

STEFANO MASO

CAPIRE E DISSENTIRE  
CICERONE E LA FILOSOFIA DI EPICURO



BIBLIOPOLIS

ISBN 978-88-7069-549-1



9 788870 695491

€ 40,00

STEFANO MASO

CAPIRE E DISSENTIRE  
CICERONE E LA FILOSOFIA  
DI EPICURO

# ELENCHOS

Collana di testi e studi sul pensiero antico

Comitato scientifico: ENRICO BERTI, ALDO BRANCACCI,  
GIUSEPPE CAMBIANO, TULLIO GREGORY, ANNA MARIA IOPPOLO,  
CLAUDIO MORESCHINI, MARIO VEGETTI

ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO E STORIA DELLE IDEE

---

Volume pubblicato con il contributo del  
Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze  
dell'Università di Venezia Ca' Foscari

Il volume è stato sottoposto all'approvazione  
di Anna Maria Ioppolo e Robert W. Sharples

*Proprietà letteraria riservata*

ISBN 978-88-7088-549-1

Copyright © 2008 by  
C.N.R., Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

---

## SOMMARIO

PREFAZIONE	p.	5
INTRODUZIONE: <i>Studiosae dicere contra Epicurum</i>	»	9
1. ANTEPICUREISMO?	»	31
1.1. Il metodo di lavoro ciceroniano	»	34
1.2. Tracce di una formazione epicurea	»	43
2. LA CRITICA DELLA FISICA EPICUREA	»	65
2.1. La concezione atomistica della realtà	»	66
2.2. La teoria del ‘clinamen’ secondo Cicerone	»	82
3. LA TEOLOGIA EPICUREA	»	113
3.1. Provvidenza divina?	»	124
3.2. Le immagini degli dèi	»	131
4. L’ABBOZZO MANCATO DI UN PROGETTO TEORETICO	»	143
4.1. Critica epicurea e critica accademica nella ricostruzione della storia della filosofia di <i>Natura deorum I</i>	»	161
4.2. L’ <i>excursus</i> di matrice dossografica	»	166

SOMMARIO

5. IL PIACERE DI EPICURO	»	205
5.1. L'essenza del piacere	»	213
5.2. Virtù e piacere	»	227
6. SUL <i>QUADRIFARMACO</i> E SUL DOLORE	»	241
6.1. La morte	»	251
6.2. Dottrina del limite e dottrina della mediazione	»	262
6.3. <i>Cum dignitate otium: telos</i> epicureo e <i>telos</i> ciceroniano	»	279
EPILOGO	»	301
BIBLIOGRAFIA	»	317
INDICI	»	339
Index fontium	»	341
Index rerum	»	353
Index nominum	»	359

## PREFAZIONE

Ancora un libro su Cicerone?

Effettivamente può sorprendere che uno tra i protagonisti più grandi (alla pari di Platone, Aristotele o Seneca) della tradizione e della cultura occidentale abbia ancora qualche suo aspetto da svelare o, quantomeno, da approfondire, vista l'enorme messe di indagini e di saggi che nel corso di più di due millenni ha contribuito a definirne il profilo. E, d'altro canto, non è stato solo l'obiettivo di aggiornare talune prospettive di ricerca che mi ha spinto in questa direzione: incombenza seria e necessaria in ogni epoca allorché si voglia mediare la specifica visione del mondo contemporaneo con quella di un pensatore e uomo di cultura vissuto in un periodo storico molto differente.

Nel mio caso, come qualche volta accade, si è trattato piuttosto di un lento avvicinamento a un autore classico dapprima con un progetto di ricerca di ampio respiro, per constatare poi però che – a conti fatti – avevo finito per imboccare un percorso solo occasionalmente intrapreso in precedenza da altri studiosi: un percorso che quindi meritava di essere scandagliato. E così ecco che l'idea di mettere a fuoco in modo adeguato e aggiornato i tratti e le peculiarità della formazione filosofica di Cicerone si è convertita in un lavoro più specifico: la definizione del rapporto di Cicerone con la filosofia epicurea e con la dottrina di Epicuro medesimo. Certamente esistevano alcuni lavori consacrati ad a-

spetti puntuali di tale rapporto, ma, a sostegno di un'*opinio communis* che con assoluta sicurezza aveva etichettato da tempi immemorabili Cicerone quale avversario dell'Epicureismo, mancava uno studio d'insieme.

Ed ecco dunque, ora, il risultato di un'indagine che ha inteso affrontare la personalità di Cicerone nella sua complessità privilegiando però un aspetto che Cicerone stesso aveva riconosciuto decisivo: quello di conoscitore e amante della filosofia. Non si sta qui dicendo che l'Arpinate fosse innanzitutto un filosofo: si vuole sottolineare solo che l'interesse per una visione filosofica del mondo, per la costruzione di un progetto politico che fosse eticamente supportato da una struttura teorico-razionale adeguata fu profondamente sentito e, come credo, non secondario.

Certo in Cicerone l'abilità del retore e l'ambizione dell'uomo politico risultano prominenti: tuttavia si può rilevare nell'arco di tutta la sua vita un'attenzione particolare a far sì che qualsiasi scelta o strategia non risultasse incoerente ma piuttosto rispecchiasse la suggestione di dottrine filosofiche affermate e generasse il confronto con i maestri di filosofia dell'epoca o, da tale confronto, ne fosse generata. Una tensione di questo tipo ha sicuramente una sua dignità filosofica; ma poi la *consapevolezza critica* che Cicerone dimostra – insieme al riconoscimento dell'importanza assoluta che la riflessione greca rivestiva – conferma non tanto la raffinata erudizione dell'Arpinate quanto piuttosto il suo approccio ben ponderato ma costruttivo al «sapere».

Alla conclusione di questo studio, Cicerone sarà riconosciuto ovviamente come un avversario fiero dell'Epicureismo; eppure si coglierà, almeno spero, che si è trattato di un avversario intelligente, in grado di capire e riportare con grande acume il pensiero della controparte, a volte magari con qualche intenzionale forzatura nell'interpretazione, sempre però con l'obiettivo di potervi opporre un punto di vista

e un percorso d'azione alternativo. L'Epicureismo finisce così per apparire decisivo nella formazione filosofica dell'Arpinate: esso risulterà una dottrina solida, dogmaticamente impegnativa ma utile in vista dell'elaborazione, per converso, di un pensiero più scettico e probabilista (ma anche più stoicamente impegnato) nei confronti della realtà concreta di tutti i giorni e di quel preciso momento storico costituito dalla fine della Repubblica romana.

Ad affrontare in questa prospettiva Cicerone mi ha spinto, con intelligenza e determinazione, l'amico e maestro Carlo Natali: a lui devo la progressiva messa a fuoco dell'obiettivo di indagine all'interno di una prospettiva storico-filosofica saldamente ancorata all'elaborazione teorica dei Greci, ma tesa a sottolineare la progressiva influenza della «filosofia romana» nell'evoluzione del pensiero occidentale<sup>1</sup>. Nell'effettuare i primi sondaggi ho potuto avvalermi di quanto avevo appreso, un tempo, da un maestro ora scomparso, Dante Nardo, filologo classico a cui si devono, per l'appunto, edizioni critiche dell'*Epistolario* ciceroniano e del *Commentariolum petitionis*. Ma poi ho profittato dei consigli e delle suggestioni di studiosi del pensiero di Cicerone di sicura perizia e affidabilità che in parte o integralmente hanno letto il manoscritto: Anna Maria Ioppolo, Carlos Lévy, Robert Sharples. A costoro sono debitore di puntuali annotazioni critiche e precise segnalazioni che in più di un'occasione mi hanno evitato di incorrere in fraintendimenti o spiacevoli sviste: ma soprattutto ho apprezzato la loro disponibilità al confronto anche nel caso di divergenti punti di vista.

Vorrei anche ricordare il fruttuoso dialogo instauratosi con i partecipanti al «Seminario internazionale sul *De fato* di Ci-

<sup>1</sup> In un certo senso, un primo risultato di ciò si è concretizzato nella raccolta di saggi collettivi a cura di C. Natali e S. Maso, *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Amsterdam : Hakkert 2005.

cerone» svoltosi a Venezia nel luglio del 2006, promosso dal Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze di “Ca’ Foscari” in collaborazione con il Dipartimento di Studi filosofici ed epistemologici dell’Università di Roma “La Sapienza”<sup>2</sup>.

Infine, un particolare incoraggiamento a concludere questo lavoro – per poter così intraprenderne uno nuovo ... – mi è venuto da Michel Fattal, sensibile e disponibile amico, storico della filosofia appassionato dell’antichità greco-romana.

S.M. Venezia, ottobre 2007

<sup>2</sup> Gli atti di tale seminario – organizzato da Carlo Natali, da Anna Maria Ioppolo e da me medesimo – appariranno nel numero 25 (2007) della rivista «Lexis. Poetica retorica e comunicazione nella tradizione classica», edita presso Hakkert, Amsterdam. Tra i partecipanti vorrei qui ricordare e ringraziare per l’attenzione mostrata ai problemi da me sollevati Michele Alessandrelli, Walter Cavini, Sandra Citroni Marchetti, Giovanna Garbarino, Jean-Baptiste Gourinat, Carlos Lévy, Aldo Magris, Francesca Masi, Paolo Mastandrea, David Sedley, Robert Sharples, Emidio Spinelli, Cristina Viano, Hermann Weidemann.

