

Innocenti *Epicuro*

Strumenti 16 La Nuova Italia

1ª edizione: gennaio 1975

© Copyright 1975 by La Nuova Italia Editrice, Firenze

Piero Innocenti

Epicuro

La Nuova Italia Editrice



I. Da Samo ad Atene

Autonomia intellettuale precoce, quella di Epicuro. Già dai tardi anni della penultima decade del IV secolo possiamo parlare di una sua attività speculativa in proprio: un circolo di intellettuali a Colofone, nel quale si cominciano a dibattere le questioni connesse alla riforma dell'atomismo. Primi adepti, i tre fratelli: Neocle, Cheredemo, Aristobulo, che poi rimasero con lui tutta la vita.

Negli anni successivi Epicuro tenta di spostarsi da Colofone per allargare la propria sfera di azione e fonda una scuola a Mitilene, nell'isola di Lesbo, già sede — però — di un insegnamento istituitovi trent'anni prima da Aristotele in persona e tuttora fiorente. La inevitabile rivalità è risolta in favore degli aristotelici da un intervento d'autorità del magistrato preposto ai giardini (che costituivano la sede delle lezioni pubbliche), il quale ritira agli epicurei il permesso di servirsene. Nel frattempo, però, è stato reclutato un neofita entusiasta, Ermarco, che dopo quaranta anni di fedeltà ininterrotta gli succederà alla testa della scuola.

Il nuovo tentativo si svolge a Lampsaco, dove il governatore siriano Mitra (funzionario di Lisimaco) accoglie e finanzia Epicuro, permettendogli così di mettere radici in un ambiente non programmaticamente ostile. In clima di relativa libertà di insegnamento la comunità fiorisce e risalgono a questo periodo il maggior numero di adepti prestigiosi. Entrano infatti ora in rapporto con Epicuro: Colote, teorico della necessità del massimo proselitismo e autore di una difesa della filosofia del maestro indirizzata a Tolemeo d'Alessandria; Metrodoro, l'allievo prediletto di tutta una vita; Polieno, matematico di vaglia; Leonteo e Idomeneo, due cospicui cittadini che portano sostegno sociale e finanziario. Mitra stesso continuerà a sovvenzio-

nare la comunità epicurea, rimastavi per un lungo periodo anche dopo la partenza del Maestro e del suo *staff* per Atene.

Ben presto infatti, collocato il movimento su basi autonome, Epicuro approda a quella che, al di là del decadere politico, è tuttora la capitale più ricca di tradizioni (sono in via di gestazione le componenti delle grandi, nuove metropoli orientali, che anche in questo settore le toglieranno il primato). È il 306, ha trentacinque anni. Per altrettanti vivrà in Atene, continuando nel suo insegnamento non ostanti sette cambiamenti di governo, sommosse, rivoluzioni. Sua sede, il Giardino, consistente di una casa e di un orto, che nel testamento verranno separati e destinati l'una alla scuola, l'altro alla comunità dei discepoli. In parte c'è l'intenzione di dividere le due funzioni (l'una sede dell'insegnamento, l'altro collegio residenziale per gli allievi), in parte la volontà di sottrarsi alla pubblicità di portici e ginnasi, sedi deputate dalla tradizione alle lezioni e discussioni filosofiche ma sottoposte — insegnava l'esperienza di Mitilene — alla scomoda autorità dei ginnasiarchi.

Le norme della vita nel Giardino (il termine passò prestissimo a designare per antonomasia sede e insegnamento epicurei) fanno pensare ad una "regola" nel senso monastico della parola. La comunità è concepita come un organismo autonomo; i discepoli vi praticano il rimprovero reciproco e la reciproca confessione delle colpe; sono sconsigliati gli eccessi sessuali e di cibo; vengono celebrate mensilmente feste, le *Icades*, che nel giorno 20 del mese ricordano la nascita del Maestro. Tali feste, solenni per l'apparato di ufficialità che le circonda ma di svolgimento semplicissimo, consistono essenzialmente nel banchetto in comune. Rimarranno rituali alla comunità per secoli, testimoniando insieme riconoscenza per il fondatore e senso amicale del godimento derivante da una compagnia reciprocamente gradevole.

Il rimanente della vita di Epicuro dopo il suo insediamento in Atene non ha storia: la sua biografia ma-

teriale coincide con le tappe della sua evoluzione spirituale¹.

I testi di Epicuro ci arrivano da tre fonti principali:

a) le *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, opera scritta a cavaliere fra il secondo e il terzo secolo d. C., che tramanda, oltre ad una biografia completa, le tre *Epistole*, le *Massime capitali*, il *Testamento*. Vi trascorre calda simpatia per la figura di Epicuro, di cui vengono prese sistematicamente le difese di fronte a qualsiasi tipo di attacco;

b) lo *Gnomologio Vaticano*, raccolta manoscritta di sentenze scoperta alla fine dell'Ottocento nella Biblioteca apostolica vaticana e pubblicata fra il 1888 e il 1890²;

c) i papiri di Ercolano, dallo srotolamento e dalla successiva decifrazione dei quali sono stati ricavati ampi frammenti dell'epistolario e del *corpus* epicureo di opere filosofiche.

Come si vede, è una tradizione relativamente ampia, se rapportata alla sorte toccata ai fondatori delle altre scuole post-socratiche: cinici, stoici antichi, cirenaici; abbastanza lontana però cronologicamente, nelle fasi costitutive, dall'epoca del protagonista. C'è una ragione, o è fatto meccanico? I silenzi della tradizione hanno non di rado un significato non meno delle riprese e delle sottolineature, ed è così anche per la fortuna di Epicuro: c'è uno squilibrio fra la quantità di discussioni che egli suscitò e la conseguente frequenza di riferimenti alle sue figure e dottrine da un lato, la rilevanza di testi realmente pervenutici dall'altro. Diogene Laerzio elenca 41 suoi titoli, per un grande numero complessivo di volumi (e non sono tutti; è specificato chiaramente trattarsi di una scelta: « Si numerose e sì eccellenti furono le opere di Epicuro.

1. Cfr. Diogene Laerzio, VP, VF. Le fonti per lo studio di Epic. sono state raccolte per la prima volta modernamente in Usener, E; due edizioni in Italia ha avuto Epicuro, O; importante l'edizione parziale dal decimo libro di Diogene Laerzio data da Bollack J. - Bollack M. - Wismann; cfr. anche Farrington, CCVDE, pp. 9-29.

2. Scoperto da Hermann Wotke nella Biblioteca vaticana, fu pubblicato in Wotke-Usener e ripubblicato in Usener, ES.

Le più belle sono [...], ecc. »³). Di fatto, la mole delle testimonianze indirette eguaglia in quantità (non in qualità, tranne quelle da Sesto Empirico) i testi.

Non ci si spiega questa sorte se non si chiarisce in quale misura la posizione mentale di Epicuro è sovvertitrice. Innanzi tutto, essa è sulla linea di quella che Farrington ha definito la « ribellione contro la città »⁴: epilogo del dibattersi di forze già messe in opera a livello cronologico della egemonia di Pericle e ribadite nella cultura nazionale ateniese da Tucidide; dalla tragedia euripidea; in ultima analisi, anche da Socrate, il paradosso della cui morte non è che un atto di accusa contro la *polis*. È vero che nel *Critone* si teorizza l'obbedienza allo stato come dovere assoluto del cittadino, ma quando nella *Apologia* si sottolinea l'impotenza a far politica e il dèmone personale come prescrizione morale in forma negativa, è ben dubbio se si pensi allo stato-città pervaso da turbinosi andirivieni di potere o non piuttosto, in prospettiva, a uno stato diverso. Anche se, contingentemente, è allo stato-città ateniese che Socrate fa il suo atto di ossequio, quale sia il suo ideale ce lo dice l'entusiasmo con cui è da lui approvata nella *Repubblica* la condizione di soddisfazione dei bisogni di natura, propria della fase di associazione umana pre-politica⁵, per orientarsi poi verso le inevitabili conseguenze di una civiltà lussuosa, articolata: guerre, carestie, politica di potenza, odio fra gli uomini: conseguenze del progresso e della civiltà voluti da Glaucone, portavoce della tesi platonica, in contrapposizione alla tesi dello stato di natura sostenuta da Socrate. Il richiamo a questa fase della società umana (che vuol dire scavalcare Platone per riagganciarsi direttamente a Socrate) diviene addirittura un luogo comune, poi, nelle scuole epicuree di tutti i tempi. Lucrezio lo riprende con una immagine che sembra mutuata testualmente dal testo platonico, Orazio a sua volta infinite volte (compreso il *porcus*

3. D. L., x. 27.

4. Farrington, *CCVDE*, p. 23.

5. Platone, pp. 187-91.

de grege Epicuri, che sembra riferimento polemico diretto a Glaucone)⁶.

Qui è possibile allora indicare il primo elemento di rottura: Epicuro mostra riacciarsi direttamente al potenziale della predicazione socratica, fondata su una rivalutazione dell'individuo come fonte di socialità e di moralità. Viene saltata, nello stesso tempo, la complessa articolazione classificatoria della *Politica* aristotelica, basata su un delicato equilibrio di classi in tensione e sulla chiara accettazione da parte di ciascuno del proprio ruolo sociale. Per lui la politica (al pari degli affari) non è la struttura portante della vita e del progresso umano, ma « un carcere »⁷. Che senso ha occuparsi delle complicazioni portate dalla vita associata, quando: « Grida la carne: non aver fame non aver sete non aver freddo; chi abbia queste cose e spera di averle, anche con Zeus può gareggiare in felicità »⁸? La medesima ragione giustifica dunque il rifiuto della mediazione platonica, ancorché più universalistica e quindi tendenzialmente più confacente, grazie alla quale Socrate sarebbe solo il primo gradino di una più elaborata visione della società. Anche qui, però, dopo il decisivo intervento di Glaucone, divisione rigida in classi, negazione dei bisogni naturali, estraniamento dell'uomo dal fine specifico della vita, attività intellettuale concepita come puro elemento di divisione sociale. Universalismo, sì, obietta Epicuro: ma non quello platonico, né in originale (l'utilizzazione del personaggio-Socrate per costruire uno stato astratto, nella *Repubblica*), né la versione dell'umanesimo retorico di Isocrate: filosofia di composizione della crisi di classi dirigenti municipali attraverso la fissazione astratta di archetipi ideali che servono solo a riprodurre meccanicamente una successione di élites sconfessate e squa-

6. Ad es. Lucret. II. 29-33: « [...] ah che distesi | non lungi al mormorar d'un picciol rio | che il prato irriga i pastorelli a l'ombra | di selvatiche piante allegri danno | il dovuto ristoro al proprio corpo: | massime allor che la stagion novella | arride e l'erbe di bei fior cosperge » (Lucrezio, *DNC*, pp. 58-9).

7. Epic. G.V. 58 (Epicuro, *O*, p. 152: « Bisogna liberarsi dal carcere degli affari e della politica »).

8. Epic. G.V. 33.

lificate. Con Epicuro si ha la prima grande voce che parla di universalismo etico sulla base di una constatazione della materialità del mondo e dell'uomo e della necessità di una interpretazione scientifica dell'uno e dell'altro. Nello stesso tempo, non si formulano sulla realtà giudizi di rifiuto motivati moralisticamente e con *réverie* di classe dirigente spodestata (si pensi alla settima *Lettera* di Platone), ma si interpretano le aspirazioni di vaste masse sconvolte e deluse dal riflusso della vita civile mettendo loro a disposizione uno strumento ideologico in grado di garantire comunque un adeguamento alla vita reale e la ricerca della felicità soggettiva e collettiva. Non è privo di significato che il tentativo di far passare questa linea anche sul piano politico — il proselitismo, tentato da Colote al livello dei grandi creatori di destini collettivi — caratterizza solo la prima fase della vita della setta, che successivamente si mostrerà aperta e disponibile al convertito come tale, ma non ansiosa di andare a cercarlo per stimolarlo. Anzi, in misura che viene limitata la capacità collettiva di una ricerca edonistica e realmente "umanistica" si palesa un gusto acre del disprezzo per il non convertito e quindi folle, una sorta di felicità negativa per le sue inevitabili sventure, contrapposte alla vita del saggio⁹.

Ma definendo la rottura della tradizione nei termini del puro socratismo, di una semplice fedeltà al suo moralismo predicatorio, di uno scavalco di Platone, si resta ancora nello schema di una genealogia meccanica. Un ulteriore, importante elemento di comprensione sta nel significato da attribuirsi al trasferimento in Atene. Quale ragione poteva indurre un intellettuale giovane ma non più giovanissimo, già relativamente celebre, di solida autonomia scolastica e finanziaria, a lasciare la sede di un già conquistato *optimum*, Lampsaco, per avventurarsi in una città potenzialmente ostile, di fatto estranea

9. Lucret. II. 1-4. «Dolc'è mirar da ben sicuro porto | l'altrui fatiche all'ampio mare in mezzo | se turbo il turba o tempestoso nembo, | non perché sia nostro piacer giocondo | il travaglio d'alcun, ma perché dolce | è se contempli il mal di cui sei privo [...]» (Lucrezio, *DNC*, p. 57).

alla sua formazione e alla tradizione atomistico-materialistica? Rispondere ha un significato non solo sul piano della storia della cultura (probabilmente la permanenza a Lampsaco non avrebbe consentito una cassa di risonanza altrettanto efficace), ma soprattutto sul piano della individuazione delle pressioni che indussero Epicuro a collocarsi in un osservatorio strategico ottimo per dominare i vari aspetti del travaglio di un'epoca. « Atene — ha scritto Pasquali nel 1919 — non più centro d'impero, è rimasta città grande; ma non si può confrontarla, nonché con le nostre metropoli moderne, Londra e Berlino, neppure con le grandi capitali dei nuovi regni d'Oriente, le quali sorgevano proprio in quegli anni. La vita vi scorre senza palpito di febbre, né frettolosa né piena, un po' gretta, se si vuole. Consuetudini orientali rendono questa grettezza più appariscente [...] »¹⁰. La nuova atmosfera implica spolitizzazione; alla metà del secolo il grosso problema della città è vivere alla giornata¹¹: per convincere il popolo a partecipare agli atti della vita pubblica, occorre incentivarlo col danaro. È una crisi di *fiducia* e un diverso prospettarsi, da parte del cittadino, la propria condizione umana. Scrive Glover: « Il quarto secolo ci fa vedere un popolo semiparalizzato, che ha sofferto per tutte quelle perdite in beni e vite umane che una guerra lunga e feroce aveva causato, ma soprattutto per quelle perdite, meno visibili, ma non per questo meno reali, che tengono dietro al convincimento secondo cui ogni impiego di sforzi ed energia sarà sempre più o meno futile »¹². L'impoverimento materiale non fa che allargare le distanze fra le classi, vengono messi in condizione di non funzionare meccanismi politici che parevano avere pericolosamente prodotto all'interno di se stessi gli elementi del proprio superamento. La schiavitù viene riaffermata solennemente all'indomani della battaglia di Cheronea, il cui trattato di pace sancisce l'impegno a non affrancare mai più schiavi.

10. Teofrasto, pp. x-xi.

11. Isocrate, *Areopagitico* 83.

12. Glover, pp. 86-7 (libera traduzione).

Scrive Paul Nizan: « In questo modo, dopo le guerre intestine delle leghe greche, la conquista macedone ultimò dall'esterno l'affossamento della libertà. Questo fatto ha un preciso significato di classe. Alla fine del 322 [...] 12.000 cittadini sono esclusi dai diritti politici [quelli cioè con un reddito inferiore alle 2.000 dramme], e Atene diviene una "timocrazia", uno stato fondato sul censo. Le distribuzioni ai poveri, le indennità pagate per le sedute del tribunale e dell'Assemblea, che avevano a lungo garantito l'esercizio democratico del potere, vengono abolite. Ai tempi di Demetrio di Falero e di Demetrio Poliorcete, una legislazione di classe viene elaborata secondo gli interessi delle classi dei proprietari. Il numero dei proletari si ingrandisce. Platone descrive già, nella *Repubblica*, questo genere di uomo che abita "[...] nello stato senza appartenere ad alcuna classe: non è né uomo di affari né artigiano né cavaliere né oplita, ma soltanto povero". Nel 431, questi uomini che non possedevano nulla ammontavano a 20.000 su 42.000 cittadini; verso il 310, essi toccavano i 12.000 su un totale di 21.000. Il lavoro libero non resiste più alla concorrenza del lavoro servile [...] la disoccupazione si fa cronica [...] »¹³. Di questa società Epicuro aveva avuto esperienza ancor giovane, nell'Atene del suo servizio militare, la città in cui si era tuffato, nella medesima circostanza, anche Menandro, il commediografo-filosofo, il poeta della società « ormai limitata alla semplice convivenza »¹⁴, nella quale « l'aspirazione al sapere tocca ai filosofi e ai dotti specialisti »¹⁵. Della specializzazione del sapere Epicuro non si interessa, mentre — al contrario — si sforza di elaborare tecniche che consentano l'accostamento ad esso da parte di una massa di possibili fruitori. Egli vive nell'atmosfera satura di convenzioni e tabù sociali così ben interpretata e riprodotta da Menandro e si sforza di adattare i suoi strumenti intellettuali all'esigenza che tale appa-

13. Nizan, *LMA*, p. 9 (ma citato nella brutta traduzione *IMA*, pp. 28-9, corretta di alcuni errori).

14. Snell, pp. 151-2.

15. *Ibid.*

rato non prenda il sopravvento sulla libera vita umana, determinandovi storture. Pertanto, trascura provocatoriamente le sottigliezze della retorica e della dialettica e Cicerone avrà buon giuoco ad accusarlo in merito: « In quella seconda parte della filosofia che si chiama logica e che verte su la ricerca e la discussione, costui è inerme, nudo. Abolisce le definizioni, non insegna ad argomentare, a portare avanti e concludere un ragionamento [...] »¹⁶. Epicuro in realtà, come — appunto — il suo coetaneo Menandro, pone al centro della sua indagine l'uomo come esso è, nella sua realtà sociale e naturale: la considerazione della sua posizione storica (e questo è un tratto di " illuminismo " che la storiografia epicurea ispirata al marxismo non ha sempre messo in giusta luce) viene risolta con una valutazione più generale di schemi di comportamento, rapportati comunque ad un suo supposto *vero* modo di essere. Gli preme più, e anche in questo potrebbe continuare la comparazione con Menandro, percepire dei valori umani che non dibattere questioni politico-ideologico-religiose il cui ambito sia già stato in precedenza delimitato, e questa volontà di avvicinare l'umano è tale da sovvertire il quadro della discussione stessa. Nel contempo, si sbaglierebbe a tradurre la scelta di Epicuro nei termini di un privilegiare la morale sulle altre suddivisioni di scuola dei sistemi filosofici. Sia perché lo si confinerebbe, *ex negatione*, in un ambito ideale dal quale egli rifugge e al quale si contrappone; sia perché la sua morale è comunque non prescindibile dalla perentoria riaffermazione di una scienza fisica diversa, affatto alternativa alla cosmologia platonica e incurante, come puramente descrittiva e dominata dalla volontà di sovrapporre alle cose l'idea preconcepita, anche della classificazione aristotelica (non essendogli peraltro alieno, se sposato ad un sistematico probabilismo, un cauto atteggiamento classificatorio dei fenomeni fisici); sia, infine, perché in tal modo si accetta il giudizio ciceroniano che è riduttivo, in quanto Epicuro più che non usare la logica ne teorizza un tipo diverso.

16. Cic. *fin.* I. vii. 22.

La filosofia, dice Epicuro, è per tutti: « Né il giovane indugi a filosofare né il vecchio di filosofare sia stanco. Non si è né troppo giovani né troppo vecchi per la salute dell'anima [...] filosofare deve e il giovane e il vecchio »¹⁷. E perché tutti possano filosofare, Epicuro va incontro alla massa preparando una riduzione compendiarica della sua teoria fisica: « Per coloro che non possono [...] dedicarsi allo studio delle opere da me scritte sulla natura, né esaminare almeno le maggiori fra quelle che ho composto, ho preparato un compendio di tutta la dottrina, perché possano ritenere sufficientemente nella memoria i principi fondamentali, affinché per ciascuna occasione, nelle questioni più importanti, possano venire in aiuto a se stessi a seconda di quanto posseggono di scienza della natura [...] anche per chi abbia raggiunto la perfezione questo è il punto fondamentale di tutta la dottrina: la possibilità di servirsi prontamente degli atti apprensivi; e questo è impossibile se non si riduce il complesso delle dottrine a semplici formulazioni e definizioni [...] »¹⁸. È da sottolineare la duttilità della concezione esposta: il sapere non è un sapere-archivio, sede di dati faticosamente immagazzinati percorrendo un ampio scibile e faticosamente utilizzabili: quel tipo di lavoro è presupposto ed è la base, ma il sapere che si usa deve essere agile, inerudito, ben impresso nella mente e nello stesso tempo compendio reale di un disegno argomentativo più vasto. Inoltre, questo tipo di sapere sgancia le linee metodiche dal cumulo delle notazioni scientifiche particolari per metterle a disposizione in quanto metodo facilmente adoperabile come richiamo alle nozioni di cui deve essere riempito e sostanziato; non sarà quindi tanto una semplificazione della dottrina (il tono delle prime righe farebbe pensare a questo) quanto una sua condensazione e estrapolazione a livello dei principi costitutivi primi: e in effetti la prosa di questa lettera è tutt'altro che facile: « Il compendio — scrive Bollack — non compendia la fisica in quanto fisica, ma l'assieme delle

17. Epic. *ep. Men.* 122.

18. *id.*, *ep. Hdt.* 35-7.

considerazioni teoriche su cui essa si fonda »¹⁹. Del resto, come ha visto Diano, il concetto di *typos*, lo « stampo formato dalle proposizioni elementari in cui l'intera trattazione si compendia », non va certo preso come allusione meccanica alla epistola, che del resto incarna in questo momento particolare della discussione il *typos* occorrente ad Erodoto, ma come il modello di ragionamento che l'uomo che vuol filosofare deve costruirsi per affrontare correttamente la realtà²⁰.

Dopo avere alluso alla importanza della attribuzione e verifica di significato alle parole, prosegue Epicuro: « Prima di tutto nulla nasce dal nulla; perché qualsiasi cosa nascerebbe da qualsiasi cosa, senza alcun bisogno di semi generatori; e se ciò che scomparire avesse fine nel nulla tutto sarebbe già distrutto, non esistendo più ciò in cui si è dissolto. Inoltre il tutto [...] come è ora [...] sempre sarà, poiché nulla esiste in cui possa tramutarsi, né oltre il tutto vi è nulla che penetrandovi possa produrre mutazione [...] Il tutto è costituito di corpi e di vuoto [...] Che i corpi esistano infatti di per sé lo attesta in ogni occasione la sensazione, in base alla quale bisogna, con la ragione, giudicare di ciò che sotto i sensi non cade [...] »²¹ Oltre a ciò il tutto è infinito, poiché ciò che è finito ha un estremo, e l'estremo si può scorgere rispetto a qualcos'altro, ma il tutto non si può scorgere da qualcos'altro, di modo che non avendo estremo non ha nemmeno limite, e ciò che non ha limite è illimitato [...] »²² Gli atomi poi hanno moto continuo [...] e eterno [...] Non c'è un inizio di questi moti, essendo eterni sia gli atomi che il vuoto [...] »²³ Dopo di ciò, facendo riferimento alle sensazioni e alle affezioni — perché così si avrà la più fondata persuasione — bisogna credere che l'anima è un corpo sottile, sparso per tutto l'organismo, assai simile all'elemento ventoso e avente una certa mescolanza di

19. Bollack J. - Bollack M. - Wismann, p. 168.

20. Diano, *NE*, p. 116.

21. Epic. *ep. Hdt.* 38.8 ss.

22. *Ibid.* 41.6 ss.

23. *Ibid.* 43.4 ss.

calore, e in qualche modo somigliante all'uno, in qualche modo all'altro [...] ²⁴ E invero se tutto il corpo si distrugge l'anima si disperde, e non ha più quei poteri e quei moti e quindi perde anche la facoltà di sentire. Non si può infatti concepire come senziente (l'anima) se non in questo complesso (di anima e di corpo), né che possa più avere quei moti, quando il corpo che la contiene e la circonda non sia più tale com'è ora, stando nel quale tali moti possiede [...] ²⁵. Oltre a ciò che si è detto bisogna ritenere che i mondi e ogni aggregato limitato congenere alle cose che vediamo continuamente si è originato dall'infinito, formandosi tutti essi separatamente da particolari agglomerati maggiori o minori. E di nuovo tutti vanno incontro a distruzione, alcuni più velocemente, altri più lentamente, alcuni in seguito a determinate cause, altri ad altre [...] » ²⁶.

Ciò premesso, si viene ad una interessante trattazione del ruolo dell'uomo nella natura e nella storia del progresso: « Bisogna anche credere che la natura apprese molte e diverse cose costretta a ciò dalle circostanze, e in seguito poi la ragione perfezionò e aggiunse nuove scoperte a ciò che era indicato dalla natura, in alcuni casi più velocemente, in altri più lentamente, e in certi periodi e tempi (secondo un progresso più rapido), in altri più lento. Per cui anche i nomi (delle cose) non furono in principio stabiliti per un accordo, ma le diverse nature degli uomini, dovendo subire affezioni particolari a seconda dei singoli popoli, e cogliendo particolari rappresentazioni, facevano uscire in maniera particolare l'aria dietro l'impulso di ciascuna di quelle affezioni e rappresentazioni, a seconda anche delle eventuali differenze fra popolo e popolo, dipendenti dai luoghi da essi abitati; infine di comune accordo a seconda di ciascun popolo furono stabilite particolari espressioni per potersi capire reciprocamente con la maggior chiarezza e più concisamente. E chi essendone esperto introduceva cose non note dava loro determinati

24. *Ibid.* 63.

25. *Ibid.* 65.8 ss.

26. *Ibid.* 73.7 ss.

nomi, alcuni in quanto dettati dalla necessità naturale, altri scelti dietro ragionamento seguendo la ragione più forte che consigliava di esprimersi in tal modo.

Per quanto riguarda i moti e le rivoluzioni e il sorgere e il tramontare e gli altri fenomeni congeneri dei corpi celesti, non bisogna credere che ci sia qualche essere che a ciò è preposto e dia, o abbia dato, ordine ad essi, e nello stesso tempo goda della più completa beatitudine e dell'immortalità [...] bisogna pensare che per necessità si compiano tali moti regolari in seguito al modo in cui tali agglomerati furono compresi nell'origine del mondo.

Bisogna ritenere inoltre che è compito della scienza della natura indagare la causa dei fenomeni fondamentali e che la felicità riguardo alla conoscenza dei fenomeni celesti consiste in questo, e nel sapere quali sono le nature dei fenomeni che si contemplan nei cieli, e quanto a tutto questo è congenere per il raggiungimento della perfetta conoscenza in proposito. E inoltre non è possibile adottare a questo riguardo il metodo delle diverse spiegazioni e della possibilità che sia anche altrimenti; ma (bisogna credere) che non è assolutamente possibile che in nature immortali e beate ci sia qualcosa che possa provocare conflitto o turbamento »²⁷.

È stato visto in queste affermazioni una negazione della scienza, un orgoglioso disprezzo per ciò che non prende di mira esclusivamente la condizione umana, a prescindere dalle istanze di approfondimento conoscitivo e della dinamica, anche interna, della scienza fisica. In altre parole, una affermazione *una tantum* della superiorità (non più redimibile in discussione) della morale sulla fisica. Ora, della minuziosità dell'apparato di ricerca che sta alla base del compendio indirizzato ad Erodoto fanno fede in astratto la notizia data da Diogene Laerzio sui trentasette volumi dell'opera *Sulla natura*, in concreto — come tipo di prosa e di procedere argomentativo — gli squarci che dell'opera stessa sono stati ricavati dalle rovine di Ercolano. Gli stralci, frammentari, dal II libro del-

27. *Ibid.* 75 ss.

l'opera *Della natura* (molti altri ne sono conservati, dai libri XI, XII, XIV, XV, XXVIII, accanto ad altri ancora di cui è difficile stabilire la sede all'interno dell'opera) sono probabilmente sufficienti a far constatare, anche al di là delle difficoltà di lettura, di quale tipo di prosa irta e desultoria si avvalse Epicuro nella stesura più ampia delle sue opere scientifiche, e di quale scavo essa fosse lo specchio fedele²⁸. D'altro canto, quale sia il rigore che la scienza deve avere e nello stesso tempo a quale dimensione umana più ampia essa sia da ricondurre è detto con chiarezza nella lettera indirizzata a Pitocle sulla natura dei fenomeni celesti. La funzione anche di questa epistola, come delle altre due, è al solito fornire uno strumento agile all'uso per tutti²⁹.

Qual è il fine della conoscenza dei fenomeni celesti? « Per prima cosa si deve credere che della conoscenza dei fenomeni celesti, sia che vengano trattati in connessione con altri, sia indipendentemente, l'unico scopo è la tranquillità e la sicura fiducia, così come anche per le altre scienze [...] »³⁰; palese la polemica contro le metodologie platonica e aristotelica: « Non bisogna indagare la scienza della natura secondo vacui assiomi e legiferazioni, ma come richiedono i fenomeni. Perché la nostra vita non ha bisogno di irragionevolezza e di vuote opinioni, ma di trascorrere tranquilla. E si ottiene la massima serenità riguardo a tutti i problemi che vengono risolti secondo il metodo delle molteplici spiegazioni in accordo coi fenomeni, quando si ammetta in proposito, come è conveniente, il verosimile [...] »³¹.

Come è strutturato il mondo? Anche qui, possibilismo tra varie soluzioni aperte, prospettate nell'ambito di saldi principî generali: « Il cosmo è un perimetro di cielo che comprende astri e terra e tutti i fenomeni [...] e il suo estremo, in cui termina, può essere di costituzione rada

28. V. in partic. i frammenti Epicuro, O, 23.19, 23.20, 23.21, 23.22 ss., nonché i frammenti 23.41-43, 23.45-46, 23.47-51.

29. Cfr. Epic. ep. Pyth. 84-85.

30. Ibid. 85-86.

31. Ibid. 86-87.

o fitta — e quando si dissolverà tutto ciò che esso contiene avrà fine — in moto o fermo, di forma rotonda o triangolare o di qualsiasi altro genere. È possibile che sia in molti modi, perché nessuno dei fenomeni è in contrasto con un mondo di tal fatta, nel quale non è possibile scorgere l'estremo [...] ³² Il sorgere e il tramontare del sole, della luna e degli altri astri può avvenire sia per accensione e spegnimento, essendo le condizioni tali, anche in ciascuno dei due luoghi, che possa verificarsi quanto si è detto [...] può avvenire anche per apparizione sulla terra e successivo occultamento; neanche ciò contrasta con alcuno dei fenomeni. I loro moti poi non è impossibile che avvengano per il movimento vorticoso di tutto il cielo, oppure, stando questo immobile, per il moto vorticoso di loro, secondo la necessità determinatasi all'inizio, alla genesi del cosmo quando essi si levarono nel cielo [...] » ³³. Lo stesso possibilismo si riscontra, nei testi immediatamente successivi, per quanto concerne l'atteggiamento generale dello scienziato, la luminescenza della luna, e così via: non dilunghiamoci in una elencazione fastidiosa, basti considerare il complesso delle affermazioni come una sorta di breviario della disponibilità che lo scienziato ha da tenere di fronte ai fenomeni, senza preoccuparsi di remore di altro genere (religione, preconetti sociali, freni giuridici, ecc.) e seguendo solo le vie della sua logica.

Su questo terreno si individua la base concreta della morale epicurea, della quale abbiamo un'idea attraverso l'*Epistola a Meneceo*:

« Epicuro a Meneceo salute. Né il giovane indugi a filosofare né il vecchio di filosofare sia stanco. Non si è né troppo giovani né troppo vecchi per la salute dell'anima [...] Meditare bisogna su ciò che procura la felicità, poiché invero se essa c'è abbiamo tutto, se essa non c'è facciamo tutto per possederla [...] ³⁴ Abituati a pensare che nulla è per noi la morte, poiché ogni bene e ogni male è nella sensazione, e la morte è privazione di questa. Per

32. *Ibid.* 88-89.

33. *Ibid.* 92.

34. *Epic. ep. Men.* 122, *passim*.

cui la retta conoscenza che niente è per noi la morte rende gioiosa la mortalità della vita; non aggiungendo infinito tempo, ma togliendo il desiderio dell'immortalità [...] stolto è chi dice di temere la morte non perché quando c'è sia dolorosa ma perché addolora l'attendarla; ciò che, infatti, presente non ci turba, stoltamente ci addolora quando è atteso [...] ³⁵ Il saggio invece né rifiuta la vita né teme la morte; perché né è contrario alla vita, né reputa un male il non vivere. E come dei cibi non cerca certo i più abbondanti, ma i migliori, così del tempo non il più durevole, ma il più dolce si gode. Chi esorta il giovane a viver bene e il vecchio a ben morire è stolto, non solo per quel che di dolce c'è nella vita, ma perché uno solo è l'esercizio a ben vivere e ben morire ³⁶ [...] E analogamente bisogna pensare che dei desideri alcuni sono naturali, altri vani; e di quelli naturali alcuni necessari, altri solo naturali; e di quelli necessari alcuni lo sono per la felicità, altri per il benessere del corpo, altri per la vita stessa ³⁷ [...] E per questo noi diciamo che il piacere è principio e termine estremo di vita felice [...] Tutti i piaceri dunque, per loro natura a noi congeniali, sono bene, ma non tutti sono da eleggersi; così come tutti i dolori sono male, ma non tutti sono tali da doversi fuggire [...] »³⁸.

Il testo che segue, infine, para in partenza ogni successiva speculazione sulla dissolutezza di vita implicita nella dottrina del piacere: « Quando dunque diciamo che il piacere è il bene completo e perfetto, non intendiamo i piaceri dei dissoluti o quelli delle crapule, come credono alcuni che ignorano o non condividono o male interpretano la nostra dottrina, ma il non aver dolore nel corpo né turbamento nell'anima. Poiché non banchetti e feste continue, né il godersi fanciulli e donne, né pesci e tutto quanto offre una lauta mensa dà vita felice, ma sobrio calcolo che indaga le cause di ogni atto di scelta

35. *Ibid.* 124-125.

36. *Ibid.* 126-127.

37. *Ibid.* 127-128.

38. *Ibid.* 128-129.

e di rifiuto, che scacci le false opinioni dalle quali nasce quel grandissimo turbamento che prende le anime [...] »³⁹.

Né le false angosce sono solo quelle dell'apparato religioso: « Era meglio [...] credere ai miti sugli dèi piuttosto che essere schiavi del destino dei fisici: quelli infatti suggerivano la speranza di placare gli dèi per mezzo degli onori, questo invece ha implacabile necessità [...] Egli [il saggio] reputa infatti meglio essere saggiamente sfortunati che stoltamente fortunati; perché è preferibile che nelle nostre azioni saggio consiglio non sia premiato dalla fortuna, piuttosto che stolto consiglio sia da essa coronato. Tutte queste cose e ciò che ad esse è congenere medita giorno e notte in te stesso, e con chi a te è simile, e mai, sia desso che nel sonno, avrai turbamento, ma vivrai invece come un dio fra gli uomini. Poiché non è in niente simile a un mortale uomo che viva fra beni immortali »⁴⁰.

Il lettore avrà notato una forma caratteristica della prosa epistolare epicurea: il ricorrere cioè ad uno stilema fisso ripetitivo ogni qual volta viene introdotto un nuovo tema da mandare a memoria come stampo riepilogativo delle acquisizioni di più ampia dimensione nozionistica (« oltre a ciò », « e anche questo », ecc.). Si è parlato addirittura di *catechismo* epicureo, e si è colto nel segno nella misura in cui c'è una volontà di chiarimento dei punti fissi della dottrina. Meno catechistica, ove catechesi implichi — come nel cristianesimo — banalizzazione del contenuto dottrinario, è la preoccupazione da parte di Epicuro di garantire un significato metodologicamente elevato anche al compendio. Spiccatamente in tale direzione vanno viceversa i testi delle *Massime Capitali* e dello *Gnomologio Vaticano*, “battute” veloci sulla condizione umana, massime di comportamento, polemiche riassunte in un unico, breve giro di frase.

In un quadro di angoscia e di sfruttamento materiale, di senso dell'inutilità dell'uomo, così nell'agire come nell'inerzia, Epicuro restituisce alla vita materiale la sua

39. *Ibid.* 131-132.

40. *Ibid.* 134-135.

preminenza e individua le fonti che possono dare gioia anche in tanto squallore; queste si riducono essenzialmente all'attività dell'intelletto, alla consapevolezza scientifica che consente all'intellettuale di signoreggiare vita privata e pubblica, *otium* e *negotium*, di ottenere dall'amore godimento fisico e mentale, di comprendere la dinamica anche sociale del mondo, di agire con la consapevolezza che unico bene è la vita, servendosi non come incentivo alla sordidezza ma come elemento di superiorità contro fanatismi di ogni genere. Una affermazione rigorosa della ragione, materiata della cultura di una società che ha ancora poche forze intellettuali da dedicare allo sviluppo della scienza e al perfezionamento delle tecniche. È una età di solitudine ed egoismo, in cui l'apparato sociale si porta in primo piano e si sovrappone alle forze vitali: in essa le forme migliori della attività creativa dell'uomo puntano sull'analisi delle passioni individuali; si è rotto il cordone di un rapporto immediato fra uomo e collettività, l'intellettuale ha il compito immane di confrontare il ristretto ambito da lui raggiungibile con la totalità del patrimonio già acquisito e l'abisso della scienza ancora da costruire. Epicuro teorizza di rompere questa solitudine attraverso il nuovo rapporto dell'uomo con l'uomo e nello stesso tempo di dare maggiore consapevolezza alla posizione di indagine scientifica attraverso una sicura verifica delle sue basi. In morale come in fisica occorre liberarsi dei fantasmi, sostituire vecchi legami che non significano più niente (stato, famiglia, città) con nuovi fondati sulla libera scelta e l'umanità più schietta. Nasce la comunità come luogo del dispiegarsi umano. « Questi gruppi — scrive Nizan — che si moltiplicarono nel mondo antico costituiscono l'abbozzo patetico di una forma naturale di società umana. Epicuro stesso consacrò tali comunità, prescrivendo le celebrazioni in esse del proprio anniversario [...] »⁴¹.

Era indubbiamente una saggezza negativa ed autolimitante. Su basi razionalistiche assai più rudimentali (poco più di un articolato soggettivismo), con una grave ipoteca

41. Nizan, *LMA*, p. 34 (libera traduzione).

retorica ed una inesistente preparazione scientifica, già un secolo circa prima di Epicuro, all'epoca della guerra del Peloponneso, si era verificato nell'ambito della Sofistica un movimento di contrapposizione alla *polis* con la teorizzazione, nelle pagine del cosiddetto Anonimo di Giamblico, di uno stato diverso, fondato sulla *isonomia* e sulla abolizione della proprietà privata e dei falsi bisogni dell'uomo ⁴².

È lecito chiedersi: per quale ragione da un quadro mentale e culturale precedente e più limitato che non il razionalismo epicureo, potevano venire prospettate ipotesi rivoluzionarie, per il livello della discussione politica, nell'ambito dello stato-città? Là si aveva ancora la visione di uno stato organico, civile, organizzato, che dello stato di natura conserva pregi e coordina istanze attraverso la buona legislazione ⁴³. In Epicuro abbiamo viceversa una nozione più complessa della genesi della società, un approfondimento teorico maggiore per quanto riguarda le origini del mondo e della natura umana, mentre la risposta alle sollecitazioni del sociale o del politico è zero. Va notato che nel frattempo vi è stata la tranquilla teorizzazione aristotelica dello schiavo come "utensile vivente", del tempo libero (proccacciato dal lavoro servile altrui) come unica condizione perché i ceti privilegiati possano sviluppare cultura, vita felice, filosofia. È lecito anche chiedersi che effettivo raggio immediato e potenziale abbia avuto la teorizzazione dell'Anonimo di Giamblico, quale tipo di sviluppo porti la società in una direzione molto diversa, tale comunque da non consentire né sperimentazione pratica (né, alla lunga, cittadinanza teorica) a ipotesi socialmente illuminate. Scrive Nizan: « In mezzo [allo] sfacelo l'uomo resta solo, abbandonandosi talvolta a sogni di socialismo e comunismo utopistici, lasciando altre volte esplodere la propria collera in sanguinose insurrezioni rapidamente schiacciate [...] Al tempo di Platone, sembrava ancora possibile volere la salvezza collettiva della società. Al tempo di Epicuro,

42. Cfr. *Sofisti*, p. 209.

43. *Ibid.* p. 210.

non si può più volere che la salvezza individuale dell'uomo [...] »⁴⁴.

