo, e ne era ben cosciente Aristotele. Il quale, confrontandosi con quei filosofi, come Empedocle e Democrito, che avevano assegnato alla fortuna (ἡ τύχη) e al caso (τὸ αὐτόματον) un ruolo di rilievo nella spiegazione dei processi naturali (*Phys.* II 4)⁷³, si chiede se sia possibile che la natura agisca senza un fine e non in vista del meglio. Se così fosse, potrebbe darsi che negli esseri viventi alcune parti del corpo si siano rivelate adatte per accidente a determinate funzioni, come gli incisivi a tagliare e i molari a masticare.

Là, dunque, dove tutte quante le cose siano accadute come se anche si desse un *in vista di questo*, queste cose si sono salvate, stando casualmente (ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου) assieme in modo conveniente; invece tutte quelle che non stanno così, sono andate e vanno in rovina, come Empedocle sostiene <che abbiano fatto> i bovini dal muso umano (*Phys.* II 8, 198b29-33).⁷⁴

zoogonico di Empedocle, ha “una base comune” con il filosofo agrigentino, dall’altra nega l’idea “caratteristica del primo stadio zoogonico di Empedocle, per cui le singole parti del corpo [...] vennero progettate fin dall’inizio per le loro funzioni”, cfr. *ibid.*, p. 161-166. Cfr. infine Garani, *Empedocles Redivivus*, p. 84-90, e Montaresi, *Lucretius and His Sources*, p. 227-229.

⁷² Secondo Leone (“Epicuro ed Empedocle”, p. 239-240), la polemica potrebbe risalire allo stesso Epicuro, che doveva avere conoscenza diretta dell’opera del filosofo siciliano (*ibid.*, p. 228); Rispoli (“Empedocle nelle testimonianze ermarchee”, p. 267-269) ritiene plausibile che la polemica fosse contenuta nel *Contro Empedocle* di Ermarco (cfr. fr. 51 Longo).

⁷³ Assai interessante in proposito l’esame di questo luogo aristotelico proposto da G. Rossi (“¿Ser por azar o producirse por azar? Una reconstrucción de algunos aspectos de la discusión de Aristóteles contra el materialismo a la luz del problema del azar”, *Elenchos*, 32, 2011, p. 21-54), la quale, distinguendo tra ‘essere per caso’ e ‘generarsi per caso’, evidenzia come lo Stagirita ammetta, nella polemica contro i ‘materialisti’ e in particolar modo Empedocle, il ruolo del caso solo nella generazione, necessariamente singolare, ma non nell’essere, perché ammetterlo significherebbe negare l’*eidōs* e quindi la scienza.

⁷⁴ Trad. Zanatta, p. 178. In *Phys.* II 4, Aristotele attribuisce a Empedocle la dottrina secondo cui “la stragrande maggioranza delle parti dei viventi si genera dalla fortuna (ἀπὸ τῆς τύχης)” (*ibid.*, p. 170).

È chiaro, dunque, come rispetto al dilemma ‘per caso’ *vs.* ‘in vista di un fine’, l’epicureismo si trovasse dalla parte di Empedocle contro Aristotele (e contro Platone e gli Stoici), non per fedeltà al caso democriteo, bensì per la costitutiva avversione al finalismo. D’altronde, per quello che si può comprendere dalla dossografia, sembra che il pensatore agrigentino abbia ipotizzato che inizialmente le membra degli esseri viventi siano nate “dalla terra” (Censor. *De d. nat.* 4, 7 = 31 A 72 DK) “come capitava (ὡς ἔτυχη)”, e poi si siano congiunte, dando luogo o a esseri inadatti a vivere, come appunto i bovini dal muso umano e gli androgini, in cui forme maschili e forme femminili sono “mescolate tra loro”, oppure a composti armonici, in grado di sopravvivere e di riprodursi (Simpl. *Phys.* 37, 33 = 31 B 61 DK). Non molto dissimile la descrizione che dà delle primitive generazioni Lucrezio:

*Multaque tum tellus etiam portenta creare
conatast mira facie membrisque coorta,
androgynem, interutrasque nec utrum, utrimque remotum,
orba pedum partim, manuumque viduata vicissim,
muta sine ora etiam, sine vultu caeca reperta,
vinctaque membrorum per totum corpus adhaesu,
nec facere ut possent quicquam nec cedere quoquam
nec vitare malum nec sumere quod volet usus.
cetera de genere hoc monstra ac portenta creabat,
nequiquam, quoniam natura absterruit auctum*

E molti allora portentosi la terra anche di creare
tentò, esseri nati con strane sembianze e membra,
l’androgino, fra l’uno e l’altro sesso, e non ne è nessuno, da entrambi
alcuni privi di piedi, altri al contrario senza mani, [lontano,
muti anche senza voce, senza sguardo ciechi ritrovati,
o legati in tutto il corpo con le membra attaccate,
da non poter fare nulla, né muoversi da nessuna parte,
senza scansare un male, né prendere ciò che voglia la necessità.
Altri mostri e portentosi di questa specie creava,
ma invano, poiché la natura ne evitò la crescita (V, 837-846).

Necessariamente dovettero essere molte le specie di animali che scomparvero, in quanto non dotate di istinti e capacità adatte a sopravvivere o almeno ad essere utilizzate dall’uomo e neppure capaci per

propria intrinseca insufficienza a riprodursi: il caso dell'androgino è, a questo proposito, esemplare.

Lucrezio corregge la proposta empedoclea, non concependo l'esistenza originaria di membra indipendenti, che in seguito si sarebbero riunite, né ammettendo che tra i *monstra ac portenta* possano essere esistiti, neppure nei tempi più remoti, esseri favolosi come i Centauri e le Chimere o mostruosi come i bovini dal muso umano, perché le proprietà e le forze di ognuna delle parti non avrebbero potuto accordarsi con le altre (878-881). Nonostante ciò, rimane vero il nocciolo dell'intuizione del filosofo agrigentino: che la natura abbia prodotto senza alcun piano ordinato gli esseri viventi, una parte dei quali era destinata a perire per intrinseca incapacità di sopravvivere e riprodursi. Insomma: Lucrezio sembra valorizzare in Empedocle quanto si poteva in lui trovare di anti-platonico e anti-aristotelico (e anti-stoico) *ante litteram*: la negazione di ogni finalismo nei processi naturali, senza per questo farne un filosofo meccanicista, come sarebbero invece stati Leucippo, Democrito e, ovviamente, ma a modo suo (si tenga presente la teoria del *clinamen*)⁷⁵ Epicuro.

A Empedocle, in conclusione, Lucrezio riconosce il merito di aver compiuto sotto due diversi aspetti un passo importante verso la scoperta della verità, senza per questo farne un 'anticipatore' di teorie che solo in seguito sarebbero state elaborate in modo maturo e definitivo.

5. Il contributo taciuto di Democrito alla scoperta della verità

Come si è fin dall'inizio e a più riprese notato, in *DRN I*, 635-920 non si incontrano gli atomisti più antichi, Leucippo e Democrito, in un contesto che sembrerebbe invece doversi concludere con il riconoscimento del loro contributo decisivo alla scoperta della verità; il che si spiega solo con una deliberata scelta di Lucrezio. Il paragone del testo lucreziano con l'iscrizione di Diogene di Enoanda sembra rafforzare tale ipotesi, in quanto nell'iscrizione la trattazione degli antichi fisiologi, in tutto simile a quella di Lucrezio, non si chiude con Anassagora, bensì con Democrito.