## INTRODUZIONE: *Studiosae dicere contra Epicurum*

A partire dal primo Ottocento, dal memorabile commento di Madvig al *De finibus*, un preciso giudizio di merito ha accompagnato fino quasi ai nostri giorni l'attività filosofica di Cicerone: il suo grandioso lavoro di riflessione e scrittura costituirebbe essenzialmente un'efficace opera di recupero dei materiali più importanti della filosofia greco-ellenistica e la loro trasposizione in lingua latina. Cicerone non è apparso cioè un pensatore originale: piuttosto un uomo di raffinata cultura che ha intuito le potenzialità della riflessione filosofica sviluppatasi nel corso della civiltà greca e che si è prodigato per renderla viva innestandola nel contesto romano<sup>1</sup>. La prima edizione del lavoro di Ioannes Nicolaus Madvigius porta la data del 1839, e, in coincidenza, certamente occorre tener presente l'interpretazione hegeliana della storia della filosofia che all'epoca cominciava ad affermarsi: per essa, nel processo di continuo sviluppo e di progressiva affermazione della verità, la cultura romana appariva come un momento

<sup>1</sup> Madvig [1839], pp. LXII-LXIII, solennemente ammonisce: «a Cicero, qui suo ingenio philosophari noluit, ne severe exigamus ... idque unum quaeramus in tali praesertim scribenti tempore, ipsa ea, quae e Graecorum libris in brevius contracta, interdum exornata rhetorice, exponit, satisne fideliter et accurate reddiderit». La direttrice proposta dal Madvig fu fruttuosamente ripresa soprattutto da Rudolf Hirzel, nelle ricerche sugli scritti filosofici ciceroniani del 1877-1883. Cfr. Hirzel [1964].

transeunte e inadeguato, diventava l'espressione di una fase critica della ragione speculativa non in grado di cogliere l'essenza della filosofia. A tale quadro era senz'altro riconducibile il giudizio severo sull'identità teoretica del pensiero ciceroniano e sulla sua mera funzione strumentale rispetto all'affermarsi dell'«assoluto»<sup>2</sup>.

Certo in più occasioni Cicerone medesimo sembra dare adito in modo esplicito a questa interpretazione; e, paradossalmente, a farne in pratica un semplice traduttore ha contribuito pure la raffinata competenza linguistica in latino e greco, proprio come era accaduto, sempre nel campo della filosofia, con Lucrezio: entusiastico poeta sì, ma semplice interprete di Epicuro. Tuttavia gli studi critici sviluppatasi soprattutto nella seconda metà del Novecento hanno cominciato a mettere in luce il taglio prospettico personale che l'Arpinate mostra nella sua ricerca filosofica. Ci si è interrogati sulla sua scuola di appartenenza, si è disegnato un qualche percorso evolutivo in base al quale distribuire le sue

<sup>2</sup> La prima edizione delle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, tenute da Hegel ad Heidelberg e a Berlino tra il 1816 e il 1830, è del 1833-1836. Per un bilancio sul peso che ebbe nell'Ottocento il giudizio hegeliano sul filosofo Cicerone, si veda Mančal [1982], pp. 7-30. Nel Novecento rimane esemplare lo studio di Knoche [1959] che cominciò a muoversi in direzione opposta a quella hegeliana, e ricostruì la grandezza dell'impegno culturale di Cicerone a partire da un proposito minimalista: *optimarum artium vias traderem meis civibus*, *div.* 2.1. In base a tale proposito febbrilmente perseguito, nessuna argomentazione importante della filosofia avrebbe dovuto essere esclusa da una seria riproposizione in lingua latina: *alacri tendebamus animo sic parati, ut, nisi quae causa gravior obstitisset, nullum philosophiae locum esse pateremur, qui non Latinis litteris illustratus pateret*, *div.* 2.4. Come riconobbe Knoche, in realtà Cicerone è convinto di compiere qualcosa di ben più importante e filosoficamente significativo di un semplice *tradere*, «tradurre»: ritiene «di insegnare alla filosofia a parlar latino e, in pratica, di darle cittadinanza», *Latine docere philosophiam et ei quasi civitatem dare*, *fn.* 3.40.

molteplici simpatie filosofiche. In particolare si è cercato di verificare la bontà della definizione che lo qualifica come «filosofo eclettico»<sup>3</sup>. Si è anche tentato di mettere in luce la struttura complessiva che sosterebbe l'intera realizzazione della sua opera filosofica<sup>4</sup>, tenuto conto che egli medesimo, nel proemio al secondo libro del *De divinatione* (§§ 2-4), ci ha esposto una sorta di 'piano' organizzativo cui vuole attenersi nella presentazione dei contenuti filosofici: dopo il dialogo *Hortensius* dal carattere propedeutico vanno collocati i quattro *Academica*; quindi le *Tusculanae disputationes* dedicate all'etica, il *De natura deorum* il *De divinatione* e il *De fato* che affrontano i problemi della fisica e della teologia, il *De re publica* sulla politica; poi il *De consolatione* il *De senectute* e un elogio a *Catone* di carattere morale-consolatorio; infine i tre libri del *De oratore* insieme al *Brutus* e all'*Orator*.

Sul versante del metodo più strettamente argomentativo, si è sottolineato soprattutto lo sforzo compiuto da Cicerone di ispirarsi alla forma dialogica di Platone<sup>5</sup>, del *deus philoso-*

<sup>3</sup> Cfr. Dillon-Long [1988], specialmente il saggio di J. Glucker, intitolato *Cicero's philosophical affiliations*, pp. 34-69.

<sup>4</sup> È soprattutto Görler [1974], pp. 9-19, che segnala gli elementi in base ai quali si potrebbe parlare di un sistema e, forse, di una tecnica filosofica ciceroniana. Lo studioso tenta quindi una giustificazione (pp. 20-62) delle incongruenze e delle contraddizioni che attraversano l'intera opera; in particolare evidenzia la struttura a tre livelli che sembra caratterizzare in modo analogo sia gli scritti filosofici sia le opere retoriche: a livello inferiore stanno le questioni e le tematiche cui Cicerone si contrappone o che intende confutare; a livello mediano si collocano i problemi che l'Arpinate si impegna a discutere per mantenere aperto il dibattito e che, per lo più, risultano inquadrati sulla base del buon senso comune; a livello superiore è infine rinvenibile il suo vero progetto etico e ideale, la sua concezione teologica. Nel gioco di equilibrio tra questi tre diversi livelli si dipana l'argomentare e troverebbe ragione di unità l'approccio filosofico di Cicerone.

<sup>5</sup> *Nat. d.* 2.32. In *Att.* 13.19.4 e in *fam.* 1.9.23 Cicerone, facendo qualche confusione, allude alla scrittura dialogica *Aristotelio more*. Per

*phorum*, e, insieme, alla tecnica dialettica di scuola accademica che consegue alla ἰσοσθένεια τῶν λόγων, cioè all'equipollenza delle diverse ragioni: e proprio questo ha prodotto il fertile motto e progetto *in utramque partem dicere*, *Luc.* 7<sup>6</sup>. Ovviamente un approccio di questo tipo rinvia da un lato alla decisiva movenza filosofica che si fonda sul socratismo (Socrate è *princeps philosophiae* in *Tusc.* 5.47) e sul dubitare scettico<sup>7</sup>; dall'altro alla competenza retorica che può essere esaltata<sup>8</sup>.

le caratteristiche strutturali del dialogo ciceroniano, e per i tratti nazionalistici dei materiali adoperati, rimane come base Hirzel [1895], pp. 457-552.

<sup>6</sup> Risulta esauriente la ricerca effettuata, a questo riguardo, da Leonhardt [1999], pp. 13-88; lo studioso pone in rilievo le implicazioni della *disputatio in utramque partem* con la prospettiva scettica e, quindi, con l'atteggiamento probabilista. Tale procedimento risulta di fatto centrale nella «fatica» del processo conoscitivo (*Erkenntnisbemühung*) che l'Arpinate ha inteso perseguire.

<sup>7</sup> Per la presenza di Socrate, cfr. Glucker [1997], pp. 58-88; Görler [2004], pp. 312-33, nello scritto *Sokrates bei Cicero*. Importante è la ricerca di Gorman [2005] dedicata all'uso del metodo socratico nei dialoghi di Cicerone; in particolare lo studioso ritiene, pp. 64-84, che Cicerone sia riuscito a integrare due modelli fino ad allora ritenuti inconciliabili: il metodo socratico, appunto, e le cosiddette *scholai*, le strutture retoriche abitualmente impiegate dagli oratori nelle loro *performances*. Sull'atteggiamento scettico di Cicerone, cfr. Görler [1994], pp. 189-205, e [1997], pp. 36-57; sull'atteggiamento prima scettico e poi probabilista, cfr. Lévy [1992], pp. 255-90. Quanto a Socrate, è evidente a Cicerone medesimo come la tradizione dossografica a lui relativa non fosse univoca e che le più diverse scuole a Socrate si richiamassero spregiudicatamente: *de orat.* 3.61. Cfr. Ioppolo [1995]; la studiosa tra l'altro, pp. 118-21, pone l'accento sul Socrate scettico di Filone in contrapposizione a quello dogmatico di Antioco; secondo Antioco – e in genere secondo le scuole rivali dell'Academia – l'atteggiamento scettico sarebbe solo di superficie e andrebbe imputato a pura *ironia* se non addirittura a dissimulazione: *Luc.* 15.

<sup>8</sup> Per questo si veda Michel [1960], pp. 158-234; Michel [1982], pp. 109-39; Narducci [1997], pp. 77-96; Grilli [2002], pp. 53-65; Görler [2004], pp. 158-71, nel saggio *Cicero zwischen Politik und Philosophie*.

Insomma, un poco alla volta è cominciato a emergere un profilo più impegnato<sup>9</sup> del «filosofo» Cicerone, il quale manifesterebbe un atteggiamento non tanto passivo di fronte alla cultura greca, quanto piuttosto costruttivo e insieme critico; un profilo che denoterebbe un'urgenza fondativa. Infatti, di fronte alla varietà delle prospettive filosofiche, Cicerone vorrebbe uscire dal dubbio e adottare un progetto sicuro intorno al quale lavorare e fissare delle proposte etico-civili affidabili. È però proprio questo approdo convinto che gli è mancato e che lascia ancor oggi aperta una serie di interrogativi in relazione alla consistenza e all'originalità del suo pensiero.

Ma vi è un'ulteriore questione che negli ultimi tempi è stata posta con maggior forza: davvero Cicerone si è dedicato alle problematiche filosofiche solo negli ultimi tre/quattro anni della sua vita, nel momento del progressivo forzato ritiro dal potere politico?