L'ideale dell'Anonimo di Giamblico rappresenta la fuga in avanti, il sogno cui non corrispondono possibilità reali di attuazione. È per questo che lo si può raggiungere impunemente su un piano di pura retorica — scienza della persuasione e non della conoscenza —; Epicuro, dal canto suo, non elabora una filosofia sociale che non sia negativa, pessimistica, riduttiva dell'impegno dell'uomo nella società. Ma attraverso l'individuo egli raggiunge le masse, e il messaggio sarà accolto con fervore in Roma, mentre il Giardino si chiude ben presto in un ostentato e provocatorio non-proselitismo. Solo attraverso queste convergenze esterne di dati obiettivi è spiegabile la apparente neutralità in un campo così delicato come quello dell'agire politico e la dirompente carica anticonservatrice dell'epicureismo romano, accanto alla sostanziale incapacità di trasferire il discorso sul piano delle modificazioni sociali.

E se anche l'epicuresimo rimane al di qua del problema dello schiavismo, non sarà male concludere questa breve esposizione delle sue prime vicende osservando che si tratta dell'unica filosofia precristiana che a livello teorico parli di eguaglianza per natura fra gli esseri umani.

44. Nizan, *IMA*, pp. 31-2, 33 (con modifiche).

II. Roma

Poco si conosce delle sorti dell'epicureismo in Grecia prima della massiccia penetrazione della dottrina in Roma. La più aspra delle polemiche scatenatasi vivente il maestro fu suscitata da Timocrate, fratello del fedelissimo Metrodoro, che con un gesto clamoroso abbandonò la scuola e compilò un'opera, *Delizie* (integralmente perduta), nella quale Epicuro veniva dipinto come un dissoluto propugnatore di riti notturni e orgiastici, puttaniere, plagiatore degli iniziati¹. È difficile, senza i testi, scorgere quale contrasto speculativo si riproduca in questo tipo di polemica fondata sulla diffamazione: ne approfittò comunque subito la pubblicistica di marca stoica. Secondo Posidonio (del medio stoicismo il più proteso verso una sintesi "umanistica" con elementi da altre dottrine) Epicuro si sarebbe recato con la madre in giro per le case della povera gente a recitare formule espiatorie ed esorcistiche, avrebbe prostituito un fratello, convissuto pubblicamente con una meretrice (Leonzio), saccheggiato senza riguardo dalle dottrine di Democrito per l'atomismo e di Aristippo per l'edonismo.

In realtà la discussione — sia l'immediata sia la successiva — sulla fisionomia di Epicuro si svolge in un contesto falsato in partenza dalla nuova dinamica dei rapporti intellettuali. Nella società universalistica del medio e tardo ellenismo lo spazio di intervento dell'intellettuale è o su un livello ecumenico o ispirato a un municipalismo gretto e provinciale. Ciò spiega, fra l'altro, perché le predicazioni di un Aristippo o di un Diogene cinico non fanno che disegnare una galleria di macchiette, pur muovendosi formalmente sul terreno che a Socrate aveva consentito di operare una ben più incisiva svolta.

1. D. L. x. 6-7.

L'uomo medio vede la propria vita sublimata nelle convenzioni sociali in quanto tali, mentre l'intellettuale deve rassegnarsi ad una delle due scelte — escludente l'altra —: scomparire così la possibilità di una integrazione società-cultura. La speculazione epicurea, con l'ostentato probabilismo scientifico, con il rifiuto della comunità politica costituita e la volontà di parlare solo a quella comunità — socialmente alternativa — che essa stessa ha creato, ha dato l'esempio di una scelta del primo tipo; la cornice della prima discussione su di essa si colloca decisamente nel secondo. E quindi è logico che le linee di difesa di Diogene Laerzio siano inquinate dalla preoccupazione di affermare che Epicuro, non ostanti le accuse, era una degna persona, un individuo moralmente corretto, un pensatore austero e sereno. Non passa neppure per la mente allo storico, che pure per l'epicureismo mostra avere sincera simpatia, che Epicuro fosse grande *proprio per* il tipo di accusa che riceveva; e così facendo accetta il terreno di discussione imposto dalla pubblicistica avversaria, scartare la filosofia dei sensi per muoversi solo sul piano morale: col che nasce, in buona fede, quella interpretazione " reazionaria " che nella storia della fortuna di Epicuro tornerà più volte a segnare momenti che sotto l'apparenza di antitradizionalismo intellettuale si rivelano legati ad un clima di recupero moralistico e retorico. Si tratta di vedere, non mancando nell'antichità classica tentativi epicurei non retorici, come viceversa a livello di Diogene Laerzio tale assunto sia potuto divenire di fatto la linea interpretativa egemone.

Una cosa si può dedurre, dalle polemiche: sia il magnetismo personale chiamato in causa da Timocrate, sia l'aneddoto dei riti esorcistici eseguiti in tandem con la madre parlano di successi della scuola in particolare fra le classi subalterne. Combinando ciò con la notizia di Posidonio circa la contaminazione di atomismo democriteo (genealogia che peraltro Epicuro ripudiò fin dall'esperienza con Nausifane) ed edonismo cirenaico, se ne ricava il quadro di una filosofia che otteneva successo ed adepti per il diffondersi di dottrine alternative rispetto alla piattaforma

ideologica del regime universalistico, che Polibio teorizzò anche per Roma quando in Roma si pose il problema di raccogliere in termini politici l'ellenismo: concordia fra le classi in un regime che unisse i vantaggi delle varie forme di governo (democrazia, oligarchia, monarchia) abolitive svantaggi e degenerazione, guidato dalla presenza illuminata di un uomo investito di autorità sia dal basso che dall'alto, in grado di riprodurre nel consorzio umano l'ordine delle leggi provvidenziali che regola l'universo naturale e sociale. Scienza dunque come avallo del potere, politica come conservazione, religione come *instrumentum regni*. L'immagine che gli avversari hanno voluto proiettare dell'epicureismo è quella di una filosofia dissacratrice, contraria all'ordine "naturale" (cioè: provvidenziale) delle cose in fisica, che per di più si schiera dalla parte di coloro che non occupano i gradini elevati della scala sociale e quindi opera in prospettiva una pericolosa sovversione dell'ordine politico.

I fatti, parlano di un continuo e progressivo estendersi dell'influenza della scuola. Ermarco, Polistrato, Dioniso, Basilide, ne occupano successivamente la direzione, alcuni di loro con prestigio e incremento del *corpus* dottrinario. Diogene Laerzio, fonte della notizia, informa inoltre di una nutrita serie di comunità e capi di comunità epicuree anche al di fuori di Atene.

La prima decisa reazione all'epicureismo sorge e si afferma quasi subito, con la fondazione della Stoa. Trascendentalistica, portata al provvidenzialismo, austera nella morale, sostanzialmente conservatrice in campo politico e sociale, la filosofia stoica sembrò fornire lo strumento ideologico del dominato: e di fatto ebbe appoggi e larga ospitalità, intellettuale e materiale, alla corte macedone. Alla *atarassia* (indisturbabilità), principio epicureo secondo il quale l'uomo, dispiegando la forza della conoscenza su basi sensistiche, può limitare al massimo le fonti di male e turbamento, lo stoicismo contrappose l'*apatia* (indifferenza), cioè la paziente e subalterna rassegnazione verso i fatti del mondo esterno alla coscienza. A partire, però, dal secondo secolo a. C., anche lo stoicismo dovette ridimen-

sionare alquanto l'austerità di partenza per accedere ad una valutazione più indulgente dell'individuo e della sua vita materiale. Con Posidonio e Panezio si realizza una sorta di equilibrio fra le esigenze della logica, della dialettica, della fisica da un lato e dell'istanza individualistica dall'altro, con le quali si confeziona una formula "umanistica" che avrà in Roma eccezionale fortuna. Di fatto, comunque, stoicismo ed epicuresimo entrano in Roma quasi assieme.

La conquista romana della Grecia, il trasferimento della biblioteca personale di Perseo di Macedonia (ricca di testi stoici) grazie a Scipione, soprattutto l'atmosfera generale, assai travagliata, del periodo in cui avviene il contatto, tendono a riprodurre i presupposti del fiorire dell'epicuresimo e del costituirsi di un particolare tentativo di costruzione ideologica conservatrice. Nel secondo secolo a. C., infatti, in Roma, sulle ultime fasi dell'antica lotta fra patrizi e plebei si innestano conflitti economici legati alla liquidazione del latifondo e all'intrapresa di una nuova e più ampiamente estesa politica commerciale; nello stesso tempo, comincia nell'ambito della classe dominante l'operazione di sganciamento dai temi politico-religiosi della società rurale per una apertura di maggior respiro sulla cultura mediterranea: cultura di lingua — ovviamente — greca. Il vivo successo incontrato dalla attività di Cratete di Mallo, stoico, in Roma è il segno di come lo stoicismo si prestasse tendenzialmente a dare un supporto ideologico all'universalismo egemonico in politica estera e all'ordine costituito in politica interna. Se si vede il fenomeno nella prospettiva di una concomitante, fulminea diffusione dell'epicuresimo fra i ceti inferiori e subalterni di Roma repubblicana, diviene stimolante interrogarsi sulle radici di tale interesse anche perché, in parallelo, ci si può chiedere per quali ragioni una ipotesi di governo non particolarmente brillante, e di fatto poi sconfitta sul terreno ideologico, abbia assunto come supporto una vernice stoica. Cicerone, nel *de finibus*, constata amaramente che « egli stesso [*scil.* Epicuro], i suoi amici e molti successivi difensori difesero gagliardamente

la propria tesi e, non so come, ma il popolo se la dice proprio con chi ha magari poca credibilità, ma grande foga »²; nelle *Tusculane*, poi, annota ancora come « la moltitudine, toccata, si convertì in particolare a quella disciplina, l'epicureismo, che invase tutta l'Italia »³. Scrive Guido Della Valle: « Ne erano entusiasti pensatori e poeti, uomini politici e guerrieri, aristocratici e plebei. Se ne parlava nel Foro e nel Senato, nei salotti eleganti delle signore intellettuali [...] in qualche *salax taberna* [...] negli Odeon, nei teatri [...] »⁴; a chi si doveva tale divulgazione? Principalmente a Tito Lucrezio Caro, ma — prima di lui — a Caio Amafinio, di cui non ci è rimasto niente, ma che Cicerone cita ripetutamente⁵, poligrafo e divulgatore della filosofia epicurea; a Tito Catio, ricordato ancora da Cicerone (la massima fonte di notizie per il periodo) come autore epicureo, probabilmente posteriore agli altri due⁶. Già alcuni decenni prima, comunque (nel 173 o 154 a. C. a seconda di due diverse interpretazioni), il Senato romano aveva decretato la espulsione di due discepoli di Epicuro, Alceo e Filisco, accusati di avere introdotto costumi licenziosi⁷.

La priorità qualitativa spetta senz'altro a Lucrezio. Nato circa il 99 a. C., morto suicida forse nel 55, contemporaneo di Cesare e di Cicerone, egli ha lasciato un poema in sei libri recante come titolo la traduzione latina della omonima opera epicurea, *de rerum natura*, « La natura ». Non va sottovalutato, alla luce dello sforzo di ellenizzazione compiuto durante il secondo secolo dai settori più illuminati della classe dominante romana, che cosa significa il tentativo lucreziano di *tradurre* una discussione *filosofica* nella lingua nazionale, in modo da ridurre al minimo il diaframma fra essa e i potenziali fruitori. A prescindere da questo, va anche anticipato che non si tratta tanto di

2. Cic. *fin.* II. xiv. 44.

3. Cic. *Tusc.* IV. iii. 7.

4. Della Valle, pp. 321-50, 540-63.

5. Cic. *Ac.* I. 5; *Tusc.* I. 6, II. 7, IV. 6-7.

6. Cic. *epist.* xv. 16.

7. Ath. XII. 547 A, cfr. Farrington, *SPMA*, p. 147.

una mera traduzione, quanto di una vera e propria ridisposizione, probabilmente con modifiche e aggiunte anche sostanziali, del "sistema" epicureo. Il contenuto del *de rerum natura*? La condizione umana, la storia della civiltà con relativi problemi di convivenza proiettati in un presente politico, origine e distruzione del mondo, la scienza — laica — come liberazione dell'uomo. Assai ampio (consta in tutto di settemila e più versi), il poema ribadisce la materialità del mondo, la necessità di arginare con un comportamento secondo natura la dissoluzione morale implicita nella società come tale, la fisicità di corpo e anima.

Si pone subito la questione della autonomia lucreziana dal fondatore del Giardino. A livello della consapevolezza e della disposizione soggettiva, Lucrezio ostenta voler essere solo un buon seguace di Epicuro, cui professa apertamente omaggio devozionale:

Mentre l'umana stirpe, aperto spettacol deforme,
su la terra giaceva schiacciata, ché, d'incubi grave,
la Religione, il capo sporgendo da l'alto dei cieli,
con orribile aspetto minacce su i vivi incombeva,
primo fu un uomo greco, mortale, che, alzando lo sguardo,
conficcoglielo in volto, incontro, a magnanima sfida:
né degli dèi la fama, né folgori o rombi minaci
l'atterriron dal cielo, ché invece ancor più ne fu scossa
dello spirito l'acuta potenza, e la brama più accesa
di spezzare per primo le porte sbarrate del mondo.
Vinse così dell'alma la forza vivace, lontano
egli si spinse del mondo di là da le mura fiammanti,
e l'universo tutto scrutò col pensiero possente [...] ⁸

La struttura dell'immagine (il rifiuto di quanto si frapone fra sé e una corretta indagine della natura) è a rigor di termini platonica. Una differenza inserita quasi di sfuggita nella figura iniziale, la religione che fa sinistramente capolino dalle regioni celesti, rende il contesto del processo conoscitivo assai dissimile: la lotta per arrivare alla

8. Lucret. I. 62-74, la trad. (qui e in seguito) da Lucrezio, PN.

conoscenza non è contro l'arcano del mondo e il velo dei sensi, ma contro catene che l'uomo stesso ha imposto, mediante il controllo della religione, vista come strumento di conservazione filosofica e sociale. Il problema conoscitivo non si pone in termini di intelletto ingannato dalle sensazioni (la prima fase, nel mito platonico della caverna, della conoscenza per ombre), ma piuttosto in termini di ingannatori che sono da sconfiggere sul loro piano. Si torna cioè ad innalzare con senso e funzione liberatoria la bandiera della laicizzazione della scienza, smarrita, dopo i filosofi di Mileto, attraverso le sottili mediazioni platoniche. Anche per Platone il saggio deve rientrare fra gli uomini, dopo aver visto la luce, per compiere la propria missione educativa rivelando la verità: ma si legga con quale gusto di dispiegata *razionalità* (e non *rivelazione*!), con quale senso di battaglia vinta, più che di raggiunta ascesi, Epicuro torna dalla missione mettendone a disposizione di tutti i risultati:

poi, di vittoria cinto, a noi ritornando, disvela
quali le cose sian cui nascer s'accordi o si neghi,
qual sia d'esse il potere in limiti certi ristretto,
qual ragione profonda d'ognuna l'essenza conchiuda.
Onde la religione a terra a sua volta prostrata
sotto i piedi ci giace, e al cielo il trionfo ne aderge⁹.

È un "inno" che si inserisce nella discussione sul senso del religioso e della sua utilizzazione politica. Scrive Jaeger: « Nel dialogo ciceroniano *de natura deorum* il pontefice massimo, Cotta — un uomo dalla eccellente preparazione filosofica — si rifiuta di basare la verità della religione ufficiale sulle prove razionali dell'esistenza di Dio fornite dagli stoici: egli è uno scettico nelle sue opinioni private, ma come pontefice dello stato romano trova supporto alla sua fede nella *auctoritas*, nel *prestigio* del culto romano e della sua tradizione. Questo romano, posto di fronte alla spontaneità della critica e della scienza greca, esprime un certo senso di superiorità: nella sua concezione dell'auto-

9. Lucret. I. 75-9.

rità, del prestigio, vi è la tensione di una ragione sovrintellettuale, che potremmo quasi definire ragione storica »¹⁰. Ecco il contesto in cui si situa l'intervento lucreziano. Altri luoghi del *de rerum natura* contengono appassionati, analoghi *inni* ad Epicuro¹¹ e lungo sarebbe passarli in rassegna tutti. Basti osservare, dopo avere preso nota del modo nuovo in cui la discussione naturalistica viene collocata nel contesto della socialità, l'affermazione del terzo libro che vero dio è l'intellettuale quando ha compiuto con rigore la sua analisi¹², spiegato il meccanismo di questa sorta di divinizzazione in un passo del quinto libro¹³.

Chiarito, attraverso l'esame del modo in cui viene presentata la figura del fondatore del Giardino, il valore della scienza in quanto strumento di liberazione sociale, la lettura del celebre proemio giustifica ora che le si attribuisca anche una funzione di rigenerazione politica. Cosa si chiede, infatti, alla potenza della natura compresa in tutti i suoi meccanismi, simboleggiata per l'occasione da Venere, forza dell'amore animale che tutto soggioga? Che cessino le guerre civili, che si apra per Roma un'epoca di maggiore civiltà e giustizia. Un poeta della generazione successiva, Orazio, anch'egli educato ad ideali epicurei, professati poi in due diverse gradazioni per tutta la vita, formulerà l'augurio di distruzione totale della società esistente, in modo da potere — minima cerchia di amici fidati, costituenti una comunità nel senso ristretto della tradizione epicurea — costruirne altrove una nuova più libera e giusta; e questo alla vigilia del momento in cui il lungo travaglio politico, di cui Lucrezio assiste alla fase culminante, si avvia alla fine.

Chi proceda ora nella lettura del poema lucreziano

10. Jaeger, pp. 2-3.

11. Lucret. III. 1-30; v. 51-4; vi. 1-42.

12. *Id.*, III. 18-30.

13. *Id.*, v. 49-53: « [...] chi dunque | queste de l'animo pesti sconfisse ed espulse del tutto, | con la parola sola, non già con la forza de l'armi, | non convien che, mortale, si giudichi un nume? quand'egli | molte e divine cose dei numi a gli stessi mortali | palesò, coi suoi detti scoprendo l'essenza del tutto? ».

non fa che convincersi di una reale indipendenza di Lucrezio da Epicuro, naturalmente non come estraneità ideologica, ma come autonomia nell'ambito di un libero e parallelo approfondimento: pur non dimenticando che mentre il poema di Lucrezio è in condizioni di canovaccio assai avanzato, e quindi ricco dal punto di vista del materiale contenuto, viceversa (come già detto e come non ci si deve stancare di ripetere) di Epicuro non abbiamo che brandelli, i quali messi assieme non fanno un quinto dell'opera lucreziana. Nell'ambito stesso della discussione naturalistica sembra, comunque, di poter attribuire a Lucrezio un approfondimento tale da arrivare a vera e propria originalità almeno in due punti:

a) l'idea di evoluzione, che anche se non coinvolge le specie rappresenta un sensibile progresso sia sulla rigidità aristotelica sia — anche — sul possibilismo epicureo, il quale in prospettiva promette di divenire sterile¹⁴;

b) l'assenza di teleologismo, nella quale è implicita l'esigenza di un approfondimento delle scienze descrittive, dal momento che la metafisica non può spiegare niente per definizione. Lucrezio va al di là, anche in questo, degli spunti suggeriti dalla prosa epicurea. Scrive Winspear che il poeta latino ha « [...] una forza intellettuale che gli fa vedere assai più chiaramente di ogni altro pensatore antico le implicazioni della posizione filosofica che sostiene. Lucrezio aderì ad una concezione antiteologica dell'universo, evoluzionistica e anti-teleologica, e restò attaccato a questa prospettiva e la espose assai più fermamente ed eloquentemente di qualsiasi altro pensatore antico. Questa concezione del mondo egli la applicò all'evoluzione delle piante, degli animali e dell'uomo e propose una teoria di evoluzione biologica e sociale che supera di gran lunga qual-

14. Winspear, p. 9: « [...] l'effetto dell'adattamento organico e dell'addomesticamento sulla conservazione delle specie e della vita animale [...] l'insistenza contro la teleologia, cioè contro l'idea di un disegno della natura, quella concezione favorita di Aristotele e degli stoici, tanto avversati da Lucrezio. Non solo non ci sono dèi che seguano dei disegni dall'esterno; ma la natura stessa [...] non sta portando innanzi dall'interno alcun disegno [...] ».

siasi altra teoria proposta nella antichità classica. Ed è forse questo che spiega la straordinaria modernità del pensiero di Lucrezio »¹⁵.

Se queste possono esser riconosciute, schematizzando, come le ragioni principali di originalità ed autonomia del pensatore latino rispetto alla fonte greca, una testimonianza ancora più ricca è fornita dall'esame di come nascono e si sviluppano all'interno della sua speculazione determinati temi, la fisionomia stessa del cui approfondimento viene a rappresentare elemento di originalità. Innanzi tutto, Lucrezio insiste nel rivendicare l'indipendenza dall'atomismo di Democrito e di Leucippo. L'intuizione astratta e meccanicistica dei procedimenti atomici si cala, nella poesia lucreziana, in immagini, la più viva ed ossessiva delle quali è il ruolo attribuito all'uomo nel quadro dell'evolvere atomistico. Quando l'uomo è solo, in quanto individuo, davanti alla natura, risulta evidente che essa non è costruita per ospitarlo in qualità di ospite privilegiato. Intanto, egli può vivere solo in settori molto limitati della superficie terrestre: le distese d'acqua oceaniche, le vette montane, le foreste profonde, le estensioni paludose sono altrettante limitazioni al suo sviluppo e sovente alla stessa vita. La terra richiede per essere coltivata un periodo assai più lungo della rapidità con cui, non coltivata, ritorna allo stato selvaggio, impedendo all'uomo il nutrimento e costringendolo ad una fatica costante e sedentaria. Contro i grandi cataclismi naturali (siccità, terremoti, alluvioni, epidemie) l'uomo è impotente, e debolissimo è nella sua struttura fisica confrontato agli animali, molti dei quali sono in grado di offenderlo impunemente. È vero che queste considerazioni costituiscono il nucleo della prima prova della non esistenza di un dio creatore — e in questo l'argomentazione lucreziana è in linea con le intenzioni dottrinarie del maestro, né vi aggiunge altro che il calore di un grande *pathos* poetico — ma esse sono anche il veicolo per la introduzione di un pessimismo sulle sorti dell'uomo senza riscontro nella

15. *Ibid.* p. 10.

filosofia di Epicuro, per il quale l'uomo è integrato organicamente nella natura. Il chiarimento circa la condizione umana non va limitato alle superfetazioni determinate dalla vita sociale, ma deve piuttosto tratteggiare il nesso psicofisico uomo-natura: natura come anfiteatro di fenomeni materiali di vario genere (fisici, chimici, biologici) dei quali l'uomo partecipa in quanto essere animale al pari delle altre specie; sottoposto quindi alle medesime leggi che regolano lo sviluppo fenomenico del mondo (vortici di atomi che si incontrano in continua sperimentazione), e come tale da sottrarre allo pseudo-dominio di un ordine metafisico inesistente, creato sulla superstizione e dalla volontà di usare la credulità come strumento di potere sulle masse. Natura, però, anche come momento soggettivo della presa di coscienza di una avvenuta capacità, attraverso l'evoluzione, di controllare l'ordine fenomenico applicando in tecnica l'acquisizione teorica della scienza. In realtà, non si giunge ad una applicazione integrale della concezione dell'evoluzione, e pertanto prevale il primo momento, quello del dramma dell'uomo che si sente smarrito davanti ad un ordine di fenomeni così ciclopicamente più vasto di lui. Nel determinare tale problematica Lucrezio risale a monte dello stesso Democrito e si riallaccia direttamente alla tradizione naturalistica (depurata dell'originario misticismo) rappresentata da quell'Empedocle cui in un luogo del primo libro rivolge un esplicito, caldo elogio¹⁶. In effetti, in due almeno dei frammenti empedoclei richiamati da Winspear si possono individuare i germi di una considerazione del genere umano molto vicina a quella espressa da Lucrezio: « Ahimè, o infelice stirpe degli uomini, o molto dogliosa, da quali contese e gemiti nasceste! »; « inamabile soggiorno, dove la Strage e l'Odio e l'altre stirpi dei Mali, aridi morbi, putredini, opere di dissoluzione, nel prato della Sventura, per l'ombra errano. »¹⁷. Che cosa poteva rendere significativa al razionalismo lucreziano la dottrina empedoclea così intrisa, dal

16. Lucret. I. 726-33.

17. Empedocle, B 124, B 121.

canto suo, di formulazioni mistico-esoteriche, per tanti versi inaccettabili? Essenzialmente l'attacco ad una concezione finalistica della natura, il rifiuto della cosmologia e cosmogonia tradizionali. Non dimentichiamo che Empedocle rappresenta un momento di difesa delle ascendenze empirico-naturalistiche — già patrimonio dell'antica Ionia — nella fase di ripiegamento su di un razionalismo ideistico che caratterizza nell'Italia meridionale la speculazione del sesto-quinto secolo.

Comunque, la polemica contro la concezione di una natura pronta ad accogliere l'uomo nel suo seno non è che la prima di tre prove tendenti uniformemente a dimostrare la origine essenzialmente non divina del mondo. La seconda, consiste nella constatazione che l'uomo ha piena consapevolezza della ostilità dell'ambiente naturale¹⁸, al contrario della gioiosa spontaneità con la quale ci vivono gli animali. In questa condizione di inferiorità, potenzialmente mortale, come si può continuare ad ostinarsi ad affermare la divinità del mondo? La presenza nella coscienza dell'uomo di tale nozione dimostra, ricalcando *e contrario* l'argomento di Zenone di Elea, la non-presenza di una unità provvidenziale che, se esistesse, dovrebbe informare della sua dialettica anche lo strumento umano.

Il terzo argomento è che siccome si può constatare in natura come la materia si aggrega e disgrega, nasce e si dissolve; e siccome il mondo consta di materia, non è possibile che sia non nato ed immortale come vuole, fin da Parmenide e Zenone, la cosmologia filosofica ufficiale¹⁹. Il complesso della dimostrazione antimetafisica è senza dubbio epicureo, ma l'analisi della possibilità di una scienza della natura nel senso sia di un corretto esame delle ragioni dei fenomeni, sia delle conseguenze psicofisiche che ciò comporta sull'uomo, soprattutto per quanto ri-

18. Lucret. v. 222-7: « [...] or ecco, di naufrago al pari, che l'onda | getta irata sul lido, si giace per terra il bambino | nudo, ad esprimersi inetto, di tutto che il viver soccorra | privo, dal primo istante che, a furia di doglie, Natura | via da l'alvo materno lo trasse a la luce del giorno: | ed i vagiti, ond'empie il luogo, risuonan lugubri; | com'è giusto, cui tanto d'affanni la vita riserbi [...] ».

19. Lucret. v. 235-9.

guarda il problema della libertà d'azione individuale e del gesto volontario, sembrano squisitamente lucreziane: non tanto, si badi, come singoli temi non affrontati in Epicuro e presenti viceversa, in grado maggiore o minore, nel *de rerum natura*; quanto piuttosto per lo sviluppo di una argomentazione che dall'avere individuato la contraddizione fra momento oggettivo e soggettivo della scienza naturale non si ferma nell'aporia e procede nello scavo per cogliere in qual modo si articoli la intervenuta mediazione. Lucrezio, che si è spinto sin quasi alle soglie di una compiuta teoria funzionalistica dell'evoluzione, fa un accurato esame di come le contraddizioni che si pongono come tali all'uomo-individuo vengono risolte dall'uomo-società. La discussione sul "contratto sociale" in quanto intervento decisivo — ed irreversibile — sulla natura occupa una parte di rilievo del poema²⁰ e rappresenta una fase organica della speculazione. Sono state cercate, e trovate senza difficoltà, nell'epicureismo greco fonti specifiche a molte delle soluzioni prospettate in questa parte del *de rerum natura*. Resta a Lucrezio il merito non discutibile di averle organizzate per fare di esse il momento centrale dell'intera discussione sulla condizione dell'uomo. Lo stato di natura vede l'uomo belva fra le belve, ma più debole e quindi preda potenziale della maggioranza di esse. La natura ha giuoco facile su di lui come individuo, in quanto è meno dotato di altri esseri a resistere alle intemperie. Gli individui, inoltre, sono animati da reciproca ostilità, ognuno facendo parte, agli occhi degli altri, di un contesto ambientalmente nemico o nocivo. La riproduzione della specie avviene per contatto occasionale fra maschio e femmina regolato in risposta ad un unico stimolo mediante tecniche di vario genere (o violenza dell'uno sull'altra, o allettamento, o semplicemente contemporaneo mutuo desiderio), ma non ha seguito né per quanto riguarda i successivi rapporti fra i due *partners* né per quanto riguarda l'allevamento della prole così concepita. Ciascuno dei due, in quanto

20. L'intera ultima sezione del quinto libro.

individuo, torna a vivere la sua vita di cieco terrore e sudditanza alla natura. Questo uomo selvaggio e spaurito si esprime nello stesso modo delle bestie, con suoni destati dalle emozioni istintive che non vanno oltre il livello semantico della interiezione. Il mutuo accordo di una volta, forse niente più che il tacito patto di reciproca non aggressione durante una caccia occasionalmente in comune, è la molla che ha fatto scattare la grande rivoluzione. L'uomo si accorge che la difesa è meglio organizzata se più individui si accordano fra di loro per respingere i nemici esterni, per procurarsi il cibo, per dividersi il lavoro. Nasce un sodalizio che stimola a sua volta ad articolazioni più complesse. La necessità di una rapida comprensione per l'azione simultanea in comune fa sì che ai suoni interietivi venga data una modulazione convenzionale secondo un codice convenuto, la lingua, in modo da garantire ad un medesimo patrimonio comune uniformità nello spazio e durata nel tempo. La procreazione viene regolata e tutelata dai due contraenti il concepimento: nasce la famiglia, e la medesima necessità di reciproca convenienza che ha provocato gli altri cambiamenti di abitudini impedisce la promiscuità assoluta e induce a rispettare le donne altrui. In una parola, l'uomo si distacca dalla natura, modificandola e creando un qualcosa, la società, che a sua volta nello stesso tempo modifica l'ambiente e diventa ambiente essa stessa. Né tutto ciò è solo positivo. Da deviazioni, essenzialmente da ampliamento artificioso dei bisogni verso la sfera del non necessario, nascono la divisione in classi, la proprietà privata, l'allontanarsi dal puro soddisfacimento dei bisogni naturali, che solo può garantire nello stesso tempo sicurezza e felicità. Nasce anche l'oppressione, e con l'oppressione la volontà di perpetuare il dominio, se necessario con la menzogna: nasce la religione, la cui diffusione è facilitata dalla credulità primitiva, retaggio di quando l'uomo errava ancora per selve come una bestia, senza essere in grado di spiegarsi ciò che gli accadeva d'intorno. In realtà, il volgere degli eventi nel mondo della natura e della società umana,

l'accavallarsi di fenomeni anche spaventosi (naturali e sociali) non vanno riportati ad una legge divina, ma sempre a quella dell'aggregazione degli atomi, i quali rimanendo in costante movimento per il vuoto determinano il nascere e il perire del mondo ed il farsi, nella storia della società umana, di veri e propri cicli, che l'uomo capisce solo a patto di accettare la propria posizione di incommensurabile inferiorità. L'unico ambiente nel quale egli è a proprio agio è quella società civile di cui abbia saputo evitare le storture.

Questa è, in sostanza, l'antinomia più feconda del pensiero lucreziano e la sua sicura garanzia di originalità. Da un lato l'uomo come elemento della natura, sottoposto alle sue leggi, che di tale caratteristica deve essere perfettamente cosciente per resecare ogni tentazione provvidenzialistica ed extra-naturalistica. Dall'altro, l'uomo come dominatore cosciente, attraverso la costituzione della società civile e l'avanzamento del progresso delle scienze, dell'ambiente in cui è inserito. Dall'alterno prevalere dell'uno e dell'altro aspetto (che coinvolgono di volta in volta la totalità del sentire lucreziano) nascono quelle caratteristiche tensioni fantastico-intellettuali del *de rerum natura*, che ne costituiscono la grandezza.

Il tipo lucreziano di epicureismo rappresenta un esperimento che non poteva lasciare senza suggestione anche gli avversari. Cicerone stesso, che non risparmia nella sua opera nessun attacco alla filosofia epicurea, si astiene dal battersi con un tale avversario e nell'unico luogo in cui ne parla²¹ lo fa con non dubbio elogio, pur facendo valere l'alibi della forma poetica.

Vi è stato visto addirittura un manifesto della ideologia "rivoluzionaria" cesariana. Come Lucrezio si batte contro la tradizione filosofico-religiosa della antica società nobiliare, svelandone i trucchi ideologici e le mistificazioni religiose, così Cesare rappresenterebbe un momento di unificazione delle nuove classi emergenti romane che, respingendo sia l'ipotesi della sovversione sociale (Spar-

21. Cic. *ad Q. fra.* II. x. 3. Cfr. ora Pucci.

taco, i Catilinari), sia la volontà conservatrice delle classi tradizionalmente detentrici del potere (Silla e l'opposizione antipompeiana), si battono per una nuova gestione del potere, per una politica di potenza, per un ampliamento dei diritti politici e delle capacità economiche del corpo sociale. Non c'è dubbio, in verità, che Cesare abbia rappresentato — accanto a molte altre — anche queste esigenze; né si può dubitare che tante e tante pagine del *de rerum natura* suonino condanna delle capacità politiche della nobiltà nonché della sua impotenza a creare una società felice. Ma sarebbe faticoso riuscire a stabilire una equazione precisa fra epicureismo, pur nella mediazione lucreziana, e *homines noui* (nonché il loro programma politico), tanto più che tale interpretazione (riposta in sostanza, ai nostri giorni, da Farrington) non disdegna alla estremità opposta della gerarchia sociale di vedere come interlocutori ideali del messaggio epicureo i componenti di una sorta di *Lumpenproletariat* romano, in costante aumento per l'impoverimento della piccola agricoltura e la continua concentrazione urbanistica. La filosofia della sovversione e l'uso della mediazione politica non sono elementi conciliabili, in particolare in una società come quella romana che vedeva nella insurrezione delle classi subalterne la negazione dello stato in quanto tale. La mediazione effettivamente vi fu — a monte dell'epicuresimo come anche dello stoicismo, tant'è che poco più di un secolo dopo Lucrezio il ruolo sociale delle due filosofie è praticamente invertito —, ma né era implicita nel tipo di messaggio lucreziano, né coinvolse le classi subalterne, che tali rimasero, pronte a sostituire ninnoli e bracciali recanti l'effigie di Epicuro con i simboli dell'astrologia o di Mitra o del Cristo o integrando il tutto in un isomorfismo culturale. Da un lato, dunque, in una serie di intellettuali dell'età augustea l'epicureismo viene sussunto come fermento concorrente sì a denotare una visione della vita aristocraticamente signorile, fondata sulla chiarezza della ragione, ma staccata da una prospettiva di applicabilità universale ed arroccata nell'individualismo; dall'altro, le testimonianze ciceroniane sull'epicureismo come filosofia degli oppressi

(cui si alleano, secondo una formula che si ripete costante nella storia, gli intellettuali più consapevoli delle vecchie classi in sfacelo) parlano di una realtà che non riesce a superare le ipoteche di classe frenanti lo sfociare della lotta in un campo puramente politico e che quindi — in quanto realtà subalterna che tale rimane — continua a corrodersi in una presenza alternativa sterile ed impotente, pura testimonianza e non stimolo alla trasformazione della realtà, durevole nel tempo ma incapace di incidere. Dal tipo di evolversi subalterno denunciato da Cicerone scaturisce la disponibilità delle masse, un secolo e mezzo dopo, a filosofie, ideologie, teologie di negazione della realtà in favore dell'ultramondano, divenuto definitivo il pessimismo nei confronti delle possibilità di *questa* vita. Dai *templa serena* di Lucrezio discende viceversa il lento cangiarsi dell'epicuresimo da filosofia liberatrice delle masse in filosofia dell'aristocrazia dell'intelletto.

Il primo dei due passaggi è ovvio, essendo spiegato a sufficienza dalla incapacità del conato politico. Il secondo è più distante dalla percezione immediata, e forse ne andranno viste le tappe principali. Innanzi tutto, l'attenzione al mondo fisico da impulso a conoscenza scientifica torna ad essere contemplazione di una realtà interessante ma statica. In un passo assai noto delle *Georgiche* di Virgilio, composte a Napoli fra il 37 e il 30 a. C., si celebra — con manifesto rimpianto da parte dell'autore, il quale imposta la questione in termini di sua personale inadeguatezza alla tensione filosofica — il divorzio fra scienza della natura e capacità di ideologizzarne i metodi di studio: « Felice chi ha potuto conoscere il mistero del mondo, e si è gittato sotto i piedi tutti i timori, e la fede nell'inesorabile fato, e lo strepito dell'avarò Acheronte. Ma fortunato anche colui che conosce gli iddii campestri, Pane, ed il vecchio Silvano, e le ninfe sorelle! »²². L'*interpretazione* della natura cede il passo alla *contemplazione*, la vigilanza intellettuale al quieto vivere. Nei versi successivi al testo citato viene descritto come la vera pace spetti proprio a chi non

22. Verg. *G* II. 490-4, trad. Virgilio, *BG*, p. 213.

si occupa di questioni complesse, contento della sua campagna e del suo lavoro, troppo preso dalla fatica necessaria a far fruttare la terra per perdersi dietro ad altro. E pure Virgilio, proprio in quella Napoli che ha fatto da cornice alla composizione del poema campestre, aveva avuto da Sirone epicureo i primi rudimenti di quella filosofia: insegnamento salutato con viva gioia nel quinto carme dei *Catalepta*: « Andate ormai, vuoti filtri retorici [...] addio eruditi, frotta trasudante grasso [...] noi indirizziamo le vele verso i porti beati e ci rivolgiamo agli insegnamenti filosofici del grande Sirone; con questo libereremo la vita da ogni preoccupazione »²³. Le *Georgiche* stesse sono dense, a livello della espressione linguistica, di echi e calchi lucreziani; e nella sesta delle *Bucoliche* viene addirittura messo in scena sotto le sintomatiche spoglie di Sileno (travestimento in cui già Servio, che informa altresì di un vivo successo della rappresentazione scenica del componimento, riconobbe Sirone) un filosofo che prende a trattare della cosmogonia epicurea. La fonte, ovviamente, è il quinto libro di Lucrezio; tutta virgiliana è però la torbida sensualità della cornice: « [...] e tosto [Sileno] comincia a cantare. Allor veramente avresti veduto danzare in cadenza i Fauni e le fiere, e anch'esse, le rigide querce, ondeggiar con le cime [...] Egli cantava [...] come nel grande vuoto si accogliessero gli atomi della terra, e dell'aria e del mare, e insieme del fuoco sottile; come da questi elementi sortissero i primi principii [...] »²⁴. Anche in queste più antiche testimonianze dell'approccio epicureo di Virgilio è palese il diverso inquadramento della filosofia nel contesto della sua sensibilità e della sua formazione culturale. È vero che nel breve intervallo di anni intercorrente fra Lucrezio e Virgilio il discorso sulla campagna ha accentuato il suo aspetto politico di fazione. Ed è vero che Virgilio, come è noto dalla prima delle *Bucoliche*, della politica agraria a favore dei veterani

23. *Appendix Vergiliana, Catalepton* v. 1, iv, 8-10.