⁷⁵ Sulla dottrina del *clinamen* e le sue difficoltà di ordine storico-filosofico e concettuale, cfr. almeno la recente messa a punto di A. Gigandet, "Les principes de la physique", in Gigandet-Morel, *Lire Épicure et les épicuriens*, p. 66-71.

Una prima, possibile, soluzione della questione può essere ricavata approfondendo proprio il confronto con l'iscrizione diogeniana: il testo, assai lacunoso, ci rivela comunque quali dovevano essere gli errori dell'Abderita: "Democrito cadde in errore (ἐσφάλλη) in maniera indegna di lui dicendo che solo gli atomi sono secondo verità (κατ' ἀλήθειαν), tra le cose che sono, e tutto il resto per convenzione (νομιστεῖ)".⁷⁶ Questo, per un Epicureo, avrebbe significato negare la validità alla sensazione (αἴσθησις), che è fonte indiscutibile di verità per ciò che è evidente e criterio per conoscere ciò che non è evidente, e alle affezioni (πάθη) di piacere e dolore, sulla cui base soltanto è possibile stabilire un criterio per vivere: "non sapremmo come trovare il vero, ma nemmeno come vivere" (fr. 7 Smith).⁷⁷ Diogene, e molto probabilmente già la fonte comune a Lucrezio e Diogene, faceva dunque slittare la polemica dal piano fisico-ontologico, sul quale invece democritismo ed epicureismo concordavano nell'essenziale,⁷⁸ a quello gnoseologico ed etico, in cui le differenze apparivano assai più rilevanti.

Ora, il libro I del *De rerum natura* intende esporre i principi ontologici della fisica epicurea, a partire dai quali verranno poi trattate negli altri libri gli sviluppi particolari della dottrina. Se in quella sede Lucrezio avesse voluto rilevare, analogamente a quanto avrebbe poi fatto Diogene di Enoanda, l'errore di Democrito nella svalutazione della evidenza sensibile o addirittura nella negazione di ogni sua credibilità a vantaggio dell'intellezione (affermazione polemica, questa, che probabilmente non rendeva giustizia all'effettiva posizione democritea, che doveva essere più di continuità che di opposizione tra le due forme di conoscenza),⁷⁹ con

⁷⁶ Sul rapporto Democrito-Epicuro, cfr. soprattutto il raffinato studio di P.-M. Morel, *Atome et nécessité. Démocrite, Epicure, Lucrèce*, Paris, Puf (2000) 2013². Cfr. inoltre M. Gigante, *Scetticismo e epicureismo. Per l'avviamento di un discorso storiografico*, Napoli, Bibliopolis, 1981, p. 50-62; M.L. Silvestre Pinto, *Democrito e Epicuro: il senso di una polemica*, Napoli, Loffredo, 1985, la quale ritiene che la polemica anti-democritea si sia andata via via affievolendo quanto più il pensiero di Epicuro si rendeva autonomo da quello del fondatore dell'atomismo. Sul caso in questione Silvestre Pinto sottolinea soprattutto gli elementi di continuità e convergenza tra la dottrina democritea e quella epicurea della sensazione (ibid., p. 49-70), non prendendo in considerazione il fr. 7 di Diogene di Enoanda.

⁷⁷ Isn., p. 581-582, che attribuisce a Colote anche questo testo.

⁷⁸ Secondo Morel (*Atome et nécessité*, p. 7) Epicuro deve a Democrito "son inspiration première et l'essentiel de sa doctrine physique". Cfr. anche Silvestre, *Democrito e Epicuro*, p. 31-47.

⁷⁹ Cfr. almeno Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, p. 337-350; Morel, *Atome et nécessité*, p. 119-134.

rovinose ricadute nella gnoseologia e nell'etica, allora egli avrebbe smarrito la linearità di un discorso tutto incentrato sui *primordia rerum* e sulle insufficienze della fisica pre-epicurea.

Vero è che il ricorso all'evidenza sensibile è per Lucrezio un potente argomento critico che consente di cogliere con sicurezza i motivi per cui gli antichi fisiologi hanno trattato in modo insufficiente i principi della natura. Nel caso di Democrito, però, criticarne la immotivata diffidenza provata nei confronti della sensazione avrebbe permesso non tanto di evidenziare la insufficiente individuazione dei principi, quanto di cogliere le gravi carenze negli sviluppi particolari, benché importanti, della *physiologia*, come, ad es., l'affermazione del numero illimitato delle forme atomiche, che avrebbe implicato l'esistenza di atomi sufficientemente grandi da poter essere percepiti, cosa contraria a quanto attestato dai sensi (cfr. *Ep. Hrdt.* 55-56).⁸⁰ Una critica che Lucrezio rivolge a Democrito, senza nominarlo, in un altro luogo del poema, nel libro II (*DRN* II, 478-499), proprio perché, concernendo il libro I la dottrina dei principi e non i suoi sviluppi particolari, in questo non poteva trovare posto.

Qualora quanto appena sostenuto sia plausibile, appare evidente come la difficoltà, invece di risolversi, si acuisca: non si tratta, infatti, della stessa insufficienza metodologica riscontrata in Eraclito, Empedocle e Anassagora? Pur essendo andato molto più in là di costoro (fr. 34.30, 7-9, Arr.),⁸¹ anche Democrito sembra aver colto la verità per una qualche felice intuizione, se non quasi per caso, comunque non in forza della rigorosa applicazione del mente ai fenomeni, la quale, muovendo dall'esperienza, può cogliere τὰ ἀδηλα, cioè gli atomi e il vuoto, per mezzo del ragionamento conseguente, che prova le realtà che si sottraggono alla percezione sensibile grazie alla non infirmazione e a un sistema complesso di inferenze (cfr. *Ep. Hrdt.* 40).⁸² E, allora, perché non parlare di un pensatore che, pur con i suoi

⁸⁰ Avanza riserve sulla pertinenza di tale critica epicurea a Democrito Morel, *ibid.*, p. 29-30.

⁸¹ Per il commento al testo, cfr. *infra*, p. 39.

⁸² Sul complesso metodo di verifica delle opinioni nell'epicureismo la letteratura secondaria è vasta. Cfr. soprattutto Asmis, *Epicurus' Scientific Method*. Cfr. inoltre almeno G. Sasso, "La verità, l'errore, il progresso", in *Id.*, *Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio*, Bologna, il Mulino, 1979, p. 163-239 (assai utile non solo per l'impostazione teoretica ma anche per la contestualizzazione del problema gnoseologico nella storia della civilizzazione); Gigante, *Scetticismo e epicureismo*, p. 122-148; J.-P. Dumont, "Confirmation et disconfirmation", in J. Barnes-J. Brunschwig-M. Burnet-M.

evidenti limiti, in certa misura comuni agli altri antichi fisiologi, nell'essenziale ha però detto *καλῶς*, cogliendo il vero e rappresentando perciò una tappa fondamentale nella *inventio* della verità? Infatti, a ben guardare, nei passi di questa sezione in cui Lucrezio contrappone la *vera ratio* alle teorie degli antichi fisiologi, tale dottrina coincide proprio con i principi dell'atomismo che per primi sono stati individuati da Leucippo e Democrito – tanto che Diogene di Enoanda aveva posto Democrito alla fine della sua lista perché “his view is closest to Epicurus” –:⁸³ non è il fuoco a produrre tutte le cose, piuttosto *sunt quaedam corpora, quorum / concursus, motus, ordo, positura, figurae / efficiunt ignis* (“vi sono alcuni corpi dei quali / gli incontri, i movimenti, l'ordine, la posizione e le figure / creano il fuoco”, *DRNI*, 684-686).⁸⁴ Ora, *ordo, positura* e *figura* traducono *θέσις, τάξις* e *σχῆμα*, che sono appunto le tre caratteristiche differenziali (*διαφοραί*) che distinguono per Leucippo e Democrito gli atomi tra di loro secondo Aristotele,⁸⁵ e che Epicuro aveva ripreso nella *Epistola ad Erodoto*, richiamando, oltre al peso (*βάρος*) e alla grandezza (*μέγεθος*), proprio “la figura (*σχῆμα*) [...] e tutto ciò che è necessariamente connesso alla figura” (*Ep. Hrdt.* 54),⁸⁶ cioè appunto l'ordine e la disposizione.⁸⁷ Non solo: il

Schofield (eds.), *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 273-303; M. Erler, “Epikur”, in H. Flashar (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie, 4: Die Philosophie der Antike: Die Hellenistische Philosophie*, I, Basel, 1994, p. 137-138. Tra gli studi più recenti, Gigandet, “La connaissance: principes et méthode”, p. 73-98 (con ricca bibliografia); Morel, *Atome et nécessité*, p. 143-148; Verde, *Epicuro*, p. 76-79 (bibliografia a p. 248-250).