Dopo l'incontro – nel settembre del 47 a.C. – a Brindisi con Cesare vincitore a Farsalo e in Egitto, Cicerone è consapevole di trovarsi ormai dalla parte dei vinti; le vicende familiari difficili, i problemi matrimoniali della figlia Tullia, il divorzio imminente dalla moglie Terenzia e le preoccupazioni per il figlio Quinto si sommano alla crisi delle sue aspirazioni politiche e pubbliche. Insomma Cicerone è di fronte al crollo dei propri ideali, in uno stato di profonda prostrazione interiore. Certo Cesare non ha voluto umiliarlo, ma lo spazio che gli potrebbe concedere sarebbe in ogni caso all'ombra della nuova concezione dell'Urbe, all'insegna trionfale di valori «rivoluzionari», e Cicerone non è un uomo per tutte le stagioni. L'ipotesi del ritiro matura perciò rapidamente, accompagnata anche dall'ideale intenzione di studia-

<sup>9</sup> Lungo questa linea si muovono i lavori raccolti in Powell [1999]. Molto efficace l'introduzione, pp. 1-35.

re e scrivere per essere ancora di aiuto alla patria, magari progettando la restaurazione di un governo di compromesso tra la forma repubblicana e l'assolutismo imperiale. Cicerone si dice grato a Cesare per l'opportunità di questo *honestum otium* che di fatto gli è concesso e ritiene possibile coniugare la difficoltà del momento personale con la ripresa degli interessi filosofici; nel settembre del 46 confessa espressamente all'amico Servio Sulpicio: «Se fin da quando ero giovane ogni ambito e ogni aspetto della cultura e soprattutto la filosofia sono stati per me motivo di diletto, oggi questa passione per lo studio si intensifica di giorno in giorno, sia perché credo che l'età matura inclini alla riflessione, sia perché nelle attuali penose circostanze nient'altro può alleviare l'animo dalle preoccupazioni»<sup>10</sup>. Tra il 46 e il 44 a.C. ecco allora Cicerone comporre il *Brutus*, i *Paradoxa Stoicorum*, l'*Hortensius*, gli *Academica*, il *De finibus*, le *Tusculanae disputationes*, il *De natura deorum*, eccolo tradurre il *Timeo*, scrivere il *Cato maior*, il *De divinatione*, il *De fato*, il *Laelius*, il *De officiis*. Tutte opere nelle quali la tensione filosofica è innegabile.

Se certamente nessuno ha potuto credere a una produzione del tutto originale o realizzata di getto da parte di Cicerone, per spiegare la vastità e la complessità di queste opere la critica moderna si è per lo più esercitata nella *Quellenforschung*. Ed è così che si è imposta la soluzione più ovvia che vedeva in Cicerone poco più che un traduttore<sup>11</sup> il quale, so-

<sup>10</sup> *Fam.* 4.4.4: *etsi a prima aetate me omnis ars et doctrina liberalis et maxime philosophia delectavit, tamen hoc studium cottidie ingravescit, credo, et aetatis maturitate ad prudentiam et iis temporum vitiis ut nulla res alia levare animum molestiis possit.*

<sup>11</sup> Ovviamente chi ha sostenuto questa tesi si è ben guardato dallo spiegare la differenza tra l'approccio al testo da «tradurre/adattare» quale si riscontrerebbe, per esempio, nel *De finibus* o nel *De officiis* e quanto accade invece nel *Timeo*, lavoro nel quale l'approccio con l'originale è *intenzionalmente* quello del mero «traduttore». Fa ora chia-

lo perché appunto traduceva, poteva portare a termine un lavoro così ingente e impegnativo. Invece il sospetto che la conoscenza di base dei grandi temi dibattuti nelle scuole filosofiche appartenesse già al giovane Cicerone, e che la raccolta del materiale di lavoro fosse cominciata per tempo, non può più essere trascurato o fugato senza discussione<sup>12</sup>. Via via è emersa in primo piano l'importanza dei suoi viaggi giovanili in Grecia, la passione per le tematiche affrontate dai maestri allora frequentati e poi ritrovati magari in Roma medesima. Tutto questo ha depresso progressivamente in favore di un'ipotesi ben precisa: la formazione filosofica di Cicerone si deve agli anni giovanili, si è integrata perfettamente con la preparazione culturale e retorica più generale, è rimasta sullo sfondo ma ha nutrito riccamente le fasi del successo politico e dell'impegno sociale, ha consentito, negli anni del ritiro, la gigantesca opera di ripresa, di trasposizione in latino e riuso nel contesto romano dei più significativi contenuti delle dottrine ellenistiche. In quest'ottica si spiega poi anche la particolare cura che Cicerone pratica costantemente nell'adattare gli *exempla* più fulgidi della tradizione romana ai lineamenti della dottrina etica via via proposta. Acquisisce il valore di autentico esercizio, necessario a riprendere confidenza con il bagaglio scolastico e il *background* filosofico in una originale prospettiva di divulgazione. Volendo, si possono leggere pure i *Paradoxa stoicorum* – ritenuti comunemente la sua prima vera e propria opera filosofica<sup>13</sup> – come una sorta di banco di prova tecnico alle soglie del

rezza su questa problematica Powell [1999]<sup>b</sup>, pp. 273-300. Per una panoramica relativa alla *Quellenforschung* cfr. Lévy [1992], pp. 59-74.

<sup>12</sup> Senza esitazione invece asseriva Madvig, nel § 3 della sua prefazione alla terza edizione del 1876 del *De finibus*, p. LXIII: «Neque enim putandum est, quod nonnullis in mentem venit, tot huius generis libros tam brevi tempore scriptos esse reputantibus, materiam multo ante collectam fuisse».

<sup>13</sup> Cfr. Achard [1999], pp. 72-86.

nuovo impegno, dato che la struttura e l'esercizio retorico in questo lavoro sono innegabili ma sono piegati a una tensione morale precisa. Nei *Paradoxa*, infatti, dall'insegnamento della scuola stoica sono riesumati sei temi particolarmente stimolanti<sup>14</sup> che saranno sviluppati per promuovere un richiamo forte ai valori dell'antica virtù: «L'*bonestum* è l'unico bene», «La virtù è sufficiente a ottenere la felicità», «Tutti gli errori sono uguali e tutte le azioni giuste sono uguali», «Tutti coloro che non sono saggi delirano», «Solo il saggio è libero, gli stolti sono schiavi», «Solo il saggio è ricco».

La presenza degli insegnamenti delle antiche scuole filosofiche si fa dunque percepibile. A questo punto sorge un'ultima domanda: quale ruolo hanno avuto Epicuro e la Scuola epicurea nella formazione del profilo filosofico di Cicerone?

Tradizionalmente Cicerone è stato considerato come un interprete dell'Epicureismo carico di pregiudizi. Inaffidabile, o per lo meno inadeguato, se confrontato con Lucrezio; ma poi miope e tendenzioso in conseguenza alla chiara condanna espressa nei confronti sia del materialismo sia della rinuncia alla vita pubblica.

Ebbene, con la tesi che qui si sostiene (tesi che punta a illuminare positivamente la relazione instauratasi tra la dottrina di Epicuro e l'elaborazione del pensiero ciceroniano) non si intende negare l'evidenza, tuttavia si vuole anzitutto rimettere in gioco l'Epicureismo quale fattore irrinunciabile per comprendere la formazione filosofica e definire il profilo culturale di Cicerone. Non solo la dottrina di Epicuro è stata la prima che egli, ancora ragazzo, ha affrontato alla scuola dell'epicureo Fedro, ma essa ha cominciato e ha finito per costituire l'autentico «elemento contrastivo» ri-

<sup>14</sup> Cicerone, in *parad.* 4, li definirà come i più degni di Socrate e di gran lunga i più veri: *maxime videntur esse Socratica longeque verissima.*

spetto alle dottrine successivamente studiate e ai percorsi abbracciati.

Cicerone, a mio parere, non ha conosciuto superficialmente la dottrina di Epicuro: anzi, proprio in virtù di un'affidabile conoscenza di base ha potuto prenderne le distanze a ragion veduta, soprattutto in nome di una scelta di campo, come si vedrà, filosoficamente decisiva e politicamente strategica.

Tutto questo lascia intuire che, allo studioso moderno, spetta il compito di leggere l'antiepicureismo ciceroniano in una luce nuova. Non solo Cicerone sa affrontare e capire Epicuro, ma, soprattutto quando sembra fraintenderlo, in realtà percepiamo che lo fa:

- a) intenzionalmente;
- b) lasciando comunque scorgere il presumibile corretto punto di vista del suo avversario.

È impossibile allora, per questa via, sottostimare i punti nei quali esplicitamente Epicuro è citato o sono richiamate e riportate parti della sua dottrina. Si pensi al primo libro del *De finibus*, alle *Tusculanae disputationes*, al *De natura deorum*, si pensi anche al *De fato*. E sarà allora decisivo cogliere l'importanza e la peculiarità di alcune sue interpretazioni della dottrina di Epicuro. Per esempio, tra tutte, la questione della fisica e del *clinamen*, la teologia, il significato di 'piacere', la dottrina del 'limite' e del 'quadrifarmaco'.

Nel caso dell'Epicureismo, più che nel caso delle dottrine delle altre scuole, Cicerone tende a mostrare la propria acutezza interpretativa anche nel dettaglio e quindi a offrire la propria lettura. Ciò indubbiamente testimonia la volontà consolidata di prendere posizione e di opporsi in modo efficace e ovunque sia possibile; tuttavia è importante rilevare un dato di fatto, a mio avviso, non meno chiaro: persistono in Cicerone i frutti del suo giovanile scolastico apprendi-

mento della dottrina epicurea. E, per questo, non si può pensare solo a un impegno riconducibile a interessi di carattere linguistico o genericamente nozionistico: piuttosto è lecito ipotizzare un'attrazione con importanti risvolti sul piano formativo e culturale dell'adolescente e del giovane studente.

Ma che cosa Cicerone poteva leggere di Epicuro o di scuola epicurea?

Certamente il maestro Fedro avrà potuto proporgli, oltre alle proprie elaborazioni di sicura ortodossia (almeno per quanto possiamo dedurre), materiali generici di base da cui l'allievo avrà tratto i suoi *commentarioli*. Lucrezio avrà costituito poi un riferimento utile tanto quanto lo è oggi per noi<sup>15</sup>, dato che la sua poetica traduzione in latino della dottrina epicurea aveva cominciato a circolare e che Cicerone ci attesta di averla conosciuta a partire almeno dal 54 a.C. Infine l'amico Attico e il filosofo Filodemo, epicurei di provata fede, senz'altro hanno contribuito a rafforzare la conoscenza della filosofia di Epicuro e a integrare gli studi giovanili dell'Arpinate<sup>16</sup>.