24. Verg. B vi. 23-4, trad. Virgilio, BG, p. 95.

fu vittima, poi ricompensata. La fantasia del piccolo agrario di provincia doveva essere assai colpita dal turbine di questi ritorni dalle lunghe campagne militari, che sconvolgevano l'assetto tradizionale della proprietà terriera. Ma bisogna anche tenere conto della funzione organicamente ideologica che i poeti "del principato" tendono ad assumere nei confronti degli esiti verso cui si va modellando il destino politico di Roma. Negli anni in cui, per un breve momento, non parve neppure da scartarsi l'ipotesi della creazione di un grande regno orientale antagonista a Roma, agli intellettuali romani (senza che per questo essi divengano *tout-court* intellettuali "di regime") è affidato il compito di convogliare il patrimonio di critica alla tradizione del governo aristocratico — critica che era sul punto di trasformarsi in erosione della struttura stessa dello stato — entro le nuove forme di un governo che, liquidata l'aristocrazia e lasciato largo spazio a quella nuova aristocrazia dell'intelletto e del farsi da sé di cui Orazio è un vero e proprio piccolo ideologo, tende a rinforzare il senso del potere accentrato e a rivedere la struttura statuale, guardandosi bene da soluzioni di democrazia radicale o anche solo avanzata. È per questo che rientrano — per quel che potevano valere in partenza — le velleità giovanili dei vari poeti "augustei". Orazio alterna momenti dell'epicureismo più cristallino alle celebrazioni di Roma ufficiale ufficialmente commissionate e ufficialmente rappresentate in pubblico; scompare la volontà di società alternativa espressa nell'epodo xvi, per ricomparire come componente del suo distacco intellettuale e del suo splendido pessimismo lirico. Virgilio, dalle teorizzazioni giovanili di un distacco non reversibile dalle Muse (la poesia) per la filosofia, giunge a celebrare l'eroe nazionale e l'epopea della fondazione di Roma. Dimenticata l'austerità lucreziana, dimenticato il farsi beffa della buona società attraverso un sofferto impegno di eleganza e di cultura che con Catullo aveva preso una veste singolarmente espressiva, per l'epicureismo c'è in età augustea uno spazio preciso e circo-

scritto. Ben lontano dall'essere guardato con sospetto, esso è praticato e teorizzato dalle nuove *élites* che costituiscono il supporto intellettuale del principato²⁵.

25. Sterminata la bibliografia sul periodo, si segnalano qui come classici l'uno della storiografia politica, l'altro di quella ideologica le opere di Masckin e La Penna, *OIP*; oltre a La Penna, *SRR*.

III. Le due culture

Il nesso che lega l'epicuresimo romano a situazioni ipoteticamente eversive sfuma coi decenni. Quando ci si avvia verso l'età di Tiberio, Claudio, Nerone, l'emblematica esperienza senechiana tenta un richiamo della dottrina epicurea nell'alveo di uno stoicismo ritoccato che contrassegna la fronda politica conclusasi con la congiura dei Pisoni.

Monumentale, in Seneca, la presenza di testi da Epicuro: e qualitativamente importante, non ostante la sua non grande originalità concettuale, essendo in larga parte contrassegnata da unicità. La sua personalità e la sua produzione letteraria, del resto, forniscono ampio materiale documentario a testimonianza della sua adesione ad una realtà storico-politica nella quale motivi epicurei si confondono sì a motivi stoici, ma nella prospettiva di un denominatore comune che li riporta ad una costruzione nuova del concetto di individuo nonché alla determinazione delle sue capacità operative. Di qui il ricco significato degli sconfinamenti senechiani nel campo di altre dottrine: non eclettismo, ma interesse per la prospettiva di una nuova moralità umana. Significativa, ad esempio, nelle *epistulae ad Lucilium* la larghissima preminenza di citazioni epicuree rispetto all'uso di testi da altri autori: citazioni dal cui uso balza un modello di uomo nuovo e più vivo rispetto alle astrazioni dello stoicismo tradizionale che poi, giusto una generazione appresso, torna a trionfare con Musonio Rufo. In questo quadro, l'epicureismo viene ad essere concepito come vivificatore dell'esperienza umana.

Grande la volontà di riabilitare Epicuro, ma grande anche la mancanza di una sua conoscenza diretta. Mentre si parla largamente di etica (ma, ed è interessante, di etica individuale e non sociale), non si tocca di fisica: e difatti

Lucrezio è praticamente ignorato, mentre viene dato spazio all'epicureo ma teatrale frammento 1 di Mecenate:

debilem facito manu
debilem pede coxo,
tuber adstrue gibberum,
lubricos quate dentes:
uita dum superest, benest;
hanc mihi, uel acuta
si sedeam cruce, sustine ¹.

La conoscenza che Seneca ha dell'epicureismo procede da testi manualistici, non da lettura diretta; va egualmente sottolineato, forse a maggior ragione, che se l'epicureismo non ha in lui una fisionomia filologicamente precisa, resta importante la funzione che l'autore gli ha voluto, soggettivamente, assegnare nel corso dello sviluppo del suo pensiero, facendone senz'altro la linea-guida. Come è di evidente interesse che ciò accada quando il filosofo romano si ritira dalla politica attiva per concretizzare con un'opera di assieme sulla moralità dell'agire umano una giustificazione del suo nuovo impegno, all'esterno del quale il suo epicureismo non ha un valore che trascenda lo slancio morale, essendo la filosofia del Giardino usata in un quadro improprio.

Con Seneca, cortigiano di altissimo rango, si affaccia un elemento che caratterizza la storia dell'epicureismo anche nei secoli successivi; l'adesione ai dettami del Giardino da parte di esponenti delle classi medio-alte, con uno *spleen* misto a raffinato scetticismo (in cui si beano i ceti dirigenti dell'impero fino a Marco Aurelio incluso) e a una componente di compiacimento mondano, di cui testimoniano le allusioni epicuree di un Plinio il giovane: è su questa piattaforma che si può dare per operante la saldatura fra l'epicuresimo di un Seneca e quello che da Rostovzeff è stato definito felicemente come l' "epicureismo triviale" del primo secolo. A livello, allora, non più di ideologia, ma di sociologia, divengono interessanti

1. Sen. *ep.* 101.11; sul frammento di Mecenate cfr. Pascal.

testimonianze reperite su un arco vasto, che va da Tacito, a Petronio, a Epidius Hymenaeus². Non più lo slancio verso una nuova interpretazione dell'uomo né senso della attività filosofica, ma battute, allusioni, soprattutto sottolineato l'aspetto della cerchia raffinata che si contrappone alla massa volgare. Nelle personalità più consapevoli (Tacito, Petronio, Marziale, Giovenale) il senso dello sfacelo sociale si lega alle notazioni epicuree preparando il terreno che sarà in seguito familiare a un Luciano. La figura dell'intellettuale *deraciné* si fa largo anche nel compostissimo classicismo del primo-secondo secolo: l'urbanizzazione su vasta scala, lo svuotarsi politico delle province creano un diffuso sentimento di malcontento, quando non di odio, verso il governo romano visto come malgoverno, nonché il crearsi di un nuovo ceto intellettuale. A questo punto, siamo sullo stesso livello intensivo e cronologico di Epiteto. Il quadro della società è lo stesso, analoghi i problemi che essa pone. Sul metro del giudizio leopardiano possiamo davvero misurare la rispondenza dello stoicismo di Epiteto alle esigenze dell'epoca: filosofia dei deboli, filosofia nella quale si celebra insieme il trionfo e la fine del pensiero antico. Durante l'età di Adriano, istanze politiche di vario ordine sarebbero arrivate a imporre al governo imperiale l'attenzione per problemi di organizzazione e strutturazione dell'attività intellettuale, sia per porre freno al dilagare di culti e religioni contrari allo spirito con cui il potere centrale si prefiggeva un impegno di presenza nella vita politica, sia per l'esigenza più strettamente pratica (presente sin dall'età di Vespasiano) di creare un indirizzo scolastico ufficiale omogeneo, almeno nelle sfere dell'alta cultura, in modo da garantire una continuità di indirizzi qualitativa e quantitativa alle esigenze di ricambio della classe dirigente dello stato universale. Se Adriano, per sollecitazioni di Plotina, si adoperò per la scuola epicurea di Atene, questo non deve spingere ad illazioni sulla adesione a questa o quella dottrina da parte di que-

2. Sia per l'argomentazione che per la bibliografia cfr. Innocenti, PSE, pp. 123-47, in part. pp. 134 ss.

sto o quel personaggio. L'istanza "umanistica" nella conduzione del potere imperiale in età adrianea, il bisogno di procedere con omogeneità e senza scosse al vertice dell'organizzazione politica proprio in un'epoca in cui i rischi di scosse erano molteplici, fanno sì che si tenti di ricostituire il tessuto tradizionale della discussione filosofica attraverso la reintegrazione in pari diritti (ed erano avvenuti episodi come, sotto Domiziano, la cacciata dei filosofi!) delle varie correnti nel dibattito ideologico. Non diversamente, anni dopo, persegue il medesimo fine l'organizzazione in cattedre della scuola di filosofia d'Atene patrocinata ed attuata da Marco Aurelio³.

Fra questi due momenti della evoluzione in un medesimo processo, si colloca l'esperienza di Luciano di Samosata. Anch'essa è più una opzione per un maggior rigore intellettuale (identificato con la disciplina epicurea) che un epicureismo rigorosamente definito. Difatti, forte è nella sua personalità la componente di quel cinismo dissacratore che interpretava fermenti di contestazione sociale anche sottoproletaria. Esperienza comunque interessante la sua, che porta nel vivo di un tessuto di gravi dissesti e profonde lacerazioni, che fa intuire il carattere fittizio e occasionale della parità accademica sancita da Marco Aurelio. Apprendiamo ad esempio da Luciano, quando ci narra di Alessandro di Abonoteuche, della singolare rete di complicità ideologiche che potevano liberamente intercorrere fra le sette più "naturalmente" investite del compito di mantenere viva una certa tradizione di onestà speculativa; come pure veniamo a sapere dalla medesima fonte del volgare tentativo di irretire la sensibilità religiosa delle masse attraverso mistificazioni pseudoteologiche, cui filosofie le più insospettabili quanto a *pedigree* davano tranquillamente il loro avallo. Solo i cristiani, narra Luciano, cultori della vera religione e solo gli epicurei (annoverabili, rammenta Diogene Laerzio, a città intere) si erano sollevati contro il mistificatore, fino a rischiare la

3. Lucian. *Eun.* 3; per il provvedimento di Adriano cfr. *Fontes*, vol. I, pp. 430-1.

lapidazione in pubblico. Se questo può dare una indicazione ulteriore sulla diffusione dell'epicureismo in questi anni, serviamocene pure; ma in questo caso la pregnanza ideologica è garantita non tanto dagli elementi lucianèi quanto dalla purezza di tradizione delle comunità epicuree cui si allude; conforterebbero in questa ipotesi i rapporti fra Luciano e Celso (l'enigmatica figura ai cui interessi di magia Luciano accenna con sollecitudine di amico), e i frammenti superstiti di Celso stesso, che parlano di un professato amore per l'indagine scientifica, scevro dell'aneddotica di certa letteratura "epicurea". Sono presupposti che rimandano ad una diffusa cultura a livello di scuola organizzata, con una conoscenza diretta dei temi principali della tradizione dottrina. Una tradizione che, nel crollo delle tecniche e nell'arresto delle scienze, poteva ancora dire una parola di razionalità.

A città intere, pertanto, si potevano contare i seguaci di Epicuro. Ed essi, accanto ai cristiani, erano considerati i peggiori nemici del dilagante irrazionalismo superstizioso. Ma quali rapporti intercorrevano, se ne intercorrevano, fra le due sette?

Possiamo seguire ciò che i cristiani dissero degli epicurei, di quali spunti — cioè — si alimentò la polemica di una giovine e virtuale filosofia della sovversione contro una posizione mentale già da qualche secolo cristallizzata nella fede in una possibilità di alternativa meramente intellettuale e arroccata nel non-proselitismo. Già meno possiamo seguire se e in quale misura nell'ambito di atteggiamenti mentali epicurei si sia tenuto conto del cristianesimo come filosofia di massa potenzialmente rivale. La tradizionale indifferenza, del resto, verso gli dèi può ben aver fatto catalogare il fenomeno spirituale cristiano fra le manifestazioni di soterismo legate dal comune denominatore della fede perturbatrice.

Diogene da Enoanda, cospicuo cittadino di un piccolo centro del Vicino Oriente, vissuto dopo il 150 d. C., epicureo entusiasta, nei suoi scritti filosofici (ripetitivi, e perciò documento attendibile sullo stato della tradizione epicurea) tratta con non equivoca sufficienza i problemi

“spirituali” dai quali vede afflitti i suoi contemporanei e non fa che insistere sul dovere da parte del saggio (che è il materialista) di intervenire a favore di chi non ha capito come vanno le cose: «Vedevo gli uomini dar retta alle varie opinioni dell'animo e non porgere orecchio ai reclami del corpo giusti e di cui esso accusa l'anima, perché è da essa turbato e oppresso in modo sconveniente ed è trascinato verso azioni non necessarie [...] vedendo costoro che vivono in questo stato, provai compassione per la loro vita e compiansi la loro perdita di tempo, ma stimai degno di un uomo virtuoso il venire in aiuto con ogni forza, per quanto dipende da me, a quelli di loro dotati di buon senso [...]»⁴. Vale la pena di insistere un momento sul concetto di *perdita di tempo*. Non ci sono elementi precisi, interni al testo, per giudicare questa espressione dispregiativa come riferita specificamente al travaglio cristiano della proiezione verso il divino, ma va sottolineato come la definizione (non priva di una signorile alterigia verso l'affannarsi delle masse per un calmante delle proprie inquietudini) non fa che riproporre, impoverita, una tradizione risalente per via diretta ad Epicuro: «Si nasce una volta, due volte non è concesso, ed è necessario non essere più in eterno; tu, pur non essendo padrone del tuo domani, procrastini la gioia, ma la vita trascorre nell'indugiare e ciascuno di noi muore senza aver mai goduto della pace», sublimata poi in un momento di smaltata poesia da Orazio nel carme del *carpe diem*⁵.

L'atteggiamento di Diogene verso l'irrazionale religioso o superstizioso (che per l'epicureo coincidono) ricalca in sostanza quello ufficiale della burocrazia romana nei confronti del cristianesimo durante il primo quarto del secondo secolo dopo Cristo. L'area di comportamento che porta davanti al carnefice è formalmente ben definita e circoscritta. Le regole del giuoco per non entrarvi consistono nel dar nell'occhio il meno possibile, non disturbare,

4. Grilli, *FDEDE*, pp. 360 ss.

5. Epic. G. V. 14; cfr. Hor. *carm.* I. 11, una lirica che, sarà curioso osservarlo, ha evaso l'analisi dei due maggiori studiosi di Orazio lirico, Fränkel e Pasquali.

soprattutto non suscitare odi privati suscettibili di generare la delazione e far scattare — in un meccanismo giuridico che per disposizione esplicita di Traiano nella risposta a Plinio del 112-113 ignora deliberatamente l'istituto dell'accusa pubblica — il procedimento penale davanti al governatore della provincia. L'autorità civile si presenta dunque come tollerante; il cristianesimo non è di per sé perseguitato: è lecito ironizzarvi, e la linea ufficiale è di farlo sistematicamente; una persecuzione di massa in quanto tale non è per ora né pur concepibile, ma il singolo cristiano è un perturbatore dell'ordine, una fonte di pubblico malcontento, ed è additato nella vita quotidiana come adepto di riti orribili quali l'antropofagia, orge notturne, incesto (grotteschi travisamenti rispettivamente dell'eucaristia, dei riti celebrati per lo più con carattere di segretezza, del reciproco appellativo fraterno o sororale fra correligionari). Sgarrare alle norme di comportamento vigenti è ben facile, per chi fa udire la voce dell'assoluto disimpegno dalla collettività ufficiale; la testimonianza della *Lettera a Diogneto* è in tal senso documento esemplare: « I cristiani [...] non si distinguono dagli altri uomini né per il paese d'origine, né per il linguaggio, né per l'abbigliamento. Essi non abitano città loro proprie [...] dimorano ciascuno nella sua patria; ma come se fossero stranieri che vi hanno preso domicilio. Compiono tutti i loro doveri di cittadini e sopportano tutti i gravami come se fossero stranieri [...] sono fatti di carne; ma non vivono secondo la carne. Trascorrono la loro vita sulla terra; ma sono cittadini del cielo. Obbediscono alle leggi stabilite e con il loro tenore di vita vincono in perfezione le leggi stesse [...] »⁶.

Le tre caratteristiche della posizione mentale del cristiano: rifiuto di un impegno operativo nella vita della collettività ufficiale, rifiuto di un autoadeguamento formale alla condizione di ossequenza alla religione di stato, acceso proselitismo, sembrano naturalmente predisposte ad urtare non solo con l'autorità costituita per quanto

6. *Lettera a Diogneto* 5.1-10, in Lepelley, p. 98.

riguarda il secondo punto, ma soprattutto con la posizione mentale comune, attraverso le varie opzioni religiose o filosofiche, alla totalità della cultura pagana. Fare una antologia dell'atteggiamento tenuto verso i cristiani dalla cultura del secondo secolo vorrebbe dire fare un'antologia del disprezzo: Plinio, Tacito, Suetonio, Luciano, Marco Aurelio, Frontone: a vari livelli di consapevolezza ideologica tutti quanti esprimono nella forma razionalizzata propria delle classi dominanti una linea che emerge in modo interclassista dalla società che li esprime: il senso del cristiano come altro da sé, elemento di provocazione e disturbo. Di fronte ai martiri di Lione, per non fare che un esempio, si adotta da parte di Marco Aurelio un'aria di tedio schifato per il fanatismo che giunge all'autodistruzione: linea di condanna tanto più netta in quanto la contrapposizione di massa al cristianesimo nasce in un clima in cui il generale arretramento delle scienze lascia spazio libero alla sfiducia e alla tendenza a proiettare la spiegazione dei fenomeni celesti su di un piano metaempirico, religioso o anche superstizioso. Il cristiano è allora l'altro-da-sé che sfida le potenze divine e ne provoca l'ira: ritorna ad un diverso grado di civiltà il capro espiatorio dei livelli tribali.

Non è però né per ignoranza né per superstizione che proprio gli uomini migliori della cultura pagana si danno alla persecuzione nella misura in cui sono grandi uomini politici e sovente intellettuali di livello. L'irrazionalismo, il collocare la "vera" vita in un mondo non percettibile, il rifiutare una tradizione che unica poteva garantire una continuità di civiltà suonava diserzione a chi cercava di dilazionare in qualche modo lo sfacelo. Non interessa qui vedere in particolare le sorti del cristianesimo, quanto constatare come di questo fenomeno di massa la cultura del secondo secolo seppe cogliere sul piano della fenomenologia religiosa solo gli aspetti che si prestavano a stravolgimento per analogia con altri culti; e si capisce perché la *communis opinio* mise il cristianesimo, senza porsi il problema di analizzare le differenze, sullo stesso piano della magia, dell'astrologia (anch'esse si ammantavano di se-

greto verso i profani)); o dei misteri di Iside e Serapide, giunti in Italia già dal secondo secolo a.C. e definitivamente ammessi da Caligola⁷; oppure del culto di Baal, dotato di una propria raffinata metafisica teologica; o ancora dei misteri di Mitra, fondati sull'eterno conflitto fra Ormuzd e Arimane. Questa miscellanea di culti sfumati fra di loro è il punto d'arrivo della società di cui stiamo esaminando una fase ideologica illusoriamente equilibrata, prima che il sovvertimento incida in profondità. Queste sono le forze che già si agitano sotto l' "umanesimo" del secondo secolo. Resta da chiedersi se questo avesse elementi per contenerle e risolverle: il "poi" ha già dato la sua risposta, c'è da vedere il "come" e il "perché".

Di fatto, anche quell'umanesimo era pura retorica. Se passiamo in rassegna la posizione degli intellettuali pagani nei confronti del problema, ma soprattutto se consideriamo l'area delle manifestazioni "ufficiali", ci accorgiamo che la compostezza è un valore perseguito: per l'architettura, per l'urbanistica (a quale prezzo sociale, come narra Marziale agli inizi del secolo, le classi dominanti si garantiscono la possibilità di ricreare liberamente i grandi sogni del passato in palazzi nobili, in ampie tenute, in parchi sontuosi!), per la scultura, perfino per il modo in cui la burocrazia statale ostenta la sua efficienza. La razionalità in nome della quale si combatte è momento astratto dello spirito: tende al compiacimento, in quanto è stato resecato il vincolo con l'indagine scientifica. Sesto Empirico, il più grosso pensatore dei primi due secoli di era volgare, trasferisce il dato di fatto della sterilità scientifica sul piano della svalutazione delle possibilità conoscitive, operando una sorta di "distruzione della ragione".

L'equilibrio che si propugna è altrettanto astratto della ecletticità formale cui si ispirano arte e iconografia ufficiali. Astratto il rescritto di Traiano che prende posizione sui cristiani non prendendola; astratto lo sforzo di buona amministrazione romana; astratto lo scrupolo di lunghi viaggi conoscitivi, della continua presenza personale del-

7. Cfr. Cumont.

l'imperatore alle esigenze politico-militari, della cura per la vitalità e la solennità della tradizione. In uno stato di questo tipo, l'immagine di sé che l'apparato tende a dare è quasi altrettanto importante della sua reale sostanza, e ogni gesto è accuratamente calcolato. Quello di Marco Aurelio è, appunto, un "gesto", cui non corrisponde, tranne che a livello della proiezione ideologica, una realtà⁸. Quale fosse il clima della città in cui veniva a cadere il provvedimento ce lo dicono, prima delle testimonianze di Luciano, già gli *Atti degli apostoli*, narrando la visita di Paolo all'Areopago⁹.

Una aristocrazia colta, illuminata, profondamente impegnata nella buona amministrazione, convinta di fare il bene dei cittadini, rifugge dall'irrazionale, privilegia i valori intimi della persona umana, afferma l'equilibrio e il buon gusto come modello del retto operare in morale e in politica. Ma, così facendo, si ritaglia una sfera d'azione limitata in un corpo sociale che è molto complesso; la sua ragione gira a vuoto, la sua fermezza politica urta contro il fenomeno — incomprensibile soggettivamente e militarmente non riassimilabile — di masse sempre più vaste che negano la propria disponibilità a vivere entro i confini di una magniloquente tradizione. L'accusa di Tertulliano e la satira di Luciano sono il contraltare tragico di una buona fede che probabilmente pensò con sincerità di avere assolto un ruolo politico di punta.

A questo quadro l'epicureismo si conforma solo lungo

8. Cos'erano le quattro scuole e come veniva condotto il dibattito intellettuale nel loro ambito lo dice Luciano nel testo citato alla nota 3, né sotto la satira manca l'amarrezza.

9. *Atti degli apostoli* 17.16-21, 32-3: «Ora, mentre Paolo [...] aspettava in Atene, lo spirito suo s'inacerbiva in lui, vedendo la città piena d'idoli. Egli adunque ragionava nella Sinagoga co' giudei, e con le persone religiose, e ogni dì in su la piazza con coloro che si scontravano. E alcuni de' filosofi epicurei, e stoici conferivan con lui. E alcuni dicevano: Che vuol dire questo cianciatore? [...] e lo menarono nell'Areopago, dicendo: Potrem noi sapere quale sia questa nuova dottrina, la qual tu proponi? [...] (Or tutti gli ateniesi e i forestieri che dimoravano in quella città, non vacavano ad altro, che a dire, o ad udire alcuna cosa di nuovo) [...] Quando udirono mentovar la risurrezione de' morti, altri se ne facevan beffe, altri dicevano: Noi ti udiremo un'altra volta intorno a ciò. E così Paolo uscì del mezzo di loro ».

uno dei parametri, mentre per il rimanente opera al proprio interno (e verso l'esterno) un "distinguo" che è decisivo per rompere verticalmente i due campi, razionalismo di *élite* e irrazionalismo di massa — e preconstituirsì quindi la ostilità di ambedue. Si tratta, nel solco della migliore tradizione della scuola, della discriminante fisica, virtualmente egemone nei confronti delle alternative metafisiche (aristotelismo, tardo platonismo, stoicismo vecchio e nuovo) e delle teosofie (cristianesimo o altro) sul terreno della improbabilità fisica. Così facendo, l'epicureismo perpetuava una tradizione di scandalo nei confronti delle stesse filosofie pagane, poco disposte — sia storicamente, sia per posizione mentale — ad accettare la casualità del mondo, la mortalità dell'anima, la superfluità dei dati associativi tradizionali. Pertanto, a livello della sensibilità diffusa, esso diveniva legittimamente altrettanto odioso che l'odiato cristianesimo, al quale era apparentato dal disinteresse per la vita pubblica e dal senso di un nuovo rapporto fra gli uomini. Nello stesso tempo, il rigoroso materialismo e la dimensione potenziale di massa garantita dalla sua laicità eleva la più forte barriera col cristianesimo, che in Epicuro vedrà ora e sempre il nemico dei nemici.

Isolato dalla cultura pagana e da quella cristiana per il suo materialismo, l'epicureismo è isolato anche progressivamente dalle masse in quanto è sempre più incapace di interpretarne i disagi, che trovano maggiore rispondenza nel cinismo o addirittura in certo neopitagorismo¹⁰. Poiché è la filosofia che più di tutte e fino all'ultimo difende il richiamo alla materia, la impossibilità di produrre cultura scientifica si ripercuote su di essa facendola ripiegare definitivamente sul moralismo, e in tal modo rendendola compartecipe sterile del distacco aristocratico peculiare alle altre filosofie della tradizione. Che è, ovviamente, la fine. Giuliano l'apostata, rievocandola, non farà che constatare un fatto¹¹.

10. Basta pensare al malcontento che si esprime in Ap. Ty. *ep.* 30.

11. Giuliano l'apostata *ep.* 89.

A partire dalla fine del secondo secolo, si apre per la fortuna dell'epicureismo una complessa storia di vita riflessa, vissuta in assenza di una tradizione specifica propria, emarginata ostentatamente dalle altre tradizioni filosofiche, la cui circolazione è controllabile solo attraverso un confronto di posizioni spesso lontane, una verifica di ammiccamenti che dell'epicureismo si servono per dire altre cose o che altre cose accusano nel nome dell'epicureismo. Il cristianesimo, abbiamo detto, è subito e compatamente ostile. Non è il solo nemico, ma va preso con occhio di riguardo non solo perché storicamente il più consistente e durevole, ma soprattutto perché — in quanto posizione mentale coinvolgente la totalità della interpretazione nel mondo — è il più capace di fornire una gamma di sfumature che ben caratterizzano la vicenda di seconda e spesso terza mano della fortuna epicurea.

Un personaggio come Tertulliano, avvocato carico, anche in materia religiosa, di rissosità forense, non può né pure concepire il distacco epicureo nei confronti del problema religioso. Gli epicurei sono innanzi tutto quelli che hanno traviato quella verità universale che si è tramandata più vicina alla tradizione originaria, e meno corrotta, soltanto ai cristiani: « hanno liberato la divinità da ogni preoccupazione, hanno dissolto l'ordine delle cose, hanno disperso tutto il mondo nella passività esponendolo al caso »¹².

Lattanzio, organizzatore di una propaganda cristiana debole speculativamente ma di costruzione organica, attacca l'epicureismo sul piano della vanità delle scienze umane e della necessità di una fiducia nella vita ultraterrena. Di qui sistematica ostilità verso il complesso delle dottrine epicuree, mentre il suo maestro, Arnobio da Sicca, aveva versato in un cupo pessimismo cristiano gli echi da Lucrezio della sua formazione pagana¹³.

12. Tert. *anim.* 46 (libera traduzione).

13. Lattanzio, scrittore cristiano originario della provincia d'Africa e vissuto fra il terzo e il quarto secolo, compose: *De opificio mundi*, *Divinae institutiones* (opera in cui larga e violenta è la polemica antiepicurea), *De ira dei* (che accomuna nella polemica stoici ed epicurei),

Con il periodo a cavaliere fra quarto e quinto secolo si apre una vicenda di aspre polemiche interna al cristianesimo. Epicuro e gli epicurei, che Giuliano l'apostata proclama « fortunatamente scomparsi dalla faccia della terra », tornano buoni come etichetta per definire situazioni discare all'ortodossia. Gioviniano, che da una pratica di rigoroso ascetismo passa attorno al 385 a teorizzare eguaglianza fra i vari stati della vita sociale e i vari gradi di virtù, nella Sinodo del 390 viene condannato da papa Siricio e fra il 392 e il 395 è bollato da Girolamo come epicureo, il che non impedì peraltro che la sua dottrina si diffondesse in qualche misura nell'Italia settentrionale, fra Milano e Vercelli. Il nesso con l'epicureismo era occasionale, e Girolamo aveva a disposizione soltanto le *Tusculanae* di Cicerone come termine di confronto per saggiare le proprie nozioni epicuree: è esclusivamente l'eterodossia, dunque, che giustifica il raffronto con un autore che, del resto, Marciano Capella non esita, sulla fede di un manuale greco tradotto in latino, a collocare fra gli abitanti del cielo. Salviano, il moralista marsigliese, fustiga i costumi dei suoi contemporanei, « epicurei » o « che si atteggiavano ad epicurei », mentre Claudiano Mamerto, che ha un reale amore per la cultura greca e cita di solito — anche se formularmente — a proposito, nel *de statu animae* del 470 circa accusa di epicureismo Fausto di Riez, autore schierato a proposito della grazia e del libero arbitrio su posizioni apertamente agostiniane, e con lui « i materialisti della nostra epoca »¹⁴.

Ma l'autore nel quale i rapporti con il patrimonio culturale epicureo assumono una dimensione più suggestiva è Boezio. Della eredità filosofica classica questi sottolinea il valore dell'indagine socratica, andata smarrita con il *vulgus epicureum ac stoicum*. Suo scopo, nel *de conso-*

De mortibus persecutorum, *De aue phoenice* (allegoria della Resurrezione). Arnobio, anch'egli africano, è autore di un *Adversus nationes* risalente al 303-5, che sarebbe stato composto quale testimonianza formale di avvenuta conversione. Per quanto concerne in generale il clima religioso dell'Africa romana cfr. Buonaiuti.

14. Cfr. Courcelle, pp. 51 ss., 123, 199, 220, 224 ss., 242, 280.

latione philosophiae, è definire un atteggiamento di indifferenza sul problema della necessità di Dio, a prescindere dalla sua configurazione; sono argomenti di un tardo neoprobabilismo, uno dei due corni del quale (« se Dio esiste, perché esiste il male? ») allude in prospettiva ad atteggiamenti ereticali. In termini di ortodossia, il problema del male fu in seguito risolto con la tesi, poi tomistica, dell'assenza di bene: « [Il male] è quanto contrasta il bene e la perfezione di qualche cosa: *Hoc est esse mali quod est priuatio boni* »¹⁵. Nella concezione cristiana che ammette in Dio, sommo bene, la prima origine degli esseri, il male non è una realtà per sé, né una semplice *privazione*, ma indica la privazione qualificata, cioè la mancanza di una perfezione dovuta.

In termini di genesi della concezione, l'allusione non è testimonianza diretta, date le mediazioni che si frappongono fra Boezio e la tradizione epicurea. Nelle scuole il problema era già da tempo trattazione d'obbligo, e nell'ambito delle filosofie dualistiche si era giunti ad una precisa articolazione del problema. Filone ebreo, ad esempio, ammette una materia preesistente alla creazione e principio del disordine¹⁶, mentre Plotino insiste sulla eterogeneità della materia rispetto al bene. L'accenno ad Epicuro diviene dunque allusione che copre atteggiamenti ben più recenti e pericolosi¹⁷. Significativo per la tecnica

15. Thom. ST I a, q. xiv, a. 10.

16. *De opificio mundi* 3.22.

17. In questi due accenni si risolve l'approccio storiografico di Boezio ad Epicuro, cioè la sua riflessione diretta sul Giardino. Il patrimonio di tradizione epicurea in senso lato è però leggermente più ampio, comprendendo i quattro luoghi che poi sono stati raccolti in Usener, *E*, fr. 348, 374, 474, 502a. Il primo di essi lega l'affermazione del bene sommo come piacere (tesi epicurea ortodossa) alla valutazione del piacere come somma di mondanità, classica del più antico fraintendimento dell'atomismo, risalendo a Timocrate. Boezio (la cui fonte diretta è il primo paragrafo del capitolo 19 del *de ciuitate dei* di Agostino) non tiene conto che per Epicuro proprio i « doveri sociali » sono un elemento di disturbo alla morale e che pertanto non vanno considerati, come testimonia quel Seneca delle cui *ad Lucilium* egli conosce proprio la divulgazione epicurea, giacché in II. iv. 18 si cita l'epistola che fornisce il fr. 474 Usener, ricalcando Menandro *Epitrep.* 179 K; mentre I. iv. 39 si modella sulla formula di Sen. *ep.* 48. 11. In ogni

di argomentazione è il luogo boeziano che costituisce il frammento 502a Usener: ci si sta chiedendo che senso ha la gloria, ove si debba pensare che gli uomini si annullano fisicamente: ma questo non può essere creduto, giacché lo vieta la fede, e quindi occorre pensare che la gloria ha un senso. È talmente scontata l'impossibilità della prospettiva di una interpretazione materialistica della realtà umana, che non vale neppure la pena di considerare l'accento come una vera e propria polemica filosofica: definita sommariamente una posizione mentale tacciata in partenza di assurdo, non vi è spazio per una sua utilizzazione in qualità di fonte.

Una analogia di posizione potrebbe forse essere intravista, nel senso di una risposta a sollecitazioni analoghe, fra l'immagine dell'intellettuale che si tende a creare negli *Inni* intercalati alla prosa del *de consolatione* e la reazione di Lucrezio (poeta peraltro non usato esplicitamente) alle sollecitazioni della vita pubblica. Il secondo inno del primo libro, ad esempio, che descrive il libero dispiegarsi della comprensione intellettuale negli spazi dell'universo, non è privo di una certa commozione per la policromia della natura e la bellezza del conoscere. Così anche il quarto inno del secondo libro, dove si parla della possibilità attraverso lo studio e il controllo di sé di giungere alla serenità¹⁸. Ha scritto in proposito Emanuele Rapisarda, che ha tentato di riproporre il problema della formazione e delle scelte spirituali di Boezio in termini di integrità cristiana totalizzante la *summa* delle ascendenze culturali effettive o indotte: « [...] l'aspirazione alla pace improntata alla serenità dei cieli [...] si esprime in Boezio con rielaborazioni che riecheggiano i versi con cui Lucrezio aveva cercato di ammansire il cuore degli uomini col solenne spettacolo dell'universo »¹⁹;

caso, il testo boeziano non coglie gli spunti esplicitati in tutto il complesso di testimonianze relative alla concezione del piacere, ma forza la lettera del luogo agostiniano, che descrive sobriamente il carattere naturale del piacere epicureo.

18. In part. i vv. 5-10 del secondo inno del primo libro.

19. Rapisarda, pp. 24-5.

si tratta dunque di verificare in qual modo il sincretismo cristiano del sesto secolo non esiti a far riecheggiare dal proprio seno voci pertinenti a tutt'altre posizioni mentali e culturali. Osserva ancora Rapisarda: « Continua anche nel VI secolo, per motivi diversi da quelli che avevano agito sugli scrittori dei primi secoli, l'abitudine a richiamare nel proprio spirito quelle antiche voci, che avevano confortato l'animo con gli stessi principi, che bandiva il cristianesimo: ed è perciò che spesso in Boezio i motivi cristiani riaffiorano sotto la veste con cui erano stati espressi da scrittori pagani ». Quali motivi? la *philia*, il concetto di espiazione, l'uso di complessi linguistici di per sé estranei alla tradizione cristiana, ma unificati in un'atmosfera d'uso comune; l'orgoglio con cui la filosofia spazza le muse meretrici (richiamo sì della polemica cristiana contro l'arte, ma anche delle accuse epicuree alla poesia²⁰); la tematica della dolcezza con cui sono espressi gli ammaestramenti austeri, per essere più graditi al paziente, anch'essa lucreziana; opportunamente allora si può richiamare il testo di Agostino nel quale si afferma: « Quest'acqua non è in alcuno dei libri degli stranieri: non nei testi epicurei; non nei testi stoici, non in quelli platonici. Buoni precetti morali e dottrinari possono essere trovati ovunque: ma tale umiltà non si trova, viene direttamente da Gesù »²¹. Difatti, « il carattere cristiano delle preghiere di Boezio è dato dallo spirito che trasforma gli atteggiamenti comuni al paganesimo e al cristianesimo »²².

Si potrebbe osservare che i contemporanei sottolineano di Boezio più la statura di scienziato e poeta che l'opera di teologo, nel quale la *ratio*, in certa misura, oscurava la *fides*; e da ciò dedurre una vividezza di permanenza delle posizioni classiche tale da far sopravvalutare l'importanza, in termini di diffusione e di storia della fortuna, di singoli elementi. Questo è in parte vero, ma non bisogna dimenticare che prima di tutto poetica e

20. I. 1.

21. Aug. in *psalm.* 2, 31.18 (Rapisarda, pp. 30-1).

22. Rapisarda, p. 33.

poesia (per quanto concerne i *carmina* intercalati) si fondono fra di loro, impedendo di vedervi mere reliquie. In secondo luogo, i richiami alla teoria epicurea del bene vanno visti in relazione al dibattito sulla definizione del sommo bene, cui si arriva per vari gradi: il primo è l'ammissione dell'esistenza del male — fisico e morale — consistente di un « annubilamento dell'anima immemore »²³. La filosofia interviene per dissipare la nebbia, con l'aiuto della retorica; ma a livello dell'*ultimum* provvidenziale si apre il mistero della inconciliabilità fra predestinazione e libero arbitrio. In una struttura di tal genere non c'è spazio, palesemente, per una ipotesi di epicureismo come fermento reale: è però possibile coglierne una eco, pur a cavaliere fra letteratura e ideologia²⁴. D'altra parte, la ricerca di una definizione organica del *summum bonum* approda ad una negazione delle soluzioni tradizionali (sia quella stoica dell'apatia, sia quella dell'aponia proclamata da Epicuro) e alla scelta di una concezione non a misura d'uomo. Anche da questo punto di vista si batte una strada destinata a portare lontano dalle concezioni epicuree²⁵. Boezio si pone il problema in termini di « decidere se il valore supremo stia in uno di quegli oggetti dell'attività umana che si considerano comunemente beni [...] onori, potenza, gloria [...] o in qualche bene superiore, incomparabile ad altro, che non dipenda dal capriccio degli uomini, o dalla fortuna [...] »²⁶ e lo analizza escludendo i valori terreni poiché imperfetti e, poiché una definizione di imperfezione implica la nozione di perfetto, il perfetto deve essere Dio. Gli uomini divengono felici mediante il possesso di Dio.

In modo non diverso va valutata — ad esempio — la

23. Alfonsi, pp. 322-8.

24. È possibile coglierne una eco in I. v. 1, dove l'espressione *Haec ubi continuato dolore delatraui* è calco sicuro (Alfonsi, p. 327) del celebre fr. 200 di Epic.; si tratta comunque di influssi esterni, che non garantiscono la presenza di una struttura concettuale; in ogni caso, tale eco può essere ascritta anche a Lucret. II. 17 e catalogata come fonte letteraria.

25. Come ha rilevato Capone Braga.

26. *Ibid.* p. 110.

testimonianza di Aratore. Poeta vissuto, nel sesto secolo, fra Milano e Ravenna, ebbe incarichi pubblici da Alarico; abbracciata la carriera ecclesiastica — nella quale raggiunse il grado di suddiacono — presentò il 6 aprile 554 al papa regnante un poema sugli *Atti degli apostoli* nel corso del quale, perpetuando la tradizione, porta in scena lo scontro dialettico nell'Areopago. Paolo *in dogmate uincit inuictas Athenas*, relegando definitivamente nell'ombra gli empi scontri fra stoici ed epicurei. Le componenti della cultura tradizionale vengono ridotte a puro ornamento di una civiltà globalmente condannata: ciarle senza senso, che la parola del Cristo diffusa carismaticamente attraverso i discepoli non ha difficoltà a disperdere. Certo, l'educazione poetica di Aratore parla ancora di un lontano ma raffinato classicismo: non si esce però con questo da una peculiarità costante alle classi colte occidentali prelongobarde, né all'interno del classicismo si opera una opzione, definitivamente risolto com'è in forma espressiva di contenuti cristiani. Gli echi lucreziani²⁷ hanno valore ormai solo più stilistico, conseguentemente al tipo di situazione culturale che si è venuta a creare.

Tutto qui. Certo, non è molto: ma, ovviamente, le testimonianze si assopiscono, fino a tacere, a causa del venir meno dell'interesse per l'antichità classica in generale, più in particolare per il dibattito speculativo. La cultura cristiana si è data determinati binari, da cui è escluso dell'antichità il pensatore più originale. Quando per la prima si ridesterà un interesse più storico, anche ad Epicuro — con varie mediazioni — si tornerà come ad uno dei suoi personaggi più rappresentativi. Con ciò che già si è detto sull'antiteologismo e l'antiteologismo della dottrina del Giardino, di fronte all'accentuarsi, dopo l'ostilità, del disinteresse, possiamo voltare pagina. È evidente che da ora in poi ogni allusione, o anche citazione esplicita (o come tale presentata) derivanti dal complesso della tradizione epicurea, divengono il supporto di una posizione mentale che tende ad orientarsi in un'ottica ormai molto diversa.