⁸³ Mansfeld, *Doxography and Dialectic*, p. 3157.

⁸⁴ Poco prima Lucrezio aveva scritto: *certissima corpora quaedam / sunt quae conservant naturam semper eandem, / quorum habitu aut aditu mutatoque ordine mutant / naturam res et convertunt corpora sese* (“ci sono certi corpi ben determinati, / che conservano una natura sempre uguale, / e per il cui distaccarsi o accostarsi e mutare di ordine / mutano natura le cose e si trasformano i corpi”, I, 675-678). In proposito Piazza (*Lucrezio e i Presocratici*, p. 120) rinvia ad Aristotele, *De gen. et corr.* I 1, 315b10 sgg.

⁸⁵ Cfr. *Metaph.* VIII 2, 1042b11-15; anche I 4, 985b13 sgg. Si tenga presente che Aristotele traduce il lessico degli antichi atomisti: *σχῆμα* in luogo di *ῥυσμός*, *τάξις* in luogo di *διαθιγή*, e *θέσις* in luogo di *τροπή*. Sull'uso lucreziano di *figura*, cfr. Alfano Caranci, *L'atomo nel lessico di Epicuro e Lucrezio*, p. 26-28.

⁸⁶ “*σχῆμα* [...] indica la statica forma ontologica”, e perciò, aggiungo io, poteva essere così nominata anche la forma geometrica degli elementi del *Timeo* platonico (cfr. *supra*, p. 28-29) “senza più includere l'idea di massa o di direzione dell'atomo: di qui la necessità, per Epicuro, di affiancare ad essa le qualità della grandezza e del peso, che gli antichi Atomisti non annoveravano fra quelle originarie degli atomi” (Leone “Epicuro, *Della natura*, libro XIV”, p. 74). Sulla differenza tra *σχῆμα*, figura, e *μορφή*, forma, si veda anche

paragone tra gli atomi e le lettere (στοιχείον/*elementum* significa sia atomo che lettera), che combinandosi diversamente danno luogo a cose diverse (DRN I, 817-829, 912-914), era già stato avanzato dagli atomisti antichi, come ricorda Aristotele nel passo appena richiamato del libro I della *Metafisica*.⁸⁸

Sicché, è bene ribadirlo, in questa sezione, che riguarda la natura dei *primordia rerum*, la polemica contro l'atomismo antico non poteva in alcun modo trovare spazio. Avrebbe però potuto trovare spazio il riconoscimento del contributo di Democrito all'*inventio* della verità. Riconoscimento, che, in un altro luogo del poema, Lucrezio d'altronde non nega. Il *sanctus* Democrito (III, 371 e V, 622)⁸⁹ è infatti l'unico filosofo ad essere citato tra i *repertores doctrinarum*⁹⁰ oltre a Epicuro (III, 1039-1044), al quale è riservato l'appellativo di *deus* (V, 8 e 19).⁹¹

Ead., "Commentario", in *Epicuro. Sulla natura. Libro II*, Napoli, Bibliopolis, 2012, p. 537, a commento della col. 38, 2 (per le occorrenze dei due termini, cfr. ibid., 'Index verborum').

⁸⁷ Lo stesso Epicuro parla di θέσιν καὶ τάξιν τῶν ἀτόμων (*Ep. Hrdt.* 48). Sulla possibilità di identificare "tutto ciò che è necessariamente connesso alla figura" (ibid. 54) con le altre due διαφοραὶ degli antichi atomisti, cfr. Verde, "Commento", p. 145-146.

⁸⁸ Cfr. Piazzì, *Lucrezio e i Presocratici*, p. 19-24.

⁸⁹ *Democriti quod sancta viri sententia ponit*: questo verso viene ripetuto appunto nei due luoghi citati nel testo. *Sanctus* è anche Empedocle (I, 730) –, epiteto che "implies great respect" (Bailey, "Prolegomena" e "Critical Apparatus", p. 1057).

⁹⁰ Ma anche a Empedocle erano stati attribuiti *praeclara reperta*: cfr. *supra*, § 4.

⁹¹ Sulla deificazione di Epicuro nel *De rerum natura*, cfr. le interessanti considerazioni di Gale (*Myth and Poetry in Lucretius*, p. 191-207), la quale ritiene che ci sia una progressione nel poema: "Initially he [Epicuro] is a man: *Graius homo* [ma per un diverso significato di *homo*, cfr. *supra*, p. 13]. By his conquest of the heavens, he establishes himself as a divinity, and is gradually developed as a replacement for the gods of the traditional pantheon. In the fifth proem, he is a Euhemeran benefactor [...]. But by the sixth proem, he is explicitly *vir* and *extintus*, though still invested with divine attributes, and it is his *gloria*, not the man himself, which has reached the heavens. Epicurus' divinity is established by comparison with more accessible and familiar conceptions of deity; but by the end of poem, we should be able to discard the false traditional gods and accept the master for what he was, in Lucretius' eyes: 'a god among men'" (p. 206). In generale sul culto di Epicuro nella scuola, cfr. W. Schmid, *Epicuro e l'Epicureismo cristiano*, Paideia, Brescia, 1984, p. 99-111, che sottolinea il carattere 'quasi-religioso' dell'epicureismo e della venerazione dei discepoli per il maestro; M. Capasso, "L'aspetto culturale nel rapporto tra Epicuro e i suoi seguaci", in Id., *Comunità senza rivolta*, p. 25-37, in cui si cerca di spiegare l'atmosfera religiosa della scuola epicurea secondo la particolare psicologia del tempo; D. Clay, *Paradosis and Survival: Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1998, p. 75-102, che riporta testi di scuola testimoniati il culto di Epicuro; M. Erler ("Epicurus as deus mortalis. *Homoiosis theoi*

Il silenzio su Democrito, allora, più che significare il misconoscimento del suo contributo all'*inventio* della verità, sembra piuttosto indicare la difficoltà, propria dell'epicureismo in genere, ad ammettere l'apporto positivo di filosofi non appartenenti alla scuola, apporto che, tuttavia, Lucrezio riconosce, ma non nel luogo che la logica della progressiva *inventio* della verità, dispiegantesi nel libro I, avrebbe richiesto.