Non basta: l'Epicureismo, prima di Cicerone, aveva avuto in Roma interpreti quali Amafinio, Catio e Rabirio che l'Arpinate

<sup>15</sup> Per la conoscenza dell'opera di Lucrezio, cfr. D'Anna [1965], pp. 9-13; Canfora [2003], pp. 43-46. Del tutto frettolosa, secondo Paratore [1973], p. 140, fu invece la conoscenza che Cicerone ebbe dell'opera lucreziana.

<sup>16</sup> Quanto ad Attico, si veda l'articolo di Feger [1956]; dedicate alla ricostruzione del suo profilo culturale sono le coll. 523-26. Sul significato del credo epicureo di Attico e su cosa ciò possa aver rappresentato per Cicerone, cfr. Labate-Narducci [1981], pp. 141-56; ora anche Narducci [2004], pp. 145-89. A un confronto tra Filodemo e Cicerone, quasi perfettamente contemporanei, è dedicata la raccolta di saggi curata da Clara Auvray-Assayas e Daniel Delattre (= Auvray-Delattre [2001]); sono passate in rassegna le dottrine politiche, etiche e teologiche, il ruolo dell'estetica e della paideia. Segnalo tra gli altri il contributo di V. Tsouna, pp. 159-72, che esamina la possibilità di verificare l'influenza di Filodemo in Cicerone a proposito della *vita beata*.

dimostra di conoscere, pur giudicandoli del tutto negativamente<sup>17</sup>.

Quanto ai testi di Epicuro direttamente tramandati ed evidentemente circolanti all'epoca, in modo preciso Cicerone cita alcune opere. Anzitutto le *Ratae sententiae* (Κύρια δόξαι), in *fin.* 1.16; 2.20; *nat. d.* 1.45; 1.85; 1.113; *off.* 3.116; *fam.* 15.19.2. Quindi l'*Ep. ad Idomeneum*, in *fin.* 2.99; il *Testamentum*, in *fin.* 2.103; il *De fine* (Περὶ τέλους), in *Tusc.* 3.41 e 44<sup>18</sup>; il *De voluptate* (Περὶ ἡδονῆς), in *div.* 2.59<sup>19</sup>; il *De pietate* (Περὶ εὐσεβείας), in *nat. d.* 1.115; il *De sanctitate* (Περὶ ὁσιότητος), in *nat. d.* 1.115 e 122<sup>20</sup>; il *De regula et iudicio* (che probabilmente corrisponde al Περὶ κριτηρίου ἢ Κανῶν), in *nat. d.* 1.43-44. Di un lungo passo, *nat. d.* 1.49-50, dove Epicuro si occupa di fisica, non risulta identificabile la provenienza<sup>21</sup>. Ovviamente non è possibile stabilire se Cicerone conoscesse tutte queste opere per via diretta oppure si servisse di raccolte di materiali di scuola e di sentenze all'epoca in circola-

<sup>17</sup> *Fam.* 15.16.1; 15.19.1-2; *Tusc.* 4.6-7; *Acad.* 1.5-6. Sulla presenza dell'Epicureismo a Roma prima di Cicerone e sulla conoscenza di esso da parte di Cicerone medesimo, cfr. Garbarino [1973], II, pp. 458-70; Gargiulo [1980], pp. 292-96; Jones [1992], pp. 62-93, che, citando Cic., *Tusc.* 4.7, *Italiam totam occupaverunt*, parla di «Invasion of Italy» da parte degli Epicurei; Powell [1999], pp. 26-30; Canfora [2003], pp. 46-49; Lévy [2003], pp. 51-55.

<sup>18</sup> Cfr. Usener [1887], pp. 119-23.

<sup>19</sup> È l'unica citazione da tale libro che, peraltro, non è presente nel catalogo di Diogene Laerzio, 10.27-28. Cfr. Usener [1887], p. 101.

<sup>20</sup> Così Cic., *nat. d.* 1.115: *At etiam de sanctitate, de pietate adversos deos libros scripsit Epicurus*. In D.L. 10.27 è presente un περὶ ὁσιότητος e un περὶ θεῶν, ma non un περὶ εὐσεβείας. Lo stesso è in Plut., *Non posse suaviter*, 1102c. Pease [1955], I, pp. 506-07, ritiene che in Cicerone si tratti di semplice sinonimia. A suo parere un *De pietate* non sarebbe tra le opere scritte da Epicuro.

<sup>21</sup> Cfr. Usener [1887], pp. 232-38.

zione<sup>22</sup>: rimane il fatto che si tratta di rinvii precisi e che quasi sempre a precise opere fanno riferimento. Per di più Cicerone, meglio di molti altri uomini di cultura del passato, è nella condizione di potersi procurare i testi cui fa riferimento grazie alle amicizie importanti<sup>23</sup> e, in particolare, alla «biblioteca» pisoniana che si andava costruendo a Napoli<sup>24</sup>.

Essenzialmente Cicerone contesta a Epicuro l'atteggiamento dogmatico, del tutto opposto all'approccio dubitativo/socratico, retoricamente spendibile, che egli invece privilegiava. Contesta poi le basi meccanicistiche e materialistiche della fisica. Contesta la proposta etica finalizzata al piacere che inibisce l'espressione della *virtus* romana. Contesta il privilegio accordato alla vita politicamente non impegnata.

<sup>22</sup> La raccolta costituita dalle Κύρια δόξαι non è che un esempio. Difficile stabilire a quando risalga la sua compilazione. Una raccolta più tarda, com'è noto, è costituita dal *Gnomologium Vaticanum*. Quanto alle citazioni di seconda mano, D'Anna [1965], p. 38, ritiene che tale possa essere considerata la conoscenza dell'*Epistola a Menecce*, in base al modo in cui è riportata la catalogazione dei desideri in *fin.* 2.26.

<sup>23</sup> Si pensi alla famosa richiesta effettuata ad Attico perché gli inviasse in tempi brevi il Περὶ θεῶν di Fedro e il Περὶ Παλλάδος di Diogene di Babilonia, *Att.* 13.39.2.

<sup>24</sup> Un'attendibile ricostruzione dell'ambiente geografico e storico nel quale è sorta la biblioteca, insieme a un'agevole narrazione delle sue vicende e dei suoi papiri, è ora in Sider [2005]. Per l'importanza e le caratteristiche, cfr. Fedeli [1989], pp. 39-40; Gigante [2001], pp. 41-44. Dopo il capitolo di Capasso [1991], pp. 149-226, dedicato alla descrizione del contenuto della biblioteca ercolanese, un aggiornamento comprensivo degli ultimi risultati della ricerca biblioarcheologica è presente in Delattre [2003], pp. 385-92. A cura di G. Del Mastro, per conto del 'Centro Internazionale per lo studio dei papiri ercolanesi Marcello Gigante', dell'Università degli studi di Napoli Federico II', della 'Biblioteca nazionale di Napoli Vittorio Emanuele III', del 'Consiglio Nazionale delle Ricerche', della 'Brigham Young University-Provo Utah', è stato realizzato ed edito nel 2005 Χάρτης, il *Catalogo multimediale dei papiri Ercolanesi*.

Qui però si intende dimostrare che non si è di fronte a un rifiuto dell'Epicureismo per pura scelta di campo; piuttosto si mira a mostrare la coerenza e la competenza di Cicerone anche nel dettaglio della sua presa di distanza. Laddove poi l'atteggiamento epicureo non risulti più così antitetico, è Cicerone stesso a formalizzare un'interpretazione meno pregiudicata e più adottabile.

Un caso esemplare è costituito dalla considerazione dell'*otium*. Tematica centrale nella concezione epicurea, l'*otium* costituisce pur sempre una delle grandi questioni intorno alla quale è andata formandosi l'etica sociale romana. Inteso come spazio e cura del «privato», l'*otium* sembra a Cicerone in prima istanza spendibile nell'ambito della propaganda politica: il cittadino ha diritto a proteggere la propria sicurezza e i propri beni materiali e spirituali; in vista di ciò, il modello sociale degli *optimates*, come risulta nell'orazione *pro Sestio* del 56 a.C., appare proponibile a tutti i Romani. L'*otium* però sembra conservare nel suo nucleo più interiore qualcosa di equivoco e può di conseguenza apparire come una proposta inopportuna, almeno sul piano squisitamente morale; per questo viene progressivamente depurato dai connotati negativi che lo qualificano (e che potevano risultare espliciti nella dottrina epicurea) e accostato alla *dignitas* morale. Infine, negli ultimi anni e nei più tardi scritti ciceroniani, l'*otium* si presenta in prossimità dell'*honestum*, in una particolare e sorprendente convergenza di piacere e virtù, di dimensione privata e impegno politico, di evasione culturale e necessità fondativa per la ricerca.

Si diceva della questione politica. Essa è assolutamente centrale all'interno dell'evoluzione civile e culturale di Cicerone. Ovviamente qui non interessa tratteggiare il quadro storico della sua carriera politica e del suo impegno civile: è decisivo però tentar di capire quanto questo aspetto – og-

gettivamente definibile come «caratterizzante» la tradizione e il «sentire» romano – risulti determinante per spiegare la distanza di Cicerone dalla proposta epicurea. Anzitutto occorre ricordare che, secondo la tradizione romana, il *bonus civis* appartenente alla classe dirigente doveva occuparsi solo di ciò che era degno del suo *status*: l'attività politica e la guerra. Da questo punto di vista anche il trattato *De re publica* ne è una pratica conferma: al progetto teorico di uno Stato da proporre, secondo la suggestione platonica, come obiettivo ideale, Cicerone sostituisce, secondo un'intenzione in questo caso esclusivamente politica, qualcosa di concreto: l'antica repubblica dei *maiores*. Gli illustri antenati, quali Scipione e Catone il Censore, il grande avversario della filosofia e della cultura greca, assurgono a ideali politici spendibili immediatamente; diventano il sostegno morale per chi deve decidere di entrare in campo e non astenersi dalla vita politica per timore dei pericoli e, soprattutto, per non perdere il privilegio dell'*otium* privato. Il *bonus civis* è in perfetta consonanza con le antiche aspettative etiche e civili e le può invereare nella concretezza dell'impegno per la patria, senza incorrere nel pericolo che ci si perda in discussioni di scuola. Quando scrive il *De re publica* Cicerone ha già sperimentato il potere in prima persona; sono passati dieci anni dal 63, l'anno del suo consolato. È ormai il momento di Cesare, impegnato in Gallia e in Britannia, e del Triumvirato. E Cesare sa giocare abilmente le sue carte con i *populares*. Cicerone invece percepisce tutti i segni non solo della crisi del partito degli *optimates*, ma addirittura della Repubblica. Per questo, egli pensa, occorre contrapporsi senza indugi a chi predica il ritiro nella vita privata e le sterili dispute di scuola. Nel proemio al primo libro del *De re publica* Cicerone si scaglia proprio contro coloro che, inetti, dicono di possedere la virtù ma non la praticano: com'è possibile pensare alla virtù come pura e semplice questione teorica?