27. Che sono due: I. 37 = I. 342, III. 155 = I. 372.

iv. Il medio evo

Le coordinate secondo le quali va letta la trama della storia della fortuna di Epicuro nei secoli successivi all'esperienza boeziana sono più o meno le stesse viste emergere nella tarda antichità classica: disinteresse sostanziale per la sua fisionomia storica, nome usato per coprire altri bersagli. Può essere allora, in questo senso, un accenno all' "epicureismo" la parte finale della invettiva di Manegold von Lautenbach (secc. XI *ex.*-XII *in.*), palese puntata antimaterialistica: *alii lyrici, satyrici, tragodi effecti, multis phantasmatis animas peccantium seduxerunt, simpliciores quoque [...] usque ad culturam lapidum et turpitudinum curuauerunt*¹. Teologo e giurista di impronta agostiniana, Manegold sosteneva la diretta derivazione da Dio del potere papale, con la mediazione, per quanto concerne il potere civile, della elezione popolare. La sua polemica con Wolfelmo di Colonia si alimentava, dal punto di vista della storia della tradizione, del testo di Macrobio. La denuncia "antiepicurea" si collega singolarmente, come già del resto in Attone da Vercelli (vescovo nel 924) citato da Gerardo di Csanád (secc. X *ex.*-XI *in.*), a quella delle pratiche magiche e superstiziose². Vivace era, anche in quest'ultimo, la polemica: *si percurrere tempto mundi philosophorum nenias, dies me deficiant, maxime de illis, qui dixerunt uirtutem dei in atomis et mundum non finiendum praesentem, Deum uero de quattuor elementis factum*³, che dal canto suo ha, filologicamente, alla base lo pseudo-Dionigi.

L'opera di Diogene Laerzio, dal secolo decimo in poi, è nota in veste di compendio in latino sotto il titolo

1. Garin, *SFI*, p. 43.

2. *Ibid.* p. 44.

3. *Ibid.*

di *Tractatus de dictis philosophorum*. Forse rimase pura intenzione il proposito enunciato da Enrico Aristippo, arcidiacono di Catania, di tradurre direttamente dal greco il testo laerziano, circa la metà del dodicesimo secolo⁴, tanto più che Walter Burley può presupporre per Epicuro — a parte il *Tractatus*, posseduto col titolo *Cronica de nugis philosophorum* nella biblioteca di Geremia da Montagnone, giudice padovano contemporaneo di Albertino Mussato — anche le fonti disponibili al suo livello cronologico: Seneca, Girolamo, Boezio. Per quanto concerne il problema specifico della diffusione del *corpus* dottrinario, non è di per sé significativo il dato filologico della storia del testo laerziano, quanto la mediazione (velata) della tradizione indiretta e/o dossografica.

Da un punto di vista speculativo, certi momenti del platonismo della scuola di Chartres sfociando in una sorta di atomismo reduplicano quasi una eco deformata della lontana genealogia atomistico-ideistica⁵. I fermenti di disagio per l'assetto sociale viceversa, assumendo la veste anche della polemica antiecclesiale, attirano su di sé la taccia di materialismo: il che è in prospettiva paradossale, in quanto gli esiti della loro carica morale sfociano sovente in una aperta condanna del mondo, da non confondersi con gli atteggiamenti che si possono esemplificare in un Lotario di Segni, di cui ha scritto Garin: « Il diacono Lotario non era, come spesso è stato detto, l'esponente caratteristico del mondo medioevale; era l'espressione di un modo eterno di concepire la vita: piuttosto che del pessimismo, della sempre risorgente retorica del pessimismo, la quale sembra avvolgere in un sudario ogni moto naturale »⁶.

Assumerà allora un certo interesse osservare l'appartenenza a sette materialistiche attribuita all'imperatore Federico II di Svevia da cronisti della tradizione o coeva o immediatamente posteriore (all'interno di quel suo tra-

4. Bollack J. - Bollack M. - Wismann, p. 15.

5. Vasoli, pp. 123-37.

6. Garin, *SFI*, p. 67.

dizionalismo che Sestan ribadiva nel 1952⁷). Il *Novellino* vede nello svevo l'*exemplum* del fautore di vita bella e gioiosa, cortigiana nel senso più alto, centro di raccolta dei migliori ingegni del regno e della corte⁸. La *Historia* attribuita a Niccolò Jamsilla lo dice studioso di filosofia e promotore di studi filosofici, liberale erogatore di sussidi di insegnamento e di studio⁹. Federico II, del resto, amò definirsi lui stesso *uir inquisitor et sapientiae amator* nel prologo dell'opera sua più famosa, il *de arte uenandi cum auibus*, raffinato esempio di applicazione della mentalità scientifica alla cortigiana delle arti per eccellenza, la nobile arte della caccia con animali selvatici.

In tale atteggiamento, la pubblicistica coeva di parte guelfa volle vedere la radice filosofica del ghibellinismo e lo legò al materialismo fraintendendo il senso della laicità che lo ispirava: era maturo il terreno per l'accusa di "epicureismo", motivata essenzialmente dall'ostentato mettere in secondo piano il problema di una esistenza postmortale metafisica, a tutto privilegio della mondanità dell'esperienza umana¹⁰. L'accusa arriva alla sua formulazione esplicita al culmine di un processo che percorre tre fasi: il pio fra Salimbene de Adam scrive che quando morì « molti mali scomparvero » dalla faccia della terra con lui peccatore, « *che non aveva alcuna fede in Dio* ». Giovanni Villani¹¹ si spinge più oltre, e afferma che l'imperatore « quasi vita epicurà tenne », mentre Benvenuto da Imola (siamo ormai nel Trecento avanzato, un Trecento, evidentemente, in cui l'ascesa delle nuove classi mercantili avviene pagando grossi prezzi ideologici) afferma senz'altro — sparito il cauto *quasi* del Villani — che *fuit uere epicureus* in quanto uscendo dal seno della Madre Chiesa fece una pace turpe col Sultano anzi che liberare Gerusalemme: per essere così empio, non poteva essere che epicureo. Dante lo colloca con

7. Sestan, in part. pp. 477-8.

8. Citato in Gentile, pp. 3-4.

9. *Ibid.*

10. *Ibid.* pp. 5-6.

11. Villani, *Cronica*, vi. 1, cit. *ibid.*

Farinata, in compagnia di Ottaviano degli Uberti (morto nel 1273), tradizionalmente visto come fautore di una vita materialistica ¹².

Queste testimonianze, altre se ne potrebbero aggiungere, sono state ricondotte ad un atteggiamento « averroista o meno in senso proprio » ¹³, ma nel quale — comunque — la curiosità per i fenomeni naturali derivava dall'insegnamento aristotelico. È interessante in ogni caso che la posizione federiciana sia stata interpretata soprattutto nel senso di un grande scetticismo religioso, a prescindere dal contesto della polemica guelfi-ghibellini, da tutt'altro settore della vita intellettuale del tempo. Ibn-Wasil, che senza conoscere Federico di persona fu in un periodo successivo ambasciatore alla corte di Manfredi (del quale ricorda *a posteriori* l'interesse perdurante per la logica e la medicina, nonché il filoarabismo), fa menzione di episodi significativi del viaggio di Federico II in Terrasanta. Viaggio: ché non come guerra di conquista ma come erodotèa *historie* sul non conosciuto l'imperatore volle condurre la crociata che la ragion politica gli aveva imposto, pendente la scomunica. In particolare sono registrati il suo cinismo politico (l'aver egli imposto condizioni al Sultano non per mire precise, ma per aver voluto « tutelare il suo onore presso la cristianità » ¹⁴); la sua aperta ostilità ad un prete di Roma che tentava proselitismo nel settore musulmano di Gerusalemme ¹⁵; il suo interesse (una via di mezzo fra la curiosità del turista e il *nil admirari* del sapiente) per il rituale di preghiera del muezzin, interesse frustrato da servi scioccamente ossequenti ¹⁶.

Le notizie, pur impostate — bisogna riconoscerlo — in modo da gonfiare la dimensione mitica dell'uomo, sono confermate da Sibte Ibn al Giawzi, il quale aggiunge il

12. Dante Alighieri, *Inferno* x. 119, cfr. *ibid.* p. 6.

13. Garin, *SFI*, p. 92.

14. Gabrieli, *SAC*, p. 266.

15. *Ibid.* p. 267.

16. *Ibid.*, dove peraltro si riprendono considerazioni già svolte in Gabrieli, *FSCM*, in part. p. 440.

ricordo di una battuta salace sui Crociati, definiti «i prevaricatori» (o senz'altro: «i maiali», se stiamo ad una variante grafica della tradizione accettata da Michele Amari¹⁷). Commenta il cronista: «[...] era evidente dai suoi discorsi che era un materialista, che del cristianesimo si faceva semplice giuoco».

È politica ovvia, sottolineare di un interlocutore aperto e possibile alleato i tratti di vicinanza e non quelli che tuttavia distanziano dalla sua posizione; ma che significa, non possiamo fare a meno di chiederci, questo presso che unanime catalogare l'imperatore fra i materialisti in generale, e gli epicurei in particolare? Bisogna rifarsi in parte ad una tradizione che anche Dante presuppone pur, dall'interno, dandone una interpretazione tutt'affatto diversa. Con Epicuro si intende cioè indicare lo scetticismo gno-seologico, la bandiera dell'incredulità religiosa e pertanto, ad esempio, di epicureismo possono essere tacciati gli averroisti che S. Tempier doveva condannare in modo aperto nel 1277.

A livello del Dante del *Convivio*, Epicuro non è ancora il filosofo materialista, che nega l'immortalità dell'anima in seguito a una precisa visione del mondo: l'epicureismo vi è costantemente avvicinato a stoicismo e Peripato, quali più alti rappresentanti della speculazione pagana: una speculazione che nell'ambito di una concezione provvidenzialistica aveva avuto il compito (e non l'aveva assolto poi male, a giudicare dall'illustre Limbo dantesco) di preparare in tutti i sensi — anche nell'errore — la via al cristianesimo tramite l'impero romano. Si approda cioè ad una sorta di sincretismo della *uoluptas* etica che non è raro nella cultura medioevale e ideali — in questo e limitatamente a questo senso — “epicurei” permeano a ben guardare l'intero *Convivio*. Nel quale infatti, fonte dichiarata per le nozioni espостevi di filosofia antica è soltanto il primo libro del *de finibus* ciceroniano, dove non vi è nessun accenno alla mortalità dell'anima come tratto saliente della dottrina epicurea. È nella *Monarchia* (un testo

17. Gabrieli, SAC, p. 270.

politico!) che Dante finalmente cita anche dal più scabroso *secondo* libro dell'opera ciceroniana, dove si dispiega apertamente la polemica antimaterialistica in quanto tale. Epicuro diviene a quel punto l'unico filosofo materialista dell'antichità, l'unico che quindi è andato contro anche alla comune religiosità della sua epoca, violando addirittura le leggi della società pagana prima ancora di quelle rivelate da Dio ¹⁸.

Nasce su questo terreno la altrimenti incomprensibile condanna pronunciata nel canto decimo dell'*Inferno*, e si gettano le basi di quello che sarà poi tutto l'atteggiamento trecentesco contro Epicuro, nonché la disponibilità della definizione ad etichettare nuove e più complesse eterodosie: l'epicureismo bada solo alla vita terrena, e pertanto si presta a definire qualsiasi atteggiamento il quale, in quanto antitrascendente, svincolato dalla Chiesa, legato ad istanze di rinnovamento del mondo concreto in cui l'uomo vive, sceglie il suo campo d'azione nella storia o, impeditone, nell'utopia (è una lezione che il Cinquecento recepirà assai bene).

Ghibellini e patarini, dopo la sconfitta subita nel corso del secolo precedente, divengono "epicurei" nella storiografia successiva e di essi scrive ancora il Villani ¹⁹ che a metà del secolo dodicesimo la vita fiorentina era fortemente travagliata, in quanto « la città era malamente corrotta di resia, intra l'altre dalla sètta degli epicurei per vizio di lussuria e di gola, e ne era sì grande parte, che intra cittadini si combatteva per la fede con armata mano in più parti di Firenze ». Perché i ghibellini epicurei? È — logicamente — lo stesso procedimento genetico che presiede alla definizione appiccicata a Federico II: sostenendo un impero svincolato dalla Chiesa essi rivelano avere una visione terrena della vita: l'ideologia scende in campo a supporto del confronto politico.

Ma c'è un secondo filone a cui si lega la vicenda dello

18. Padoan, in part. pp. 20 ss.

19. *Cronica* iv. 30. Sul senso di suggestioni del genere nella vita intellettuale del tardo Duecento cfr. Nardi, alla luce di Guiberteau.

svilupparsi dell'epicureismo nella storia del gusto (storia minore, ma che talora — sul lungo periodo — viene fatto di sospettare più significativa della storia di vicende culturali più immediate). Il volgere del medio evo in « estrema decadenza » e « crisi di vecchiezza » fa nascere, è stato osservato, l'esigenza del ritorno agli antichi come a « fonti originarie di schiettezza e di purezza »; ma questa esigenza « non può certo confondersi con quel contraddittorio disfacimento di una società, oltre il quale si voleva costruire la 'nuova età'. L'amore malato e sensuale della vita, la grossolana corpulenza di talune manifestazioni dell'estremo Medioevo, solo per malintese analogie possono confrontarsi con quest'onda di fresche esperienze destinate ad alimentare una nuova limpidezza di visione »²⁰; e indubbiamente sarebbe pericoloso sopravvalutare della sorta di anticipi di « rinascenza medioevale », come pur è stato fatto nell'ambito di certa storiografia statunitense negli anni fra il Venti e il Trenta del nostro secolo e ripreso nel secondo dopoguerra²¹. Ma il filone della sensuosità medioevale di una adesione alla vita di tipo nordico, drammatico e oscuramente sanguigno, fa nello stesso tempo da contraltare a misticismi rarefattissimi, trovati nello studio dei più umani fra gli strumenti di conoscenza, e da piattaforma per un compromesso non iniquo con l'insorgente senso individualistico di nuova aristocrazia del preumanesimo trecentesco. È chiaro che si pesca qui parte nell'aneddotica, parte nei rivoli di tradizioni minori. Serlone di Wilton (circa 1110-1180) vedeva nella logica l'ebbrezza della sfida alla morte:

*linquo 'coax' ranis 'cra' coruis uanaque uanis:
ad logicam pergo, que mortis non timet ergo*²²;

20. Garin, *SFI*, p. 237.

21. Vasoli, in part. pp. 117 ss.; il fenomeno andrebbe visto nel contesto del costituirsi della "ideologia americana", cfr. Pecchioli.

22. *Canti goliardici medievali*, p. 11, che dà anche saggi di traduzione poetica italiana. Una prestigiosa edizione in facsimile del *codex unicus* da cui sono tratti (il Clm 4660-4660a di Monaco), con uno schizzo della fortuna del testo, è quella di Bischoff.

(e non vada dimenticata l'estrazione di un atteggiamento del genere). La fragilità della vita umana che spinge non a rifiutare la vita stessa, ma a godersela, pervade le belle strofe della cosiddetta *Confessio Goliae*²³, mentre *In taberna quando sumus* (ripresa, nel xx secolo, anche qui i ritorni sono significativi, da un Carl Orff) è una apoteosi della sensualità²⁴. E, forse, una barriera ormai solo di natura sociale separa il tipo di materialismo di queste propaggini di sensualità medioevale dalle osservazioni di Giovanni Boccaccio che dice epicurei quelli « li quali sempre tengon gli occhi della mente fissi nella loro bella moglie, nelli lor figliuoli, ne' loro be' palagi, ne' lor be' giardini, e questi paiono loro da dover preporre ad ogni letizia di paradiso », oppure « tengono l'animo fisso a' lor cavalli, a' lor fondachi, alle lor botteghe, a' lor tesori [...] agli stati e agli onori pubblici e simili cose »²⁵. La sicura corposità di numerose scene del *Decameron* spiega su che terreno nascono queste considerazioni, il bigottismo su cui si concluse l'esperienza personale dell'autore spiega quali nessi rimanevano ancora irrisolti per una sicura liquidazione degli aspetti più negativi della tradizione, l'eleganza dell'assieme spiega infine come non sia peregrino che certo epicuresimo entri di diritto come componente — nel Quattrocento — sia di atteggiamenti del cosiddetto umanesimo civile, sia di momenti di disperata evasione dalla società e dalla vita²⁶.

Ma qual è il supporto strumentale comune a questi atteggiamenti? Walter Burley, il diffusore della cultura filosofica antica più accreditato fino alla riscoperta sistematica delle fonti avvenuta nel primo Quattrocento (e largamente circolante, del resto, anche dopo), scrive di Epicuro: « Era ateniese. Ignorante, secondo Girolamo, e incapace

23. *Ibid.* pp. 18-27.

24. *Ibid.* pp. 36-41.

25. Boccaccio, pp. 45-6.

26. Rinnovando, forse inconsapevolmente, fra Lorenzo Valla e Cosma Raimondi l'antica aporia fra alternativa radicale e scetticismo mascherato, obiettivamente di supporto allo *statu quo*. Se ne accenna *infra*, cap. v.

nella dialettica, secondo Boezio, si ricordano tuttavia di lui molti nobili detti. Disprezzò tormenti e dolori, affermando disprezzabili quelli di poco conto, non destinati a durare i grandi [...] Ricchezze, onori, sanità di corpo [...] non sono né bene né male ma, come la medicina, diventano bene o male a seconda dell'uso che se ne fa [...] Epicuro, assertore del piacere, affermò in tutte le sue opere (il che è straordinario) che bisogna nutrirsi di ortaggi, frutta e ogni sorta di cibi vili, poiché carni e banchetti preparati con grande cura e misera preoccupazione danno maggior pena a perseguirli del piacere che danno ad usarli [...] Non ci si può dedicare alla saggezza se pensiamo all'abbondanza della mensa, che richiede grande cura e fatica. Seneca riferisce alcuni bei detti epicurei, che qui riporto: la povertà lieta è nobile cosa, e non è povertà se non è lieta. Siamo l'un per l'altro teatro sufficiente. Chi non ritiene che il suo gli sia più che sufficiente è povero anche se è padrone del mondo [...] Se vivi secondo natura non sarai mai povero; se vivi secondo l'opinione, mai ricco [...] Per molti il procacciarsi ricchezza non è mai stato la fine dell'infelicità, ma solo un cambiamento del tipo di essa. Bisogna valutare più in compagnia di chi tu stia mangiando e bevendo che non che cosa tu stia mangiando e bevendo; infatti senza un amico la vita è uno sbranarsi di lupi e leoni [...] Fai tutto come se Epicuro in persona ti stesse guardando [...] Avere contezza del peccato è inizio di salvezza. Pensa alla morte. Non vuol correggersi chi non sa di peccare [...] Epicuro pronunciò queste e molte altre affermazioni lodevoli; ma in molte cose sbagliò più di tutti gli altri filosofi; riteneva infatti che dio non si curi dell'umanità e che se ne stia ozioso e senza far niente; affermò inoltre che sommo bene è il piacere e l'anima muore col corpo. Fiorì al tempo di Ciro, re dei persiani »²⁷.

Come si vede, la notizia su Epicuro è divisa in due: da un lato, stralciata ampiamente da Seneca, la parte nella quale si ammira il rigorismo morale; dall'altro, ridotta

27. Libera traduzione da Burley.

al minimo e quasi introdotta di soppiatto, la parte spiacevole, da confutare, quella in cui Epicuro figura come lo spregiatore degli dèi e il negatore dell'immortalità dell'anima. È una *impasse* emergente dalle tentazioni di un nascente, sempre più suggestivo naturalismo contrapposte alla confusa coscienza di ciò che il naturalismo implica se portato alle estreme conseguenze, ed è l'*impasse*, ormai, di tutta una cultura. Si vuole vedere più chiaro in un atteggiamento, ma non vi sono gli strumenti formali (testi o, in assenza, metodologia critica che possa lavorare sulla tradizione indiretta) in cui calare l'esigenza. Né questi, pur formali, possono avere una genesi formale, ma debbono nascere ormai da rinnovamento di cultura. Potrebbe farsi infatti, ed è stata fatta, una antologia dei precorrenti trecenteschi della rinnovata fortuna dell'epicureismo²⁸, ma l'apparato necessario ad una sua compiutezza elementare potrà nascere solo in fondo ad un faticoso processo per il cui porsi in essere bisogna ancora aspettare qualche decennio.

Osservato, di passaggio, che Federico II si era effettivamente posto in un quesito il problema della mortalità o meno dell'anima (voglia di sbalordire, come pure ci si è chiesto, o reale interesse filosofico?²⁹), occorre rilevare ancora come la tradizione approdi, anche filologicamente, a un punto morto. Presupponga Burley, o no, un volgarizzamento latino di Diogene Laerzio, la sua notizia è schematica, organizza il materiale disponibile nel modo più favorevole possibile ad Epicuro, ma non riesce certo a vincerne la oggettiva scarsità, né dice niente che un lettore attento non avrebbe potuto ricavare da solo dalla lettura degli *auctores*. Viceversa, a livello di idealità espresse e più ancora di linee di tendenza latenti, la società del Trecento esprime la maturità di concezioni di vita rinate

28. Oltre a Barbi-Pernicone, v. anche Saitta, in part. pp. 57-9; Radetti, in part. pp. 839-41.

29. Gabrieli, *FSCM*, p. 444: «[...] non possiamo tacere la impressione che talora questi quesiti fossero più formulati per far mostra di dottrina, e metter magari in imbarazzo i corrispondenti, anziché per soddisfare urgenti aporie intellettuali».

autonomamente sulla base di modificate realtà strutturali, alle quali certo epicureismo nei decenni immediatamente successivi alla fine del quattordicesimo secolo rivela potersi adattare facilmente.

L'*impasse* di cui si è detto è superata con l'approfondimento e l'ampliamento delle fonti, che però avviene solo con la riscoperta del Diogene Laerzio greco integrale, i cui codici vengono fatti circolare da Francesco Filelfo, Antonio da Massa, Francesco Barbaro. La riscoperta culmina con un nuovo volgarizzamento latino, la traduzione di Ambrogio Traversari, e con la messa in circolazione di Lucrezio che, portato in Italia da Poggio Bracciolini di ritorno dal suo terzo viaggio in Germania, nel 1417, comincia ad avere col trascorrere dei decenni una sua diffusione lenta ma sicura, non scevra da interessanti riflessioni di metodologia filologica ³⁰.

30. Qui e altrove, dove non si dà indicazione esplicita, le notizie relative alla rimessa in circolazione dell'antichità classica attraverso codici e interesse erudito in genere sono ricavate da Sabbadini.

v. Dalla morale alla scienza

Fermenti e suggestioni nuovi emergono col primo Quattrocento; si impongono, e tengono in parte del vizzo, nuove insistenze: sulla raffinatezza della vita terrena in quanto richiamo e approfondimento della classicità; sullo scavalcare l'imbarbarimento "gotico" della età di mezzo; sul modellare una filologia. Celio Rodigino, iniziando le sue *Lectiones antiquae*, può già dare un saggio di virtuosismo restaurando un testo epicureo per collazione da Seneca, Plutarco, Diogene Laerzio¹. Niccolò Niccoli depura il gusto intravisto nella pagina boccaccesca in un più compiuto senso della forma². Non è tanto una ulteriore "rivendicazione" di Epicuro, quanto il dispiegarsi della esigenza di un nuovo tipo di armonia; che non esclude — almeno programmaticamente — Epicuro.

Nella discussione su che cosa sia la felicità, l'*Isagicon moralis disciplinae ad Galeottum Ricasolanum* di Leonardo Bruni, composto nel 1423, cerca il temperamento delle dottrine della antichità classica. Riassume Garin: « Nel corso della discussione si procede ad una specie di accordo fra stoici, epicurei e peripatetici. [...] Lo stesso Epicuro proclama: non si può vivere con piacere, se non si vive in giustizia, temperanza e prudenza, e, viceversa, non si vive in giustizia, temperanza e prudenza se non con piacere. Perciò pur essendo tre le scuole dei filosofi, tutti, senza dubbio, sembrano dire lo stesso, o quasi lo stesso, intorno al sommo bene [...] »³. L'epicureismo sul quale nel *De saeculo et religione* di Coluccio Salutati (ancora nel 1381) si ripetevano i luoghi comuni della bassa sensualità, e che nel *De laboribus Herculis* ve-

1. Wind, pp. 43-5.

2. Garin, *SFI*, p. 285.

3. *Ibid.* pp. 292-3.

niva evocato come l'« avversario che si presenta solo per fare più bello il trionfo della morale stoica e dell'ascetismo cristiano »⁴, diviene ora uno degli elementi che compongono la nuova visione della antichità classica, senza preconcetta chiusura, in una *conciliatio* che tutto riassume sul piano della definizione (retorica) del *bene beateque uiuere*.

Al nome di Poggio Bracciolini, peraltro cultore non lungimirante della antichità e soggetto di uno stoicismo sincretistico fortemente caratterizzato come letterario, si lega la scoperta prestigiosa di Lucrezio, nel 1417, che — in quanto testimonianza di « un largo processo in atto »⁵ (sistematica copiatura di testi, fondazione di biblioteche, intensificazione degli scambi intellettuali) — rappresenta una tappa della laicizzazione della cultura, che ora si rivolge ai ceti borghesi⁶. Ma è priva di compartecipazione ideologica, frutto di una libertà di indagine che si muove all'interno di una linea cristiana⁷, e di fatti lo svilupparsi delle discussioni umanistiche sulla classicità lo vide schierato contro Valla in una ottusa polemica.

Pathos intellettuale e comprensione della scelta non mancarono a Cosma Raimondi, « tragico esempio del destino dell'umanista del secolo xv quando, per modestia di forze intellettuali o per disdegno di cortigianesca sottomissione ai potenti, non riesca ad inserirsi nell'ambiente di una corte o nell'amministrazione di uno stato repubblicano »⁸. Gravitante attorno a Milano (una delle due estremità dell'asse politico del primo « umanesimo civile »⁹) negli anni 1421-2 e 1427-8, fu costretto a ripiegare oltr'Alpe dalla penuria di mezzi; dopo avere insegnato diritto per qualche tempo nella università della

4. Cfr. Garin, *REQ* in *CFRI* pp. 72-92 (= *REQ*, 217-37); Radetti, cui si rimanda per la bibliografia.

5. Garin, *SFI*, p. 304.

6. Garin, *CR*, pp. 26 ss.

7. *Ibid.* p. 30.

8. Radetti, p. 846, che riassume la vicenda del testo raimondiano a p. 847 nota 26.

9. La più compiuta elaborazione della tematica in Baron, sulla cui genesi v. Garin, *PRHBQ* e Pecchioli.

città di Avignone, vi si impiccò nel 1436, privo di prospettive materiali ed ideologiche. Nella sua lettera ad Ambrogio Tignosi, Raimondi — chiamato a ciò dal corrispondente, — scende in campo a difesa di Epicuro, per rivendicare in suo nome la naturalità della componente corporea dell'uomo¹⁰. È un tema nuovo. E attorno ad esso si attesta la difesa epicurea del *De uoluptate* di Lorenzo Valla, intervento in una discussione che aveva avuto inizio nel 1417 con la sostituzione dell'*Etica nicomachea* tradotta da Leonardo Bruni alla versione di Roberto Grosseteste, « onorata dalle postille di Tommaso d'Aquino »¹¹, che aveva scatenato la polemica circa il *summum bonum*.

Uomo e natura: alle tesi dello stoicismo di ritorno impersonate nel dialogo valliano da Leonardo Bruni (al di là della funzione di *dramatis persona* la caratterizzazione non è anche storicamente infelice), che vuole la trincea contro le avversità consista nella esasperazione del concetto di virtù fine a se stessa, viene contrapposta la reciproca integrazione fra uomo e natura. Il piacere è *virtù*, l'uomo è *natura*. La filosofia epicurea trova base di consenso « non tanto in una eccellenza di rigore logico, quanto in una adesione alla struttura stessa della persona umana »¹²; essa richiama ad agire spontaneamente, senza ipocrisia, perché questo chiede la *ratio utilitatis*, il criterio utilitaristico, cui l'uomo ha da subordinare la *uoluptas* stessa, il piacere. Il senso più ampio della operazione sta nell'abbandono parallelo della logica aristotelica (nelle *Dialecticae desputationes*) in nome di una realtà umana complessa, alla quale bisogna essere più attenti. Su questo terreno, è singolarmente significativo che possa tentarsi conciliazione fra un edonismo naturalistico ed uno più scopertamente cristiano: suggestiva la melanconia, terrena insieme e trascendente, destata dal pensiero della morte, la tristezza per la quale viene mitigata da una

10. La *Defensio Epicuri* è letta qui nella antologizzazione di Radetti, pp. 879 ss., il quale usa la traduzione di Garin, *FIQ*, pp. 135-49; cfr. anche Radetti, pp. 879-81, 882-3, 884.

11. Gaeta, pp. 15 ss.

12. *Ibid.* p. 20.

concezione dell'oltretomba « giocondo e favoloso regno di letizia nel quale tra l'altro si rinnoverà perpetuamente il miracolo di comprendere, conoscere e parlare tutte le lingue. Favoloso ed umano questo paradiso [...] »¹³.

Sottolineato che la simpatia verso tesi epicuree si manifesta, in Valla, assieme alla rivendicazione della filologia e alla polemica contro la dialettica in quanto formulario troppo arido e astratto, va detto — come è stato pur fatto — dei limiti esclusivamente etico-retorici entro cui tale simpatia si iscrive: « E di quale Epicuro si servono poi questi umanisti, gli italiani specialmente, del primo Quattrocento? di un Epicuro del quale generalmente non esplorano o non accettano la dottrina fisica e cosmologica, di un Epicuro sentito più attraverso Cicerone e Orazio che attraverso Lucrezio [...] lo spunto iniziale del pensiero del Rinascimento, nella rivendicazione di Epicuro, è totalmente sul piano dell'etica [...] »¹⁴. Acquisizione della dimensione psicologica dell'uomo (le arguzie contro le grandi figure morali del *pantheon* stoico), naturalità delle sue passioni, pienezza di vita: sono tratti importanti — di un uomo e di una cultura — ma non si deve sottovalutare la esilità del movente di partenza specifico, dato che il riaccostamento al Giardino nasce nel contesto di una generale modificazione della sensibilità relativa al punto di approdo della vita umana e non trova quindi, ancora, in sé le ragioni di un vero e proprio recupero storiografico¹⁵.

Di qui dunque, la retoricità dell'approccio epicureo di un Filelfo, esponente di una « tendenza conciliatrice piuttosto incerta così nelle premesse come nei risultati »¹⁶, che riapproda alla divisione nella storia fra chi ha conosciuto Dio e chi ha avuto la ventura di nascere prima della Grazia: « Filelfo assai più che sul piano dei moralisti aristotelici o epicurei, si colloca [...] sul terreno dei

13. *Ibid.* p. 37.

14. *Ibid.* p. 48.

15. Tenenti, *SMAVR*.

16. Garin, *SFI*, p. 310.

platonici, ficiniani e postficiniani [...] ma vi si colloca, conviene sottolinearlo, con una nota più debole, di eclettismo letterario e retorico nel senso negativo del termine »¹⁷. Della inanità di un assunto così impostato testimonia del resto l'episodio pur interessante dell'Accademia romana e di Pomponio Leto, accusata la prima « di trasferire sul piano della propaganda e della pratica un epicureismo pagano »¹⁸, che, è stato detto, non faceva che aderire da angolature diverse ad esigenze neoplatoniche¹⁹. O anche la vivace figura di Filippo Buonaccorsi (Callimaco Esperiente), con la sua vicenda cosmopolita ed eterodossa²⁰. A preambolo di una ricerca che si protrae minuziosa e non sempre scorrevole Wladimiro Zabughin afferma perentorio: « In tutta l'opera scientifico-letteraria di Pomponio Leto non v'è traccia di paganesimo, di epicureismo e di immoralità [...] il capo dell'Accademia romana, almeno nei trenta anni della sua vita che cominciano precisamente col processo del 1468 [...] non fu mai il pagano redivivo, miscredente, lascivo e sedizioso, della leggenda [...] »²¹; e il riconoscimento di ciò si sarebbe avuto col successivo prendere in scarsa considerazione, da parte di Paolo II, le accuse²². È comunque un fatto da valutare che la tradizione è stata poi severamente censoria nel colpire i documenti relativi a tali vicende²³ e che, attraverso il tramite non immediato delle ascendenze ideologiche e della formazione di particolari ambienti culti, un documento di grande interesse lega, a distanza di anni, un codice di Lucrezio e Niccolò Machiavelli in una vicenda di *allure* improvvisamente ideologica²⁴, mostrandosi viceversa avversario — forse d'occasione — dell'epicureismo nel *de uero falso*

17. *Ibid.* p. 311.

18. *Ibid.* pp. 324-6.

19. *Ibid.* pp. 325-6.

20. *Ibid.* p. 353.

21. Zabughin, vol. I, pp. 36-7.

22. *Ibid.* pp. 167-70.

23. *Ibid.* pp. 40-1.

24. Cfr. Bertelli.

que bono uno dei protagonisti dell'episodio pomponiano, Platina²⁵.

Ricordate le accoglienze che aveva avute, in particolare da un "miscredente" quale Carlo Marsuppini²⁶, il dialogo valliano; accennato alle influenze lucreziano-epicuree che ancora Wind ha voluto vedere nel primo Ficino²⁷, si osserverà solo di passaggio — per non sconfinare nella storia della fortuna lucreziana²⁸ — la vivacità della ispirazione poetica di un Michele Marullo, importante esegeta di Lucrezio. Al di fuori di un interesse estetico, viceversa, gli influssi esercitati dal *de rerum natura* ad esempio su Giulio Castellani, che si serve di esso (ma siamo ormai nel 1558) per convalidare le sue conclusioni sulla veridicità della conoscenza e per polemizzare contro lo scetticismo della posizione ciceroniana negli *Academica*²⁹.

Si approda infine, ai margini della sensibilità colta, ad un incontro fra realtà e tendenze di fondo. La *Celestina*, monumento della letteratura drammatica arcaica di Spagna, raccoglie al livello più basso (si pensi alla *Mandragola* machiavelliana) esigenze del nuovo naturalismo sensualistico, adottando temi e testi proprio dal Seneca che è veicolo di epicureismo: conoscere il proprio male è inizio di guarigione, la povertà si commisura ai

25. Garin, *SFI*, pp. 326-7.

26. *Ibid.* p. 305.

27. Wind, pp. 61-2: « Uno dei lati più attraenti del carattere di Ficino è costituito dal fatto che egli abbia cominciato la sua carriera letteraria come epicureo. Benché pretendesse di aver bruciato questi suoi saggi giovanili, e perfino ne rinnegasse con fermezza la paternità quando Poliziano scherzosamente glieli rinfacciava, [...] conservò sempre [...] un'aria di tollerante benevolenza mondana che non poteva certo aver derivato da Platone. Un dipinto del sorridente Democrito che sfida le lacrime di Eraclito continuò a ornare le pareti del suo studio, per ricordare sia a lui sia ai suoi visitatori che la *eythuchia* (la letizia) era una qualità che si addice al filosofo [...] la giusta diffidenza verso la falsa *Voluptas* [l'ingannevole doppio che in terra ha luogo del falso piacere] [...] non deve farci credere che il sapere sia un bene superiore al piacere [...] questa conclusione edonistica, del tutto imprevedibile secondo i principi comuni del platonismo, fu vigorosamente affermata da Ficino nella sua *Epistola de felicitate* [...] ».

28. Per studiare la quale v. Gordon.

29. Schmitt, p. 150 nota 65.

desideri, la *societas* è il più caro e il più vincolante fra i legami umani e via dicendo. Nella favola della seduzione e nel dramma della morte si ripropone per genesi di problemi e non per influsso letterario, questo divenendo veicolo dei primi, la tematica dell'autore antico che più è riuscito, nella sua calma quasi sovrumana, a dare il senso della drammaticità dell'esistenza³⁰: e che Seneca potesse farsi veicolo di ciò lo rivela l'osservazione di Thomas Moore: « Perfino [...] il rigido Seneca ha tributato tali lodi a Epicuro che se ci fossero stati conservati di lui questi soli frammenti, non potremmo esitare, io credo, a definirlo un epicureo »³¹.

La contrapposizione avrebbe assunto in seguito il valore di una scelta inconciliabile: natura da una parte, stoicismo dall'altra. « Quando Guillaume du Vair — osserva Hiram Haydn³² — scriveva che i suoi contemporanei dovevano necessariamente scegliere fra le due inconciliabili filosofie, della natura e dello stoicismo, [...] andava con ciò facendo un preciso, seppure generalizzato, riassunto delle posizioni etiche di fondo tenute dai naturalisti del Controrinascimento e dagli umanisti cristiani. Quanto antica e persistente fosse stata questa controversia, lo si può desumere dal titolo di un capitolo del *de uoluptate* [...]: *Antonius pro epicureis et pro natura contra stoicos*. Il conflitto non era tuttavia, naturalmente, insorto soltanto nel corso del Rinascimento. Perché questi due termini — ' natura ' o ' epicureismo ', e ' stoicismo ' — erano già da gran tempo avversari. Sono almeno altrettanto antichi (quando siano intesi nel loro lato, estensivo significato rinascimentale) quanto la civiltà. Giacché, ad onta di centinaia di variazioni e di modifiche, essi hanno sempre rappresentato due modi fondamentali di considerare il problema etico centrale dell'uomo: il problema della conciliazione della libertà e della disciplina, dell'indipendenza

30. *La Celestina*, pp. 10, 23-5, 25.

31. Citato in Wind, p. 45 nota 28, da "A Vision of Philosophy", *Epistles, Odes and Other Poems*, 1807, p. 297.

32. Haydn, pp. 704-6, che cita da Guillaume du Vair, *Les œuvres politiques et morales*, Ginevra, 1621, p. 899.

e del dovere, dell'istintiva autoformazione e degli obblighi nei riguardi degli altri. E possono ben essere chiamati 'epicureismo' e 'stoicismo', oppure Natura e Arte, sia che si parli di Epicuro, e di Zenone, o di Jean-Jacques Rousseau e di Irving Babbitt ». L'amore come manifestazione libera della sensualità poteva diventare emanazione teologica e, ricordiamolo, suggestione riformatrice profonda, per un'epoca che nei « fratelli dell'amore » di David Joris (1501-1556) vedeva nascere un'agguerrita setta ereticale di anabattisti. E c'è spazio ovviamente — a maggior ragione — anche per tirare le fila in direzione più ortodossa.

Nel dialogo *Epicureus*³³, di Erasmo da Rotterdam, quella che in Valla era polemica diventa costruzione ideologica. Emblematico il nome dei due interlocutori (Hedonius e Spudaeus); significativo il punto messo in discussione, il ciceroniano *de finibus bonorum et malorum*; scintillante di arguzie la lingua usata, un latino non ancora imbastardito dalla fossilizzazione grammaticale. Spudaeus fra le antiche dottrine dà la palma, nell'ordine, a stoici e peripatetici. Hedonius, ovviamente, agli epicurei, e motivatamente: bisogna scavalcare la cattiva fama e guardare ai fatti, che parlano a favore; quale affermazione può essere più santa di quella secondo cui è vita felice quella che ha molto piacere e poca tristezza³⁴? *nulli magis sunt Epicurei, quam Christiani pie uiuentes*, « nessuno è più epicureo del cristiano che vive secondo la sua morale ». L'anima per esser felice deve essere consapevole di sé; è male ciò che allenta il rapporto fra uomo e dio; ma sono i piaceri dell'anima cui mira Epicuro³⁵, l'amore che egli predica è l'amore di cui Cristo ama l'uomo. L'unico vero piacere è quello che nasce dalla verità, dunque non sono veri i piaceri che il volgo persegue. Non vive piacevolmente chi non vive santamente, essendo quei cosiddetti piaceri nient'altro che fonte di turbamento. Non

33. Erasmo, pp. 652-703.

34. *Ibid.* p. 653.

35. *Ibid.* p. 656.

solo, ma danno luogo al più terribile dei disturbi, la cattiva coscienza. Un francescano, che si macera di privazioni, è l'epicureo per eccellenza, e non c'è monarca o papa che lo superi in felicità³⁶. La discussione è arguta; inaccettabile nel paradosso la tesi. Se la fonte di ogni piacere è Dio, il buon cristiano è anche il vero epicureo mentre — per converso — è un sano epicureismo che può preparare alle privazioni imposte dal cristianesimo: l'idea — e lo spavento — dei dolori eterni fa diventare inoltre un niente i dolori terreni. Il rovesciamento e l'interscambio è completo. Epicuro a questo punto è acquisito ad un ambito problematico preciso che è quello — definibile genericamente come legato ai temi della Riforma — della individuazione di una nuova figura di uomo, cioè di cristiano: un ambito al quale, di per sé, l'epicureismo non potrebbe essere più estraneo.