Della difficoltà a riconoscere a Democrito il debito intellettuale contratto da Epicuro, Lucrezio poteva d'altronde trovare testimonianza nello stesso maestro. Se è vero, infatti, come si diceva all'inizio, che è ormai tramontata l'"immagine, offerta soprattutto da Cicerone, di un Epicuro sprezzante e ingrato nei confronti del suo illustre predecessore, delle cui teorie si sarebbe indebitamente appropriato spacciandole per sue",⁹² mi sembra altrettanto vero che egli mostrò un atteggiamento profondamente ambivalente nella valutazione dell'antico atomismo. Da una parte, come ci ricorda Diogene Laerzio, egli si sarebbe volto alla filosofia solo dopo essergli capitati tra le mani i libri di Democrito (DL X 2), e, secondo la testimonianza di Plutarco – un altro autore assai poco benevolo nei confronti dell'epicureismo –,⁹³ si sarebbe professato "per lungo tempo democriteo", in quanto riconosceva che l'Abderita aveva raggiunto prima di lui "la retta conoscenza (τῆς ὀρθῆς γνώσεως)" e trovato "i principi (ταῖς ἀρχαῖς)" della fisica (fr. 138 Arr.).⁹⁴ Dall'altra, però, scrisse un'opera *Contro*

and Epicurean Self", in D. Frede-A. Laks (eds.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, p. 159-181), che pone in evidenza la ripresa della nozione platonica di ὁμοίσις θεῶν e la sua trasformazione nell'epicureismo; H. Essler (*Glücklich und unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem*, Basel, Schwabe Verlag, 2011, p. 330), che nota come la venerazione di Lucrezio per il maestro non consenta di considerarlo un dio, come lo intende la teologia epicurea. Interessanti anche le considerazioni di Anna Angeli a commento di *Contro coloro che si proclamano conoscitori di libri* di Filodemo, in cui si oppone la venerazione nei confronti del saggio, motivata dalla gratitudine per i ragionamenti filosofici, alla venerazione della moltitudine verso le divinità (Angeli, "Introduzione", p. 29-37).

⁹² Leone, "Epicuro, *Della natura*, libro XIV", p. 83. Sull'atteggiamento di Cicerone nei confronti dell'epicureismo, cfr. almeno S. Maso, *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Napoli, Bibliopolis, 2008.

⁹³ Sedley ("Epicurus and His Professional Rivals", p. 128 sgg.) fa risalire le accuse nei confronti di Epicuro all'apostasia di Timocrate, che Cicerone e Plutarco ripresero e divulgarono. Cfr. anche M. Erler ("Die Schule Epikurs", in Flashar, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 4, p. 283 e bibliografia, p. 286).

⁹⁴ Cfr. Plutarch. *Adv. Col.* 1108E (Isn., p. 116). E Metrodoro, continua Plutarco, "afferma nel *Della filosofia* che, se non ci fosse stato in precedenza a guida Democrito,

Democrito (fr. 11 Arr.), nella quale probabilmente dovevano essere raccolte tutte le obiezioni contro l'antico atomismo, forse anche in tono accesamente polemico: che l'evidenza sensibile non abbia valore conoscitivo (cfr. *supra*, fr. 7 Smith), che gli atomi possano avere qualsiasi grandezza (*Ep. Hrdt.* 55-56), che il mondo sia originato da un vortice (*Ep. Pyth.* 90), e soprattutto che tutto avvenga per necessità (*Ep. Pyth.* 90; *Ep. Men.* 133; fr. 34.27-30 Arr.), il che renderebbe impossibile lo stesso agire (fr. 34.30 Arr.). Perciò, anche nella matura trattazione del XXV libro del *Περὶ φύσεως*, accanto al riconoscimento del valore delle scoperte di Democrito, che ne fanno un pensatore nettamente superiore agli altri *αἰτιολογήσαντες*, non manca la critica, proprio sulla questione dirimente della necessità:

ma coloro che indagarono da principio sulle cause in maniera soddisfacente e furono superiori di molto non solo ai pensatori precedenti, ma anche, molto di più, a coloro che vennero dopo, sebbene in molti casi abbiano alleviato gravi questioni, tralasciarono una sola cosa: rendere la necessità e il caso cause di tutto (*PHerc.* 1056, 7, 4).⁹⁵

Epicuro non sarebbe giunto alla sapienza" (Isn., p. 531). Ciò porta Leone ("Epicuro, *Della natura*, libro XIV", p. 83) ad affermare un'immagine di "Epicuro che, pur guardando alle dottrine del suo predecessore con occhio spregiudicato e critico, si da rilevarne errori e debolezze, nutre l'ammirazione e il rispetto dovuto a chi prima di lui aveva alleviato grossi problemi nell'indagine della natura e ne aveva scoperto i principi esatti". Un giudizio, mi pare, corretto se per 'principi della natura' si intendono i soli atomi e il vuoto, ma eccessivamente positivo se si volesse estendere tale valutazione allo svolgimento dei principi, come, ad es., al moto di deviazione spontanea degli atomi; una valutazione che finirebbe per negare il significato della rivendicazione del contributo di novità avanzata dall'epicureismo nella storia della civilizzazione.

⁹⁵ οἱ δ' αἰτιολογήσαντες ἐξ ἀρχῆς ἰκανῶς καὶ ο[ὐ] μόν[ο]ν τῶν πρὸ [α]ὐτῶ[ν] πολὺ διενέγκαντες ἀλλὰ καὶ τῶν ὕστερον πολλαπλ[α]σίως ἔλαθον ἑαυτοῦς, καίπερ ἐν πολλο[ῖς] μεγάλα κουφίσαντες, ἐν τὸ τ[ῆ]ν ἀνάγκην καὶ ταυτόματ[ο]ν πάντα α[ι]τιᾶσθαι. Testo originale in F.G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla natura*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2006, p. 96; trad. p. 99 (modificata in più punti). Una diversa versione del testo in Laursen, p. 41-42 (= fr. 34.30, 7-15, Arr.), il quale traduce: "But those who from the beginning gave sufficient explanations of causes and differed not only from their predecessors but also in many ways from their successors were not aware that although they in many things lifted off great burdens they <contradicted> themselves in this one respect that they claimed that necessity and ... are the cause of everything" (S. Laursen, "The Later Parts of Epicurus, *On Nature*, 25th Book", *Cronache Ercolanesi*, 27, 1997, p. 54). Nel commentare questo passo, Arrighetti ha fatto notare come "un pensiero analogo, espresso quasi con identiche parole", si ritrovi in *DRN* I, 734-741 (Arr., p. 635), omettendo però di ricordare che Lucrezio elogi in quei versi Empedocle e non Democrito.

Come ha validamente sostenuto Pierre-Marie Morel, la polemica sulla necessità condotta da Epicuro contro Democrito, “loin d’être secondaire, est constitutive”,⁹⁶ perché tramite essa l’atomismo si ridefinisce in tutte le sue articolazioni: il fondatore del Kepos si è confrontato sia nella fisica, sia nell’etica sia nella teoria della conoscenza con il problema della necessità posto da Democrito, non rigettandola ma assegnandole una funzione nuova. La necessità non sarà più ‘principio di tutte le cose’, perché assegnare un tale potere alla necessità non consentirebbe di spiegare la formazione dei mondi e metterebbe in pericolo l’azione e il giudizio. Introducendo una rottura nella concatenazione causale con la teoria del *clinamen*, gli Epicurei pongono la contingenza al principio della formazione dei mondi, tale che le regolarità delle leggi naturali (i *foedera naturae* di Lucrezio) indicheranno una necessità per così dire relativa e non assoluta; e altrettanto relativa sarà la forza della costrizione che esercitano le necessità naturali dell’esistenza; come necessarie, in questo nuovo significato, risulteranno anche le inferenze valide e i desideri naturali, da cui dipende la felicità.⁹⁷

Nonostante questi limiti, Leucippo e Democrito rappresentano indubbiamente il vertice della ricerca filosofica pre-epicurea, se è vero che essi furono superiori “di molto non solo ai pensatori precedenti, ma anche, molto di più, a coloro che vennero dopo”, Platonici, Aristotelici e Stoici, proprio in quanto individuarono correttamente i *principia rerum*.