La virtù consiste del tutto nella sua pratica<sup>25</sup>; e la massima sua pratica sta nel governo dello Stato e nell'attuazione di fatto – e non a parole – proprio di quei principi che costoro tanto fanno risuonare negli angoli delle loro scuole.

*Virtus in usu sui tota posita est; usus autem eius est maximis civitatis gubernatio, et earum ipsarum rerum, quas isti in angulis personant, reapse non oratione perfectio.*

*Resp.* 1.2.

I destinatari dell'invettiva sono i teorici di scuola, coloro che predicano bene ma che poi, quand'è il momento, si tirano indietro: gli Stoici, per esempio, che continuamente hanno in bocca la *virtù* e il *dovere* e non sempre sanno con coerenza trarre le loro decisioni pratiche; ma ancor di più gli Epicurei<sup>26</sup>, coloro che sembrano escludere l'intervento diretto nell'agone politico. Gli Epicurei infatti, qualche riga prima, erano stati citati in contrapposizione a Marco Catone,

<sup>25</sup> Che la virtù non possa aver senso che nell'azione era già stato chiarito da Aristotele, *eth. Nic.* 1179b 2-3: «Quanto alla virtù, non è sufficiente la conoscenza, ma piuttosto ci si deve dar da fare per possederla e metterla in pratica», οὐδὲ δὴ περὶ ἀρετῆς ἰκανὸν τὸ εἰδέναι, ἀλλ' ἔχειν καὶ χρῆσθαι πειρατέον. Cfr. Grilli [1971]<sup>b</sup>, pp. 27-47.

<sup>26</sup> Nel di poco precedente discorso del 57, pronunciato in ringraziamento per il ritorno in patria, *post red. in Sen.* 14, Cicerone, trattando negativamente la personalità di Cesonino Calvenzio, distingue gli Stoici dagli Epicurei, pur accomunandoli in un giudizio che rimproverava la loro distanza dalla realtà: «Costui ha per maestro non uno di quegli inetti che trascorrono le giornate a parlare di onore e di virtù, che esortano al lavoro, a darsi da fare, a sfidare i pericoli per la patria, ma addirittura quelli che sostengono che non deve esserci nella vita alcun momento senza piacere, e che in ogni parte del corpo sempre va individuato qualche elemento di diletto e di godimento», *habet autem magistro non ex istis ineptis qui dies totos de officio ac de virtute disserunt, qui ad laborem, ad industriam, ad pericula pro patria subeunda adhortantur, sed eos qui disputent horam nullam vacuum voluptate esse debere, in omni parte corporis semper oportere aliquod gaudium delectationemque versari.*

l'uomo politico – simbolo della tradizionale *virtus* romana – che da loro veniva irriso per aver rinunciato alla tranquillità (*se in otio delectare*) della salubre e amena Tuscolo:

Comportandosi da pazzo, come questi ( $\approx$  gli Epicurei) ritengono, dato che nessuna necessità lo costringeva, Catone preferì farsi sballottare tra queste onde e tra queste tempeste fino a vecchiaia inoltrata anziché vivere felice in quella pace e in quell'*otium*.

*Sed homo demens, ut isti putant, cum cogeret eum necessitas nulla, in his undis et tempestatibus ad summam senectutem maluit iactari quam in illa tranquillitate atque otio incundissime vivere.*

*Resp.* 1.1.

Ma qui non si tratta solo di evocare il passato: è soprattutto il contesto politico del presente che richiama alla virtù morale, alla partecipazione politica in prima persona. È vile – come è plausibile e logico ritenere facciano gli Epicurei – accampare pretesti, accusando per esempio gli uomini politici di non essere che meschini profittatori; ed è miserevole che, per questo motivo, si dichiari sia di non voler essere con loro confusi sia, al contrario, di non voler correre il rischio di averli contro o di trovarsi collocati dalla parte sbagliata, qualora si verificassero sollevazioni popolari:

Non dobbiamo dare più il minimo ascolto a quelle giustificazioni che costoro accampano per profittare più agevolmente dell'*otium*: quando dicono che si danno alla politica per lo più uomini per niente rispettabili, con i quali è vergognoso il paragone ed è pure pericoloso e sciagurato trovarsi in conflitto quando la folla è agitata. Ed è per questo motivo che non spetterebbe al sapiente prendere le redini della situazione, dal momento che non sarebbe in grado di frenare le pressioni furiose e insane della massa, né spetterebbe all'uomo libero combattere contro avversari senza scrupoli e brutali oppure sopportare le frustate delle offese o aspettarsi di ricevere ingiurie che nemmeno un sapiente potrebbe sopportare. Proprio come se per i buoni

e onesti cittadini, dotati di animo coraggioso, non ci fosse un motivo più giusto di darsi alla politica che quello di non voler sottostare ai malvagi e di non lasciare che lo Stato sia da questi guastato al punto che, se poi essi anche lo volessero, non potrebbero più portarvi soccorso.

*Iam illa perfugia, quae sumunt sibi ad excusationem, quo facilius otio perfruantur, certe minime sunt audienda, cum ita dicunt, accedere ad rem publicam plerumque homines nulla re bona dignos, cum quibus comparari sordidum, conflagere autem multitudine praesertim incitata miserum et periculosum sit. Quam ob rem neque sapientis esse accipere habenas, cum insanos atque indomitos impetus volgi cohibere non possit, neque liberi cum impuris atque inmanibus adversariis decertantem vel contumeliarum verbera subire vel expectare sapienti non ferendas iniurias; proinde quasi bonis et fortibus et magno animo praeditis ulla sit ad rem publicam adeundi causa iustior, quam ne pareant improbis neve ab isdem lacerari rem publicam patiantur, cum ipsi auxilium ferre, si cupiant, non queant.*

*Resp. 1.9.*

Cicerone, dimostrando la sua ottima abilità retorica, sottolinea che a una persona virtuosa (*bonis et fortibus et magno animo praeditis*) non può «per definizione» succedere di sottostare a una persona non virtuosa (*parere improbis*): *ulla sit causa*. In pratica, si verificherebbe un vero e proprio paradosso etico: se la persona ‘proba’ è tale solo se dimostra di essere ‘proba’ – e se analogamente la persona ‘non-proba’ è tale solo se dimostra di non essere ‘proba’ – risulta paradossale sostenere che una persona ‘proba’ (la quale come ‘proba’ deve comportarsi) debba sottostare a una persona ‘non-proba’ (la quale non può ammettere, per essere davvero ‘improba’, che da lei dipenda qualcosa di non ‘improbo’, come per l’appunto sarebbe una persona ‘proba’).

Per questa via il proemio al primo libro del *De re publica* si avvia a riaffermare la centralità dell’azione politica quale conferma della presenza della *virtus* nel *civis Romanus*, una centralità che risulterà rafforzata poi nel proemio al terzo libro del *De re publica*: in esso accanto alla «politica» è intro-

dotta la «cultura»<sup>27</sup>, quella dimensione che da un certo punto di vista è collegabile all'*otium*.

Ma quest'aggiunta non modifica più di tanto la situazione perché la «cultura» riveste in realtà una funzione subordinata rispetto alla «politica». La «cultura» e, più fondamentalmente, la razionalità che caratterizza l'uomo, altro non sono che lo strumento 'per natura' a sua disposizione per ottenere vantaggi effettivi sul piano della dimensione sociale<sup>28</sup>. Da un lato insomma c'è la conferma del primato del βίος πρακτικός, dall'altro si svela l'insufficienza di tale βίος: comincia ad affacciarsi l'ipotesi di un βίος σύνθετος, una concezione della vita dove momento contemplativo e momento attivo (e quindi eminentemente politico) non sono più immediatamente conflittuali. Una concezione nella quale l'*otium* medesimo assumerà tratti condivisibili al punto che la stessa dottrina sociale e civile di Epicuro, pur contestata specie sul fronte del λάθε βιώσας se inteso come mero ritiro dalla politica<sup>29</sup>, potrebbe risultare meno disprezzabile.

A questo riguardo si consideri come la dottrina sociale di Epicuro fosse strettamente connessa a quella concezione della relazione tra esseri umani che si esprime nel rapporto

<sup>27</sup> Cfr. *Resp.* 3.5: «Cosa potrebbe esserci di più splendido di quando la gestione e la pratica dei grandi affari politici si unisce allo studio e alla conoscenza delle relative scienze?», *quod enim potest esse praeclarus, quam cum rerum magnarum tractatio atque usus cum illarum artium studiis et cognitione coniungitur?*

<sup>28</sup> Cfr. Grilli [1971]<sup>b</sup>, pp. 179-200; Perelli [1990], pp. 3-14.