Che ci sia stata una vicinanza fra epicureismo e cristianesimo già nel primo secolo d. C., è ipotesi³⁷; che questa sia stata la linea in cui si è incanalato, dopo Valla e col contributo di Erasmo, l'approccio al Giardino che abbiamo definito "moralistico", è sicuro. Pierre Galland nel 1551 può affermare che « quasi tutte le antiche dottrine, anche quella epicurea — che pur è stata così violentemente attaccata — hanno un aspetto religioso »³⁸, al contrario di quella scettica, che è distruttrice di tutto. Scetticismo che però, a sua volta, può farsi multiforme. Michel de Montaigne usa anche tratti epicurei per comporre la sua figura di saggio. Loda di Epicuro il suo castigare l'ansia del futuro, che ci estrania da noi stessi. Ne convalida con la smagliante descrizione dei guai di un gentiluomo (prima troppo spensierato e poi troppo partecipe del destino delle ricchezze) l'ammonizione che avere mezzi non è la fine delle preoccupazioni, ma solo un cambiamento qualitativo di esse. Ne apprezza il saper

36. *Ibid.* p. 662.

37. Cfr. De Witt, cit. in Panichas, pp. 136 ss.

38. Schmitt, p. 95.

scrivere « trecento volumi senza una sola citazione » in quanto contrapposto al cattivo gusto degli scrittori suoi contemporanei che non sanno comporre pagina senza intarsiarvi autori antichi a man salva. Trova perfettamente giustificata e non vanitosa la sua pretesa di dare fama agli amici con il semplice indirizzar loro lettere. Ha parole di elogio per la « bellezza » e « ricchezza » complessiva dei suoi scritti dottrinari. Riafferma solennemente l'assoluta integrità morale della sua vita, di contro alla voluttuosità (teorica) dei suoi precetti. Lo accomuna agli altri filosofi dell'antichità nel non saper dir niente di definitivo circa l'essenza e l'aspetto di Dio (o degli dèi). Ne cita il giusto relativismo riguardo alla così detta « osce-nità » del piacere (ci tornerà su Pierre Bayle). Definisce « grandi e degne di lui » le ultime sue parole, riportando la lettera ad Ermarco e le disposizioni testamentarie. Apprezza l'atteggiamento della setta che tende a non attribuire a Dio alcuna cura delle nostre preoccupazioni; ma quando, in un breve accenno, tocca della fisica, non sa far altro che, sulla scorta di Cicerone e Plutarco, deriderne la rozzezza ³⁹.

La saldatura, vincente, fra fisica e morale avverrà proprio in Francia, e per opera di chi anche l'insegnamento di Montaigne avrà coltivato con cura. Ma è con Giordano Bruno, e in ambiente tutt'affatto diverso, che affiorano i temi della riscossa epicurea più gravida di conseguenze, seguendo le tappe di un itinerario spirituale che anticipa con singolari analogie atteggiamenti che, appunto, si svilupperanno più propriamente in seguito e altrove. Anche Bruno contrappone Epicuro ad Aristotele « [...] solo per questo, che [la filosofia materialista epicurea] ha fondamenti più corrispondenti alla natura che quei d'Aristotele [...] » ⁴⁰, un Aristotele del quale ora si ha di mira non l'*Etica* ma la *Fisica*, un Aristotele legato « ai nuovi

39. Montaigne, I. 3 (vol. I p. 15); I. 14 (vol. I p. 82); I. 26 (vol. II pp. 222-3); I. 140 (vol. II p. 198); II. 8 (vol. III p. 109); II. 11 (vol. III p. 156); II. 12 (vol. IV p. 10); II. 12 (vol. IV p. 128); II. 16 (vol. IV pp. 189-90); II. 12 (vol. IV pp. 100-1); II. 12 (vol. IV pp. 58 ss.).

40. Badaloni, pp. 7-8.

interessi scientifici [...] dell'averroismo napoletano » ⁴¹, del quale egli aveva subito l'influenza attraverso Simone Porzio. È per questa impostazione (Francis Bacon, in Inghilterra, muoverà con altrettanta risolutezza all'attacco della cappa aristotelica sui progressi scientifici) che si è potuto parlare per Bruno di "crisi materialistica". « La crisi materialistica che si è aperta in lui [Bruno] — scrive Badaloni — non può essere avvenuta altro che nell'ambito di un già maturo aristotelismo orientato in senso scientifico e legato ai più spregiudicati dei suoi interpreti. In altre parole, la cultura del Bruno si sarebbe internamente evoluta nell'ambito dell'aristotelismo, fino ad un punto di rottura. È da ritenere quindi che dal primitivo interesse aristotelico tomistico egli debba essere giunto a riscoprire l'antica filosofia greca e soprattutto il materialismo democriteo ed epicureo che ripresentava problemi e soluzioni, di cui era saturo l'ambiente scientifico del Rinascimento » ⁴². La ripresa della considerazione fisica dell'universo dà il segno di una nuova filosofia ⁴³, anche se ricerche più recenti sono venute a limitare, in certa misura, l'assolutezza scientifica di questo materialismo, isolando in Bruno altre precise componenti culturali ⁴⁴.

Con Pierre Gassendi siamo di fronte ad un episodio schiettamente epicureo: non tanto per i fatti in sé (sarebbe sin troppo ovvia affermazione) quanto per la meccanica sfuggente di una vicenda nella quale, in un alternarsi di risonanza europea, oblio e nuovo, cauto ritorno, la fortuna dell'ispiratore antico e quella dell'epigono provenzale si intrecciano in una storia non senza ambiguità nella quale forse — ancora una volta — i silenzi contano più delle affermazioni.

Il "ritorno" di Gassendi ha trovato stagione propizia nella cultura europea una prima volta alla fine dell'Ottocento, quando in atmosfera d'interesse per l'atomismo po-

41. *Ibid.* pp. 8-9.

42. *Ibid.* p. 10.

43. *Ibid.* p. 14.

44. Cfr. Yates.

teva inserirsi il contributo di Henri Berr ⁴⁵; una seconda volta negli anni Trenta del Novecento, nel disegno di definizione di un gruppo di pensatori sottilmente eterodossi, costituenti il pintardiano *libertinage érudit* ⁴⁶. È toccato così alla cultura del grande secolo francese, dopo l'umanesimo italiano e i movimenti ereticali, il compito di fare da pietra del paragone per certi umori della Europa prima del secondo conflitto mondiale.

La problematica degli studi gassendiani si colloca oggi nell'arco definito dai lavori di René Pintard, appunto, e di Bernard Rochot ⁴⁷; ma la concomitanza cronologica di questi è presto sfociata in polemica senza confluire in quella serenità di scavo filologico che tuttora è necessaria per far uscire da una irritante immaneggevolezza la sua opera. Pomo della discordia, i rapporti fra Gassendi e *libertinage*. Da un lato la tesi di Pintard, fornire Gassendi con il suo epicureismo un cespite teoretico del movimento "libertino" che, pur nei suoi diversi aspetti, spinge in direzione della laicità dell'attività intellettuale e di un consolidamento del naturalismo; dall'altro la posizione di Rochot che rivendica a Gassendi piena ortodossia religiosa e filosofica in senso tomistico, lontananza dall'epicureismo inteso come fede in una ragione empirica, estraneità alla *tétrade* libertina, occasionalità dell'incontro stesso con Epicuro. Il ridimensionamento rispetto a Pintard assume toni che lo hanno fatto definire senza meno "confessionale" e già Henri Berr puntualizzava nel 1955 che se « è evidente che Gassendi è stato prima di tutto uno storico », è anche evidente che « quanto egli ha incontrato nella storia è ciò che corrispondeva ai suoi indirizzi, e non è certo casuale che sia stato proprio l'epicureismo a prendere un ruolo così importante nel suo pensiero » ⁴⁸. Giustamente

45. Cfr. Berr.

46. Cfr. Pintard, *LE*; *LMLVGGP*, pp. 32-46.

47. Di Bernard Rochot v. in particolare: *TGEA*, *VCFI*, *P*, *VPG*. Nel 1947 Rochot, con CG, attaccava duramente Pintard, il quale rispondeva chiarendo le ipoteche confessionali gravanti sulla posizione di Rochot in *MHLPSG*, pp. 1 ss.

48. In Centre international de Synthèse, *Pierre Gassendi. 1592-1655. Sa vie et son œuvre*, Paris, A. Michel, 1955, p. 114.

Tullio Gregory, a più riprese, ha insistito che le polemiche cui Gassendi si è legato sono da vedersi con ottica più ampia, e che non ha senso ridurre la sua opera alla semplice restaurazione dell'atomismo epicureo, con relativa influenza esercitata, tramite la mediazione di Bernier, su contemporanei e posteri⁴⁹. Molto più fecondo individuare i punti salienti del discorso, che è di respiro europeo, nelle polemiche antiaristotelica e anticartesiana; nella teoria di una ragione empirica; nel tentativo di una *scientia experimentalis*, di una fisica atomistica, di un'etica fondata sulla naturale inclinazione al piacere; nella affermata distinzione fra ordine naturale e soprannaturale.

Il presunto *libertinage* gassendiano: o meglio, il suo collocarsi con volontà di speculazione autonoma entro una cerchia marcatamente "libertina", non si lega tanto ad una particolare scelta dossografica, quanto al sostanzinarsi di direttive di dibattito culturale omologhe all'*humus* di espressione. È indubbio che lo *Späthumanismus* francese è più vicino a Gassendi di quanto non lo sia in senso stretto Epicuro: ma, come lo stesso Rochot deve osservare, è pur Epicuro e non un'altra figura a diventare veicolo di polemica antidialettica, antimetafisica e antiaristotelica, e quindi impone il superamento dello schema dossografico per definire i modi nei quali Gassendi ne recupera la fisionomia. D'altro canto, il carattere della religiosità del personaggio esce articolato dalla storia del suo atteggiarsi in pubblico e dell'intenso scambio di idee con amici della cerchia "libertina" e non⁵⁰.

49. Negli articoli raccolti in Gregory, *SESG* nonché in Gregory, *PG*, pp. 89 ss.

50. Le argomentazioni, ad esempio, contenute col titolo *De deo authore et rectore mundi* nel manoscritto Ashburnham 1239 della Biblioteca Laurenziana di Firenze (già facente parte del nucleo gassendiano della Biblioteca di Tours, mss. 706-710, dalla quale è stato asportato nel secolo scorso) in cui si ha una prima stesura di una parte del *Syntagma Philosophicum*, se da un lato vogliono dimostrare quanto proposto dal titolo, dall'altro esplicitano lo sganciamento dalla fede delle attività dello scienziato. Del manoscritto fu dimostrata, in sua latitanza, la necessità dell'esistenza e divinato il contenuto da Pintard, *LMLVGGP* pp. 32 ss.; fu rilocalizzato e segnalato scorrettamente da

È lecito sospettare che mentre la formula di Pintard solo con forzature estrinseche finirebbe col prestare a Gassendi un nonconformismo avanti lettera, viceversa la preoccupazione di Rochot di voler riportare in alveo ortodosso la sua speculazione tende a trasformare in ragione necessitante la successiva sistemazione della speculazione metafisica. Se il Seicento, come ha ipotizzato Georges Mongredien, è più gassendista che non si creda, e molto Settecento sensista è viceversa cartesiano, questo non fa che rendere più diffidenti delle contrapposizioni⁵¹. Si aggiunga il senso di impotenza derivante dal vedere interpretazione scientifica e storico-erudita, nelle persone rispettivamente di Koyré e dello stesso Rochot, delegarsi reciprocamente la valutazione della reale importanza speculativa dell'opera di Gassendi, abdicando ad un giudizio autonomo.

L'accostamento di Gassendi alle fonti: rivendicazione di bandiera o operazione culturale consapevole? Pur tenendo conto delle fluttuazioni metodologiche della filologia del Seicento, davanti al testo del *De uita et moribus Epicuri* si deve concludere che si tratta di un saggio di critica delle fonti di notevolissima portata fattuale e metodologica. Tesi di fondo, l'umanità e santità del messaggio e della figura epicurei (e fin qui siamo ad Erasmo); strumento, il metodo storico-filologico; sfondo, la scienza.

Già l'indice dei libri e dei capitoli nei quali si divide l'opuscolo costituisce strumento di memorizzazione del bagaglio erudito, giusta l'ammonimento epicureo contenuto nella lettera ad Erodoto. Gli doveva far seguito un nono libro sulla canonica sostituita alla dialettica⁵², il che testimonia che l'intero *De uita*, a sua volta, era concepito come schema riassuntivo del complesso dell'esposizione della filosofia epicurea.

Rochot, *MIG*, pp. 400-1, sulla scorta di informazioni di seconda mano. Chi scrive ha anticipato alcune indicazioni sulla importanza del testo in una comunicazione al Colloquio sul "libertinismo" tenutosi a Firenze-Perugia il 22-24 maggio 1974, rifusa qui liberamente.

51. Mongredien, pp. 117 ss.

52. Conservato in abbozzo nel manoscritto della Inguimbertaine di Carpentras segnato 1832 Rg.

La discussione si sviluppa sullo schema delle biografie alessandrine, adottato già in Diogene Laerzio: i fatti biografici essenziali, il *floruit*, la morte, il *post mortem*. Viene poi istruito una sorta di processo e si passano in rassegna le accuse rivolte ad Epicuro, non senza esaminare le circostanze che hanno portato alla loro formulazione: prima quelle di natura filosofica (l'opposizione stoica), poi quelle dell'opinione volgare. Le fonti polemiche successive allo stoicismo vengono accusate di avere attinto non più all'epicureismo, ma all'opinione volgare che di esso ci si era formata. Con questo si esaurisce rapidamente il terzo libro, dopo di che si escutono i capi d'accusa in graduatoria sapiente: « Ora, per toccare delle accuse specifiche contro Epicuro, incominciamo dalla più grave, e cioè da quella di empietà »; all'interno, la tecnica dell'esame è la stessa che presiede alla concezione dell'intera operetta: articolare e scomporre la questione, sostanziarla di indagine storica. Vi sono due accuse di empietà, una rivolta alla dottrina, una ai *mores*; quest'ultima essendo stata battuta in breccia dalle osservazioni fatte contro i fraintendimenti volgari, ci si occuperà soltanto della prima. Questa a sua volta si scompone su due livelli: il non aver provato reverenza divina; l'aver addirittura negato gli dèi. Prove indiziarie, tratte da elementi interni ed esterni alla dottrina, consentono però di respingere ambedue. Poi, con una argomentazione più complessa ed insidiosa, che dà il destro all'ossequio di prammatica verso l'ortodossia, si fa notare: gli uomini osservano il culto di Dio mossi da due cause. L'una è che la natura divina, in quanto eccellente, è degna di essere amata di per sé, a prescindere dai vantaggi che l'uomo ne ricavi; l'altra, consiste nell'umano amare Dio per i benefici che egli largisce. Il primo è amor filiale, l'altro amor servile, che senza essere spregevole, è senz'altro meno puro. Le fonti, persino Cicerone e Seneca (pur viziate spesso, come si è visto, dal prestar fede a voci volgari), concordano che Epicuro ha indotto a nutrire per la natura di Dio un amore del tipo più puro. In questo modo si riporta uno degli aspetti dell'atteggiamento epicureo davanti alla religione nel solco della elaborazione

ortodossa sulla *charitas* ed Epicuro diviene, in prospettiva, il patrono di una interpretazione correttamente razionale della religione. Dio è il saggio, il saggio è dio. La negazione della religiosità volgare serve allora a meglio analizzare le metafore con cui i seguaci, Lucrezio in testa, hanno preteso divinizzare il caposcuola. Meno gravi le accuse di cui si passa a trattare nei libri successivi: malvagità, gola, lussuria. Esse sono poco più che pretesti per allargare la demolizione delle testimonianze volgari e far montare nel lettore un clima psicologico favorevole all'imputato. Il tono si alza di nuovo quando, nell'ottavo e ultimo libro, si tratta del preteso odio di Epicuro per le discipline liberali.

Vengono allora messe in discussione in blocco tutte le fonti. Prima si dà una risposta teorica generale: in tutti i settori della vita umana, anche se lo scopo è l'utile, finisce per inserirsi una congerie di elementi inutili. Così nella meccanica, nell'arredamento, nelle tecniche. Così è avvenuto nella filosofia. Epicuro non fa che istituire una graduatoria fra le scienze, mettendo al vertice la scienza della natura e di essa si serve per stabilire parametri di utilità. Non disprezza quindi le arti liberali, ma dà una valutazione su quanto esse siano giovevoli alla saggezza, rifiutandone la parte inutile. Non è sciocca e vana la scienza, ma solo la scienza che ripete sciocamente e vanamente se stessa. Naturalmente, non è mancato chi ha voluto calunniare il filosofo, diffondendo la voce che egli odiava le discipline liberali come tali: ma i critici più avvertiti, come Sesto Empirico, questa voce non l'hanno raccolta che con grande prudenza⁵³.

Gassendi è il funzionario di uno Stato di cui si comincia ad avere il senso profondo, ed è delegato nella vita a fornire prestazioni giurisdizionali di alta, media e bassa giustizia; egli conclude qui il suo argomentare, che non porta a giudizio imparziale. Non solo ha in partenza, come osserva Tenenti, l'« intenzione precisa di difendere Epi-

53. Gassendi, vol. v, pp. 167 ss.

curo »⁵⁴; non solo vi si dedica con meno di moralismo e più di dialettica rispetto anche al più illustre degli antecedenti apologeti, Erasmo; ma dà una connotazione particolare alla discussione delle fonti. Non è più il semplice mosaico di citazioni, ed è superato l'equivoco di " battezzare " Epicuro imprestandogli venature ora neostoiche, ora cristiane. Il filosofo ateniese diviene il centro di una realtà storica da recuperare: egli in quanto pagano è connesso al presente dai fili di una tradizione tutta da ricomporre, e non dal riscatto morale⁵⁵. Come è stato detto, inserire al di sotto dell'enciclopedismo scolastico la percezione del senso della tradizione, viene a significare rottura dell'unitarismo amorfo della tradizione medioevale e identificazione in prospettiva delle basi storico-naturalistiche del concetto di nazione⁵⁶. Ha coerenza allora di filologia e non più di erudizione lavorare con pari scrupolo a Epicuro e alla ricostruzione dei fasti della chiesa di Digne, o della storia dei suoi martiri per i Bollandisti: non sono, queste, distrazioni occasionali che disturbano dal compito ideologico di una vita, ma varie voci di un bilancio unitario e coerente: il " suo " Epicuro sta anche, per Gassendi, nella storia ricostruita del suo canonicato. Di qui il principio di libertà che riconosce in una *auctoritas* rifondata e liberamente accettata, perché convincente, la

54. Tenenti, *PREPMS*, pp. 227 ss.

55. Un esempio, il più ovvio, fra i molti possibili. Della quindicina di luoghi in cui viene usato Lucrezio (citato anche a memoria, come testimoniano forse in *de uita* 2.4 la citazione da Lucret. III. 30 *tam manifesta patet ex omni parte resecta* in luogo di *tam manifesta patens ex omni parte resecta est*, e senz'altro le citazioni in *de uita* 8.8 da Lucret. IV. 18 con la inversione di *quoniam haec ratio* in *quoniam ratio haec* e da IV. 24 con la sostituzione di *carminibus nostris a uersibus in nostris*) è palese, da un confronto, l'utilizzazione del testo di Denys Lambin come punto di approdo della critica testuale, da cui in un caso si prendono le distanze (*de uita* 2.6, l'identificazione di Memmio) ma di cui si accetta in 4.6, quanto a Lucret. V. 44, la correzione di *sunt* in *tunc*. Diversa è la disponibilità al lavoro sul testo, condotto coi canoni della *emendatio ope coniecturae*, portata nel Seicento, come ha osservato Timpanaro (*GML*, pp. 3-26), al massimo rigoglio proprio da quella filologia olandese con cui Gassendi aveva preso contatti entusiastici negli anni a cavaliere del viaggio ad Amsterdam nel 1629.

56. Rateni, pp. 178 ss.

sua scaturigine. Di qui lo spiraglio a prospettive anche ardite, se si è potuto dire da alcuni che pur nella dissimiglianza di programmi *libertinage* e certo giansenismo vengono di fatto a convergere.

Al centro della costruzione la felicità, il piacere. Quell'ambivalente *bonheur* condannare il quale sarebbe « folle orgoglio stoico »⁵⁷ e che si fa veicolo, attraverso la ricostruzione di una fisionomia intellettuale ricercata nella tradizione, di un messaggio laico di eguaglianza. In questo la morale di Epicuro presso Gassendi non è battezzata affatto, anzi: mantiene il suo valore eudemonologico e si trasmette alla *res publica literarum* non in quanto ammasso di nozioni, ma in quanto « complesso di curiosità tuttora vive ed operanti ». « Ogni età del pensiero — doveva scrivere Walter Pater, secoli dopo — ha avuto i suoi cirenaici o epicurei, variamente mascherati: persino sotto il cappuccio del monaco. Ma il 'beviamo e mangiamo, ch  domani morremo'   una proposta, la cui vera portata differisce immensamente, secondo il gusto e il senno raggiunto dai convitati »⁵⁸. Quale che sia il valore da attribuire al *libertinage* nel suo complesso e, al suo interno, all'epicureismo e ai nessi che hanno legato biograficamente Gassendi con alcune delle figure di rilievo di questa atmosfera intellettuale,   evidente che il filosofo di Digne elabora nel corso della sua speculazione (con le vicende che hanno portato Pintard a concludere che egli ha finito per uccidere con le sue mani, con dubbi e oscillazioni, il proprio *libertinage*) una critica dell'epicureismo che fa fare alla storia della fortuna di questa filosofia (con il complesso dottrinario rappresentato dal testo ora esaminato, dalle *Animadversiones* e dal *Syntagma philosophicum*) un salto di qualit  e la consegna, come strumento rimesso in ordine di funzionare, anche a chi voglia servirsene per schermirsi dall'accusa di pura *débauche*, di ateismo, o addirittura di eversione deliberata della morale corrente.

57. Rosso, pp. VII ss.

58. Pater, p. 102.

Contemporaneamente, in Inghilterra, l'epicureismo ha una sua diffusione legata alle acute tensioni ideologiche del periodo. Fino dal 1550 circa, la traduzione parziale di Diogene Laerzio fatta da William Baldewyn evitava qualsiasi accenno agli atomisti greci; la revisione del testo condotta da Thomas Palfreyman nel 1615, pur inserendo Democrito, continua ad omettere Epicuro e fino al 1688 non si ha una traduzione completa del decimo libro laerziano. Condannata a circolazione sotterranea e oggetto della ostilità di personaggi ufficiali, quali i predicatori Lancelot Andrewes (1555-1626) e Joseph Hall (1574 circa), la diffusione di testi o più genericamente di "posizioni" epicuree si può dividere nei tre filoni della rivendicazione morale, che fa capo — stranamente — a Francis Bacon, Robert Burton e Thomas Browne; dell'approccio fisiologico-filosofico in senso stretto, che vede schierati Walter Charleton, Thomas Hobbes, Robert Boyle; e della rievocazione letteraria, in cui il nome più rappresentativo è quello di Abraham Cowley⁵⁹, di cui è esemplare questo *carpe diem*, intitolato esplicitamente « The Epicure »:

Empi la coppa col vin di rosa
e di rose circondati la fronte.
Abbandoniamoci al buon umore
mentre il vino e le rose sorridono.
Incoronati di rose, possiamo disprezzare
l'opulento diadema di Gige.
L'Oggi è nostro: che paura c'è?
L'Oggi è nostro: lo teniamo.
Trattiamolo bene: forse avrà almeno il rimpianto
di non restare sempre con noi.
Via gli affari, via la pena:
agli dèi spetta il Domani⁶⁰.

Ma anche altrove il poeta riprende temi epicurei di più profonda portata (l'amicizia come circolo sociale alternativo, la melanconia dell'esistenza, ecc.) con sincerità

59. Panichas, pp. 139 ss.

60. Cowley, pp. 55-6 (libera traduzione).

d'espressione. Violenta invece, durante tutto il secolo, la reazione della scuola platonica di Cambridge, che nel *revival* epicureo voleva colpire il nuovo scetticismo e le dottrine hobbesiane.

Se tale *revival*, assieme al democritismo, è chiaramente orientato nell'ambito del grandioso risveglio scientifico in Toscana, all'ombra dello studio pisano, ad esempio in un saggio di "discolpa" uscito in Roma nel 1640, Epicuro torna invece ad essere il moralista che, mallevadore Seneca, può resistere al vaglio del cristianesimo più ortodosso ed esigente, fonte addirittura della ripulsa di quella dialettica di cui gli eretici si sono fatti orgogliosi cultori: « [...] oggi giorno noi vedemo gli heretici riporre tutta la forza del lor veleno nella dialettica, la qual per sentenza de' filosofi vien difinita: arte che non ha vigor d'istruir gli studii, ma di distruggerli, come inanzi loro disse Epicuro », a quanto scrive Gauges de Gozze⁶¹, che conclude così la sua fatica: « [...] quasi direi, che altro non gli manchi [ad Epicuro] per haver il titolo di filosofo christiano, che il solo non aver conosciuto Christo [...] non è da credersi [...], ch'egli negasse l'immortalità dell'anima, perciocché la sua dottrina, i suoi precetti, e 'l suo modo di vivere arguiscono tutto il contrario [...] Discolpo Epicuro, e lo difendo dalle calunnie contra gl'invidiosi, ed emoli della sua gloria, colle sue stesse parole, come si leggon in Diogene Laerzio, in Cicerone, in Seneca, ed in altri scrittori. [...] Condanno in Epicuro tutte le parole, sentenze ed opinioni, che danna la santa Chiesa romana; sottoponendo ciò che ho scritto alla sua correctione, come buon cattolico, e disposto a riconoscer la mia ignoranza in tutto quello che discorda dalla fede, e contradice al buon esempio »⁶². Non più di quindici anni prima, nel 1625, un delatore aveva accusato davanti al Sant'Uffizio Ludovico Zuccolo per avere avuto posizioni d'eresia (affermazione della materialità e mortalità dell'anima), difendendole col richiamo ad Epicuro, e per il suo asserito appar-

61. Gozze, p. 2.

62. *Ibid.* pp. 54-5.

tenere a quella setta degli "ateisti" che infestava « Firenze, Lucca, la Germania e la Francia »⁶³.

Nel rampollare di studi postgassendiano, siamo ora nel 1679, Du Rondel può cogliere con esattezza il distacco di Epicuro dal democritismo per stato di necessità (non potendosi trasportare in fisica le speculazioni della matematica⁶⁴), richiamando le discussioni sulla grandezza del sole (risolte in partenza da Epicuro con l'adozione della prospettiva⁶⁵) e facendo del filosofo il teorico di una *société des hommes*⁶⁶ regolata da leggi ordinate e precise. A tal proposito, l'autore francese non esita a rinnegare, contro ogni evidenza, il λάθῃ βιώσας come non epicureo, essendo viceversa il capo del Giardino un *bon citoyen*⁶⁷. Sette anni dopo, un esemplare stampato in Olanda di *La morale d'Épicure* dedica ad un avvocato al Parlamento di Francia, come al migliore fra i destinatari possibili, l'immagine di un Epicuro bersagliato dagli stoici, zelatori di calunnie, logico spietato sulle premesse che aveva a disposizione, colpevole solo — se di ciò può far colpa un'età ormai scaltrita — di essere nato in tempi che non conoscevano ancora la grazia divina: ma le recenti scoperte geografiche, ci si affretta peraltro a precisare, dimostrano il relativismo di posizioni del genere⁶⁸. E che la polemica su Epicuro si leghi all' "atomismo" della nuova scienza, toccando ora gli argomenti più scottanti, lo dimostrano una volta di più i rapporti col potere. Mentre in Italia, fra il 1670 e il 1690, si ripetono a Pisa gli interventi per proibire l'insegnamento dell'atomismo (nel 1673 compare un libello anonimo contro Gassendi), a Napoli si ha una fitta circolazione di idee gassendiane dopo il 1684-6⁶⁹.

63. Nediani, pp. 369 ss.

64. Du Rondel, pp. 12 ss.

65. *Ibid.* pp. 14-5.

66. *Ibid.* p. 38.

67. *Ibid.* p. 72.

68. Cfr. Parrain.

69. Adam, pp. 5 ss. Studia la figura di Alessandro Marchetti, da un punto di vista essenzialmente letterario, Saccenti, di cui v. i primi due capitoli.

Le esperienze nuove, in campo storiografico come scientifico-filosofico, confluiscono alla fine del secolo nella figura di Pierre Bayle, lo scettico dichiarato. Nella voce *Épicure* del suo *Dictionnaire* si può leggere: « [...] uno dei più grandi filosofi del suo secolo [...] si pose a costruire una scuola in un giardino che aveva acquistato, dove viveva in tutta tranquillità con i suoi amici, educando gran numero di discepoli. Vivevano tutti in comune col Maestro, e mai si era vista una società meglio regolata di quella [...] Pur non essendone l'inventore, mise in grande auge il sistema degli atomi, introducendovi innovazioni che non sempre si rivelarono un miglioramento [...] Quanto alla sua dottrina riguardo al bene supremo, cioè alla felicità, essa si prestava moltissimo ad essere male interpretata [...] in sostanza però era molto ragionevole, e sarebbe difficile affermare che puntando alla felicità, come essa faceva, la felicità dell'uomo non consista nel piacere [...] Quantunque a noi non resti alcuna delle opere di Epicuro, non vi è alcun antico filosofo i cui sentimenti siano più conosciuti dei suoi. Di questo siamo debitori al poeta Lucrezio e più ancora all'erudito Gassendi, che si è adoperato con estrema diligenza a raccogliere tutto ciò che si trova nei libri antichi sulla persona e la dottrina di questo filosofo e a ridurlo in un sistema completo. Se mai è capitato di riconoscere che il tempo ha fatto giustizia alla innocenza misconosciuta, questo è capitato proprio ad Epicuro: perché egli si è procurati tanti illustri difensori della sua morale pratica e speculativa, che ormai solo i faziosi o gli ignoranti lo giudicano male [...] Questo sistema è il solo che abbia il vantaggio di stabilire i fondamenti solidi della Provvidenza e della perfezione degli dèi [...] »⁷⁰. Questo giudizio complessivo, per certi aspetti preilluministico, si ripete in parte per la figura di Lucrezio, cui si tributano lodi e di cui si menziona con soddisfazione la traduzione e l'edizione datene in Gran Bretagna dal lucrezianamente suicida Thomas Creech⁷¹,

70. Bayle, *DHC*, vol. II, pp. 364-76 (libera traduzione).

71. *Ibid.* vol. III, pp. 209-18.

e si accompagna a considerazioni di natura estetico-moralistica in una parte del *Dictionnaire* che determinò polemiche e ritardi di stampa, a proposito della quale le accuse si fusero nel sincretismo epicureo-libertino-pirroniano: l'oscenità.

L'oscenità, osserva Bayle⁷², si giustifica in nome della rappresentazione del reale: « non c'è quasi occupazione che non sia biasimevole, argomentando che si poteva sceglierne una migliore; e di tutte le occupazioni della vita non ce n'è quasi nessuna di più condannevole, se la si giudica secondo le regole della religione, di quella ch'è la più ordinaria, intendo di quella della gente che lavora per guadagnarsi del denaro [...] »; « [...] [gli autori] adempiono abbastanza a tutti i doveri della decenza, purché si mantengano ne' limiti della civiltà ordinaria [...] »⁷³; più oltre si approda senz'altro ad una argomentazione di tipo lockiano sulla convenzionalità dei costumi: se è oscena la parola adulterio, a maggior ragione è oscena la parola matrimonio⁷⁴.

Più di rilievo la difesa dell'ateismo svolta in *Pensées diverses*: l'ateismo non porta come conseguenza necessaria che si viva male; un ateo è perfettamente in grado di vivere moralmente come un cristiano e come un cristiano, si pensi a Vanini, di morire martire⁷⁵. Epicuro, di cui si tratta nel capitolo dedicato alla dimostrazione che non tutti gli atei sono contraddistinti dalla impurità di costumi, viene lodato ancora una volta per la sua vita privata: « Epicuro, che negava la provvidenza e l'immortalità dell'anima, è fra i filosofi antichi che ha vissuto in modo più esemplare, lui e i suoi seguaci [...] quelli che erano debosciati lo erano per abitudine e temperamento: non erano diventati debosciati per avere abbracciato la dottrina di Epicuro, ma avevano abbracciato la dottrina di Epicuro perché debosciati »⁷⁶. Si introduce così una nuova que-

72. Bayle, *SO*, p. 30.

73. *Ibid.* p. 38.

74. *Ibid.* pp. 44-5.

75. Bayle, *PDEDS*, pp. 568 ss.

76. *Ibid.* cap. 174, pp. 532 ss., in part. pp. 535 ss.

stione di non piccola rilevanza: l'ateismo. Accanto alle motivazioni morali, che ricalcano una topica già nota, si introduce il nuovo elemento teologico. Su questo piano, ci sono "errori" di assai minor conto che il negare la provvidenza: tutti quelli inerenti all'idolatria del paganesimo, per esempio, lo sono, e al confronto risulta assai più morale l'opinione epicurea.

Un giudizio quasi preilluministico; al quale, in seguito, si sarebbe contrapposto il consolidarsi della discussione intellettuale ad un diverso livello, per l'evolversi dello stato assolutistico nella direzione di nuovi equilibri europei, per il rilancio del cartesanesimo (che sarà alla base della formazione anche, ad esempio, di un materialista convinto come La Mettrie), per il diffondersi — più in generale — di una nuova sensibilità. Questo, se fa del Settecento un secolo per certi versi intriso di epicureismo, fa sì, anche, che parte di esso sia superficiale e che di altra marca, anche insidiosa, venga ad essere l'ostilità o l'indifferenza verso Epicuro. Infatti, apparente paradosso, è proprio la componente meccanicistica — che tanto ha rappresentato per il decollo della nuova fisica nel Seicento francese e italiano — a suscitare verso Epicuro le diffidenze più profonde proprio fra gli alfiere dell'illuminismo, in quanto rappresenta la negazione dell'esistenza di un principio unico positivo, ordinatore del mondo. Voltaire stesso, di Epicuro non sa ammirare che la morale, e il riflesso anti-epicureo vede nel mondo di cultura anglosassone opporsi al Giardino un Richard Blackmore (1712), lodato da Joseph Addison, mentre Jonathan Swift mette nello stesso mazzo epicurei e sociniani ⁷⁷.

Se di epicureismo si vuol parlare, andrà cercato in altre guise. In certa sensibilità, generale a tutto il secolo, per l'edonismo (si pensa qui a *Tom Jones* di Fielding, a certo De Foe, o ancora ai *Gioielli indiscreti* di Diderot), accompagnato ad indifferenza per quel che dal preromanticismo in poi sarà il dramma dell'esistenza individuale. Oppure gli aspetti più apertamente materialistici del pensiero di

77. Panichas, pp. 139-46.

un La Mettrie, autore di un *Système d'Épicure*, « vero fondatore del materialismo francese del secolo diciottesimo ». Discepolo della scuola medica naturalistica e medico egli stesso, teorizzò (in mezzo a scandali che accompagnarono le sue idee costringendolo a numerosi esili) la assoluta identità di uomo, animali e mondo organico in generale. La vita è materia, la materia è vita, secondo una gerarchia di evoluzione dalle forme infime alle più alte, ispiratore della quale è Epicuro e, più immediatamente, Lucrezio. Impulso che mette in moto il meccanismo è il bisogno, e l'intelligenza si sviluppa in relazione al movimento cui gli esseri sono costretti per procurarsi il nutrimento. È, come è stato detto, una interessante anticipazione del concetto di lotta per l'esistenza e susseguente selezione naturale. Tutto il pensiero dell'uomo consiste di modificazioni della materia, è superfluo ipotizzare una sostanza spirituale, che è autocontraddittoria. Anche nella teoria della società sono evidenti i fermenti lucreziano-epicurei. Criterio dell'aggregato sociale è l'utile, obiettivo della società il piacere collettivo (*volupté*), che non va confuso colla dissolutezza (*débauche*). Significativamente, comunque, La Mettrie si mosse come un perseguitato e un isolato dagli stessi protagonisti del fiorire illuministico, dovendo subire, ad esempio, le pesanti ironie di Voltaire. La sua morte fu oggetto di derisione e pettegolezzo (l'accusa di crapula), e solo la protezione di Federico di Prussia gli aveva consentita una relativa serenità di studi ⁷⁸.

Non si dimentichi però che la teorizzazione del *Bonheur* che si ha, ad esempio, all'inizio del secolo, non è così univoca come poteva esserlo ancora nel tardo Seicento, pur dando Bernard de Mandeville un buon impulso alla teoria del convenzionalismo sociale, accanto ad una accusa al casualismo epicureo che si avvia a divenire di prammatica ⁷⁹.

In Italia, in particolare, dopo la fioritura di polemiche, e quindi di idee, di cui fu punteggiato l'intero Seicento,

78. Höffding, vol. I, pp. 381 ss.

79. Mandeville, *Dialogo VI* (vol. II, pp. 221-98).

aspetti dell'atteggiamento del nuovo secolo davanti ad Epicuro si presentano senz'altro come di netto riflusso.

Scrive nel 1726 della cultura in Europa Giambattista Vico: « [...] oggi i principi nemmeno dal loro interesse della loro gloria si muovono più a conservare, non che a promuovere le lettere [...] per tutte le spezie delle scienze gl'ingegni d'Europa son già esausti; e gli studi severi delle due lingue greca e latina si consumarono così dagli scrittori del Cinque come da' critici del Seicento. Un ragionevol riposo della Chiesa cattolica sopra l'antichità e perpetuità che più che le altre vanta la lezion vulgata della Bibbia, ha fatto che la gloria delle lingue orientali fosse a' protestanti. Delle teologie, la polemica riposa, la dogmatica è stabilita. I filosofi hanno intiepiditi gl'ingegni col metodo di Cartesio, per lo qual solo paghi della lor chiara e distinta percezione, in quella essi senza spesa o fatica ritrovano aperte e pronte tutte le librerie. Onde le fisiche non più si pongono a cimento, per vedere se reggono sotto l'esperienze; le morali non più si coltivano, sulla massima che la sola comandataci dal Vangelo sia necessaria; le politiche molto meno, approvandosi daper tutto che basti una felice capacità per comprendere gli affari ed una destra presenza di spirito per maneggiarli con vantaggio. Libri di giurisprudenza romana si fan vedere piccioli e radi dalla sola Olanda »⁸⁰. La medicina si è arrestata, continua Vico, la sapienza greca ha fondato metafisiche poco o niente utili alla civiltà. Il genio del secolo è quello di raccontare ciò che gli altri hanno fatto, non di creare: di qui erudizione, lessici, dizionari « [...] come gli ultimi letterati della Grecia furono gli Suidi, [...] i Fozi, [...] gli Stobei, [...] che a livello corrispondono a' ristretti de' nostri tempi ». Ampia in Vico la conoscenza dell'epicureismo antico e "moderno", viva l'ostilità. Nel 1731, nella *Prefazione* alla *Sifilide* di Girolamo Fracastoro, tradotta da Pietro Belli, egli si mostra a suo agio in termini sia ideologici che estetici nel formu-

80. Vico, *ACPV*, pp. 190-1 (lettera al padre De Vitry, 20 gennaio 1726).

lare un giudizio restrittivo sulla traduzione da Lucrezio di Alessandro Marchetti, imputandole un eccessivo allontanarsi dallo stile severo dell'originale⁸¹, con una competenza che gli veniva di lontano. Aveva appreso di epicureismo sin dalla prima giovinezza, come si legge nella terza persona sdegnosa ed involontariamente autoironica usata per scrivere di se stesso: « [...] nel tempo nel quale egli [cioè Vico] partì da Napoli, si era cominciata a coltivare la filosofia di Epicuro sopra Pier Gassendi, e due anni dopo ebbe novella che la gioventù a tutta voga si era data a celebrarla; onde in lui si destò voglia d'intenderla sopra Lucrezio, nella cui lezione conobbe che Epicuro, perché negava la mente esser d'altro genere di sostanza che'l corpo, per difetto di buona metafisica rimasto di mente limitata, dovette porre principio di filosofia il corpo già formato e diviso in parti multiforme ultime composte di altre parti, le quali, per difetto di vuoto interspersovi, finselesi indivisibili; ch'è una filosofia da soddisfare le menti corte de' fanciulli e le deboli delle donnicciuole. E quantunque egli non sapesse né meno di geometria, [...] vi fabbrica sopra una fisica meccanica, una metafisica tutta del senso, quale sarebbe appunto quella di Giovanni Locke, e una morale del piacere, buona per uomini che debbon vivere in solitudine, come in effetti egli ordinò a coloro che professassero la sua sètta; e, per fargli il suo merito, con quanto diletto il Vico vedeva spiegarsi da quello le forme della natura corporea, con altrettanto o riso o compatimento il vedeva posto nella dura necessità di dare in mille inezie e sciocchezze per ispiegare le guise come operi la mente umana. Onde questo solo servì a lui di gran motivo di confermarsi vie più ne' dogmi di Platone [...] »⁸². L'itinerario di questo prendere le distanze da Epicuro è però complesso; l'accusa di poca saldezza metafisica serve ad incolpare anche Cartesio di aver macchiato la sua fisica « sopra un

81. *Id.*, *SVPS*, pp. 45-9.