Per poter trovare una spiegazione soddisfacente alla esclusione di Democrito nella sezione storico-filosofica del libro I del *De rerum natura*, bisogna dunque riprendere di nuovo il contesto della storia della civilizzazione, nel quale la ricerca delle cause prime si colloca necessariamente.

Abbiamo già potuto apprendere come la civilizzazione comporti sia un progresso nelle *artes*, tanto di quelle utili quanto di quelle piacevoli, che hanno ormai raggiunto il loro *cacumen*, sia nelle *doctrinae*, le quali, però, nella chiusa del libro V non sono ancora giunte al loro termine ultimo, alla

⁹⁶ Morel, *Atome et nécessité*, p. 149.

⁹⁷ Cfr. le conclusioni cui giunge Morel (ibid.). Sulla polemica epicurea contro il determinismo e la complessa questione della libertà, cfr. il recentissimo contributo di E. Spinelli-F. Verde, “Alle radici del libero arbitrio? Aporie e soluzioni nelle filosofie ellenistiche”, in M. De Caro-M. Mori-E. Spinelli, *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Roma, Carocci, 2014, spec. p. 61-71, con ampia bibliografia (p. 91-98).

verità pienamente dispiegata e compresa, nonostante gli indubbi successi parziali. Tale diversa ‘velocità’ è dovuta, innanzi tutto, al carattere aleatorio delle vicende naturali, nelle quali si iscrivono gli eventi umani, che non sono guidati da alcuna intelligenza ordinatrice e non debbono realizzare alcun fine precostituito, e che quindi possono anche produrre successi differenziati e parziali. Solo all’inizio del libro VI, che si apre con la celebrazione dell’avvento della figura salvifica di Epicuro, che *viam monstravit* (VI, 27) alla felicità, il *cacumen* delle *doctrinae* viene raggiunto, perché solo la scoperta della vera “arte della vita” (*vitae rationem*, V, 9)⁹⁸ rappresenta nella filosofia un vertice analogo a quello raggiunto dalle tecniche.

Qual è il motivo della scelta di posporre all’inizio del libro VI il culmine del processo di civilizzazione? Guardando il corso della storia umana con un sol colpo d’occhio, alla luce della *vera ratio* epicurea, colpisce il fatto che gli uomini, secondo Lucrezio, siano travagliati sempre dalle medesime paure e dalle medesime inquietudini dei loro antenati, come se l’umanità non possa mai superare i propri limiti: oggi come ieri il timore della morte angoscia gli uomini, che non sanno accettare di lasciare senza lamenti i *dulcia lumina vitae*. Nella fase di più intensa civilizzazione, poi, si aggiungono alla paura della morte gli altri due grandi motivi di *cura*: il timore degli dèi e i desideri vuoti.

Insomma, per l’essenziale – la vera felicità – non sembra che ci sia stato effettivo progresso nella storia umana: le medesime *curae* che angosciavano la vita degli uomini del passato continuano ad angosciare la vita presente degli uomini: *nec magis id nunc est neque erit mox quam fuit ante* (1135); né sembra che in futuro chi non segua la dottrina epicurea possa aspirare alla felicità.⁹⁹ Di qui un apparente paradosso: quanto più la

⁹⁸ Flores traduce: “della vita la filosofia”, Asmis più efficacemente “the art of life”, in un passo che mi pare opportuno riportare: “In the prologue to book V, Lucretius celebrated Epicurus as the greatest discoverer of all; for he discovered the art of life (*vitae rationem*, V 9). In the prologue to book VI Lucretius celebrates Epicurus as the greatest discoverer that Athens has ever produced, since he discovered the art without which none of other arts can bring happiness” (Asmis, “Lucretius on the Growth of Ideas”, p. 776).

⁹⁹ Boyancé (*Lucrezio e l’epicureismo*, p. 266-267) ha sostenuto che tutte le scoperte ottenute nel corso della civilizzazione “non hanno assicurato nessuna nuova felicità”; in termini attuali si potrebbe dire che lo sviluppo non ha indotto progresso alcuno: “per Lucrezio non vi è che una sola vera e propria invenzione: quella della sapienza. Essa è l’opera di Epicuro”.

civilizzazione progredisce, arricchendo di nuove scoperte e di nuove opportunità la vita degli uomini, l'ignoranza delle cause delle cose e della vera arte della vita ritorce contro gli uomini quelle stesse scoperte: l'ignoranza – commenta Lucrezio solo pochi versi prima di celebrare lo sviluppo delle *artes* e il progressivo chiarirsi delle cose nell'animo degli uomini – *minutatim vitam provexit in altum / et belli magnos commovit funditus aestus* (“a poco a poco la vita ha trascinato in alto mare / e della guerra le grandi ha rimosso dal fondo tempeste”, 1434-1435). La denuncia dei mali che hanno accompagnato la storia della civilizzazione umana non significa affatto nostalgia per una felice condizione naturale che l'uomo dovrebbe ricercare, bensì soltanto che gli uomini, non illuminati dalla *vera ratio*, sono sempre, ora come un tempo, soggetti a procurarsi da se medesimi mali ancora maggiori di quelli che la loro condizione procura.

Si produce allora, inevitabilmente, una forte tensione tra la *cura* nei confronti della morte o degli dèi e il progresso delle capacità cognitive umane, dovuto all'*usus* e all'*experientia* della ‘mente alacre’, che contribuiscono al progresso delle arti, le quali, però, accrescono a dismisura i desideri che nulla può esaudire; ovvero, tra il progressivo *clarescere* delle idee e l'immutabile incapacità degli uomini di fare un buon uso della propria ragione e così di dare a se stessi la giusta misura del desiderio e di spiegare razionalmente l'ordine del mondo. Pur essendosi create le condizioni necessarie allo sviluppo della *vera ratio*, grazie al progressivo *clarescere* delle idee,¹⁰⁰ essa si poté manifestare solo grazie all'opera di Epicuro. Se è così, allora l'inizio del libro VI – che canta la scoperta della verità da parte del fondatore del *Kepon*, supremo vertice della saggezza e portatore della felicità agli uomini, perché *finem statuit cupidinis atque timoris* (VI, 25) –, rende evidente la tensione che si produce fra quel graduale progresso e l'apparizione salvifica del maestro. Questo vero e proprio salto nel corso della civilizzazione è ribadito sia dalla cesura materiale che si opera tra la fine del V e l'inizio del VI libro, sia dal ricorrere dell'avverbio *primum* o dell'aggettivo *primus*, che caratterizzano l'impresa epicurea. Così il principio del VI libro propone un parallelismo tra l'inizio in Atene delle *artes* necessarie a soddisfare i bisogni pratici della vita e la

¹⁰⁰ Cfr. *supra*, n. 22.

comparsa di quel Greco che scoprì il farmaco per guarire gli uomini dai vani timori della *religio* e dalle *curae inanes*:

*Primae frugiparos fetus mortalibus aegris
dididerunt quondam praeclaro nomine Athenae
et recreaverunt vitam legesque rogarunt,
et primae dederunt solacia dulcia vitae,
cum genuere virum tali cum corde repertum,
omnia veridico qui quondam ex ore profudit*

Per prima i frutti, delle messi produttori, ai mortali miseri
dispensò, un tempo, dal nome assai illustre Atene,
e ricreò la vita e le leggi propose,
e per prima diede conforti dolci alla vita,
quando generò un uomo di tale mente scopertosi,
che ogni cosa un tempo dalla veritiera bocca riversò (VI, 1-6).