<sup>29</sup> Echeggiando l'opinione diffusa, conferma Cic., *de orat.* 3.64: *Negant* (scil. *Epicurei*) *versari in re publica esse sapientis*. Rimane che, nonostante Cicerone cerchi per lo più di sottolineare l'aspetto negativo che caratterizzerebbe il versante sociale della dottrina epicurea (cfr. Leonhardt [1999], pp. 197-204), è importante cogliere il sotterraneo recupero di alcuni elementi di tale dottrina: l'*otium* e l'*amicitia* in primo luogo.

di amicizia. Da un lato egoismo, dall'altro altruismo<sup>30</sup>. Da un lato la *SV* 23 in base alla quale: «Ogni amicizia è desiderabile di per sé, anche se ha preso origine dal bisogno», *πάσα φιλία δι' ἑαυτὴν αἰρετὴ· ἀρχὴν δὲ εἴληφε ἀπὸ τῆς ὠφελείας*; dall'altro la *SV* 56 che recita: «Non soffre di più il sapiente se viene torturato di quanto non soffra se è l'amico ad essere torturato», *ἀλγεί μὲν ὁ σοφὸς οὐ μᾶλλον*

<sup>30</sup> Sul dibattito amicizia/altruismo in Epicuro cfr. Mitsis [1988], pp. 98-128; rispetto a Mitsis, Long [2006], pp. 178-201, è più propenso a riconoscere il superamento dell'opposizione tra egoismo e altruismo e punta a rimuovere l'accusa di rifiuto dell'attività politica persistentemente rivolta ad Epicuro: «The Epicurean way of life ... requires an external environment capable of satisfying people's natural and necessary desires for pleasure and freedom from pain». Il che si traduce, a un primo livello, nel recupero dei valori e dei vantaggi connessi a quel tipo di comunità in cui gli amici sono con intelligenza selezionati, cfr. Algra [2003], pp. 278-84; e questo stando a un modello per cui «the Epicurean theory of friendship combined the model of reciprocity (in explaining the earliest stages of friendship) and the model of solidarity or appropriation (to explain its further development)», p. 281. Ad un secondo, più profondo, livello ciò si traduce nella riconsiderazione radicale del rapporto natura/società. Su quest'ultimo aspetto, cfr. Müller [1972], pp. 89-111; da ciò lo studioso ricava la valenza non solo ideale ma pratica e costruttiva che acquista, in tale contesto, l'amicizia: «Risulta con particolare chiarezza come l'atteggiamento di Epicuro nei confronti della questione sociale del suo tempo non si esaurisse nella critica o nella polemica, ma si traducesse nella messa a punto e nella realizzazione pratica di un proprio ideale assolutamente positivo», pp. 112-13. In un certo senso l'amicizia si fa «soziale Experiment», p. 114. Rodis-Lewis [1975], pp. 304-55, riflette intorno a quella particolare forma di tensione tra 'naturalità' e 'convenzionalismo' nell'organizzazione dei rapporti umani che di fatto si riscontra in Epicuro. Nella valutazione del rapporto egoismo/altruismo rimane comunque un elemento di paradossalità che già Mitsis [1987], p. 140, aveva giustamente evidenziato: «in order to gain the maximum hedonic benefits from friends, we must treat them altruistically».

στρεβλούμενος <ἢ στρεβλουμένου > τοῦ φίλου<sup>31</sup>. Ovviamente occorre tenere presente la decisiva correlazione, sostenuta da Epicuro, tra sapienza ed amicizia, come del resto ben coglie Cicerone quando dice che «i sapienti tra di loro hanno stretto un patto in modo tale da essere ben disposti verso gli amici proprio come lo sono verso se stessi», *foedus quoddam inter se facere sapientis, ut, quem ad modum sint in se ipsos animati, eodem modo sint erga amicos*, *fin.* 2.83<sup>32</sup>; il che gli fa esclamare, si badi, non solo che Epicuro fu buono, ma che gli Epicurei in generale «furono e anche oggi sono fedeli nelle amicizie ed affidabili e seri in ogni circostanza della vita», e

<sup>31</sup> L'integrazione è in base al cod. *palat. gr.* 129 *Heidelbergensis*. Il codice tradizionalmente seguito (= *Vaticanus gr.* 1950, scoperto dal Wotke) tiene riunite insieme le *SV* 56 e 57, pur presentando una lezione irrimediabilmente lacunosa. Bignone [1920], p. 158 n. 3, mediante un'integrazione più estesa di quella qui accolta, aveva riproposto la ricongiunzione delle due sentenze. Si tratta di una soluzione certo attraente ma forse troppo azzardata; Arrighetti, *ad loc.*, segue Bignone senza però discutere il problema.

<sup>32</sup> Cfr. D.L. 10.120b: «L'amicizia si stabilisce in base alla comunanza di vita che si realizza tra coloro che hanno raggiunto la pienezza della felicità», δὲί ... συνίστασθαι δὲ αὐτὴν κατὰ κοινωνίαν ἐν τοῖς ταῖς ἡδοναῖς ἐκπεπληρωμένοις». Non solo dunque, come scrive Epitteto, *diatr.* 1.23.1, «Epicuro ritiene che per natura noi siamo fatti per la vita di comunità», ἐπινοεῖ καὶ Ἐπίκουρος ὅτι φύσει ἐσμὲν κοινωνικοί; ma, addirittura, questa dell'amicizia reciproca è una condizione che rende l'uomo simile agli dèi, libero dalle paure e dal bisogno di difese. Lo precisa Diogene di Enoanda, fr. 56, col. 1.4-12 (Smith): «Allora davvero la vita degli dèi trapasserà in quella degli uomini. Infatti la giustizia sarà ovunque e così pure l'amicizia reciproca, e non ci sarà più bisogno di mura o di leggi e di tutto ciò che macchiniamo gli uni contro gli altri», τότε ὡς ἀληθῶς ὁ τῶν θεῶν βίος εἰς ἀνθρώπους μεταβήσεται. δικαιοσύνης γὰρ ἔσται μεστὰ πάντα καὶ φιλαλληλίας, καὶ οὐ γενήσεται τειχῶν ἢ νόμων χρεία καὶ πάντων ὅσα δι' ἀλλήλους σκευωρούμεθα. Innegabilmente questo accento, più sensibile alla dimensione civile e sociale, caratterizza la ricezione del programma epicureo nel periodo imperiale.

che risultano «agire meglio di come parlano», *fin.* 2.81<sup>33</sup>. Se, al contrario, tale correlazione non è tenuta presente, allora la dottrina sociale di Epicuro appare attaccabile in quanto meramente strumentale agli interessi del singolo: *utilitatis causa amicitia est quaesita* (...); essa si costituisce cioè solo come *praesidium amicorum* – e quindi come pura egoistica forma di protezione – e non come occasione per raggiungere il sommo bene garantito dalla virtù (*fin.* 2.88). Definitivamente allora si interpreterà in senso miope difensivo e utilitaristico quanto espresso nella *SV* 58: «Occorre liberarsi dal carcere rappresentato dagli affari e dalla politica», ἐκλυτέον ἑαυτοῦς ἐκ τοῦ περὶ τὰ ἐγκύκλια καὶ πολιτικὰ δεσμωτηρίου.

<sup>33</sup> *Ipse bonus vir fuit et multi Epicurei et fuerunt et hodie sunt et in amicitiiis fideles et in omni vita constantes et graves (...). Sic hi mihi videntur facere melius quam dicere.* È Cicerone medesimo che sta replicando a quanto sostenuto dall'epicureo Torquato.



## 1. ANTIEPICUREISMO?

È luogo comune recepito fin dal lontano passato ritenere che Epicuro e la sua dottrina fossero fortemente avversati da Cicerone<sup>1</sup>. La cosa non è certo contestabile; tuttavia non è di poco conto tentare di definire meglio la posizione di Cicerone, soprattutto dal punto di vista del filosofo piuttosto

<sup>1</sup> È sufficiente qui richiamare, a titolo d'esempio, lo studio di Hirzel [1883], I, in particolare il commento al *De natura deorum*, pp. 46-97. Paratore [1973], pp. 143-49, ritiene si tratti di una «viscerale allergia» da parte Cicerone nei confronti di tutta la filosofia epicurea. Recentemente la questione ha cominciato a essere ridiscussa, cfr. tra gli altri, dopo D'Anna [1965], pp. 7-23, Erler [1992]<sup>b</sup>, pp. 307-22; Powell [1999], pp. 26-30, e Lévy [2001], pp. 71-75. Sul buon livello della cultura epicurea di Cicerone, André [1966], pp. 261-69, scrive delle pagine attendibili; lo studioso si chiede quindi da dove derivi quella che egli definisce la sua «irréductible opposition» all'etica epicurea, nonostante possano esistere Epicurei nobili e rispettabili. André pensa a una sorta di «idéisme formel» che sarebbe derivato a Cicerone dalla sua conoscenza dell'etica aristotelica e della relativa polemica antieudonistica. A p. 265, a mio parere però conclude in modo troppo drastico: «Il opposera toujours les hommes et leur philosophie aberrante. Il verra dans cet Epicurisme un luxe intellectuel». Una precisa rivalutazione della posizione ciceroniana nei confronti di Epicuro si comincia ad avere invece con Michel [1969]; questi, pp. 407-08, dapprima sottolinea che «dans la pensée de Cicéron, l'Epicurisme n'est ni méprisé ni accepté», poi osserva che il confronto con tale dottrina gli serve per porre in discussione il dogmatismo di altre scuole. Così, in modo relativo e certamente circoscritto ad alcuni punti, Cicerone finisce per dichiararsi d'accordo con Epicuro.

che da quello del retore che, senza imbarazzo alcuno, ironizza sul *barbatus Epicurus* (*in Pis.* 20), oppure che ostentatamente lo rievoca quando provocatoriamente si rivolge a Lucio Calpurnio Pisone etichettandolo come 'epicureo': «E ora metti a confronto se ne hai il coraggio, o Epicuro nostro uscito da un porcile, non da una scuola di filosofia, metti a confronto la tua lontananza da Roma con la mia», *in Pis.* 37.1-2<sup>2</sup>.

Perché mai, pur vicino all'ambiente epicureo fin dalla giovinezza, egli sembra mantenere sempre un atteggiamento di netto rifiuto della prospettiva epicurea?

La presenza di una tradizione epicurea, esplicitatasi grandiosamente nell'opera di Lucrezio, non significò nulla nella formazione di Cicerone?

E l'amicizia con Attico<sup>3</sup>, discepolo di Fedro, quel capo-scuola epicureo che lo stesso Cicerone afferma ripetutamente-

<sup>2</sup> *Confer nunc, Epicure noster ex bara producte non ex schola, confer, si aude, absentiam tuam cum mea.* Cicerone allude alla differenza tra il comportamento suo e quello di Pisone, nel governo delle province rispettivamente loro affidate. Lo squallore e la «materialità» del governatore Pisone (≈ Epicuro) sono poi di nuovo icasticamente sottolineati *in Pis.* 59.1-4: «Che aspetta questo ometto, questo Epicuro fatto di argilla e fango, ad insegnare questi luminosi dettami della sapienza a quell'insigne e grande generale che è il suo genero?», *quis cessat hic homullus, ex argilla et luto fictus Epicurus, dare haec praeclara praecepta sapientiae clarissimo et summo imperatori genero suo?* Cicerone in questo caso sfida Pisone a sostenere di fronte a Cesare, suo genero, la tesi epicurea relativa all'imperturbabilità degli dèi e alla conseguente inutilità di preghiere e trionfi cui invece ogni comandante immancabilmente agogna.