82. *Id.*, *ACPV*, p. 16.

disegno simile a quello di Epicuro »⁸³; ripetuti i suoi giudizi sulla trivialità della morale epicurea: dalla terza orazione inaugurale, del 1701⁸⁴, ai giudizi partecipati a Tommaso Russo nel 1729 e al duca di Laurenzano nel 1732⁸⁵; ma mentre in questi casi si può parlare di contatti più occasionali con l'epicureismo, contestato nel quadro di rapporti all'interno di una società intellettuale, organico, viceversa, è il rifiuto che si esplicita nella *Scienza nuova*, dove il disegno generale è quello di una accusa alla mancanza di prospettiva filosofica dell'epicureismo, collocato con Zenone e lo stoicismo fra gli esempi di negazione della provvidenza divina (e quindi della storia), l'uno per « superbia di spirito », l'altro per « viltà di corporali piaceri »⁸⁶. Incontra poco egualmente, presso di lui, il convenzionalismo casualistico relativo alla genesi della società e, attraverso Epicuro, si insiste contro Hobbes: « Ove i popoli son infieriti con le armi, talché non vi abbiano più luogo l'umane leggi, l'unico potente mezzo di ridurgli è la religione [...] »; « tal principio di cose [...] — insiste Vico — non seppe vedere Tommaso Obbes, perché ne andò a trovar i principî errando col 'caso' del suo Epicuro »⁸⁷, e risale alla radice della impossibilità filosofica di una teoria adeguata della società: « né gli epicurei [...] né gli stoici [...] poterono ragio-

83. Della quale, anzi, è più debole: « l'uom di Renato dagli anatomici non si ritruova in natura, tanto che a petto di quella di Renato più regge in un sistema la filosofia d'Epicuro, che non seppe nulla di matematica » (*ibid.* pp. 18-19).

84. *Id.*, *OIISP*, pp. 27-36, in part. 29-30.

85. *Id.*, *ACPV*, pp. 211, 215.

86. *Id.*, *SNS*, vol. I, p. 8. Gravina in un suo dialogo fa lodare Epicuro dall'eresia personificata per il suo atteggiamento verso l'opinione che il volgo ha degli dèi (è la sottolineatura già gassendiana che Marx riprenderà: [...] *ut merito Epicurus eos impios judicaverit non qui vulgares multitudinis deos tollerent, sed qui mortalium affectiones traherent ad eos*, p. 48), e trasferisce nell'estetica il giudizio ricorrente in Vico sulla equazione stoici-epicurei: *Quique primi praecipuis definitionibus et enunciatis universa concluderint, Aristoteles fuisse, Crisippus et Epicurus. Quorum primus academicorum veterum, alter stoicorum, postremus democriticas doctrinas in rerum infinitatem tendentes finitam ad rationem artemque coangustarunt* [...] (p. 412).

87. Vico, *SNS*, lb. II degn. 31 (p. 85).

nare di repubblica né di leggi [...] »⁸⁸, consistente nella loro rigidità meccanicistica legata ad una evidenza dei sensi confutabile in qualsiasi momento perché priva di respiro speculativo: « [...] la prima maniera ch'usarono gli uomini di rozamente filosofare fu l'*αὐτοψία* o l'evidenza de' sensi, della quale si servì poi Epicuro, che, come filosofo de' sensi, era contento della sola sposizione delle cose all'evidenza de' sensi [...] »⁸⁹. Legittimamente dunque nella *Conchiusione* si dispiega, a proposito della società civile, un ultimo, definitivo disaccordo con l'epicureismo; e in *Sopra un'eterna repubblica naturale* si argomenta, circa la ragione storica: « Adunque di fatto è confutato Epicuro, che dà il caso, e i di lui seguaci Obbes e Macchiavello », che fa da trampolino ad un'ultima battuta contro Bayle sulla possibilità che esistano nazioni senza religione⁹⁰.

Con Vico si accampa l'esigenza di una interpretazione più filosofica della storiografia. Fino a che punto arrivi la reazione antiepicurea sul piano della opposizione di parte lo si misura dall'opera di Tommaso Vincenzo Moniglia, usata come fonte dagli enciclopedisti per la compilazione della voce *Épicurisme* e comparsa negli stessi anni in cui trovavano compatta ostilità gli scritti di La Mettrie.

Professore nell'Università di Pisa, Moniglia — nella prefazione — abbraccia nella nozione di "materialismo" spinozisti, fatalisti, ateisti, e testimonia della situazione di pieno riflusso, dopo le audacie di cui la Toscana era stata teatro nel secolo precedente, scientifico ed ideologico: « In questi non così facili studi mi riconosco debitore dell'incomparabile san Tommaso d'Aquino; e spero di conformarmi a' suoi sentimenti ancora ne i due articoli, dello spazio reale, e del mondo perfettissimo. Quanto al primo, non dubito che l'Angiolo delle scuole rigetterebbe con grande zelo ciò che hanno ideato

88. *Ibid.* p. 119.

89. *Ibid.* p. 213.

90. *Ibid.* vol. II, pp. 164, 165.

il Gassendo e alcuni Neutroniani circa lo spazio e la divina ineffabile immensità »⁹¹. Si mira qui da un lato ai circoli postgassendiani ancora efficaci in Francia (basti pensare a Batteaux, professore di greco e latino al Collège Royale di Parigi proprio nel 1750 in cui vede la luce lo scritto di Moniglia)⁹², dall'altro a John Keill. Anche Moniglia opera l'equazione stoicismo-epicureismo, cui si obietta la impossibilità di forgiarsi una corretta immagine della divinità ove si parta dalle sole forze di ragione⁹³. A che serve la ragione, se col pretesto di abolire le superstizioni si cade nell'immoralità? « Voi certamente avete ritrovato un efficacissimo mezzo infallibile per liberare le menti degli uomini dall'oppressione tirannica della superstizione, distruggendo totalmente il culto divino e soffogando ogni sentimento della divinità [...] Voi potete lietamente cantare il segnalato trionfo, avendo alla testa del coro profano, l'Epicureo nemico della Provvidenza e della vita futura [cioè Lucrezio] [...] era questa un'impresa degna di voi, che avete ritrovata l'arte e il modo sicuro di liberare il mondo da i superstiziosi col riempirlo di atei »⁹⁴. La polemica antimaterialistica si articola dunque in uno schema che conosce un ampio panorama di letture della patristica, per condannare il "pirronismo", l' "idealismo" di Berkeley, il "caso puro" di Epicuro, alcune conclusioni potenzialmente prematerialistiche di Cudworth (peraltro usato con molto rispetto), il sensismo di Locke, i principali errori degli eretici antichi (Ermogene, i Manichei), dei quali si confuta l'opinione, condivisa da Democrito, che la materia abbia un movimento suo proprio⁹⁵. Si ricorda infine, e questo è ideologicamente non privo di interesse, come le opposizioni al moto eterno della materia facciano parte nella Chiesa del patrimonio di idee già messo in opera, nel XIII secolo,

91. Moniglia, *DCMAI*, vol. I, p. v, cfr. dello stesso *OCFCASL*.

92. Cfr. Escallier, pp. 163 ss.

93. Moniglia, *DCMAI*, p. XXI.

94. *Ibid.* pp. XXXII- XXXIII.

95. *Ibid.* pp. 261-5.

contro catari e valdesi ⁹⁶. La polemica fisica ha di mira Gassendi e il newtonismo, quella morale Beausobre, Locke, Hobbes.

La voce *Épicurisme* dell'*Encyclopédie* appartiene, dal canto suo, ad un "genere" in via di formazione, quello della storiografia filosofica (è una linea europea, che dopo un Valletta dà i Brucker e i Tennemann), ed è interessante essenzialmente per le notizie sull'epicureismo (inteso eruditamente come gassendismo: è lontana la prospettiva ideologica di un La Mettrie) francese: « La più antica e la prima delle scuole dove si sia professata morale epicurea fu rue des Tournelles, nella casa di Ninon Lenclos, dove questa donna straordinaria riunì il meglio della corte e della città in fatto di uomini raffinati e dediti al piacere [...] Dopo questi primi epicurei, Bernier, Chapelle e Molière, discepoli di Gassendi, trasferirono la scuola di Epicuro da rue des Tournelles ad Auteil [...] ad essa succedé quella di Neuilly, che fu tenuta, nel poco tempo che rimase in piedi, da Chapelle e i Sonnings [...] La scuola di Seaux, infine, fu frequentata da Polignac, Fontenelle, Voltaire, nonché da illustri donne di spirito [...] » ⁹⁷.

Eguale verso la metà del secolo compare il singolare *Anti-Lucretius* di Melchior de Polignac (uomo di formazione, peraltro, caratteristicamente seicentesca), cartesiano appassionato, successore di Bossuet all'Académie française, cardinale dal 1712, temperamento inquieto di cospiratore politico, che in Lucrezio esorcizzava ancora la figura del pirroniano e odiato Bayle. Uscito postumo e fuori tempo rispetto agli obiettivi dichiarati, l'*Anti-Lucretius*, per la fortuna che incontrò, assume un significato anche nel contesto della discussione degli anni prerivoluzionari ⁹⁸.

In realtà, le tendenze intellettuali alla cui creazione l'epicureismo aveva nel Seicento contribuito stavano approdando ad esiti diversi e in parte lontani: il libero

96. *Ibid.* pp. 275 ss.

97. *Encyclopédie* vol. v, pp. 731 ss. (libera traduzione).

98. Cfr. Polignac.

pensiero, la teorizzazione dell'uomo-macchina, la polemica dei deisti, lo spinozismo⁹⁹: ampie caratterizzazioni di un'epoca che si concluderà con una rivoluzione periodizzante e che quindi non può risolversi facilmente in una sola delle sue componenti.

Quasi a ridosso ormai del fatidico 1789, il pirronismo di una intelligente consapevolezza della vita individuale e collettiva conosceva ancora in Pietro Verri una componente epicurea. Nel *Discorso* del 1781, obiettivo della vita dell'uomo è la felicità; è da evitare dunque, per definizione, l'infelicità. La misura di questa è data dall'eccesso di desideri che non è possibile soddisfare, sul che si può esercitare il dominio della volontà¹⁰⁰. Relativamente alle varie fonti di turbamento dell'anima, si tenta un'analisi e si progetta una risposta secondo una saggezza che secoli di tradizione epicurea hanno ormai consolidata. Le ricchezze: « l'arte di saper godere delle ricchezze è molto più rara dell'arte di acquistarle [...] »¹⁰¹. « Misura le tue spese, limita gli eccessi capricciosi, soddisfa i tuoi bisogni in prima, poi la decenza, se te ne rimane di più donalo alla beneficenza non mai al lusso [...] »¹⁰². L'ambizione: una molla utile ma pericolosa. Infine, una riflessione interessante sulla dinamica del sociale: « La repubblica delle lettere sparsa per tutta l'Europa, se per lo passato era considerata come una società di curiosi che si occupavano di oggetti indifferenti per il ben essere della società, ora ha cambiato aspetto. L'astronomo t'insegna ad attraversare con sicurezza il vasto mare. L'ottico ti prepara uno stromento con cui tu vedi oggetti lontani perfettamente [...] la stampa e le poste comunicando da una all'altra estremità dell'Europa le scoperte, danno una vera esistenza a questo corpo di pensatori dispersi »¹⁰³. Si chiarisce in società civile il concetto di *res publica literarum* e in essa la

99. Cfr. Tenenti, *LPFSNHM*, pp. 562 ss. (rec. di Spink).

100. Verri, *DF*, pp. 22-3.

101. *Ibid.* p. 25.

102. *Ibid.* p. 26.

103. *Ibid.* pp. 81-3.

dimensione umana (sociale) della scienza: « [...] con fondamento prevede il saggio, che la libertà civile delle nazioni dovrà dilatarsi. Quando ciò sia fatto rinascerà l'antico vigore degli animi [...] »¹⁰⁴ e si insinua nel concetto di stato di natura un fecondo convenzionalismo. L'epicureismo, preso nel 1773 come uno dei due corni del dilemma alla fine di un trattato dichiaratamente magalottiano, presiede in realtà a tutta la complessa economia di passioni e sentimenti in cui si srotola l'argomentazione, anche nella sua componente "mondana": « E io qui dò fine al mio discorso. Lontano egualmente dal gregge degli epicurei, come dall'insensibilità della Stoa, se avrò fatto cessare rapidamente e con frequenza le sensazioni dolorose di chi mi ha letto; se avrò invitato a pensare, ad analizzare l'inesauribile fondo della propria sensibilità, avrò ottenuto il fine che mi era proposto »¹⁰⁵.

Elegante, non di rado, l' "epicureismo" settecentesco; veicolo di un edonismo che non risaliva però solo ad Epicuro. Significativo comunque che terreno migliore risultasse per la sua fioritura l'ambito delle teorizzazioni del cesarismo illuminato. In Italia esso è estraneo, come già al pensiero di Vico, alle riflessioni connesse col miglior frutto del secolo, il giacobinismo napoletano. Attraverso il senso della erudizione, della scienza, della storiografia filosofica, legate ad un ideale politico maturano esigenze di reimpostazione speculativa che — dopo l'attività instancabile degli « Acta eruditorum » di Lipsia, presenti in tutte le discussioni; dopo Brucker e Tennemann — non stupirà vengano riaffermate nell'ambito della cultura tedesca.

104. *Ibid.* p. 86.

105. *Id.*, *DIPD*, ad *fnem.*

VI. Fra ideologia e filologia

Le *Lezioni di storia della filosofia*, che raccolgono i corsi hegeliani degli anni di Berlino, permettono di comprendere l'atteggiamento del filosofo davanti ai predecessori (supposti partecipi di una comune costruzione speculativa) e di stabilire il livello di consapevolezza che si presuppone all'atto di sferrare contro Epicuro e l'epicureismo un attacco su due piani: giudizio negativo sulla filosofia del Giardino, giudizio più generalmente restrittivo sulla capacità teoretica dell'intera filosofia greca successiva al momento che da Droysen in poi sarà conosciuto come Ellenismo. Epicuro ha portato a maggior rigore il cirenaismo, dandogli un più evidente carattere scientifico: ma attribuendo verità all'essere sensibile ha disperso ogni possibile interesse speculativo per la sua filosofia. I caratteri più interessanti della vicenda (l'affetto dei discepoli, la compattezza dogmatica e associativa della scuola) sono estrinseci: esaminata nel complesso, l'elaborazione sua non può portare che al disgusto. Hegel non è lontano, insomma, dal condividere la battuta di Arcesilao, al quale qualcuno avendo fatto notare come molti fossero passati all'epicureismo, « mentre non v'era quasi esempio di passaggio dell'epicureismo ad altro sistema », è attribuita la risposta che « gli uomini possono bensì diventare eunuchi, ma gli eunuchi non possono mai ridiventare uomini »¹. Ammettendo l'essere non come essere in generale, ma solo come sentito, ritenendo essenza la coscienza nella forma della individualità immediata, Epicuro merita aperta derisione: « gli si attribuiscono ben trecento opere; ma non ci sentiamo disposti a rimpiangerne la perdita, anzi ringraziamo il Signore che non ci siano state tramandate; è stata risparmiata in tal modo una grande fatica almeno

1. Hegel, p. 447.

ai filologi [...] quel che conosciamo di lui è sufficiente per poterlo giudicare nel suo complesso. Infatti, sulla filosofia epicurea anche Cicerone, Sesto Empirico, Seneca ci danno informazioni così *copiose ed esatte*, che un frammento dello scritto dello stesso Epicuro, rinvenuto alcuni anni or sono ad Ercolano e ripubblicato dall'Orelli secondo l'edizione napoletana, non ha né migliorato né arricchito la nostra conoscenza di lui: sicché con tutta serietà dobbiamo deprecare il rinvenimento di altri suoi scritti » ².

Si ponga mente ai tre punti rilevanti del giudizio: *a*) le fonti sarebbero di per sé perfettamente sufficienti a dare un panorama delle dottrine epicuree; *b*) conseguentemente, i recuperi di materiale epicureo (quello che per noi è il testo e quindi l'unico documento sul quale, in senso stretto, si può fondare la ricostruzione del pensiero di un autore) sono irrilevanti; *c*) la filologia non ha tempo da perdere a esercitarsi — sterilmente, si sottintende — sui testi epicurei.

Il primo punto è confutato dalla successiva, ripetuta asserzione essere quelle di Cicerone « insulsaggini »; il secondo è smentito dalle vicende epicuree del dopo Comparetti; sul terzo interverrà perentoriamente Usener. Andiamo avanti: « La filosofia di Epicuro non è l'affermazione di un sistema di concetti, ma [...] dell'essere sensibile, che [...] è stato fatto fondamento e criterio della verità » ³. Ne vanno viste le implicazioni prendendo in esame canonica, filosofia della natura, morale.

Che la “canonica” (logica) epicurea si fondi sul criterio della validità della sensazione sembra ad Hegel nient'altro che un prendere le immagini del parlare comune per farne un enunciato filosofico ⁴: « essa è così semplice, da non potersi immaginare niente di più semplice; ma è anche molto astratta [...] al di sopra di questa esiste un'altra sfera affatto diversa, un campo, che con-

2. *Ibid.* p. 448.

3. *Ibid.* p. 449.

4. *Ibid.* pp. 450-1.

tiene in se stesso delle determinazioni, e queste sono i criteri di quello che Epicuro ha esposto. Oggi perfino certi scettici parlano di fatti della coscienza: ma codesta ciarla non va al di là di questa canonica di Epicuro »⁵.

Né ottiene giudizio più benevolo la cosiddetta "metafisica" di Epicuro in relazione al modo di porsi davanti all'oggetto, cioè la teoria degli efflussi: « questo modo di rappresentarci le cose è trivialissimo »⁶, ancora una volta ci si rifà al senso comune, mentre la spiegazione dell'alterarsi delle sensazioni può produrre una crisi conoscitiva. « A questi miseri passi, in parte anche oscuri, o almeno epitomati poco abilmente da Diogene Laerzio, si riduce la teoria epicurea della conoscenza: non ce ne può essere una più povera. La conoscenza è determinata, dal lato del pensare, soltanto come un vero movimento proprio, che fa un'interruzione [...] »⁷. Il pensiero di Epicuro attorno all'atomo non si specifica più di quanto non sia avvenuto a Leucippo e a Democrito, il che comporta la difficoltà che gli atomi in quanto tali debbono restare indeterminati (mentre l'esigenza di spiegare la realtà imporrebbe loro delle qualità: grandezza, figura, peso). Purtroppo « [...] a questo punto Epicuro s'avvolge in espressioni indeterminate, che non dicono nulla; difatti, come gli altri fisici, non sa offrirci se non un miscuglio inconsapevole di concetti astratti e di realtà [...] parole vuote [...] vuote chiacchiere »⁸. Si innesta nella discussione una vena di polemica contro la filosofia del Settecento, assumendo che se sul piano fisico Epicuro sostiene affermazioni analoghe a quelle della "moderna" fisica molecolare, vale anche contro di lui l'obiezione che a questa si oppone, che spiega cioè tautologicamente la realtà

5. *Ibid.* p. 454.

6. *Ibid.* pp. 455-6.

7. *Ibid.* p. 457; « in verità — intervengono i traduttori in nota — non si tratta di un'epitome [...] ma delle stesse parole di Epicuro, cioè di un passo desunto dalla *Epistola ad Erodoto*. Si deve piuttosto osservare, qui e altrove, che lo H. aveva dinanzi a sé un testo di Diogene Laerzio assai corrotto, e che faceva dire ad Epicuro quel che Epicuro non disse ».

8. *Ibid.* p. 460.

dell'essere ⁹. Non solo è dunque criticabile l'averne assunto i dettami come base speculativa nel campo fisico, ma è soprattutto censurabile il conseguente atteggiamento di benevola disponibilità sul piano del giudizio storiografico, in quanto porta ad un volontario travisamento del vero o ad un superamento fittizio di contraddizioni reali. « Della filosofia epicurea del resto si suole parlare tutt'altro che male; è quindi necessario parlarne più diffusamente [...] Epicuro nega in generale qualsiasi concetto, e l'universale come essenza; e come tutte le formazioni sono per lui aggruppamenti accidentali, in modo altrettanto accidentale esse tornano a dissolversi [...] [Epicuro] non vuol sentire parlare del pensiero come di qualcosa che sia in sé, senza riflettere che anche i suoi atomi hanno appunto codesta natura di pensieri; cioè sono un tale essere, che non è immediatamente, ma essenzialmente attraverso mediazione, e quindi in modo negativo o universale; — in conseguenza codesta che è la prima ed unica di Epicuro, *ed è comune a tutti gli empirici* » ¹⁰.

Il rapporto polemico con l'empirismo settecentesco si evince anche dal rispetto con cui, spregiata la metafisica, viene viceversa trattata la fisica epicurea: « [...] in essa [cioè nella fisica] [...] c'è un lato interessante, poiché in fondo è ancora il metodo specifico dell'età nostra [...] » ¹¹. Dal non cognito si arriva al cognito, cioè si giudica secondo *analogia* e si eleva lo *spiegare* a principio dell'analisi naturale, « che è il principio predominante anche oggi nella comune scienza della natura » ¹².

Nelle spiegazioni sul mondo fisico « Epicuro è stato deliberatamente assai liberale, equo e tollerante » ¹³, ironizza Hegel; infatti all'uomo viene lasciata la possibilità

9. *Ibid.*

10. *Ibid.* pp. 461, 462.

11. *Ibid.* p. 462.

12. *Ibid.* pp. 462-3. Si verifica qui quanto denunziato poi da Marx: l'aver l'epicureismo incontrato il biasimo di Hegel essenzialmente per il suo sottrarsi alle esigenze speculative in senso astratto, privilegiando l'aspetto dell'autocoscienza soggettiva.

13. *Ibid.* p. 463.

di applicare in modo svariato ciò che risulta dalle rappresentazioni: non c'è infatti un solo modo giusto di applicazione e osservazione¹⁴. La polemica però, come spiega il successivo esempio (una analogia con lo studio dell'elettricità), ha, in generale, per obiettivo la mancanza di teleologismo peculiare alla scienza. Nel disinteresse epicureo per le osservazioni e le esperienze « circa il modo con cui i corpi si comportano reciprocamente », Hegel non vede altro che « il principio della fisica moderna », come tale da accettarsi da parte di chi professi fede nella materialità dell'approccio conoscitivo¹⁵. Appunto per questo si prescrive di non fermarsi ad una sola analogia: « se si considera scienza fisica l'attenersi da un lato all'esperienza immediata, e dall'altro lato, trattandosi di cose non immediatamente sperimentabili, l'applicare l'esperienza sensibile secondo una certa somiglianza che il non sperimentato ha in sé; effettivamente Epicuro può passare, se non per iniziatore, certo per assertore principale di tale modo di procedere, e precisamente per quegli che ha affermato che questo sia il conoscere. Del resto — e qui diviene meno coperto il senso della ricerca di compromesso — occorre dire che questo modo di filosofare d'Epicuro ha anche un lato per cui gli si deve attribuire valore e relativamente al quale si può esser d'accordo coi non pochi che danno giudizio favorevole sulla fisica epicurea ». Mentre un filone della filosofia greca (« Aristotele e gli antichi nella filosofia della natura ») sviluppano il concetto del pensiero universale *a priori*, l'atteggiamento impersonato da Epicuro rispecchia l'esigenza che l'esperienza venga elaborata fino all'universalità, « vale a dire che si metta d'accordo ciò che consegue dall'idea astratta con la

14. In tal modo Epicuro (*ibid.* p. 464) « [...] si limita a far vuote ciarle, che riempiono le orecchie e la rappresentazione, ma si dileguano ad una più attenta considerazione »; anche qui però i traduttori correggono pazientemente il tiro hegeliano (p. 463 nota 1): « Si badi che questo criterio delle spiegazioni molteplici Epicuro lo ammette solo per i fenomeni celesti [...] e non per tutti i fenomeni fisici, come dice H., ché anzi per i fenomeni fisici sostiene che è possibile solo una spiegazione ».

15. *Ibid.* p. 466.

rappresentazione generale preparata dall'esperienza e dall'osservazione » ¹⁶.

Dalla parziale rivalutazione speculativa è passaggio obbligato la rivalutazione storica. In quanto rivolta a « combattere l'invenzione arbitraria di cause », la filosofia epicurea si esprime in un illuminismo ostile « alle superstizioni, vuote di pensiero, della astrologia e simili ». Essa « ebbe dunque, ai suoi tempi, il merito d'essersi opposta alla superstizione dei greci e dei romani, e d'aver innalzato gli uomini al di sopra di essa [...] la fisica epicurea è diventata [...] famosa per aver portato nel campo fisico l'illuminismo, per aver dato il bando al timore degli dèi [...] nel non discostarsi dal campo del finito, *consiste il cosiddetto illuminismo* » ¹⁷.

Di fronte alla morale scatta anche per Hegel il meccanismo rivalutativo: « [...] appartiene alla filosofia dello spirito anche la morale di Epicuro, la più malfamata delle sue dottrine, e perciò appunto anche la più interessante; si può dire, anzi, che essa sia il meglio ». Essa mira alla imperturbabilità dello spirito e si fonda sulla individualità dell'autocoscienza; il principio su cui si fonda, cioè il piacere, è censurabile, in quanto è la *sensazione* che viene posta come criterio del bello e del vero, ma « occorre tuttavia fare un'osservazione essenziale, ch'egli ripone bensì il fine nel piacere, ma ammette questo solo in quanto il godimento di esso è un risultato della filosofia » ¹⁸. Contemperando individualità di scelte e universalità di pensiero, la sua filosofia morale finisce per coincidere con quella degli stoici, mentre la duplice concezione del piacere come piacere del corpo o dell'anima lo pone ad un livello di sviluppo più elevato che non i Cirenaici. Di qui la visione epicurea del problema degli dèi, che incontra la piena approvazione hegeliana: il dio come principio da non negare di per sé, ma da portare in un retto ambito di attribuzione e competenze, si identifica

16. *Ibid.* p. 467.

17. *Ibid.* p. 468.

18. *Ibid.* p. 471.

— al limite — nella persona del saggio in quanto essenza del dover essere filosofico.

Un secondo aspetto riscuote l'approvazione di Hegel: la concezione della morte, isolata come elemento estraneo all'uomo in quanto è impossibile una sua compresenza alla vita umana¹⁹. Ne consegue distacco nei confronti del futuro accidentale, che è « un pensiero giusto circa l'avvenire ». Continua la ricerca di un parallelo collo stoicismo, sia quanto a significato "storico" (il dissolversi della saldezza speculativa greca), sia quanto a occasionali convergenze. La cultura filologica del secondo Ottocento (che mantiene più di un legame con aspirazioni di fondo della prospettiva hegeliana) insisterà su questo terreno, per sottolineare l'*impasse* in cui sboccherebbero ambedue le filosofie (quello cioè di una teologia negativa) e per approdare ad un comune, non positivo, giudizio di unilateralità: « [...] entrambi questi dogmatismi, per la necessità del concetto, sono inconseguenti verso se stessi, cioè hanno in sé anche il principio opposto. Gli stoici assumono il contenuto del loro pensiero dall'*Essere*, dal sensibile, ed esigono che il pensiero sia pensiero di un essere; viceversa gli epicurei dilatano la loro individualità dell'essere sino agli atomi, che sono soltanto 'enti di ragione', e sino al piacere come un universale: ma le due scuole, prese nel loro principio, si sanno come un che di determinato l'una contro all'altra »²⁰. Dove vanno a parare, ambedue? Alla determinazione del loro medio negativo nel concetto, che si propone col restauro della dialettica nello Scetticismo e nella Nuova Accademia.

« In questo lavoro [...] credo di aver risolto [...] un problema della storia della filosofia greca rimasto finora insoluto »²¹. Così, con tranquilla presunzione, Karl Marx nella prefazione alla sua tesi di laurea (1843), che prosegue

19. *Ibid.* p. 478.

20. Weisenfels ha dato il via ad un fecondo ciclo di studi permettendo di superare la formula sterile dell'"eclettismo" seneciano, e cfr. Hegel p. 481.

21. Marx, p. 331.

con altrettanta sicurezza: « [...] non v'è alcun lavoro preparatorio in qualche modo utilizzabile. Le chiacchiere che hanno fatto Cicerone e Plutarco sono state ripetute fino ad oggi. Gassendi, che liberò Epicuro dell'interdetto col quale lo avevano colpito i Padri della Chiesa e tutto il Medioevo, l'età della irrazionalità in atto, non è che un momento interessante [...] Della filosofia di Epicuro Gassendi impara piuttosto che saperci erudire intorno alla medesima ». Ciò che interessa Marx — lasciamo stare il giudizio su Gassendi, quanto meno inesatto — è scavalcare l'interpretazione di Hegel, in cui « la [...] veduta intorno a ciò che egli chiamava speculativo per eccellenza impediva di riconoscere l'alta importanza che questi sistemi hanno per la storia della filosofia greca e per lo spirito greco in generale ». Superare la pregiudiziale metafisica evocata da Hegel, significa superare anche lo schematismo dossografico che ha sacrificato alla presunta omogeneità e coerenza del pensiero greco il dopo-Platone: vedere come tra le “ filosofie naturali ” di Democrito e di Epicuro vi sia una differenza forse altrettanto insanabile di quella che separa Aristotele dai presocratici, significa ridare una prospettiva allo sviluppo di linee di pensiero che, ancorché sconfitte per chiusure intervenute nella società che fece loro da teatro, non per questo cessano di rappresentare quella possibile alternativa che, sia pure solo come posizione mentale, lo stesso evo antico vide in loro. È questo il solo modo di non essere costretti ad ammettere nella storia del pensiero greco quella sorte di “ finale fiacco ” che la tradizione storiografica (troppo ligia, in questo, alle eredità) vi ha voluto continuare a vedere. « La morte degli eroi infatti somiglia al tramonto del sole, non allo scoppiare di una rana che si è gonfiata »²², obietta Marx, e la vicenda dell'epicureismo, dello scetticismo, dello stoicismo in tanto è interessante in quanto contribuisce al chiarimento della dimensione di autocoscienza della filosofia greca privilegiando il soggettivo e lasciando da parte l'aspetto di costruzione metafisica.

22. *Ibid.* p. 338.

L'identità fra fisica democritèa ed epicurea è già problema mal posto, preconconcetto: che dalle fonti antiche si è tramandato fino ad un giudizio, riduttivo, di Leibniz. A guardarli bene, i due filosofi propugnano applicazioni diverse dal loro punto di vista iniziale, che si vorrebbe teoricamente e teoreticamente identico. Per quanto riguarda la verità e certezza dell'umano sapere, Democrito considera separati l'aspetto soggettivo ed oggettivo del manifestarsi della realtà: la realtà sensibile è apparenza soggettiva, l'antinomia con l'oggettività del reale rimane nella autocoscienza « nella quale si scontrano il concetto di atomo e l'intuizione sensibile ». L'atteggiamento che ne deriva di fronte al reale è una sorta di scetticismo gnoseologico, e già Diogene Laerzio, del resto, riferisce che anticamente Democrito fu annoverato fra gli scettici. Epicuro, viceversa, proclama apertamente la dogmaticità dell'atteggiamento del saggio: egli sa di sapere e tale sapienza, che gli deriva dalla percezione sensibile, non può essere confutata, perché « i sensi sono araldi del vero »²³. Il mondo sensibile diviene manifestazione oggettiva, viene fatta di nuovo (ed è di nuovo salutare) l'operazione che portò in ambito milesio alla laicizzazione della scienza.

Tutto ciò non è privo di conseguenze. La divaricazione del mondo come si presenta a Democrito comporta da un lato fede in un principio invariante assoluto (che resta però senza realtà e senza esistenza), dall'altro la presenza del mondo della percezione sensibile, « reale e ricco di contenuto » indagabile, in assenza di connessioni necessitanti fra i due, soltanto sulla base delle scienze positive. Di qui l'esasperato senso della osservazione empirica, che ha caratterizzato fin nell'aneddoto il filosofo di Abdera²⁴. Di qui il suo viaggiare, la sua sete di vedere cose nuove che, glossa Marx, « da una parte è la brama di sapere [...] ma è, nel contempo, l'insoddisfazione del sapere vero, cioè del sapere filosofico [...] aveva girato mezzo mondo: ma non aveva trovato ciò che cercava ».

23. *Ibid.* p. 347.

24. *Ibid.* pp. 336-9.

Anche in questo, Epicuro appare figura opposta: « servire la filosofia è libertà »²⁵, senza mediazioni né rinvii ad esperienze estrinseche. Costi pure questo l'accusa di spregiatore delle scienze e della letteratura o, *tout-court*, di ignoranza: egli si vanta di non aver avuto e di non cercare maestri, loda gli autodidatti nel senso più profondo del termine (cioè chi ha trovato dentro di sé la molla del sapere consapevole), non lascia la sua Atene che per ragioni strettamente private. La necessità è per Democrito legge del mondo, mentre per Epicuro preferibile sarebbe soggiacere all'abborrito mito degli dèi che all' "è necessario" degli scienziati. Ed è ovvio: quest'ultimo concretizza in affermazione perentoria lo *status* di una discussione, compresi i suoi livelli rimasti insufficienti e caduchi. Pone le condizioni del suo superamento nel momento in cui si esplicita, nega la gamma delle possibilità privilegiandone una; si stacca dalla scienza per soggiacere al ricatto del contingente.

Aperte sono all'uomo le vie della libertà, fino alle estreme conseguenze dialettiche. Il caso regna nel mondo; la possibilità è astratta, non reale e fonte di determinismo come per Democrito. Di qui la *nonchalance* (rilevata a suo luogo) con la quale Epicuro spiega i fenomeni naturali. « Non c'è interesse a ricercare le cause reali degli oggetti [...] le spiegazioni di Epicuro mirano solo all'autocoscienza, non alla conoscenza della natura in sé per sé »²⁶. Palese l'antinomia rispetto a Democrito; nelle due figure si contrappongono: scetticismo e dogmatismo, soggettivismo ed oggettivismo della nozione di mondo sensibile; utilizzo delle conoscenze positive e « pensiero soddisfatto di sé », oltre al contrasto interno fra il soggettivista che si tortura per arrivare all'esistenza reale delle cose e il dogmatico che potenzialmente sopprime la realtà della natura. « Un che d'assurdo — si conclude²⁷ — sembra esservi in questi contrasti ».

25. *Ibid.* p. 349.

26. *Ibid.* p. 355.

27. *Ibid.* p. 356.

Marx non fa avanzare di un passo il bagaglio di conoscenze positive su Epicuro. È però importante ch'egli abbia, dopo la svalutazione hegeliana, sgombrato una volta per tutte l'equivoca nozione di rinascita dell'atomismo coinvolgente come tale sia Democrito che Epicuro. Il caratterizzare in modo separato ed autonomo le due filosofie ha contribuito non poco alla chiarezza che in materia di epicureismo poteva venire, ormai, soltanto da un più attento scavo testuale, verso il quale si indirizzava anche la metodologia filosofica. Marx, peraltro, crea condizioni per le quali nella successiva tradizione dichiaratamente marxista o comunque antimetafisica, il nome di Epicuro verrà usato, anche fuor di proposito, come bandiera ²⁸.

La prefazione di *Epicurea* (1887) delinea fino dalla prima pagina il carattere di sfida all'acume filologico con cui la materia si è presentata alla mente del curatore, imponendogli di prendere le distanze dal sospetto di possibili stimoli filosofici: « Non mi ha spinto a dedicarmi ad Epicuro l'interesse per la filosofia epicurea, ma, cosa ovvia per un erudito, l'oscurità e la difficoltà degli esemplari rimastici di Diogene Laerzio [...] » ²⁹, ed è l'avvio con cui, dopo una rassegna rapidissima — appena una menzione — dei volonterosi che si sono dedicati alla esplorazione della tradizione manoscritta, si passa subito alla descrizione delle fonti e del lavoro svolto su di esse, al tentativo di stabilire le complesse parentele che legano i testimoni della tradizione laerziana e, di riflesso, un criterio di scelta che permetta di districare quel “ ginepraio ” della filosofia epicurea che già veniva descritto, con gusto winckelmanniano della aspirazione al classico, nell'epigramma dedicatorio a F. Bücheler. L'atteggiamento adottato per ricavare dal ginepraio un “ fiorente giardino ” è quello di chi si pone con tecnica disincantata a ricomporre un rompicapo complesso, preso non da curiosità per

28. Basti pensare a Engels, Lasswitz, Lange e, nel Novecento, Paul Nizan. Ma v. il capitolo successivo.

29. Usener, *E*, p. v.

l'immagine che è per uscirne, ma dal puro gusto di far ricombaciare abilmente le segmentazioni. Anche di Bücheler del resto, amico e dedicatario, nonché dell'epigramma, dell'opera (quel Bücheler che nel 1906 di Usener avrebbe pronunciato un encomio funebre), si mette significativamente in risalto, nel primo verso, l'abilità di scrutatore di fonti tecnicamente disagiati, propria dell'epigrafista scaltrito: *Aurum herclanensi qui scis carbone parare [...]* (« Tu che dal carbone di Ercolano sai ricavare l'oro [...] »). E con lo stesso tono di chi sa di muoversi ad un elevato livello di metodo, [...] *quodcumque adgrediaris, non possis partem recte administrare nisi totum amplexus [...]*. È un *totum* che potrebbe forse richiamare in causa un sospetto del ripudiato ambito filosofico: ma si tratta soltanto — delimitato il settore di intervento — di passare ad una visione globale del problema da un punto di vista che rimane filologico.

Del medesimo distacco si sostanzia il giudizio che Usener dà sui protagonisti della fortuna di Diogene. Ambrogio Traversari è l'incolpevole vittima di una situazione testuale impossibile; Pierre Gassendi « che a buon diritto può aspirare al titolo di salvatore di Epicuro » è stato quello che con la sua edizione ha inflitto all'opuscolo epicureo ferite gravissime. La ragione? Egli era *physices epicureae multo quam sermonis graeci peritior*, « molto più esperto di fisica epicurea che non di greco », e anche se « capiva con molto acume non poche cose », tuttavia saccheggiò così liberamente le parole di Epicuro da aver l'aria non di emendarle, ma addirittura di coniarle lui stesso. E così via, fino alla tradizione esegetica contemporanea, cui si rimprovera di rimanere nella « nube di congetture » rimaste in piedi per inerzia fino da Gassendi. Il motivo, accennato anche se non a parole aperte, sta in un prevalere dell'aspetto interpretativo filosofico su quello più strettamente filologico. Il che non va preso, attenzione, come una chiusura di tipo tecnicistico³⁰, ma proprio come

30. Per questioni di storia delle religioni Usener operò infatti piena saldatura fra acume filologico e vastità di orizzonti culturali.

un rifiuto — in un ritorno alla sottovalutazione hegeliana — dell'apertura di prospettive ideologiche: il rifiuto del Settecento illuminista in nome del Settecento erudito.

Comunque, *Epicurea* rimane punto fermo per lo studio della tradizione del Giardino. La raccolta sviluppa il concetto della necessità di organizzare l'intero panorama delle fonti antiche di un autore bersagliato dalle vicende meccaniche della tradizione allo scopo di ottenere (con un giuoco prima di mosaico, per identificare la figura, e poi di operazioni in trasparenza per rimuoverne le successive velature, ridatandole) il profilo originale dell'autore. Nel far questo (qualche anno dopo Diels esaspererà l'atteggiamento e, classificando meccanicamente in " frammenti " e " testimonianze " estenderà il procedimento all'intera filosofia " presocratica ", inventandola) si gettano le basi per una serie di rilievi statistici di tale ampiezza da consentire di ripristinare meglio il testo di Epicuro e di tracciare un abbozzo meno incerto di storia della sua fortuna. Usener del resto non si è limitato a fornire materiali, ma di questa fortuna ha tentato un profilo nella sua *Praefatio*, sfoggiando per l'occasione una impassibilità in cui è lecito cogliere anche un'ombra di ironia: « una volta circolavano molti volumi di Crisippo composti a confutazione di Epicuro [...] ma non dovevano essere che magazzini di citazioni desunte di peso dall'avversario [...]; questo e tutto ciò che si affannarono a scrivere tutti i seguaci di Zenone il tempo, col suo trascorrere, ha trasformato, come ha trasformato l'ira dei contendenti in amore e ha dato nuovo vigore agli epicurei »³¹.