Epicuro è appellato con commosse e riconoscenti parole di elogio: “per la prima volta (*primum*) un uomo Greco osò levare [...] / gli occhi di mortale” contro la religione che opprimeva gli uomini e “per primo (*primus*)” osò resisterle (I, 66-67),¹⁰¹ come “per primo (*primus*) stimolò a desiderar spezzare i serrami alle porte della natura” (I, 70-71). È il *rerum inventor* (III, 9), invocato come colui che *O tenebris tantis tam clarum extollere lumen / qui primus potuisti inlustrans commoda vitae* (“O tu che per primo da tanto grandi tenebre hai potuto innalzare / così splendida luce illuminando le gioie della vita”, III, 1-2).

L’insistenza sulla originalità dell’*inventio* epicurea della verità sta a indicare – così almeno a me sembra di poter concludere – la forte novità del messaggio di salvezza lanciato da Epicuro rispetto ad una storia della civilizzazione segnata da aspre contraddizioni, un messaggio che, nonostante il *clarescere* delle idee umane, non era affatto l’esito necessario del progresso umano che pure l’aveva, in qualche modo, reso possibile. La *rerum ratio* – ci ricorda Lucrezio – è stata ritrovata *nuper*, “da poco” (V,

¹⁰¹ Ho tradotto *primum* con ‘per la prima volta’, al contrario di Flores, che traduce ‘dapprima’, per meglio rendere l’enfasi con cui a mio parere Lucrezio sottolinea la rottura operata da Epicuro con la storia precedente. Sulla posizione di eccezionalità assegnata da Lucrezio al maestro, il quale è “primo in una svolta decisiva nella vicenda culturale dell’umanità”, cfr. Cambiano, *Lucrezio e il greco Epicuro*, p. 407.

335-336), ma l'umanità avrebbe potuto ancora e per molto tempo aggirarsi nelle tenebre dell'ignoranza e restare schiava delle paure e dei desideri vuoti se la forza della mente di Epicuro non fosse stata capace di trovare la retta via per la scoperta della verità, mettendo a frutto i tentativi, finora inefficaci perché non guidati da un metodo adeguato, degli altri filosofi.

6. Conclusioni

Dobbiamo quindi concludere che, vertendo la ricerca su *ταῖς ἀρχαῖς*, Lucrezio abbia condotto un uso consapevolmente selettivo delle fonti, scegliendo di non trattare l'antico atomismo di Leucippo e Democrito, in modo da creare un grande vuoto prima di Epicuro e far più nitidamente risaltare lo iato tra la *vera ratio* epicurea e le dottrine degli antichi fisici, che si rivelarono incapaci, pur nella grandezza dei loro tentativi, di cogliere la vera natura dei *primordia rerum*. Ciò, si aggiunga incidentalmente, ha permesso a Lucrezio una più agevole valorizzazione di Empedocle, il quale, nel contesto della trattazione fisico-ontologica del I libro, sarebbe indubbiamente stato offuscato dall'esposizione necessariamente positiva del sistema democriteo.

In Lucrezio e nell'epicureismo, da un lato, sviluppo della civiltà e scoperta della verità tendono a divergere, facendo di Epicuro l'unica luce portata agli uomini nelle tenebre della superstizione: questo spiega il silenzio del I libro sugli antichi atomisti Leucippo e Democrito; dall'altro, si affaccia l'esigenza di non separare così drasticamente progresso delle *artes* e *clarescere* delle idee umane, tanto che tra gli antichi fisici si assiste ad un progresso significativo nella conoscenza dei principi della natura, fino a giungere alla loro individuazione, sebbene in una forma per diversi aspetti ancora inadeguata.

Radicalizzando tali diverse esigenze, abbiamo, per un verso, la negazione della reale validità e della effettiva verità delle filosofie precedenti alla dottrina di Epicuro, insieme alla celebrazione del maestro quale unico vero *rerum inventor*; per un altro, il riconoscimento del lento progresso della civiltà e dell'accumularsi e affinarsi delle esperienze e della ragione, che consentono agli uomini di scorgere con sempre maggiore chiarezza il vero, il quale appare in tutto il suo nitore solo nella filosofia epicurea. Insomma, lo schiarirsi delle idee non si rivela, da un lato, si rivela,

dall'altro, condizione necessaria, anche se non sufficiente, all'apparizione salvifica di Epicuro. I due diversi atteggiamenti non solo creano una tensione non facilmente conciliabile, ma sembrano rispondere a due vere e proprie 'logiche', destinate contraddittoriamente a convivere nell'epicureismo.¹⁰²

Anche senza condividere questa conclusione radicale, credo che si debba però convenire sul fatto che solo evidenziando le due divergenti esigenze teoriche che innervano *DRN* I, 635-920 si riesca a cogliere fino in fondo la complessità e la specificità di questa sezione del poema di Lucrezio.

REFERENCES

Edizioni di testi di Lucrezio

Titus Lucretius Carus. De rerum natura, Edizione critica con introduzione e versione a cura di E. Flores, Napoli, Bibliopolis, vol. 1 (Libri I-III), 2002; vol. 2 (Libro IV), 2004; vol. 3 (Libri V-VI), 2009, da cui cito testo latino e traduzione (= *DRN*).

Lucreti Cari T. De rerum natura libri sex, Edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary by C. Bailey, 3 voll., Oxford, Clarendon Press, 1947 (= Bailey).

¹⁰² Gennaro Sasso (*Il progresso e la morte*, p. 147-162 e 163-239) ha indagato il problema con la consueta acutezza, ma non ha mai preso in considerazione il libro I del poema lucreziano, che è argomento privilegiato del mio studio. Nel primo dei due capitoli citati, Sasso sostiene che Lucrezio fece della filosofia e della scienza di Epicuro due usi: uno 'storicistico', per cui la filosofia-scienza epicurea forniva il criterio della lenta evoluzione umana verso la verità; ed uno 'catastrofistico-rivelativo', secondo il quale la tenebra dell'errore veniva squarciata all'improvviso dalla luce della verità. "Nella *logica* della prima concezione era implicito, ed agiva, il principio che storia e 'progresso' dell'uomo procedessero [...] insieme. Nella *logica* della seconda, agiva l'inverso principio che solo a partire dal momento della rivelazione (della vera scienza) avesse inizio la liberazione umana. Nel primo caso, può e deve parlarsi non di verità liberatrice, ma di 'progresso'. Nel secondo, non di progresso, ma di verità liberatrice. Il contrasto è radicale" (p. 154-155; corsivo mio). Analoghe le conseguenze tratte dal secondo capitolo citato. Pur sostenendo che Epicuro non è né la conseguenza necessaria dello sviluppo umano, né un miracolo senza nessun nesso con le vicende che ne precedono la nascita, ma piuttosto "il frutto eccezionale di uno svolgimento", Sasso ribadisce che, se per un verso la filosofia di Epicuro si pone come arte superiore alle altre arti, che insegna ad usare le cose in modo da superare la smodatezza e la violenza che portano al dolore, e quindi come arte che non nega il progresso, per un altro verso essa si pone come una verità assoluta, eccezionale, che nega tutta quanta la storia passata. "L'intima tensione che si stabilisce fra questi due atteggiamenti non è mediabile o superabile" (p. 233-236).

Lucreti Cari T. De rerum natura, Revisione del testo, commento e studi introduttivi di C. Giussani, ristampa riveduta da E. Stampini, Torino, Chiantore, 1896-98 (= Giussani).