<sup>3</sup> Cfr. Boissier [1988], pp. 161-89. Labate-Narducci [1981], pp. 127-82, in partic. pp. 134-35, sottolineano l'incrollabilità del legame di amicizia e di rispetto tra Attico e Cicerone, al di là delle differenti modalità di approccio alla realtà sociale e alla politica che li distinguevano. Da un lato infatti l'*honestum otium*, dall'altro l'*honorum studium*: cfr. Cic., *Att.* 1.17.5.

te di aver udito? E l'aver frequentato nel suo primo viaggio ad Atene le lezioni dell'epicureo Zenone di Sidone? <sup>4</sup> E Filodemo?

Può esser spia di qualcosa il fatto che gran parte dei cesaricidi appartenesse all'*entourage* epicureo?

C'è evidentemente materia di riflessione, quanto meno per cercar di chiarire se l'antiepicureismo (A) dipenda da una conoscenza inadeguata (e dunque da un fraintendimento) del pensiero epicureo; (B) sia atteggiamento conseguente all'adozione di una ben determinata disciplina di scuola; (C) sia il frutto di un occasionale avvenimento o di un insieme di circostanze fortuite; (D) si debba a una reale inconciliabilità tra la visione del mondo ciceroniana e l'insegnamento epicureo. Quest'ultima eventualità (D) può in realtà esser fatta rientrare in (B) a patto che sia possibile dimostrare – rispondendo negativamente all'ipotesi (A) – che Cicerone era riuscito a guadagnare una precisa conoscenza del pensiero epicureo e, *insieme*, il senso di una netta appartenenza di scuola. Ciò deporrebbe, se si seguisse una rigorosa procedura deduttiva, a favore di un effettivo superamento dell'atteggiamento eclettico spesso invocato per definire la posizione filosofica dell'Arpinate. Altrimenti non va trascurato che queste quattro ipotesi interpretative possono di per sé *non escludersi vicendevolmente* e piuttosto svolgere ruoli di volta in volta determinanti per spiegare la convinzione antiepicurea di Cicerone.

<sup>4</sup> *Fam.* 13.1.2: «Ammiravo moltissimo Fedro come filosofo, quando ancora ero un ragazzo e non avevo ancora conosciuto Filone; poi l'ammirai per l'onestà la dolcezza dei modi e il senso del dovere», *qui (Phaedrus) nobis, cum pueri essemus, antequam Philonem cognovimus, valde, ut philosophus, postea tamen, ut vir bonus et suavis et officiosus probabatur, fin.* 1.16.1: «Spesso insieme ad Attico frequentai le lezioni di Fedro e Zenone», *eos quos nominavi [i.e. Phaedrum et Zenonem] cum Attico nostro frequenter audivi.*

## 1.1. IL METODO DI LAVORO CICERONIANO

Come sappiamo, tutta l'opera filosofica (ma non solo) di Cicerone è costantemente elaborata secondo un metodo «socratico» e «accademico» insieme<sup>5</sup>, un metodo che prima di tutto pone al centro le potenzialità del linguaggio e la forza dell'argomentazione logico-retorica, ma che quindi teorizza la liceità del probabilismo sullo sfondo di quanto *verisimilmente* ci si può, nella realtà, aspettare. Più ancora: nel disporre i contenuti del suo pensiero Cicerone certo si affianca, sorreggendovisi, agli insegnamenti dell'Accademia e dello Stoicismo, ma soprattutto si muove di riflesso alla dottrina epicurea. Quasi trecento sono infatti i richiami espliciti a Epicuro, per la maggior parte concentrati nel *De finibus*, nelle *Tusculanae disputationes*, nel *De natura deorum*<sup>6</sup>; ed è questo il dato che qui si intende mettere nel giusto rilievo.

Nel primo dialogo (= libri I e II) del *De finibus*, ambientato nella villa di Cuma e immaginato come avvenuto intorno al 50 a.C., all'epoca cioè in cui Cesare sta per varcare il Rubicone e Cicerone – che si è avvicinato a Pompeo – è in procinto di recarsi ad Atene, Cicerone mette in bocca

<sup>5</sup> Precisa Cicerone, *Tusc.* 1.8: «L'antico metodo socratico consiste nel discutere ribattendo l'opinione dell'interlocutore», *vetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi*; *Tusc.* 2.5: «Noi, invece, che puntiamo a ciò che è probabile e che non possiamo andare più in là di ciò che ci si presenta come verisimile, siamo pronti sia a ribattere senza ostinata esagerazione sia a lasciarci ribattere senza adirarci», *nos, qui sequimur probabilia nec ultra id quod veri simile occurrit progredi possumus, et refellere sine pertinacia et refelli sine iracundia parati sumus*. Un esame dettagliato dei principali passi, che comprendono, oltre a quelli appena citati, *resp.* 1.58-63, e *fin.* 2.3-17, si trova ora in Gorman [2005], pp. 35-84.

<sup>6</sup> A un controllo tramite il PHI il nome di Epicuro risulta citato 274 volte con la seguente scansione: 1 *Post reditum*, 8 *In Pisonem*, 2 *Brutus*, 1 *De Republica*, 3 *Academica*, 18 *Lucullus*, 99 *De finibus*, 42 *Tusculanae*, 58 *De natura deorum*, 12 *De divinatione*, 12 *De fato*, 2 *De officiis*, 8 *Ad familiares*, 5 *Ad Atticum*, 2 *Ad Quintum*, 1 *orat. dep.*

all'epicureo L. Manlio Torquato l'intera dottrina di Epicuro: canonica, fisica ed etica. Con una certa originalità, ma comunque in modo diretto, Cicerone prende posizione contro tale dottrina che ai suoi occhi si segnala per la distanza dal concreto sentire del *vir Romanus*.

Nelle *Tusculanae disputationes* (ambientate nell'omonima villa ciceroniana poco dopo la partenza di M. Bruto che lì lo aveva visitato nel giugno del 45<sup>7</sup>) è continuo il richiamo dialetticamente proposto alla posizione epicurea sulla morte (libro I), sul dolore (libro II), sul piacere e desiderio (conclusione del libro V). Si tratta di dialoghi fittizi o, meglio, di vere e proprie lezioni elaborate per fissare la *rectam vivendi viam* prendendo lo spunto dai quesiti che i *familiares* presenti<sup>8</sup> di volta in volta gli formulavano.

Nel primo dialogo del *De natura deorum* (che è del 45<sup>9</sup>, ma è ambientato nel 77/76, all'epoca del rientro di Cicerone dal primo viaggio in Grecia) è la volta di C. Velleio, un epicureo altrimenti ignoto, amico dell'oratore L. Licinio Crasso<sup>10</sup>. Velleio espone con grande impegno la teologia epicurea; a contestarne le tesi è C. Aurelio Cotta, uomo di scuola neoaccademica (sarà console nel 75), *alter ego* di Cicerone. Partecipa al dialogo, in posizione più defilata, anche lo stoico Q. Lucilio Balbo.

A queste tre opere perfettamente strutturate vanno affiancati il *De divinatione* e il *De fato*, che, come appunto è esplicitamente detto in *div.* 2.3, esauriscono la tematica teologica proposta nel *De natura deorum*. In particolare è qui utile il *De fato*, giuntoci mutilo sia della parte iniziale sia di quella conclusiva, e per di più con due importanti lacune che non

<sup>7</sup> *Tusc.* 1.4.7; *Att.* 13.7.2.

<sup>8</sup> *Tusc.* 1.1.1 e 1.4.7: «Invitavo a porre il tema intorno a cui si voleva sentir ragionare», *ponere iubebam de quo quis audire vellet*.

<sup>9</sup> *Att.* 13.38.1; 13.39.2.

<sup>10</sup> *De orat.* 3.78.

consentono di stabilirne con sicurezza l'estensione e la consistenza. Scritto tra il 45 e il 44 e composto di un unico libro<sup>11</sup>, ci appare come un vero e proprio monologo elaborato però in rispetto alla tecnica accademica delle *disputationes* (*fat.* 4). Cicerone, sensibile alla delicatissima temperie politica, è opportunamente affiancato dal cesariano Aulo Irzio, ma in prima persona pone a tema la dottrina stoica del «destino» presentandola attraverso il pensiero di Crisippo, autore di un perduto *Περὶ εἰμαρμένης*<sup>12</sup>. La posizione ciceroniana risulta ancorata a quella probabilistica di Filone di Larissa, ma deve sicuramente qualcosa anche al pensiero di Carneade, prezioso sia nella prospettiva di correggere le debolezze della posizione stoica sia, soprattutto, nella critica sviluppata contro l'Epicureismo<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Cfr. Gell. 7.2.15; Macr., *Saturn.* 3.16.3. Sulle caratteristiche fisiche delle lacune presenti nella tradizione manoscritta del *De fato*, pur se criticata rimane fondamentale punto di partenza la ricerca di Clark [1918], pp. 324-63. Quindi cfr. Bayer [1976], pp. 103-06; Maso [2007], pp. 11-15.

<sup>12</sup> Cfr. la raccolta dei frammenti relativi tradotti in italiano in Isnardi Parente [1989], I, pp. 380-84. Sul significato di εἰμαρμένη apparentato ad εἰρμός (catena / concatenamento) cfr. *div.* 1.125: *Fatum autem id appello, quod Greci εἰμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat.* Cicerone quantomeno ha preso in mano gli stessi materiali a disposizione di Aët., *plac.* 1.28.4 (= *SVF* 2.917): Οἱ Στωϊκοὶ εἰρμὸν αἰτίων, τουτέστι τάξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράβατον (scil. τὴν εἰμαρμένην), «Secondo gli Stoici il fato è la catena delle cause, cioè ordine e connessione immutabile».