La spiegazione della circolazione dell'epicureismo nasce in Usener dal suo razionalismo: dal sonno della ragione nascono i mostri, ed Epicuro è la ragione. Questa l'ideaguida del breve ma magistrale schizzo di storia dell'epicureismo: « Facendosi sempre più oppressiva assieme alla religione la superstizione religiosa, non c'è da meravigliarsi che a chi mal sopportava di subire coartazioni psicologiche e morali si aprisse, quasi porto per eccellenza, il

31. Usener, E, pp. LXXI ss.

Giardino di Epicuro, nel quale si riusciva a foderarsi il petto di una corazza insormontabile e a munirsi, contro quelle fole di vecchie, delle armi più valide. Epicuro, come si ricava da Luciano e da Cleomede, ridiventa quello che per un certo periodo nel mondo latino è stato Lucrezio, l'uomo sacro, mirabile, divino, l'unico in grado di capire la natura e di spiegarla, correttamente e liberamente, ai suoi simili.

Da Adriano in poi cresce il numero degli epicurei, che sotto gli Antonini furono molti e importante la loro setta, come testimoniano Luciano, Galeno e, col suo polemizzare senza nominare il bersaglio, l'altrimenti non comprensibile Alessandro d'Afrodisia. Anche durante il terzo secolo e agli inizi del quarto l'insegnamento epicureo era fiorente. Dionigi vescovo d'Alessandria (249-265) si assunse l'onere di confutare Epicuro con un ampio commento *περὶ φύσεως* e Lattanzio, dal canto suo, ha dedicato tutte le sue opere, tranne il *de ira dei*, alla polemica contro l'epicureismo, non per mettere in mostra la sua erudizione, ma perché vi vedeva l'incarnazione di un errore micidiale per la verità cristiana.

Ma prima della metà del quarto secolo, il Giardino di Epicuro rimase completamente abbandonato, come testimoniano Giuliano e Agostino [...] È possibile dunque vedere come le sorti della setta epicurea e della Chiesa cristiana siano strettamente legate. Fintanto che quest'ultima fu costretta a scendere in campo aperto, i nemici più terribili erano ed erano considerati gli epicurei, bersagliati da quell'odio che il *Discorso veritiero* di Celso aveva suscitato. Dopo che quella riuscì vittoriosa e fu protetta dai decreti imperiali, la setta epicurea venne meno, come disperando di colui che, vindice degli antichi dèi, aveva tentato invano di rivolgere indietro il corso delle cose [...] »³².

Ha proclamato all'inizio, Usener, di muoversi per la curiosità del dotto il quale ha di fronte a sé una questione da risolvere che lo interessa presso che esclusiva-

32. *Ibid.* pp. LXXV-LXXVI (libera traduzione).

mente dal punto di vista della eleganza di metodo; ma non si può negare che l'epicureismo finisce con l'incontrare anche presso di lui, cammin facendo, una certa simpatia. Sembra anzi interessarlo in modo particolare (chi rifletta sui modi di nascita della filologia classica come scienza autonoma dello spirito) quella parte di storia dell'epicureismo, praticamente dagli Antonini in poi, che ai suoi occhi viene come ad incarnare la lotta fra la continuità del mondo classico e la frattura rappresentata dal cristianesimo. Sublimazione, forse, dell'atteggiamento tenuto d'istinto verso altre, coeve fratture? Può darsi. Nato nel 1834, morto nel 1905, formatosi ad un rigoroso *curriculum* presso numerose e prestigiose università tedesche (Heidelberg, Göttingen, Monaco, Bonn), Usener impersona nella storia della fortuna dell'epicureismo una molteplice interdisciplinarietà d'interessi coerente con la concezione della *Altertumswissenschaft* ma in posizione quasi di "terzaforzismo" avanti lettera dal punto di vista ideologico. Egli è della medesima generazione e della medesima stagione intellettuale di Rohde e Nietzsche (ambedue più giovani di lui, ambedue premortigli) dei quali, palesemente meno problematico esteriormente, non è però più povero di umori sotterranei. Non è ancora giunto il momento in cui, assunta la filologia come modello della formazione intellettuale, la nuova generazione si porrà il problema di un superamento in qualche direzione dello strumento e di un contatto — al di fuori della aristocrazia dello spirito — con le nuove forze reali della società.

VII. Materialismo e rivoluzione

Se la esposizione diacronica del pensiero dei tre grandi della esegesi ottocentesca su Epicuro riesce in qualche modo a definire un ambito problematico unitario, non va dimenticato che questo nasce da un coacervo di tendenze, ricostruire le quali vorrebbe minuzia di esposizione nonché il calarsi nei rispettivi tessuti delle culture nazionali, da intendersi, per l'Italia, in senso linguistico.

A Ugo Foscolo, che già nel 1803 traduce in endecasillabi sedici versi dal secondo libro di Lucrezio¹, non manca l'acume filologico di delineare, nel 1813-14, un profilo lucreziano, dal quale si evincono due linee: equivalenza funzionale, relativamente ai contesti, dell'epicureismo e dello stoicismo romani; storicità dell'esperienza umana come problema "sociologico", che porta al ristagno e all'impotente "ruggine" degli italiani nella loro inerzia; amore di gloria come molla delle azioni umane, in quanto affermazione fine a sé stessa che nasce dall'opinione materialistica della mortalità dell'anima e che viene contrapposta alla forza d'inerzia assegnata da Rousseau all'uomo per caratteristica peculiare². La naturalità della vita umana, sulla quale l'epicureismo si modella quando rifiuta impossibili battaglie, è al centro di un ambiguo rapporto: « Ora il primo motore di tutte le azioni è la noia, la quale ci fa cercare occupazioni e desideri nuovi [...] né io disputo se è tale l'uomo in istato di natura; io non l'ho veduto; né si può nemmeno argomentare e de-

1. Foscolo, *TPM*, p. 451.

2. Treves, pp. 235-91, in part. pp. 269-70, 272 (che antologizza da Foscolo, *Della poesia, dei tempi e della religione di Lucrezio*, *PPL*, pp. 356-66. Il volume di Treves, assieme a Timpanaro, *CIOI* e alla bibliografia a monte di Timpanaro, *PCRFIC* è strumento imprescindibile per situare nei debiti contesti le tappe dell'evoluzione della cultura classica in Italia.

sumere quale egli sarebbe; dirò bensì che se l'uomo in istato di natura si fosse contentato dell'essere suo, non sarebbe così prestamente ridotto in società [...] »³ e, dalle annotazioni che nella posizione originale dell'autografo fronteggiavano queste, si legge: « però vedendo Epicuro che questa noia ci faceva scorrere di desiderio in desiderio, e di pianto in pianto, e [in] fatica di fatica avvicinarsi al sepolcro, riponea tutta la sua felicità nella indolenza del corpo e dell'animo, e questa beatitudine gustavano i suoi Dei [...] gli stoici e gli altri filosofi che vogliono moderare questa tempesta vanno sempre quasi in un'altra maggiore che costa tutta la vita [...] »⁴. È la medesima intelaiatura filosofica che guida il superamento del naturalismo: la civiltà umana irrompe nella natura, modificandola; in forma poetica, è la movenza « Dal dì che nozze e tribunali ed are » dei *Sepolcri*; in termini ideologico-letterari, le riflessioni delle lettere xxxv e xxxvi dell'*Ortis*⁵.

Già nel 1804 l'« echeggiante e riepilogante » Monti ragionava del commento foscoliano alla *Chioma di Berenice* tirando in campo Epicuro ed epicurei, ed era, come ha rilevato Treves, oltre che un omaggio agli interessi dell'amico, ricalcare un tema « di frequente dibattito fra i letterati della comune cerchia milanese »⁶. Il discorso sulla antichità classica non era, in Italia, in grado di andare al di là — ed era conseguimento già ricco una certa

3. Foscolo, *PPL*, pp. 362-3.

4. Sic Fassò, *ibid.* p. 363 nota b; l'autografo (BNF Carte foscoliane II inserto F p. 16) legge in realtà non « faceva » ma « facea », non « avvicinarsi » ma, sembra, « avvicinasì » e, quel ch'è più, non « e questa beatitudine gustavano » ma « e in questa beatitudine stavano ». Infelice, inoltre, l'integrazione « in », con la quale il testo continua a non dare senso; se si vuole supporre (come in effetti è) che Foscolo abbia scritto frettolosamente « e fatica di fatica » mangiandosi quasi le parole nella penna (gli appunti sono tracciati con mano estremamente rapida) occorre emendare integralmente in: « di fatica in fatica ».

5. *I sepolcri* vv. 91 ss.; *Ultime lettere di Jacopo Ortis*, p. 53: « Tutto! [...] tutto quello ch'esiste per gli uomini non è che la loro fantasia [...] Vestiamo la realtà a nostro modo, ecc. »; p. 56: « Conviene dire che la natura abbia pur d'uopo di questo globo, [...] ».

6. Treves, p. 268 nota. Cfr. Monti pp. 205-7 (ma non è che un elenco di banalità storiografiche).

preparazione tecnica — del « pesante retaggio di erudizione settecentistica, della “ragionata”, radicata indifferenza e come renitenza all'imparare, al progredire, al concretere e al superarsi, che è propria dello storico, laddove l'antiquario, l'erudito, il filologo rivede, corregge di volta in volta le proprie schede, rimedia agli errori [...] ma non va, e si rifiuta anzi di andare, più oltre [...] di risalire dalla cronaca e dalla filologia alla storia »⁷. Ricordati di passata l'ambiente stenterellesco del classicismo fiorentino e toscano, la polemica fra un Bellotti e un Nicolini sul tradurre dal greco; o il tigioso classicismo manzoniano, non c'è difficoltà a comprendere il disperdersi del filone della diffusione dell'epicureismo (quando anche un Giordani doveva soccombere alla corazza della incomunicabilità di un linguaggio classicistico troppo limitativo).

Resta piuttosto da chiedersi il significato dell'assenza del Giardino dal rigoroso materialismo di Giacomo Leopardi. La sua formazione, auspice il conte Monaldo, era stata condotta su testi in cui scontata — anche se diversificata — era la condanna dell'epicureismo⁸, e una *Dissertazione sopra la felicità* del 1812 inedita, citata da Timpanaro⁹, reca un giudizio duro: « Epicuro filosofo, il cui solo nome è bastante per iscreditare qualsivoglia ipotesi, afferma, che la felicità non consiste che nel piacere ». Il suo accostamento, se di accostamento si può parlare, avviene tramite il pessimismo¹⁰, ribadito nel personaggio di Filippo Ottonieri, che afferma essere la filosofia pessimistica la più congeniale all'età moderna. Anche se Leopardi aveva in programma un *Ippocrate e Democrito* (peraltro mai realizzato), egli mantiene comunque un generale riserbo sull'argomento. Ha scritto Timpanaro che, insistendo sul suo progressismo, già rivendicato da Loporini, ha nello stesso tempo voluto precisare le fonti dell'approc-

7. Treves, p. 836; il discorso è riferito in particolare a Bartolomeo Borghesi, ma si adatta bene al senso di impotente frustrazione che destano gli approcci al mondo classico del periodo.

8. Elencati alcuni in Timpanaro, *CIOI*, p. 185 note 5 e 6.

9. *Ibid.* pp. 185-6.

10. *Ibid.* pp. 199-200.

cio ai filosofi antichi: « [...] in un materialista-edonista come il Leopardi ci aspetteremmo più riferimenti a Democrito e soprattutto ad Epicuro. Per tutto il pensiero laico del Sei e Settecento, come già per un Valla, Epicuro era stato un punto di riferimento costante: ogni teoria sulle origini ferine dell'umanità e del linguaggio, ogni morale terrena e antiascetica, ogni fisica e biologia libera da preconetti scolastici si era rifatta ad Epicuro [...]. Il Leopardi, come sappiamo, si nutrì moltissimo di filosofia epicurea settecentesca, ma sentì, a quel che pare, scarsamente l'esigenza di risalire direttamente ad Epicuro e a Lucrezio. Pensò che tutto l'essenziale dell'atomismo e dell'edonismo antico fosse ormai incorporato nella filosofia materialistica del Settecento? Fu trattenuto da una certa diffidenza verso una filosofia che gli sembrava antitetica al concetto classico di ' virtù ' civile, da lui pur sempre vagheggiato? » ¹¹.

Osservato, ancora di passaggio, che Epicuro è tra le fonti di Carlo Cattaneo per le sue prese di posizione circa il poligenismo linguistico ¹², le discussioni sulla sua figura nell'Italia pre- e post-unitaria nascono nel quadro di uno sviluppo ideologico legato all'incerto aggregarsi degli intellettuali alla politica delle classi che gestiscono il "Risorgimento", future classi dirigenti dello stato italiano. È una scena dominata per lo più da figure esemplari in negativo, quali Terenzio Mamiani, organizzatore — nelle parole di Bertrando Spaventa — di « una clientela [...] servile, superficiale [...] di un codazzo di spiritualisti antidiluviani [...] di un formicolaio di materialisti o positivisti preadamitici », teorizzatore di un "rinnovamento" della filosofia italiana esangue e cattolicheggiante ¹³. O di Augusto Conti, « debole teorico del senso comune [...] storico superficiale e poco aggiornato », banale eclettico di matrice cattolica moderata ¹⁴, degno concittadino della Firenze di Gino Capponi. Ma proprio perché tali autori

11. *Ibid.* pp. 221-2. Il riferimento è a Luporini.

12. Timpanaro, *CIOI*, p. 247.

13. Cit. in Garin, *SFI*, p. 1199.

14. *Ibid.* p. 1213.

impersonavano una Italia equivoca e moderata, è significativo vedere emergere proprio da questo ambiente — sia pure in seguito a torbidi ripensamenti e a complesse vicende personali — nella persona di Gaetano Trezza le cose migliori della smilza bibliografia dell'Ottocento italiano di e su Epicuro¹⁵. Mediocre *pastiche* all'insegna di una polemica antifilologica da maestro elementare, aveva organizzato Augusto Conti, in combutta con un suo allievo¹⁶. Bella e vivace invece l'opera di Trezza, prete spretato, amico di Aleardo Aleardi, che gli procurò l'insegnamento secondario, e di Pasquale Villari, che gli procurò poi quello universitario all'Istituto di Firenze. Aggiornato sugli sviluppi della cultura filologica (pur essendo portato d'istinto alle rievocazioni a tutto tondo piuttosto che all'indagine minuziosa), egli era sincero ammiratore di Mommsen quando far ciò era delitto di lesa patria; materialista disperato e angosciato, una originaria, sincera vocazione religiosa lo aveva spinto, prete, a condividere nel decennio 1850-9 i sentimenti di Risorgimento militante del don Tazzoli morto a Belfiore¹⁷. Il suo lavoro sull'epicureismo antico — che era poi un'indagine da angolatura desueta sopra la cultura contemporanea — rappresenta un momento di singolare europeismo in una cultura ormai molto parroc-

15. BFI alla voce *Epicuro* non raccoglie, per gli anni 1850-1900, che 17 items.

16. Conti-Rossi. Di titolo appetitoso, l'opera è un coacervo di banalità: « [...] la scuola di Epicuro non si segnalò in Grecia né per uomini straordinari né per opere famose: ben potrebbe dirsi degli epicurei ch'essi non furono mai vivi né per gl'incrementi del sapere né pel bene della patria, e la loro storia si compendia nel non avere fatto mai nulla. Di questa niuna efficacia dell'epicureismo sul risorgimento della civiltà e del pensiero dei greci, non faremo le meraviglie noi che vedemmo i vizi sostanziali del sistema, pe' quali esso doveva perpetuamente contraddire le coscienze dignitose e gli intendimenti di una scienza verace e progressiva, [...] ». L'inesistenza, ad es., di una problematica gassendiana nella discussione storiografica di fine secolo (in Italia, beninteso), se spiega in qualche misura la piuttosto grossolana disinformazione, certo non la giustifica.

17. Di Gaetano Trezza (di cui v. EE, L), un vivo profilo in Treves, pp. 993-1007. *Ibid.* si legga dell'influenza di Trezza sul *revival* lucreziano di fine secolo.

chiale: avrebbe fatto seguito alle sue esperienze il serio impegno sul testo di Lucrezio di Camillo Giussani, ultimo e migliore prodotto della filologia italiana ottocentesca, negli anni in cui parlare di tradizione epicurea voleva dire anche Paolo Mantegazza e il suo *Epicuro*. Verso il Novecento si proiettava altresì il monumentale lavoro di Domenico Comparetti sui papiri di Ercolano, col quale si dava ulteriore impulso alla sistematica riscoperta di testi direttamente epicurei. L'Italia, del resto, stava ora cercando se stessa molto più nel mondo della scapigliatura e in un mondo provinciale riscoperto nel segno dell'unità nazionale, che non in un tessuto di cultura presente sulla carta ma verificato nei fatti soltanto — a gravi prezzi — dalla scuola hegeliana di Napoli¹⁸.

Si è detto del travaglio degli intellettuali in uno stato di recente formazione che porta, attraverso varie mediazioni, ad una sostanziale angustia storiografica. Di più ampio respiro altrove, pure in nome dell'estetismo, altre rievocazioni del filone epicureo. « *Carpe diem* [...] noi abbiamo colto il fiore della bellezza: e con questo fiore io non ho paura di andare fino all'inferno, o in qualsiasi altro luogo [...] » dice alla sua amante Sigmund Mac Nair, protagonista negativo di *The Trespasser*¹⁹. È la vigilia della guerra mondiale; il senso dell'inferno che sta per inghiottire gli ideali di una classe e di un'epoca, travolgendo il bello, si è già fatto strada nella sensibilità media, e ben gli si è attagliata una delle etichette di Epicuro. Forse proprio in un epicureismo filosofico, infatti, e nella fortuna letteraria più che speculativa si può trovare qualche traccia utile a capire — appartenga pure alla storia del gusto anzi che a quella del pensiero in senso stretto — il "tipo" di approccio della cultura di un'epoca.

Fino dal 1853 era comparso il dialogo di Walter Savage Landor (compreso nelle *Imaginary Talks*) *Epicurus*, Leon-

18. Cfr. Mantegazza; le discussioni che lo accolsero v. in *BFI* s. v. *Epicuro*.

19. Lawrence, p. 87.

*tion and Ternissa*²⁰, scopo dichiarato del quale²¹ era mettere in risalto la bontà morale dei precetti epicurei. Protagonisti, Epicuro, Leonzio, Ternissa; la scena, il Giardino di Epicuro che, come sostiene il fondatore, essendo lontano dall'umano consesso, fornisce la quiete e il raccoglimento essenziali alla speculazione. Obietta Leonzio: non è forse vero che il pensiero di un uomo incita il vicino a pensare a sua volta, e che il frutto di tale pensiero torna ad incitare il primo come ulteriore stimolo? ma non sono queste, a ben guardare, le idee che fruttificano, in quanto per l'essere troppo fitte giungono affievolite. La natura dobbiamo contemplare, indisturbati e solitari, se si vuol raggiungere l'essenza delle cose: questa è una speculazione non individuale e non privata, né può ritenersi filosofia quella che serve ad una sola persona.

L'elegante dialogo tocca i temi della predicazione epicurea, calandoli in immagini di decadente raffinatezza: ruderi, natura selvaggia, muschio cimiteriale morbidissimo. La suggestione paesistica è preminente nella descrizione, ripudiata nella concettualizzazione; ha in sé il senso della fugacità della vita, che però non genera sommovimenti oscuri, anzi: obiettivo primario del circondarsi di cose belle è anche « rimuovere il vuoto timore della morte »²². Ma non è doloroso morire, quando si sa che amici ne proveranno pena? Possa essere la perdita degli amici il solo dolore, il timore di dar loro dispiacere l'unica pena! Un cavallo che s'impenna ad un'ombra, è meglio spronarlo o guidarlo con pazienza? La morte di un uomo è meno di un'ombra, non rappresenta nulla: nemmeno in forma imperfetta. Interviene Leonzio: « perché curarcene? perché pensare che ci deve toccare di morire? perché far notare ad una bella donna, quando ha la chioma intrecciata di edera, che anche se le foglie sono duttili e cedevoli, gli steli sono ispidi e duri, e alla sera essa

20. Savage Landor, usato qui in libera traduzione.

21. *Ibid.* p. 497 nota 1. Viene qui usato il medesimo testo seneciano (*de uita beata* 12-13) di cui si serve Hegel, p. 483, per stabilire la identità nella morale pratica dei sistemi stoico ed epicureo.

22. *Ibid.* p. 499.

sarà costretta a districarsi i capelli dai nodi? sia pure: ma non parliamone finché non capita! La morte poi ha da essere considerata una benedizione: i nemici cessano di odiarci, gli amici ci amano ancora di più [...] abbiamo la possibilità di conquistarci il mondo intero: con l'indifferenza, con l'accettare serenamente quanto ci capita di buono, col non aspirare a quanto è fuori dalla nostra portata, col non avere timori per la vita futura [...] gli dèi: che significano, gli dèi? come Ternissa non eserciterebbe in modo arbitrario la sua autorità sopra il passerotto che tiene nello spogliatoio, perché ciò non avrebbe senso, così anche gli dèi debbono avere un senso della giustizia unito a pura benevolenza ».

Il significato della vita pubblica? Il filosofo dovrebbe vivere nascosto: tuttavia, la comunità adempie ad un obbligo preciso con la riverenza ai magistrati che hanno compiuto il proprio dovere verso il paese, pur collocando un gradino più su gli uomini « di genio eccezionale ». Che, d'altra parte, non sempre sono visti di buon occhio: « i nostri governanti sono ben felici se un filosofo se ne sta fuori dai limiti della città: e ancora di più se vedono che una quarantina di cittadini poveri, che potrebbero darsi ad attività sediziose, sono beati e contenti di passare il tempo in questo modo. Due inconvenienti, quasi del medesimo momento, possono capitare allo studioso: o di essere inascoltato, o di essere ascoltato troppo. Conscio di questo, dedico tempo e fatiche alla coltivazione di indoli quali meglio fioriscono nelle città, dove il mio Giardino è perfettamente in grado di contenerle [...] »²³. Non è semplice la via attraverso la quale l'uomo di eccezione si rivela tale: le virtù individuali sono mistificate dalle ideologie ufficiali, in un rituale sempre più estraneo alla realtà dell'uomo²⁴.

Meglio ormai lasciare la città, troppo piena di reminiscenze gloriose, per rifugiarsi nel mondo della natura, dove l'abitudine rigorosa all'indagine consente allo scien-

23. *Ibid.* p. 502.

24. *Ibid.* p. 504.

ziato di andare più vicino ad una immagine autentica dell'uomo, via dallo sterile mondo della scienza ufficiale; che, del resto, è schierata in blocco contro Epicuro: per la sua scarsa speculatività; per il suo evadere i modi tradizionali dell'indagine; per il suo sottrarsi alla identificazione fra vita della comunità politica e vita intellettuale; per il suo privilegiare il piacere. Si sviluppa la rappresentazione di un *bon vivant* di gusto, dedito ad una vita raffinatamente ascetica, e continua lo spostarsi a pendolo fra una improbabile Atene del terzo secolo a. C. ed una ormai imperiale Londra del XIX secolo. « L'astinenza dai piaceri bassi è il solo mezzo per conseguire quelli di livello superiore; la cortesia da parte nostra è il miele che smorza l'amaro nella scortesia degli altri [...] »; accanto a queste e consimili massime, veri e propri saggi di dandysmo: « penso che le donne dovrebbero andare a teatro il meno possibile; non tanto perché esso eccita i sentimenti, quanto perché li estenua. Niente è per me così odioso come essere nello stesso tempo fra la plebaglia e fra gli eroi e, mentre mi penetra nel cuore la più squisita delle sensazioni, sentirmi d'un tratto sulla spalla la mano di un qualche giovanotto, distratto e insensibile »; « [...] è un piacere raffinatissimo quello che deriva da una buona rappresentazione teatrale, ma suscettibile di essere capovolto da un momento all'altro; un piacere che è alla mercé del mio vicino di posto. È ben raro che un ateniese osi profferir sillaba nel bel mezzo dello spettacolo, ma la nostra città è aperta a gente di tutto il mondo [...] e perfino in Grecia ormai, come ho sentito di persona, vi sono alcuni così barbari da bisbigliare in modo insopportabile durante le scene più belle dei nostri maggiori poeti! ». Se cerchiamo la fonte, è Seneca, col suo giudizio sulla possibilità di garantirsi una solitudine anche in mezzo alla folla, e servono ad introdurre un discorso sul problema della società civile e della convivenza: « ci si può incontrare e mettersi a conversare con migliaia di persone; tu, Ternissa, Leonzio, ed io, potremmo associarsi però con ben pochi. Società, nel senso filosofico della parola, vuol dire

quasi esattamente il contrario di ciò che s'intende comunemente [...] una volta riusciti ad impossessarsi della intelligenza che perseguiamo, possiamo rilassarci e deporre il bottino ai piedi di coloro che amiamo [...] [risponde Leonzio:] I filosofi sembrano pensare di poter essere visibili e invisibili a piacimento; di poter essere ammirati per i loro dettami, rimanendo inosservati nei momenti di *spleen* [...] »²⁵. Eccola, la parola magica, che consente di datare la situazione intellettuale e chiarisce, fuor d'anacronismo, il saggio di interpretazione. Epicureismo, come forma in cui si esprime il disagio di una civiltà sazia, che sente di aver esaurito l'ambito di civilizzazione, ma che non vuol compiere lo sforzo necessario ad ampliare i confini del nuovo e dell'esplorando: è la proiezione ideologica di una impossibilità reale, come sentirà ancor meglio quel filone interpretativo, nel Novecento, che si rifà al marxismo. Qui la risposta viene data ancora traducendo le spinte di insoddisfazione in una ricerca della squisitezza estetica personale, in un atteggiamento di rifiuto del *brutto*, in un trincerarsi nella mitezza di comportamento in quanto contrapposto di fatto a ciò contro cui accesa è la polemica.

Apostolato estetico, pacatezza all'ombra di una vita di *college* universitario, contrassegnata da studi, viaggi, esperienze puramente intellettuali, turbata una volta dagli ammonimenti *ex cathedra* di un vescovo anglicano, prontamente accettati; un "epicureismo", di conseguenza, legato più al fraseggio musicale e alla compostezza interiore che ai clamori ideologici; ricerca di una atmosfera di serra, bastevole a destare i timori della *prudérie* vittoriana. Questi i contrassegni della esperienza di Walter Pater, intelligente cultore — fra l'altro — di studi rinascimentali, che nel nome di Epicuro concepì un immaginario personaggio — autobiografico non solo larvatamente — della classe dirigente imperiale dell'età di Marco Aurelio, e che in uno splendido capitolo sull'eufuismo delinea la funzionalità degli aspetti della concezione del

25. *Ibid.* pp. 507-8.

mondo epicurea a lasciarsi inglobare nell'ambito di mediazioni filosofiche più vaste.

Del resto, chi prenda un Joris-Karl Huysmans, o la vicenda (a cavaliere fra la storia della organizzazione accademica e della storiografia locale) dei ritorni gassen-diani precedenti a Henri Berr, o ancora il Lucrezio poeta-filosofo, insieme a Dante e a Goethe, di George Santayana (dal quale discendono interpretazioni a noi vicinissime), non avrà difficoltà a riconoscere nel fenomeno dell'epicureismo estetizzante uno degli aspetti di una più generale temperie europea ²⁶.

Due nomi importanti, per concludere il panorama dell'Ottocento su un tema che ha avuto rigogliose propaggini nel successivo, contrassegnano la fine del secolo: Lasswitz e Lange ²⁷; rilevanti per l'aspirazione a dare una sintesi d'assieme delle posizioni mentali antimetafisiche avutesi nel corso della storia del pensiero, le loro opere aprono un equivoco di valutazione cui non sempre ci si è sottratti, quello cioè della equazione materialismo-progressismo. Sarà l'equivoco di Benjamin Farrington negli anni Quaranta del Novecento e, se si consideri che in ambito marxista si può fare il nome di Stalin, si comprenderà facilmente e gli inconvenienti cui ha dato luogo e la persistente difficoltà a liberarsene. Si veda, proprio dalle colonne di un quotidiano di partito, Antonio La Penna, nel 1963: « Il problema del progressismo di Lucrezio è tutt'uno con quello dell'atteggiamento da prendere verso il razionalismo e il materialismo del passato, anche quando essi siano stati politicamente agnostici o addirittura reazionari. Orbene, razionalismo e materialismo reazionario, quando hanno portato ad una conoscenza più esatta della natura e della storia, quando hanno segnato un progresso scientifico, hanno pur sempre accresciuto le condizioni per una liberazione totale dell'uomo, per una liberazione, cioè, sia dall'errore sia dalla soggezione so-

26. Cfr. Pater, pp. 65-77; Huysmans; Thomas, *DEC* e *PG*; Mabillean; Berr; Santayana.

27. Cfr. Lasswitz, Lange.

ziale e politica [...] illuminismo e marxismo sono, a gradi diversi, due sintesi della chiarezza razionale e della spinta liberatrice che prima trovava espressione in utopie e in miti religiosi»; commenta Timpanaro, che cita l'intervento: «la confusione tra i due piani può condurre a forzature opposte: a presentare come democratico ogni laico e materialista, oppure a liquidare senz'altro come reazionario in senso globale il materialista antidemocratico. Il primo caso si è verificato con Epicuro e Lucrezio; il secondo, col positivismo del secondo Ottocento, che tuttora non trova nella storiografia democratica e marxista un'equa valutazione»²⁸.

Un episodio in questo senso esemplare è l'attenzione rivolta da Paul Nizan alla tradizione democritèo-epicurea. Il curatore di una recente edizione italiana dei suoi *Matérialistes* esordisce così nello spiegare la scelta del tema: «in funzione di questo progetto [cioè di rilanciare un modo materialistico di intendere la filosofia e di essere filosofi] il recupero di Democrito, Epicuro e Lucrezio appariva ineccepibile sia perché ad essi aveva dedicato particolare attenzione lo stesso Marx al suo esordio culturale, sia perché questi autori 'classici' sicuramente accreditati consentivano di rovesciare 'dal di dentro', con le stesse armi della cultura ufficiale, una concezione idealistica della filosofia»²⁹. Ora, è vero che nei *Materialisti* si ha una citazione esplicita dalla tesi di Marx, che era tradotta in francese fino dal 1927: in realtà, però, il filone epicureo cui l'opera si richiama è quello che fino dal Rinascimento vede circolare in Epicuro il predicatore di una saggezza modesta, che pensa alla cura dell'anima senza darsi pena di grandi travagli teorici. Un Epicuro — quindi — che in prospettiva può essere sia l'apostolo non in antitesi col cristianesimo, di Erasmo; sia il gentiluomo *blasé* della tradizione di un certo libertinismo; sia il puro edonista del secolo di La Mettrie. Nizan

28. Antonio La Penna, in «l'Unità», 3 novembre 1963, citato e commentato da Timpanaro, *CIOI*, pp. 166-7.

29. Nizan, *IMA*, p. 7, sul quale cfr. Innocenti, *N*.

non incorre, ovviamente, nella grossolanità di rivendicare in Epicuro l'accusato a torto, privilegiando anzi e rivendicando proprio le ragioni dell'accusa; ma è pur vero che anche per il suo Epicuro il più ampio primato è riservato alla elaborazione morale mentre è un fatto che l'Epicuro più vitale è proprio quello meno "chiacchierato", più astruso e teorico. Nella prospettiva moralistica — ancorché materialistica — si perde il nesso con il mordente della speculazione filosofica e si crea un Epicuro reazionario (disinteresse per la politica, comunitarismo che diviene gusto per l'esclusivismo elitario, materialismo edonistico che diviene vuota aristocrazia del piacere); nella prospettiva marxiana viceversa (che poi ricorda quella di Gassendi), l'affermazione del probabilismo scientifico è densa di conseguenze speculative (l'abbandono della teoria dei modelli ideali preesistenti al mondo) e politiche (il razionalismo come antidoto a precisi strumenti di potere). Ora, mentre Nizan propone un Epicuro sostanzialmente in linea, salvo qualche scarto, con la prima interpretazione, calcando l'accento non tanto sulla sua originalità speculativa quanto sul fatto che « dans cette existence tragique du III^e siècle, les philosophes devaient avoir la sagesse modeste », viceversa il suo giudizio su Lucrezio dà una anticipazione del destino dell'epicureismo in età imperiale. Attribuendo a Lucrezio il valore di esponente e ideologo di una classe in ascesa, Nizan infatti sbaglia ottica ma centra egualmente il bersaglio giusto. Se infatti è vero che nel filosofo romano si deve vedere probabilmente, da un punto di vista sociologico, il discendente di una società ormai esaurita intellettualmente, il quale si schiera coi nemici della sua classe, è ben vero che, sottolineando l'impotenza intellettualistica di tale conato si segnala la disponibilità della classe emergente romana ad una mediazione che su base sostanzialmente stoica si mostrerà disponibile anche a certo epicureismo. Le ipotesi di Farrington, neopositivista nella sua equazione razionalismo-progressismo più di quanto non sia marxista, non bastano a garantire la effettiva sussistenza di una diffusione dell'epicureismo a livello

di partito politico, e di questi elementi in Nizan c'è la contraddizione ma anche, in prospettiva, la soluzione. Del resto, l'accento più vero all'epicureismo non è tanto nei *Matérialistes* quanto nell'opera che esprime intera la nausea dell'occidente e della borghesia, *Aden Arabie*, il manifesto del punto di fuga (1931)³⁰. L'esito di questo tipo di interpretazione sfocia nelle riflessioni sartriane circa il significato del materialismo nella storia e la sua credibilità come componente filosofica della ideologia rivoluzionaria, con un particolare riferimento a quella che è diventata la forza di coagulo principale dell'antifascismo internazionale, il movimento comunista.

Il materialismo e il mito oggettivistico, si chiede Sartre, servono veramente la causa della Rivoluzione? Non c'è una discrepanza fra l'azione del rivoluzionario e l'ideologia di cui egli si serve³¹? In realtà il materialismo è una metafisica dissimulata sotto una filosofia positiva, che però distrugge il positivismo di cui si copre. Non afferma infatti il probabilismo scientifico, ma la certezza dogmatica dei principî. Il razionalismo materialista trascorre nell'irrazionale e distrugge se stesso; affermando la dialettica, la vuole applicare alla natura, aprendo una contraddizione fra il concetto di totalità, inerente alla dialettica, e l'universo della scienza, che è quantitativo. « Lo spirito profondo della scienza è materialista, lo credo bene: ma ecco che viene definita come analitica e borghese. Ecco che le posizioni si rovesciano, e io vedo con chiarezza due classi in lotta: l'una, la borghesia, è materialista, il suo metodo l'analisi; la sua ideologia, la scienza. L'altra, il proletariato, è idealista, il suo metodo è la sintesi, sua ideologia la dialettica. Come v'è lotta fra le classi, dovrebbe esservi incompatibilità fra le due ideologie; niente affatto: la dialettica è il culmine della scienza e ne sfrutta

30. Nizan, *AA*, pp. 185 ss.

31. Sartre, pp. 1537 ss. Contro la sua interpretazione di Epicuro (ma non, ovviamente, contro quanto ne poteva risultare di critica anti-comunista) insorse un *chien de garde* non ancora autorevole, Pierre Boyancé (*ES*, pp. 426 ss.); episodio che in parte chiarisce la vicenda di Jean Bollack, cfr. la *Conclusione*.

i risultati; la borghesia, usando l'analisi e quindi riducendo il superiore all'inferiore, è idealista, mentre il proletariato, che pensa per sintesi e che è condotto dall'ideale rivoluzionario, è materialista proprio quando afferma la irriducibilità della sintesi ai suoi elementi³² [...] i materialisti non sanno decidersi [...] in astratto si afferma il processo dialettico, ma in concreto i loro studi si limitano a vecchie spiegazioni [...] basate sul determinismo dell'ambiente e delle circostanze storiche »³³. Il materialismo diviene allora una *opinione*, una idea di mobilitazione, una bandiera di battaglia, anche se filosoficamente, volendo essere dialettico, passa nell'idealismo. E su questo piano scatta una valutazione diversa, di tipo storico: « Se considero la fede materialista non più nel contenuto, ma nella sua storia, in quanto fenomeno sociale, vedo chiaramente che non è un capriccio d'intellettuali, né il semplice errore di un filosofo. Per quanto vado indietro, scopro che essa è legata a un atteggiamento rivoluzionario. Il primo che ha voluto, nella sua cerchia, abolire la schiavitù, — Epicuro — era materialista. Il materialismo dei grandi filosofi [...] ha contribuito non poco a preparare la Rivoluzione del 1789; infine [...] è certo che oggi il materialismo è la filosofia del proletariato esattamente nella misura in cui il proletariato è rivoluzionario [...] è incontestabilmente il solo mito che si adatta alle esigenze rivoluzionarie »³⁴.

Dal disagio di Lawrence a quello di Nizan e Sartre, ovvero dal disagio individuale di fronte alla oppressività di schemi sociali consolidati alla problematica del confronto dell'intellettuale coi movimenti di massa. Poco a vedere con la filologia, l'accostamento: utile però a segnare due punti non neutri della periodizzazione: le due guerre

32. Sartre, p. 1549 (libera traduzione).

33. *Ibid.* p. 1553.

34. *Ibid.* p. 1561 ss. Come permanere in vita di atteggiamenti legati allo stalinismo e quindi preda di questo equivoco andranno visti: Lucrèce, *De la nature des choses*, 1954 e le due recensioni di Santi e Parain, costruite sulla alternativa umanesimo borghese-umanesimo marxista, nonché Timochenko.

mondiali. Anche un argomento così apparentemente distaccato, infatti, come la storia di una tradizione erudita, ha bisogno della determinazione di referenti fissi esterni al proprio ambito problematico³⁵.

Dal canto suo — ed è un cantuccio — l'Italia che conosce nel 1911 il suffragio universale è un paese che si va sempre più provincializzando, nella costruzione di fatto della propria unità nazionale attorno a ceti agrari e protoindustriali, e che va perdendo una per una quelle connotazioni di cosmopolitismo che singoli ex-stati della penisola ereditavano fino dal Settecento. Il livello delle sue élites intellettuali arretra, e i modelli oltracotanti della cultura piccolo-borghese si insinuano persino nella filologia, dove il senso della ricostruzione dell'età classica diviene in molti orpello classicistico. Fra il 1910 e il 1920 Giorgio Pasquali è in giro per l'Europa ad inseguire i modelli culturali della grande tradizione intellettuale europea; tornatone per la cattedra italiana, dalla quale svolgerà per tre decenni un'opera infaticabile di sprovincializzazione, dovrà confessare in seguito l'emozione provata nel confronto di orizzonti³⁶.

La fortuna di Epicuro in ambito erudito fra le due guerre si misura allora sul *décalage* che si determina fra la grande tradizione intellettuale europea nelle sue sopravvivenze, e le incertezze ideologiche derivanti dalla complessa vicenda storica continentale fra rivoluzione e regimi reazionari di massa (vicenda della quale del resto sono protagonisti non marginali figure tipiche della vecchia intellettualità mitteleuropea). Quel filone di studio della fonte in quanto fatto autonomo, richiedente una metodologia separata e al limite del virtuosismo, si protrae ben oltre il limite del secolo, in Italia, per la mediazione di un Vitelli, e dà allo studio dell'epicureismo frutti copiosi: basta fare il nome di Vogliano, fiorentino come metodolo-

35. Sull'argomento cfr. Innocenti, *NFC*.

36. Cfr. *Per Giorgio Pasquali*, pp. 71-89, dove La Penna fornisce indicazioni per riesaminare la figura di Pasquali alla luce del fiancheggiamento di certo gentilianesimo e della ipotesi di aggregazione intellettuale attorno ai ceti dirigenti.

gia e berlinese come ambito operativo; di Philippson, di von der Mühl, di Diano, fino a quanto di nuovo, pur fra critiche non ancor sopite, ha apportato il *corpus* epicureo raccolto in due tappe, recentissimamente, da Graziano Arrighetti³⁷. Singolarmente povera l'esegesi filosofica, a livello così di saggi specifici come di trattazioni manualistiche, fa parentesi a sé — a cavallo fra filologia e filosofia — l'episodio Ettore Bignone.