Edizioni di testi di Epicuro e di altri Epicurei

Diogenes Oenoandensis. The Epicurean Inscription, Edited with Introduction, Translation and Notes by M.F. Smith, Napoli, Bibliopolis, 1993 (= Smith).

Epicuro. Opere, a cura di G. Arrighetti, Torino, Einaudi, 1973², da cui cito, salvo diversa indicazione (= Arr.).

Opere di Epicuro, a cura di M. Isnardi Parente, Torino, Utet, 1983² (= Isn.).

Epicuro. Della natura, libro XIV, a cura di G. Leone, *Cronache Ercolanesi*, 14, 1984, p. 17-107, testo e traduzione alle p. 46-64 (= Leone¹).

Epicuro. Della natura, libro XIV, coll. XXXIX-LXIII, in G. Leone, "La chiusa del XIV libro *Della natura* di Epicuro", *Cronache Ercolanesi*, 17, 1987, p. 49-76, testo e traduzione alle p. 50-55 (= Leone²).

Epicuro. Della natura, libro XXV, in S. Laursen, "The Later Parts of Epicurus, *On Nature*, 25th Book", *Cronache Ercolanesi*, 27, 1997, testo e traduzione alle p. 14-55 (= Laursen).

Epicuro. Sulla natura. Libro II, a cura di G. Leone, Bibliopolis, Napoli, 2012.

Epicuro. Epistola a Erodoto, introd. di E. Spinelli, trad. e commento di F. Verde, Roma, Carocci, 2010 (= *Ep. Hrdt.*).

Ermarco. Frammenti, a cura di F. Longo Auricchio, Napoli, Bibliopolis, 1988 (= Longo).

Filodemo di Gadara. Il buon re secondo Omero, a cura di T. Dorandi, Napoli, Bibliopolis, 1982.

Filodemo di Gadara. Agli amici di scuola, a cura di A. Angeli, Napoli, Bibliopolis, 1988 (= Angeli).

Filodemo di Gadara. Il quinto libro della Poetica, a cura di C. Mangoni, Napoli, Bibliopolis, 1993.

Edizioni di altre opere di filosofia antica

Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch von H. Diels, fünfte Auflage hrsg. von W. Kranz, Berlin, Weidmann, 3 voll., 1934 (= DK).

Diogenes Laertius. [De clarorum philosophorum vitis] Lives of eminent philosophers, Edited with introduction by T. Dorandi, Cambridge, Cambridge University Press, 2013 (= DL); trad. it. a cura di M. Gigante, *Vite dei filosofi*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

Letteratura critica

- Alfano Caranci, Luciana, *L'atomo nel lessico di Epicuro e Lucrezio*, Napoli, Loffredo, 1984.
- Angeli, Anna, "L'esattezza scientifica in Epicuro e Filodemo", *Cronache Ercolanesi*, 15, 1985, p. 63-84.
- Angeli, Anna, "Introduzione", in *Filodemo. Agli amici di scuola*, a cura di A. Angeli, Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 23-102.
- Armstrong, David, "The Impossibility of Mathesis: Philodemus and Lucretius on Form and Content in Poetry", in D. Obbink (ed.), *Philodemus and Poetry: Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus, and Horace*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 210-232.
- Arrighetti, Graziano, *Lucrece dans l'histoire de l'Epicurisme*, K.A. Algra-M.H. Koenen-P.H. Schrijvers (eds.), *Lucretius and His Intellectual Background*. Proceedings of the Colloquium (Amsterdam, 26-28 June 1996), Amsterdam-Oxford-New York-Tokio, North-Holland, 1997, p. 21-34.
- Arrighetti, Graziano, *Poesia, poetiche e storia nella riflessione dei greci: studi*, Pisa, Giardini, 2006.
- Asmis, Elizabeth, *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1984.
- Asmis, Elizabeth, "Lucretius on the Growth of Ideas", in G. Giannantoni-M. Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, Atti del congresso internazionale (Napoli, 19-26 maggio 1993), Napoli, Bibliopolis, 1996, p. 763-778.
- Asmis, Elizabeth, "Epicurean Poetics", in D. Obbink (ed.), *Philodemus and Poetry: Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus, and Horace*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 15-34.
- Bailey, Cyril, "Prolegomena" e "Critical Apparatus", in *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, Edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary by C. Bailey, 3 voll., Oxford, Clarendon Press, 1947.
- Bignone, Ettore, *Storia della letteratura latina*, II: *La prosa romana sino all'età di Cesare, Lucilio, Lucrezio, Catullo*, Firenze, Sansoni, 1945.
- Biscuso, Massimiliano, *La tradizione come problema. Questioni di teoria e storia della storiografia filosofica*, Brescia, Morcelliana, 2013.
- Boyancé, Pierre, *Lucrece et l'épicurisme*, Paris, Puf, 1963; trad. it. *Lucrezio e l'epicureismo*, Brescia, Paideia, 1985².
- Cambiano, Giuseppe, "Lucrezio e il greco Epicuro", in F. Alesse-F. Aronadio-M.C. Dalfino-L. Simeoni-E. Spinelli (a cura di), *Anthropine sophia: Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Napoli, Bibliopolis, 2008, p. 406-422.
- Cambiano, Giuseppe, *I filosofi in Grecia e a Roma. Quando pensare era un modo di vivere*, Bologna, il Mulino, 2013.
- Campbell, Gordon, *Lucretius on Creation and Evolution: A Commentary on De rerum natura Book Five, Lines 772-1104*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

- Capasso, Mario, *Comunità senza rivolta. Quattro saggi sull'epicureismo*, Napoli, Bibliopolis, 1987.
- Castner, Catherine J., "De rerum natura 5, 101-103: Lucretius Application of Empedoclean Language to Epicurean Doctrine", *Phoenix*, 41, 1987, p. 40-49.
- Clay, Diskin, *Lucretius and Epicurus*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1983.
- Clay, Diskin, *Paradosis and Survival: Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1998.
- Clay, Diskin, "L'épicurisme: école et tradition", in A. Gigandet-P.-M. Morel (éds.), *Lire Epicure et les épicuriens*, Paris, Puf, 2007, p. 5-27.
- Dumont, Jean-Paul, "Confirmation et disconfirmation", in J. Barnes-J. Brunschwig-M. Burny-M. Schofield (eds.), *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 273-303.
- Edwards, M.J., "Lucretius, Empedocles and Epicurean Polemics", *Antike und Abendland*, 35, 1989, p. 104-115.
- Erlar, Michael, "Epikur", in H. Flashar (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie, 4: Die Philosophie der Antike: Die Hellenistische Philosophie*, I, Basel, Schwabe Verlag, 1994, p. 29-202.
- Erlar, Michael, "Die Schule Epikurs", in H. Flashar (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie, 4: Die Philosophie der Antike: Die Hellenistische Philosophie*, I, Basel, Schwabe Verlag, 1994, p. 203-490.
- Erlar, Michael, "Epicurus as deus mortalis. *Homoiosis theoi* and Epicurean Self", in D. Frede-A. Laks (eds.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, p. 159-181.
- Essler, Holger, *Glücklich und unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem*, Basel, Schwabe Verlag, 2011.
- Furley, David J., "Variations on Themes from Empedocles in Lucretius' Proem" (1970), in Id., *Cosmic Problems: Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 172-182.
- Gale, Monica R., *Myth and Poetry in Lucretius*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Garani, Myrto, *Empedocles Redivivus: Poetry and Analogy in Lucretius*, New York, Routledge, 2007.
- Gemelli Marciano, Maria Laura, "L'atomismo' e il corpuscolarismo empedocleo: frammenti di interpretazione del mondo antico", *Elenchos*, 12, 1991, p. 5-37.
- Gigandet, Alain-Morel, Pierre-Marie (éds.), *Lire Epicure et les épicuriens*, Paris, Puf, 2007.
- Gigandet, Alain, "Les principes de la physique", in A. Gigandet-P.-M. Morel (éds.), *Lire Epicure et les épicuriens*, Paris, Puf, 2007, p. 49-71.
- Gigandet, Alain, "La connaissance: principes et méthode", in A. Gigandet-P.-M. Morel (éds.), *Lire Epicure et les épicuriens*, Paris, Puf, 2007, p. 73-98.
- Gigante, Marcello, *Scetticismo e epicureismo. Per l'avviamento di un discorso storiografico*, Napoli, Bibliopolis, 1981.

- Gigante, Marcello, "Filodemo tra poesia e prosa (a proposito di *P.Oxy.* 3724)", *Studi italiani di filologia classica*, 7, 1989, p. 129-151.
- Gigante, Marcello, *Filodemo in Italia*, Firenze, Le Monnier, 1990.
- Grimal, Pierre, "Elementa, primordia, principia dans le poème de Lucrèce", in *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Rome, École française de Rome, 1974, p. 357-366.
- Isnardi Parente, Margherita, *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Firenze, La Nuova Italia, 1966.
- Kleve, Knut, "The Philosophical Polemics in Lucretius. A Study in the History of Epicurean Criticism", in AA. VV., *Lucrèce*, Genève, Fondation Hardt, 1978, p. 39-71.
- Kleve, Knut, "Lucretius and Philodemus", in K.A. Algra-M.H. Koenen-P.H. Schrijvers (eds.), *Lucretius and His Intellectual Background*. Proceedings of the Colloquium (Amsterdam, 26-28 June 1996), Amsterdam-Oxford-New York-Tokio, North-Holland, 1997, p. 49-66.
- Laursen S., "The Later Parts of Epicurus, *On Nature*, 25th Book", *Cronache Ercolanesi*, 27, 1997, p. 5-82.
- Leone, Giuliana, "Epicuro, *Della natura*, libro XIV", *Cronache Ercolanesi*, 14, 1984, p. 17-107.
- Leone, Giuliana, "La chiusa del XIV libro *Della natura* di Epicuro", *Cronache Ercolanesi*, 17, 1987, p. 49-76.
- Leone, Giuliana, "Questioni di terminologia filosofica: una chiave di lettura delle polemiche di Epicuro", in G. Giannantoni-M. Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano*. Atti del congresso internazionale (Napoli, 19-26 maggio 1993), Napoli, Bibliopolis, 1996, p. 239-259.
- Leone, Giuliana, "Epicuro ed Empedocle", in G. Casertano (a cura di), *Empedocle tra poesia, medicina, filosofia e politica*, Napoli, Loffredo, 2007, p. 221-240.
- Leone, Giuliana, "Commentario" in *Epicuro. Sulla natura. Libro II*, a cura di G. Leone, Napoli, Bibliopolis, 2012, p. 495-693.
- Mangoni, Cecilia, "Introduzione", in *Filodemo. Il quinto libro della Poetica*, a cura di C. Mangoni, Napoli, Bibliopolis, 1993, p. 21-103.
- Mansfeld, Jaap, "Doxography and Dialectic. The *Sitz im Leben* of the 'Placita'", *ANRW* II, 36.4, 1990, p. 3056-3229.
- Mansfeld, Jaap, "*Physikai doxai et problemata physica* d'Aristote à Aétius", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 97, 1992: *La doxographie antique*, p. 327-363.
- Masi, Francesca G., *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla natura*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2006.
- Maso, Stefano, *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Napoli, Bibliopolis, 2008.
- Montarese, Francesco, *A Study of Lucretius, De rerum natura I, 635-920*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012.

- Morel, Pierre-Marie, *Atome et nécessité. Démocrite, Epicure, Lucrece*, Paris, Puf 2013² (2000).
- Pace, Nicola, “La poetica epicurea di Filodemo di Gadara”, *Rheinisches Museum für Philologie*, 152, 2009, p. 235-264.
- Piazzì, Lisa, *Lucrezio e i Presocratici. Un commento a De rerum natura I, 635-920*, Pisa, Edizioni della Normale, 2005.
- Preti, Giulio, “Continuità ed ‘essenze’ nella storia della filosofia” (1956), in Id., *Saggi filosofici*, Firenze, La Nuova Italia, 1976, p. 245-264.
- Rispoli, Gioia Maria, “Empedocle nelle testimonianze ermarchee”, in G. Casertano (a cura di), *Empedocle tra poesia, medicina, filosofia e politica*, Napoli, Loffredo, 2007, p. 241-269.
- Rösler, W., “Lukrez und die Vorsokratiker: Doxographische Probleme im 1. Buch von *De rerum natura*”, *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, 101, 1973, p. 48-64.
- Rossi, Gabriela, “¿Ser por azar o producirse por azar? Una reconstrucción de algunos aspectos de la discusión de Aristóteles contra el materialismo a la luz del problema del azar”, *Elenchos*, 32, 2011, p. 21-54.
- Rumpf, Lorenz, “Lukrez und Parmenides”, *Philologus*, 149, 2005, p. 78-95.
- Runia, David T., “Lucretius and Doxography”, in K.A. Algra-M.H. Koenen-P.H. Schrijvers (eds.), *Lucretius and His Intellectual Background*. Proceedings of the Colloquium (Amsterdam, 26-28 June 1996), Amsterdam-Oxford-New York-Tokio, North-Holland, 1997, p. 93-104.
- Sasso, Gennaro, *Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio*, Bologna, il Mulino, 1979.
- Schmid, Wolfgang, “Epikur”, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, Anton Hiersemann Verlag, V, p. 681-819 (trad. it. *Epicuro e l'Epicureismo cristiano*, Paideia, Brescia, 1984).
- Sedley, David, “Epicurus and His Professional Rivals”, in J. Bollack-A. Laks (éds.), *Études sur l'épicurisme antique*, Lille, Publications de l'Université de Lille, 1976, p. 119-159.
- Sedley, David, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Sedley, David, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 2007; *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, trad. it. a cura di F. Verde, Roma, Carocci, 2011.
- Silvestre Pinto, Maria Luisa, *Democrito e Epicuro: il senso di una polemica*, Napoli, Loffredo, 1985.
- Spinelli, Emidio-Verde, Francesco, “Alle radici del libero arbitrio? Aporie e soluzioni nelle filosofie ellenistiche”, in M. De Caro-M. Mori-E. Spinelli, *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Roma, Carocci, 2014, p. 59-98.
- Verde, Francesco, “Commento”, in *Epicuro. Epistola a Erodoto*, Roma, Carocci, 2010, p. 65-230.
- Verde, Francesco, “Τριγωνα ἄτομα. A proposito di Epicuro, *Della natura*, libro XIV, col. XXXVIII 1-10 Leone”, *Cronache Ercolanesi*, 40, 2010, p. 31-38.

Progresso della civiltà e inventio della verità in Lucrezio

- Verde, Francesco, *Elachista. La dottrina dei minimi nell'epicureismo*, Leuven University Press, Leuven, 2013.
Verde, Francesco, *Epicuro*, Roma, Carocci, 2013.
Zanatta, Marcello (a cura di), *Aristotele. Fisica*, Torino, Utet, 1999.

MASSIMILIANO BISCUSO
Università Europea di Roma
mbiscuso@libero.it