Autore fino dal 1920 di un *Epicuro* italiano, nel 1936 Bignone pubblica una quantità enorme di materiali atti a consentire una migliore interpretazione della formazione filosofica di Epicuro. Non ci si sofferma sui contributi — raccolti anche dopo il 1936 e ora in silloge per la seconda edizione dell'*Aristotele perduto*³⁸ —; basti puntualizzare che si deve a lui l'aver sottratto la speculazione epicurea alla classica, arida genealogia dossografica di dipendenza dall'atomismo, per inserirla nel vivo della polemica fra filosofie militanti, il primo platonismo da una parte, Epicuro dall'altra. Una decina d'anni dopo (1947), Cyril Bailey convogliava nella sua edizione di Lucrezio un notevole patrimonio filologico e le prime osservazioni di taglio "illuministico" nel senso della natura e della società nel poeta latino, dando il segnale di un vivacissimo *revival* per gli studi epicurei nel mondo di lingua anglosassone, contrassegnato in questo dopoguerra dai nomi di Benjamin Farrington e Norman De Witt³⁹.

37. Un panorama in Epicuro, *O*, pp. xv-LIII. V. anche Comparetti-De Petra.

38. Bignone, *E* e *AFFE*, in quest'ultimo un profilo dell'Autore dovuto a V. E. Alfieri.

39. Cfr. l'edizione lucreziana curata da Bailey e quanto richiamato da Panichas. Va da sé che qui non si tenta neppure di affrontare il problema dal punto di vista della fortuna di Lucrezio.

Conclusione

Un discorso aperto?

Abbiamo visto Epicuro fare da modello: alla società ecumenica dell'ellenismo; alla tarda repubblica romana; al principato; ai ceti dominanti dell'impero "umanistico" degli Antonini; a strati delle classi subalterne in concorrenza (talvolta in simbiosi) col primo cristianesimo. Dopo di che, il suo nome ha balenato così dietro il sensualismo del tardo medio evo come sotto il moralismo del nascente Umanesimo. Sovvertitori e servitori dello stato, nella Francia dei Luigi XIII e XIV, lo hanno usato indifferentemente; la sua immagine inquietante ha circolato nell'illuminismo cosmopolita e nel romanticismo nazionalista. Sulla valutazione da dare al suo ruolo nel pensiero antico viene lanciata la sfida ad un Hegel, ma su di essa si può esprimere anche il tecnicistico disinteresse del filologo. Certo Novecento marxista ne connota in senso ideologico il messaggio, ma inserendolo in uno schema interpretativo positivistico, e quindi aprendo nel proprio seno una antinomia.

Dopo questa vasta e contraddittoria circolazione, farà meraviglia che l'ambivalenza di utilizzazione sia tuttora operante? Probabilmente no, ed è per questo che, come proposta conclusiva, si vuole qui invitare a riflettere un momento su tre episodi della recentissima fortuna epicurea.

1967. La guerra del Vietnam, il disagio dei *campuses* universitari; l'anno successivo, la rivolta dei ghetti negri, stanno dando al mondo un volto nuovo e drammatico degli Stati Uniti d'America, dove Epicuro (non parla forse la Costituzione della felicità come scopo supremo dell'uomo?) viene proposto come possibile costruttore di un patrimonio teorico utilizzabile dalla ideologia americana in

quanto supporto della « società aperta » contro il totalitarismo, rappresentato dalla « società chiusa », sottomessa a forze « magiche e arbitrarie » ¹. Componenti essenziali di questo atteggiamento: il disgusto per la politica come cosa sporca, di massa; il non-conformismo religioso, che si traduce come tale anche nella sfera (ma solo dal punto di vista individuale) dei rapporti sociali. Il discorso non fosse chiaro a sufficienza, viene in soccorso l'affermazione esplicita: « [...] non era, il suo, quel non-conformismo che siamo soliti collegare con assemblee di massa, lunghi cortei di protesta, discorsi clamorosi, suicidi politici. La tempra del dissenso di Epicuro, il suo insistere in opinioni impopolari erano connessi ad una forma di non-conformismo più elevata e raffinata: vigorosa ma non violenta, dogmatica ma senza coercizione, non disposta a scendere a compromessi ma non insensibile [...] » ². È il non-conformismo dei Padri fondatori, il non-conformismo di Thomas Jefferson che, indicato alla fine dell'opera come assertore di dottrine epicuree — in quanto capaci di insegnare l'autogoverno politico ³ —, è visto da John Dewey (grande profeta del sogno americano) come « il più universale di tutti i suoi contemporanei americani e forsanco europei » ⁴, creatore di una nazione giovane e orgogliosa, che continuava però a considerare la politica « un arido deserto » ⁵.

1971. Jean Bollack riunisce in volume i frutti di un lavoro che ha impegnato per due anni una *équipe* su Epicuro e pubblica il testo della *Lettera ad Erodoto*, con commento. Forte della lezione che viene dalla storia, essere i *revivals* epicurei passo avanti quando filologico-testuali, stallo (in prospettiva, anche reazionario) quando retorico-moralistici, il problema sul tappeto è quello dei rapporti fra la fisionomia testuale del decimo libro di Diogene Laerzio e la traduzione datane da Ambrogio Traversari ⁶,

1. Panichas, pp. 5 ss.

2. *Ibid.* p. 6.

3. *Ibid.*, pp. 147-8.

4. Dewey, p. 9.

5. *Ibid.* p. 12.

6. Diogene Laerzio, VSP.

visto che ancora Hübner, nel 1828, la difendeva, affermando che il latino di Ambrogio si adattava perfettamente non tanto alle parole del testo greco, quanto al pensiero⁷. In che consiste l'alterazione? in una forma strisciante e pericolosa di riduzione del testo ad una neutralità inoperante, a un conformismo piatto e inoffensivo, a una riduzione delle difficoltà, ad una ricerca di simmetria dove simmetria non ci può essere, ad una abitudine di correzione sistematica del testo *ope coniecturae*, che non consente più di vedere l'originalità della posizione epicurea⁸. Così facendo, la traduzione si è autocreata una sorta di impunità-autorevolezza, che porta a farla considerare fonte a sua volta. L'edizione Bollack che accetta solo 3 delle 171 correzioni di Usener, si propone di rivalutare la difficoltà del testo epicureo nel suo aspetto di suggerimento speculativo, rifiutando la ricerca di una normalizzazione testuale artificiosa. Ne viene fuori, più che una rivoluzione ideologica in prima persona, un ripristino della tradizione e della discussione in senso nettamente hegeliano, un bagno di filosofia per una filologia che troppo ha officiato ai miti dell'imparzialità della scienza.

E poiché il tentativo intaccava equilibri costituiti, non si è fatta attendere una violentissima risposta, sulla più autorevole delle riviste francesi specializzate, da parte di quel Pierre Boyancé che già vent'anni prima si era segnalato per una analoga *querelle* con Sartre: « L'insistita ricerca di originalità [dell'edizione Bollack] [...] non è priva di ambizione, vorrei dire di presunzione. Di fatti, vediamo la prefazione aprirsi sul rifiuto di una tradizione, il che vuol dire tener per non fatto tutto lo sforzo impiegato da parecchie generazioni di filologi su questo testo difficile [...] questa interpretazione romanzesca e peggiorativa del lavoro filologico appartiene coerentemente ad un'epoca nella quale, sotto l'influenza di Marx e di Freud, non si può più credere all'oggettività degli eruditi. Ebbene! per parte mia dico, sommessamente ma fermamente, 'No!' ».

7. Hübner *apud* J. Bollack - M. Bollack - Wismann, p. 17.

8. *Ibid.* pp. 16, 20, 21, 22.

No a questo rifiuto in blocco dei nostri predecessori dei quali, per quanto mi concerne, io mi sento legittimo erede »⁹. Punto di contestazione, il concepire un duplice ambito d'intervento epicureo (il naturalistico erudito e il filosofico speculativo), nel quale hanno diritto di cittadinanza non soltanto i sacerdoti della scienza ufficiale. Vi si può anche vedere il distacco e l'opposizione di chi, in nome di una semplicistica concezione del progresso come vicenda rettilinea, sente attaccati i valori della società di cui è espressione e li difende in quanto tali, prima ancora di accettare la discussione. La risposta di Bollack si incardina sulla divergenza di fondo, sostanziale, rivelatasi sulle linee metodiche e sulla necessità di decidersi ad affrontare un pubblico più severo, senza frapporre ostacoli artificiosi¹⁰.

Scatta, dal pretesto epicureo, il discorso sullo studio storico e la funzione della filologia in quanto forma in cui la cultura europea si è riconosciuta in un periodo preciso della sua storia, ma che ora va soggetta ad una crisi di mancato riadattamento. Questo il *punctum dolens*, di qui la polemica. Senza buttarsi nelle braccia di un irrazionalismo connotato storicamente e politicamente, non bisogna rifiutarsi di riconoscere la equivocità ormai sempre più chiamata in causa di ricorrenti umanesimi¹¹.

1974. Mentre Francine Markovits analizza, per un editore abituato alla provocazione ideologica, l'esercizio dialettico-stilistico di Marx nella sua tesi di laurea in termini di determinazione qualitativa dell'impegno e del rigore, il massimo editore italiano tradizionale di divulgazione filosofica pubblica un *Saggio su Epicuro* che, in una

9. Boyancé, *UEDV*, pp. 66 ss. Cfr. il capitolo precedente, nota 31.

10. Bollack, pp. 11 ss.

11. Il discorso è in certa misura connesso con l'immagine che la cultura occidentale ha proiettato di se stessa; e va sottratto all'isterilimento erudito in cui, sotto apparenze efficientistiche, di fatto lo si sta relegando. Non soltanto in Francia, basti pensare come per certi settori della cultura ufficiale italiana la storia della filologia — che è tema scottante — sia divenuta storia dell'erudizione: che è tema castrato e castrante.

irreale atmosfera di rievocazioni, ripresenta l'Epicuro cristiano.

Se consideriamo che al panorama di *nouissima epicurea* non manca dell'epicureismo neppure l'utilizzazione più banale, visto che nel 1968 poteva uscire nella Parigi del maggio un abbinamento fra Epicuro e l'insegnamento Mazda in nome della gastronomia vegetariana, il quadro è completo ¹².

12. Cfr. Markovits, Pesce, Mangold (che è datato 1930 e contiene anche una prefazione del « Dr. O.Z.-A. Ha'nish » sulle *Règles fondamentals pour la santé*). Né manca alla rassegna finale la ripresa del marxismo che sotto vernice di aggiornamenti culturali recentissimi non fa che riproporre tesi di subalternanza intellettuale rispetto alle classi dominanti, risalenti diritte alla seconda Internazionale, cfr. Sollers.

Bibliografia

Sono qui elencate soltanto le opere di cui ci si è effettivamente serviti nella stesura del volume. Una storia della fortuna dell'epicureismo potrebbe coincidere — al limite — con la pura enunciazione della bibliografia relativa, e questo spiegherà le ragioni del criterio scelto. Nel corso del testo, gli autori sono citati direttamente col cognome ed il numero di pagina quando figurano in questo elenco con una sola opera, altrimenti è aggiunta al cognome la sigla ricavata dalle iniziali dell'opera citata.

ADAM, ANTOINE. *L'influence de Gassendi sur le mouvement des idées dans les dernières décades du XVIII^e siècle*, in *Tricentenaire de Pierre Gassendi (1655-1955). Actes du Congrès*, Parigi, Presses Universitaires de France, (1957), pp. 5-12.

ALFONSI, LUIGI. *Problemi filosofici della "Consolatio" boeziana*, in « Rivista di filosofia neoscolastica » xxxv (1943), pp. 322-8.

Appendix uergiliana, a c. di W. V. Clausen, F. R. D. Goodyear, E. J. Kenney, J. A. Richmond, Oxford, Clarendon Press, 1966.

BADALONI, NICOLA. *La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze, Parenti, 1955.

BARBI, MICHELE - PERNICONE, VINCENZO. *Sulla corrispondenza fra Dante e G. B. Quirini*, in « Studi danteschi » xxv (1940), pp. 81-129.

BARON, HANS. *La crisi del primo Rinascimento italiano*, tr. di R. Pecchioli, Firenze, Sansoni, 1970.

BAYLE, PIERRE. *Dictionnaire historique et critique*, 5^a ed., Amsterdam, Leida, L'Aja, Utrecht, 1740.

— *Pensées diverses, écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680*, 3^a ed., Rotterdam, Reinier Leers, 1699.

— *Sulle oscenità*, Milano, Bietti, 1884.

BERR, HENRI. *An jure inter Scepticos Gassendus numeratus*

- fuert*, Parigi, Hachette, 1898 (trad. francese di Bernard Rochot, ivi, A. Michel, 1960).
- BERTELLI, SERGIO. *Un codice lucreziano dell'officina di Pomponio Leto*, in « La parola del passato » XXI (1965), pp. 28-38.
- Bibliografia filosofica italiana 1850-1900*, Roma, Abete, 1969.
- BIGNONE, ETTORE. *L'Aristotele e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, La Nuova Italia, 2^a ed. (1^a ed. *ibidem* 1936), 1973.
- *Epicuro*, Bari, Laterza, 1920; ora in ed. anastatica Roma, « L'Erma di Bretschneider », 1964.
- BISCHOFF, BERNHARD. *Carmina burana*, 2 voll., München, Prestel Verlag, 1967.
- BOCCACCIO, GIOVANNI. *Il Comento alla Divina Commedia*, a c. di D. Guerri, 3 voll., Bari, Laterza, 1918.
- BOEZIO. *Philosophiae consolatio*, Turnhout, Brepols, 1957 (« Corpus christianorum. Series latina. xciv »).
- BOLLACK, JEAN. *Lettre à un Président. Sur le découragement des études grecques en France*, Parigi, Les éditions de minuit, 1972.
- BOLLACK, JEAN - BOLLACK, MAYOTTE - WISMANN, HEINZ. *La lettre d'Épique*, *ibidem*, 1971.
- BOYANCÉ, PIERRE. *Épique et M. Sartre*, in « Revue philosophique de la France et de l'Etranger » a. LXXVIII, tomo 143 (1953), pp. 426-31.
- *Une édition dans le vent*, in « Revue de philologie » XLVI (1972), pp. 66-91.
- BUONAIUTI, ERNESTO. *Il cristianesimo delle province romane d'Africa*, Bari, Laterza, 1928.
- BURLEY, WALTER [BURLAEUS, GUALTHERUS]. *De uita et moribus philosophorum*, Norimberga, Creussner, 30.vi.1479 (IGI 2273, consultato sull'esemplare BNF B.4.30).
- Canti Goliardici medievali*, a c. di L. Vertova, Firenze, Fussi, 1952.
- CAPONE BRAGA, GAETANO. *La soluzione del problema del sommo bene*, in « Archivio di storia della filosofia » III (1934), pp. 101-16.
- Celestina* (La). Riduzione italiana di Corrado Alvaro, in *Teatro spagnolo*, a c. di E. Vittorini, Milano, Bompiani, 1941, pp. 5-77.
- COMPARETTI, DOMENICO - DE PETRA, GIULIO. *La villa ercolanense dei Pisoni, i suoi monumenti e la sua biblioteca*,

- Torino, Loescher, 1883; ora ripubblicato Napoli, Centro internazionale per lo studio dei papiri ercolanensi, 1972.
- CONTI, AUGUSTO - ROSSI, GIUSEPPE. *Esame della filosofia epicurea nelle sue fonti e nella storia*, Firenze, Tip. di M. Ricci, 1879.
- COURCELLE, PIERRE. *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Parigi, E. De Boccard, 1943.
- COWLEY, ABRAHAM. *Poems*, a c. di A. R. Waller, Cambridge University Press, 1905.
- CUMONT, FELIX. *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, tr. di L. Salvatorelli, Bari, Laterza, 1913; 2^a ed. *ibidem* 1967.
- DE GOZZE, GAUGES. *La discolpa di Epicuro filosofo ateniese*, Roma, Mascardi, 1640.
- DELLA VALLE, GUIDO. *Perché piacque ai romani la filosofia epicurea?*, in « Rivista pedagogica » xxvi (1933), pp. 321-50, 540-63.
- DEWEY, JOHN. *Thomas Jefferson*, tr. di G. Monicelli, Milano, Mondadori, 1952.
- DE WITT, NORMAN W. *St. Paul and Epicurus*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1954.
- DIANO, CARLO. *Note epicuree*, in « Annali della Scuola normale superiore di Pisa » classe di lett., st. e filos., serie II, XII (1943), pp. 111-23, ora in:
- *Scritti epicurei*, Firenze, Olschki, 1974, pp. 289-307.
- DIogene, LAERZIO. *Vitae et sententiae philosophorum*, tr. latina di A. Traversari, Roma, Georg Lauer, ca. 1472 (IGI 3458, consultato nell'esemplare BNF 25.2.4.7).
- *Vitae philosophorum*, 2 voll., ed. H. S. Long, Oxford, Clarendon Press, 1964.
- *Vite dei filosofi*, tr. it. a c. di Marcello Gigante, Bari, Laterza, 1962.
- DU RONDEL, JACQUES. *La vie d'Épicure*, Parigi, Cellier, 1679.
- EMPEDOCLE. *Studio critico traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*, a c. di E. Bignone, Torino, fratelli Bocca, 1916, ora in ed. anastatica Roma, « L'erma di Bretschneider », 1963.
- Encyclopédie*, volume v, Livorno, 1772.
- EPICURO. *Opere*, a c. di Graziano Arrighetti, Torino, Einaudi, 1960, 2^a ed. *ibidem* 1973.
- ERASMO DA ROTTERDAM. *Familiarium colloquiorum opus*, Lugduni, apud Sebastianum Gryphium, 1538.

- ESCALLIER, ÉMILE. *Un disciple oublié de Gassendi: l'abbé Batteaux, professeur au Collège Royale*, in *Tricentenaire de Pierre Gassendi (1655-1955). Actes du Congrès*, Parigi, Presses Universitaires de France, (1957), pp. 163-72.
- FARRINGTON, BENJAMIN. *Che cosa ha veramente detto Epicuro?*, tr. di F. Cardelli, Roma, Ubaldini, 1967, traduzione italiana da:
- *The Faith of Epicurus*, Londra, Weidenfeld & Nicholson, 1967.
 - *Scienza e politica nel mondo antico*, tr. di A. Rotondò, Milano, Feltrinelli, 1960.
- Fontes Juris Romani antejustiniani*, 3 voll., Firenze, Barbèra, 1941, 1943, 1940.
- FOSCOLO, UGO. *Prose politiche e letterarie dal 1811 al 1816*, a c. di L. Fassò (Opere, Edizione nazionale, vol. VIII), Firenze, Le Monnier, 1933.
- *Tragedie e poesie minori*, a c. di G. Bézzola (Opere, Edizione nazionale, vol. II), Firenze, Le Monnier, 1961.
 - *Ultime lettere di Jacopo Ortis*, a c. di G. Gambarin (Opere, Edizione nazionale, vol. IV), Firenze, Le Monnier, 1970.
- GABRIELI, FRANCESCO. *Federico II e la cultura musulmana*, in *Atti del Convegno internazionale di studi federiciani. 10-18 dicembre 1950*, Palermo, Renna (1952), pp. 435-47.
- *Storici arabi delle Crociate*, Torino, Einaudi, 1966.
- GAETA, FRANCO. *Lorenzo Valla. Filologia e storia nell'umanesimo italiano*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1955.
- GARIN, EUGENIO. *Filosofi italiani del Quattrocento*, Firenze, Le Monnier, 1942.
- *Le prime ricerche di Hans Baron sul Quattrocento e la loro influenza fra le due guerre*, in *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, a c. di A. Molho e J. A. Tedeschi, Firenze, Sansoni, 1971, pp. LXI-LXX.
 - *Ricerche sull'epicureismo del Quattrocento*, in *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone. Miscellanea philologica*, Genova, Università degli studi, Istituto di filologia classica, 1959, pp. 217-37, e successivamente ristampato in:
 - *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, Sansoni, 1961, pp. 72-92.
 - *Storia della filosofia italiana*, tre tomi (con paginazione continua), Torino, Einaudi, 1966.

- GASSENDI, PIERRE. *Opera*, 6 voll., Lione, Anisson, 1658.
- GENTILE, GIOVANNI. *Storia della filosofia italiana (fino a Lorenzo Valla)*, 2ª ed. a c. di V. A. Bellezza (Opere, vol. XI), Firenze, Sansoni, 1961.
- GLOVER, T. R. *Democracy in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1927; ora in ed. anastatica: New York, Cooper Square Publishers Inc., 1966.
- GORDON, COSMO ALEXANDER. *A Bibliography of Lucretius*, Londra, Rupert Hert-Davis, 1962.
- GRAVINA, GIANVINCENZO. *Scritti critici e teorici*, a c. di A. Quondam, Bari, Laterza, 1973.
- GREGORY, TULLIO. *Pierre Gassendi*, « De homine » 9-10, 1964, pp. 89-114.
- *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Bari, Laterza, 1961.
- GRILLI, ALBERTO. *I frammenti dell'epicureo Diogene da Enoanda*, in *Studi di filosofia greca*, a c. di V. E. Alfieri e M. Untersteiner, Bari, Laterza, 1950, pp. 345-449.
- Rec. a: Bollack-Bollack-Wismann (v. s.), in « Rivista di filologia e d'istruzione classica » CII (1974), pp. 97-111.
- GUIBERTEAU, PHILIPPE. *Dante, Guido Cavalcanti, et les épicuriens de Florence*, in « Bulletin de l'Association Guillaume Budé » ser. IV (1969), n. 3, ottobre, pp. 349-68.
- HAYDN, HIRAM. *Il Controrinascimento*, tr. di A. Ballardini, Bologna, Il Mulino, 1967.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH. *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. di E. Codignola e G. Sanna, volume II, Firenze, La Nuova Italia, 2ª ristampa della 1ª ed. (*ibidem*, 1932), 1967.
- HÖFFDING, HARALD. *Storia della filosofia moderna*, 2 voll., Milano, Bocca, 6ª ed. 1950 (1ª ed. 1906).
- HUYSMANS, JORIS-KARL. *A' rébours*. Trad. it.: *Controcorrente*, di Camillo Sbarbaro, Milano, Rusconi, 1972.
- JAEGER, WERNER. *The Problem of the Authority and the Crisis of the Greek Spirit, in Authority and the Individual*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1936 (citato dall'estratto).
- INNOCENTI, PIERO. *Nizanianana*, in « Il Ponte » XXX (1974), pp. 565-70.
- *Neoumanesimo e filologia classica. Riflessioni sull'approdo al mondo antico fra le due guerre*, in « Il pensiero » XVII (1972), pp. 123-49.

- *Per una storia dell'epicureismo nei primi secoli dell'era volgare: temi e problemi*, in « Rivista critica di storia della filosofia » XXVIII (1972), pp. 123-47.
- LANGE, FRIEDRICH ALBERT. *Storia critica del materialismo*, 2 voll., tr. di A. Treves, Milano, Monanni, 1932 (l'edizione tedesca è del 1898).
- LA PENNA, ANTONIO. *Orazio e l'ideologia del principato*, Torino, Einaudi, 1963.
- *Sallustio e la rivoluzione romana*, Milano, Feltrinelli, 1968.
- LASSWITZ, KURD. *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, 2 voll., Amburgo & Lipsia, Voss, 1890.
- LAWRENCE, DAVID H. *The Trespasser*, tr. it.: *Di contrabbando*, di C. V. Lodovici, Milano, Garzanti, 1971.
- LEPELLEY, CLAUDE. *L'impero romano e il cristianesimo*, tr. di G. Neri, Milano, Mursia, 1970.
- LUCREZIO. *Della natura delle cose*, tr. di A. Marchetti, Londra, G. Pickard, 1717.
- *De rerum natura libri sex*, a Dionysio Lambino ... illustrati, Parisiis et Lugduni, in Gulielmi Rouillij et Philippi G. Rouillij nep. aedibus ..., 1564.
- *De rerum natura*, in tre tomi con paginazione continua, a c. di C. Bailey, Oxford, At the Clarendon Press, 1947, 2^a ed. 1949.
- *De la nature des choses*, a c. di G. Cogniot, Parigi, Editions Sociales, 1954.
- *Il poema della natura*, a c. di P. Parrella, 2 voll., Bologna, Zanichelli, 1958.
- LUPORINI, CESARE. *Leopardi progressivo*, in *Filosofi vecchi e nuovi*, Firenze, Sansoni, 1947, pp. 183-279.
- MABILLEAU, L. *Histoire de la philosophie atomistique*, Parigi, Imprimerie nationale, 1895.
- MANDEVILLE (DE), BERNARD. *The Fable of the Bees, or, Private Vices, Public Benefits*, 2 voll., Edimburgo, J. Wood, 1772.
- MANGOLD, FRIEDA. *Epicure. Livre de cuisine française végétarienne*, a c. di Pierre Martin, Parigi, Aryana, 18. Rue des Quatre vents, (1968).
- MANTEGAZZA, PAOLO. *Epicuro. Saggio di una filosofia del bello*, Milano, Treves, 1891.
- MARKOVITS, FRANCINE. *Marx dans le jardin d'Épicure*, Parigi, Les éditions de minuit, 1974.
- MARX, KARL. *Dissertazione dottorale*, in: ALFREDO SABETTI.

- Sulla fondazione del materialismo storico*, Firenze, La Nuova Italia, 1962, pp. 325-416.
- MASCKIN, NICOLAJ A. *Il principato di Augusto*, tr. di R. Angelozzi, Roma, Edizioni Rinascita, 1956, 2 voll.
- MONGREDIEN, GEORGES. *L'influence de Pierre Gassendi sur le milieu contemporain*, in: Centre international de Synthèse, *Pierre Gassendi. 1592-1655. Sa vie et son œuvre*, Parigi, A. Michel, 1955, pp. 117-56.
- MONIGLIA, TOMMASO VINCENZO. *Dissertazione contra i materialisti, e altri increduli*, 2 voll., Padova, Stamperia del Seminario, 1750.
- *Osservazioni critico-filosofiche contro alcuni sentimenti di Lucrezio e della scuola epicurea*, Lucca, 1759.
- MONTAIGNE, MICHEL. *Les Essais*, a c. di H. Motheau e D. Jouaust, 7 voll., Parigi, Librairie des bibliophiles, voll. I-III 1886, voll. IV-V 1887, vol. VI 1888, vol. VII 1889.
- MONTI, VINCENZO. *Discorso sopra un passo della Chioma di Berenice poema di Callimaco tradotto da Valerio Catullo*, in *Opere*, 6 voll., Milano, Resnati e Bernardoni, 1839-42, vol. V, 1841, pp. 197-214.
- NARDI, BRUNO. *L'averroismo del "primo amico" di Dante*, in « Studi danteschi » XXV (1940), pp. 43-79.
- NIZAN, PAUL. *Aden Arabie*, tr. di D. Menicanti, Milano, Mondadori, 1961.
- *Les matérialistes de l'antiquité*, 3^a ed. Parigi, Maspéro, 1971, trad. it.:
- *I materialisti dell'antichità*, a c. di M. Plinio e A. Tomiolo, Verona, Bertani, 1972.
- PADOAN, GIORGIO. *Il canto degli epicurei*, in « Convivium » n. s. V, XXVII della collezione (1959), pp. 12-39.
- PANICHAS, GEORGE W. *Epicurus*, New York, Twayne Publishers Inc., 1967.
- PARAIN, CHARLES. *Lucrece et son temps*, in « La pensée » n. s. n.° 59 (1955), gennaio-febbraio, pp. 109-11.
- PARRAIN DES COUTURES, JACQUES. *La morale d'Épicure*, L'Aja, Barent Beek, 1686.
- PASCAL, CARLO. *Il carattere morale di Mecenate*, in *Epicurei e mistici*, Catania, Battiato, 1911, pp. 1-10.
- PATER, WALTER. *Mario l'epicureo*, tr. di L. Storoni Mazzolani a c. di M. Praz, Torino, Einaudi, 2^a ed. 1970.
- PECCHIOLO, RENZO. *"Umanesimo civile" e interpretazione*

- “ civile ” dell'umanesimo, in « Studi storici » XIII (1972), citato dall'estratto.
- Per Giorgio Pasquali, Pisa, Nistri-Lischi, 1972.
- PESCE, DOMENICO. *Saggio su Epicuro*, Bari, Laterza, 1974.
- PINTARD, RENÉ. *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, 2 voll., Parigi, Boivin, 1943.
- *La Mothe-Le Vayer, Gassendi, Guy Patin, ibidem*, 1943.
- *Modernisme, humanisme, libertinage. Petite suite sur le “ cas Gassendi ”*, in « Revue d'histoire littéraire de la France » XLVIII (1948), pp. 1-51.
- PLATONE. *La repubblica*, tr. di F. Sartori, in *Opere*, 2 voll., Bari, Laterza, 1966, vol. II, pp. 121-455.
- POLIGNAC (DE), MELCHIOR. *Anti-Lucretius*, 2 voll., Parigi, Coignard & Boudet, 1747.
- PUCCI, GIAN CARLO. *Echi lucreziani in Cicerone*, in « Studi italiani di filologia classica » XXXVIII (1966), pp. 70-132.
- RADETTI, GIORGIO. *L'epicureismo nel pensiero umanistico del Quattrocento*, in *Grande antologia filosofica*, vol. VI, Milano, Marzorati, 1964, pp. 839-961.
- RAIMONDI, COSMA. *Defensio Epicuri*, in Radetti, vedi.
- RAPISARDA, EMANUELE. *La crisi spirituale di Boezio*, Centro di studi di letteratura cristiana antica, Catania, Reina, 1953.
- RATENI, BENITO. *Luci ed ombre nel naturalismo libertino*, in « Il Mulino » IV (1955), n.° 2 (40 della collezione), pp. 178-91.
- ROCHOT, BERNARD. *Le cas Gassendi*, in « Revue d'histoire littéraire de la France » XLVII (1947), pp. 289-313.
- *Le philosophe*, in Centre international de Synthèse, *Pierre Gassendi. 1592-1655. Sa vie et son œuvre*, Parigi, A. Michel, 1955, pp. 71-107.
- *Manuscripts inconnus de Gassendi*, in « Revue philosophique » (1954), pp. 400-1 (citato da una xerocopia).
- *Les travaux de Gassendi sur Épicure et sur l'atomisme. 1619-1658*, Parigi, Vrin, 1944.
- *La vie, le caractère et la formation intellectuelle [de Gassendi]*, in Centre international de Synthèse, *Pierre Gassendi cit. supra*, pp. 11-54.
- *La vraie philosophie de Gassendi*, in *Tricentenaire de Pierre Gassendi (1655-1955). Actes du Congrès*, Parigi, Presses Universitaires de France, (1957), pp. 227-47.
- ROSSO, CORRADO. *Moralisti del “ Bonheur ”*, Torino, Edizioni di « Filosofia », 1954.

- SABBADINI, REMIGIO. *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, 2^a ed. a cura di E. Garin, 2 voll., Firenze, Sansoni, 1967.
- SACCENTI, MARIO. *Lucrezio in Toscana*, Firenze, Olschki, 1966.
- SAITTA, GIUSEPPE. *La rivendicazione d'Epicuro nell'Umanesimo*, in *Filosofia italiana e Umanesimo*, Venezia, La Nuova Italia, 1928, pp. 55-82.
- SANTAYANA, GEORGE. *Three Philosophical Poets*, Harvard, Harvard University Press, 1910, ora in ed. anastatica New York, Cooper Square Publishers Inc., 1970.
- SANTI, J.-T. *Lucrèce et le matérialisme antique*, in « La pensée » n. s. n.° 59 (1955), gennaio-febbraio, pp. 107-9.
- SARTRE, JEAN-PAUL. *Matérialisme et révolution*, in « Les temps modernes » tomo I (ottobre 1945-giugno 1946), fasc. 9 (giugno 1946), pp. 1537-63; tomo II, fasc. 10 (luglio 1946), pp. 1-32; poi ripreso in *Situations*, vol. III, Parigi, Gallimard, 1949, pp. 135-225.
- SAVAGE LANDOR, WALTER. *Epicurus, Leontion and Thernissa*, in *The Works*, 2 voll., Londra, Moxon, 1853, vol. I, pp. 497-514.
- SCHMITT, CHARLES B. *Cicero Scepticus. A Study of the Influence of the Academica in the Renaissance*, L'Aja, Martin Nijhoff, 1972.
- SESTAN, ERNESTO. *Il significato storico della "Constitutio in fauorem principum"*, in *Atti del Convegno internazionale di studi federiciani. 10-18 dicembre 1950*, Palermo, Renna (1952), pp. 473-80.
- SNELL, BRUNO. *Poesia e società*, tr. di F. Codino, Bari, Laterza, 1971.
- Sofisti (I). Frammenti e testimonianze*, a c. di M. Timpanaro Cardini, Bari, Laterza, 1954.
- SOLLERS, PHILIPPE. *Sur le matérialisme. De l'atomisme à la dialectique révolutionnaire*, Parigi, Aux éditions du seuil, 1974.
- SPINK, JOHN STEPHENSON. *French Free-Thought Gassendi to Voltaire*, Londra, Athlone Press, 1960 (ora in trad. italiana Firenze, Vallecchi, 1974).
- TENENTI, ALBERTO. *Il libero pensiero francese nel Seicento e la nascita dell' "homme-machine"*, in « Rivista storica italiana » LXXIV (1962), pp. 562-7.
- *La polemica sulla religione di Epicuro nella prima metà del Seicento*, in « Studi storici » I (1959-60), pp. 227-43.

- *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1957.
- TEOFRASTO. *I caratteri*, tr. di G. Pasquali, a c. di V. De Falco, Firenze, Sansoni, 2^a ed. 1956.
- THOMAS, PIERRE-FELIX. *De Epicuri Canonica*, Parigi, Alcan, 1889.
- *La philosophie de Gassendi, ibidem*, 1889.
- TIMOCHENKO, V. E. *Le matérialisme de Démocrite*, in « La pensée » n. s. n.° 62 (1955), luglio-agosto, pp. 50-62.
- TIMPANARO, SEBASTIANO. *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Pisa, Nistri-Lischi, 2^a ed. 1969 (1^a ed. 1965).
- *La genesi del metodo del Lachmann*, Firenze, Le Monnier, 1963.
- *Il primo cinquantennio della "Rivista di filologia e di istruzione classica"*, in « Rivista di filologia e di istruzione classica » C (1972), pp. 387-441.
- TREVES, PIERO. *Lo studio dell'antichità classica nell'Ottocento*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1962.
- TREZZA, GAETANO. *Epicuro e l'epicureismo*, 2^a ed. Milano, Hoepli, 1883.
- *Lucrezio*, Firenze, Barbèra, 1870; 2^a ed. Milano, Hoepli, 1887.
- USENER, HERMANN. *Epicurea*, Lipsia, Teubner, 1867; ora in ed. anastatica, Roma, « L'Erma di Bretschneider », 1963.
- *Epikurische Spruchsammlung*, in *Kleine Schriften*, Lipsia-Berlino, Teubner, 1912, vol. I, pp. 297-325.
- VASOLI, CESARE. *La filosofia medioevale*, Milano, Feltrinelli, 1961.
- VERRI, PIETRO. *Discorso sulla felicità*, a c. di E. Emanuelli, Milano, Muggiano, 1944.
- *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*, a c. di G. Papini, Lanciano, Carabba, 1910.
- VICO, GIAMBATTISTA. *L'autobiografia, il Carteggio e le poesie varie*, a c. di B. Croce, Bari, Laterza, 1911.
- *Le orazioni inaugurali, il De italorum sapientia e le polemiche*, a c. di G. Gentile e F. Nicolini, Bari, Laterza, 1914.
- *La scienza nuova seconda*, a c. di Fausto Nicolini, 2 voll., Bari, Laterza, 1953.

- *Scritti vari e pagine sparse*, a c. di F. Nicolini, Bari, Laterza, 1940.
- VIRGILIO. *Bucoliche e Georgiche*, trad. di G. Lipparini, Milano, Istituto editoriale italiano, 1927.
- WEISENFELS, O. *De Seneca epicureo*, Berlino, 1886.
- WIND, EDGAR. *Misteri pagani del Rinascimento*, tr. di P. Bertolucci, Milano, Adelphi, 1971.
- WINSPEAR, ALBAN DEWES. *Che cosa ha veramente detto Lucrezio?*, tr. di F. Cardelli, Roma, Ubaldini, 1968.
- WOTKE, HERMANN - USENER, HERMANN. *Epikurische Spruchsammlung*, in « Wiener Studien » x (1888), pp. 175-201; xi (1889), p. 170; xii (1890), pp. 1-4.
- YATES, FRANCES. *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, tr. di R. Pecchioli, Bari, Laterza, 1969.
- ZABUGHIN, WLADIMIRO. *Giulio Pomponio Leto*, 3 voll., Roma, La vita letteraria, 1909.

Le citazioni da autori classici sono così compendiate:

Agostino, <i>enarratio in psalmum II</i>	= Aug. in psalm. 2.
Apollonio di Tiana, <i>Epistulae</i>	= Ap. Ty. ep.
Ateneo	= Ath.
Cicerone:	
<i>Academica posteriora</i>	= Ac.
<i>de finibus bonorum et malorum</i>	= fin.
<i>epistulae familiares</i>	= epist.
<i>Tusculanae disputationes</i>	= Tusc.
<i>epistulae ad Quintum fratrem</i>	= ad Q. fra. (citare da: <i>Ad Q. fratrem epistularum libri tres</i> , rec. H. Sjögren, Göteborg-Lipsia, Erannos Vörlag-Harassowitz, 1911).
Diogene Laerzio	= D. L.
Epicuro:	
<i>Epistola ad Erodotο</i>	= Epic. ep. Hdt.
<i>Epistola a Pitocle</i>	= Epic. ep. Pyth.
<i>Epistola a Meneceo</i>	= Epic. ep. Men.
<i>Gnomologio Vaticano</i>	= G. V.
Filone, <i>de opificio mundi</i>	= Ph.
Luciano, <i>Eunuchus</i>	= Lucian. Eun.

Lucrezio	= Lucret.
<i>Atti degli apostoli</i>	= <i>Act. ap.</i>
Orazio, <i>carmina</i>	= Hor. <i>carm.</i>
Tertulliano, <i>de anima</i>	= Tert. <i>anim.</i>
Tommaso d'Aquino, <i>Summa theologiae</i>	= Thom. <i>ST</i>
Virgilio:	
<i>Georgiche</i>	= Verg. <i>G</i>
<i>Bucoliche</i>	= Verg. <i>B</i>

Indice

1	I. Da Samo ad Atene
21	II. Roma
41	III. Le due culture
59	IV. Il medio evo
70	V. Dalla morale alla scienza
103	VI. Fra ideologia e filologia
118	VII. Materialismo e rivoluzione
135	Conclusione: un discorso aperto?
140	Bibliografia e tavola delle abbreviazioni

Finito di stampare nel mese di gennaio 1975
nello Stab. Ind. Cartotecnico di Castello - Firenze

Strumenti

- 1 Leonardo Bruni, *Panegirico della città di Firenze*, presentazione di Giuseppe De Toffol (testi)
- 2 *I Dibattiti di Putney*, presentazione di Sergio Bertolissi (fonti)
- 3 *I Protocolli del Comitato Centrale bolscevico del 1917-1918*, presentazione di Francesco Benvenuti (fonti)
- 4 Riccardo Francovich/Serena Mazzi, *Le campagne europee dopo il Mille* (guide)
- 5 Luciana Granelli Benini, *Introduzione alla demografia storica* (guide)
- 6 Giovanni Bosco Naitza/Giampaolo Pisu, *I cattolici e la vita pubblica in Italia (1815-1919)* (guide)
- 7 Niccolò Machiavelli, *L'esperienza di Francia e della Magna*, a cura di Maria Ludovica Lenzi (testi)
- 8 Bruno Anatra, *Carlo V 1/Fonti* (guide)
- 9 Bruno Anatra, *Carlo V 2/Scritti di storici* (guide)
- 10 *Programmi e statuti socialisti (1890-1903)*, presentazione di Franco Andreucci (fonti)
- 11 Paolo Chiozzi, *La socioetnologia francese 1/Dalla teoria alla ricerca sul campo* (guide)
- 12 Paolo Chiozzi, *La socioetnologia francese 2/Lo strutturalismo e l'antropologia dinamica* (guide)
- 13 Massimo Quaini, *Marxismo e geografia* (guide)
- 14 Graziella Laffi/Isabella Nardi, *Gabriele d'Annunzio* (guide)
- 15 Adriano Pagnin/Stefania Vergine, *Il pensiero creativo* (guide)
- 16 Piero Innocenti, *Epicuro* (guide)
- 17 Tamar Pitch, *La devianza* (guide)
- 18 Michele Ciliberto, *Il Rinascimento. Storia di un dibattito* (guide)
- 19 Raffaella Martinelli, *L'identità personale nell'adolescente* (guide)