<sup>13</sup> Cfr. *fat.* 23-24 e 47-48 quanto alla critica antiepicurea; 31-33 quanto alla critica anticrisippea. Sul *De fato* e la sua struttura, cfr. Eisenberger [1979], pp. 153-72, e la concisa ma efficace messa a punto di Sharples [1991], pp. 16-23; sull'ispirazione legata a tematiche stoiche e, insieme, alla prospettiva dell'Accademia, in particolare di Carneade e non di Antioco, cfr. Donini [1989], pp. 139-45. Per la data di composizione cfr. Marinone [1997], p. 235. Il dialogo è ambientato a Pozzuoli (*fat.* 2: «nam cum essem in Puteolum») nella villa dove Cicerone soggiornò tra l'aprile e il maggio del 44 (*Att.* 14.9-22; in partic.

*De finibus*, *Tusculanae* e *De natura deorum* furono composti in questa successione – stando a *div.* 2.2-3 – tutti nel 45 a.C. Tuttavia, proprio in virtù di questa estrema contiguità val la pena prenderli in esame ordinandoli in base alla cronologia dell'ambientazione narrativa: *De natura deorum* (77/76), *De finibus* (50), *Tusculanae* (45). Potrebbe infatti emergere il senso di una evoluzione logica nel modo in cui Cicerone si rapporta (o crede di essersi rapportato o intende rapportarsi) all'Epicureismo, soprattutto se si è d'accordo con Miriam Griffin che teorizza una metodica pianificazione del lavoro filosofico da parte dell'Arpinate<sup>14</sup>.

Nel *De natura deorum* la questione è eminentemente teologica; nella forma della *controversia* di matrice «sofistica» e quindi accademica, Velleio e Cotta dibattono intorno alla soluzione atomistica prospettata da Epicuro, secondo la quale la teologia non può considerarsi che una semplice appendice della fisica. Per sgomberare il campo da pretestuose polemiche, Cicerone sottolinea di non essere un ingenuo amante della filosofia; piuttosto, dice di essersi dedicato a essa fin dalla giovinezza, senza mai trascurarne le possibili applicazioni in campo retorico: «Per quanto poi mi riguarda, non sono stato conquistato di recente dalla filosofia, né fin dalla

14.11.2: *Hic mecum Balbus, Hirtius, Pansa*); sempre in *fat.* 2, c'è un cenno alla morte di Cesare, «post interitum Caesaris», che sancisce il *terminus post quem* del dialogo.

<sup>14</sup> Griffin [1997], pp. 2-14, dimostra quanto accuratamente fossero stati pianificati i libri *Academici*: testimonianza di ciò sono le tre versioni (*Academica priora*, *intermediate version*, *Academica posteriora*, cfr. *Att.* 13.16.1) opportunisticamente adattate in corso d'opera al mutare dello scenario politico (*ibid.* pp. 14-16), eppure sul piano contenutistico estremamente coerenti. Cfr. Lévy [1992], pp. 129-40. Ritengo che una forma ben determinata di pianificazione vada riscontrata nella realizzazione di tutta l'opera *filosofica* e nella pubblicazione di quella *retorica*. Cfr. Grilli [1971], pp. 303-06.

giovinezza a essa ho dedicato poco tempo e poca dedizione: anzi, quando meno sembrava che lo facessi, tanto più in essa massimamente mi sono impegnato», 1.6. Cicerone quindi si dichiara contrario all'approccio pitagorico, in quanto tale approccio finisce inevitabilmente per appiattare le opinioni dei discepoli su quella del maestro: «L'ha detto lui?, e 'lui' era Pitagora: così potente era un'opinione pregiudicata che, se anche non supportata dalla ragione, l'autorità prevaleva», 1.10. Orbene: anche nei confronti dell'Epicureismo è lecito nutrire un'analogia perplessità, date le modalità di trasmissione della dottrina: una sorta di catechismo rigido da cui discende non il fertile dubbio della ricerca ma l'indiscutibile *auctoritas*. Ecco infatti come viene introdotto Velleio, il personaggio che esporrà appunto le tesi epicuree: «Velleio, in quel suo tipico modo sempre sicuro di sé ... come se fosse appena uscito dal consiglio degli dèi o dagli intermundia di Epicuro, disse ... », 1.18<sup>15</sup>.

Quasi a conferma invece della complessità della questione teologica, Cicerone mette in bocca all'epicureo Velleio una lunga, minuziosa ma sprezzante (*delirantium somnia*, 1.42) «pars destruens» delle opinioni filosofiche a essa relative (1.18–43)<sup>16</sup>; si tratta di un'operazione che ovviamente prevede l'analisi di un ampio ventaglio di tesi. E di fatto così accade, come si documenterà più avanti. Ma non si tratta solo di questo: attraverso tale analisi Cicerone mira a contestare il frettoloso metodo di giudizio che Velleio, per demolire alle fondamenta le varie opinioni presentate, ha

<sup>15</sup> *Nat. d.* 1.6: *Nos autem nec subito coepimus philosophari nec mediocrem a primo tempore aetatis in eo studio operam curamque consumpsimus, et cum minime videbamus tum maxime philosophabamur*; *nat. d.* 1.10: *'ipse dixit': ipse autem erat Pythagoras: tantum opinio praeiudicata poterat, ut etiam sine ratione valeret auctoritas*; *nat. d.* 1.18: *Velleius fidenter sane ... tamquam modo ex deorum concilio et ex Epicuri intermundiis descendisset ... inquit ....*

<sup>16</sup> Su questo punto, cfr. *infra*, paragrafo 4.1.

adottato. In altre parole, l'intera «pars destruens» è funzionale più a criticare chi l'ha applicata (cioè l'epicureo Velleio) piuttosto che il risultato della sua applicazione. E si tratterà perciò di valutare con estrema attenzione quelle opinioni che Velleio, per confutarle, ha esposto e analizzato.

Dopodiché Cicerone ci propone Velleio impegnato a presentare, in una sorta di «pars construens», la dottrina epicurea: e ciò avviene con alcune imprecisioni (che in seguito verificheremo) ma con una buona attendibilità ed efficace compattezza (1.43–56). A tale importante esposizione replicherà, come si è detto, l'*alter ego* di Cicerone: Aurelio Cotta. Questi avrà un solo obiettivo: svelare quanto risulti improbabile la posizione di Epicuro (*nihil dicam mihi videri minus*, 57) e quanto poco della sua dottrina sia degno non solo della filosofia, ma anche del prudente buon senso (*non modo philosophia dignum esset sed mediocri prudentia*, 61). Così, come nella «pars destruens», anche nella «pars construens» risulterà insomma di particolare interesse la strategia ben congegnata secondo cui si è mosso Cicerone; in particolare «il modo» in cui è presentata la dottrina teologica dell'Epicureismo rivela che, proprio per giungere a una condanna efficace e definitiva di essa, Cicerone ritiene opportuno illustrarne senza sotterfugi i contenuti ed esaltarne gli aspetti *a suo parere* incongrui o paradossali. Una decisione per noi davvero utile che ci consente sia di verificare la competenza del «filosofo» Cicerone sia di perfezionare la nostra conoscenza della teologia epicurea.

Nel primo libro del *De finibus* l'approccio al pensiero di Epicuro si annuncia tanto sistematico quanto cauto. Cicerone ancora una volta si propone di essere «accurato» e «disinteressato» espositore della dottrina epicurea: «Ti renderai conto che l'esposizione da me fatta è tale che non risulta di solito più accuratamente presentata nemmeno da coloro che

l'accettano; qui si vuole infatti trovare la verità, non confutare uno in quanto avversario», 1.13<sup>17</sup>. Egli lascia intuire che non è d'accordo con la posizione di Epicuro, ma lo scopo di questa presentazione non vorrebbe essere una mera operazione retorica (*non convincere*), quanto piuttosto il raggiungimento della verità (*verum invenire*).

Che l'intenzione retorica sia ridotta al minimo – almeno a parole – è poco oltre ribadito: «E certo io, in un filosofo, non disprezzerei l'eloquenza, se me l'offrisse; ma se non ce l'ha, non l'esigerei a tutti i costi», 1.15. Che, per converso, la priorità del contenuto sia centrale è a chiare lettere sottolineato: «È comunque nella sostanza che non mi soddisfa, e in più punti», *ibid.*<sup>18</sup>.

Nella costruzione artificiale del primo dialogo del *De finibus* tocca a Lucio Torquato la presentazione del pensiero epicureo; ma Cicerone, prima di avviare l'operazione, vuole assicurare agli astanti e ai lettori di essere giunto alle conclusioni che successivamente esporrà nella replica a Torquato (conclusioni che risultano peraltro favorite dalla struttura dell'argomentazione del medesimo Torquato) in virtù della solida preparazione acquisita negli anni giovanili di formazione, ascoltando maestri quali Fedro e Zenone. Egli confessa di aver all'epoca partecipato al vivace dibattito di scuola insieme ad Attico; e ritiene perciò ora di conoscere bene la dottrina epicurea – «Tutte le *sententiae* di Epicuro mi sono sufficientemente note» – al punto di capirne il senso; ma dichiara a chiare lettere e con piena cognizione di causa di non approvarne la dottrina: «Ogni giorno confrontavamo tra di

<sup>17</sup> *Fin.* 1.13: *a nobis sic intelliges expositam, ut ab ipsis qui eam disciplinam probant non soleat accuratius explicari. Verum enim invenire volumus, non tamquam adversarium aliquem convincere.*

<sup>18</sup> *Fin.* 1.15: *tamen ego a philosopho, si afferat eloquentiam, non asperner, si non habeat, non admodum flagitem. Re mihi non aeque satisfacit, et quidem locis pluribus.*

noi quanto avevamo ascoltato, e non c'era mai disaccordo su quanto io capissi (*quid ego intellegerem*), ma su quanto approvassi (*quid probarem*)», 16<sup>19</sup>.

L'impianto delle *Tusculanae disputationes* è molto diverso dalle precedenti opere e sembra segnare un cambiamento nella strategia argomentativa: qui non si è di fronte alla costruzione di un dialogo, piuttosto si tratta di cinque lezioni/argomentazioni (*disputationes* appunto) tenute da Cicerone in prima persona, davanti a un pubblico di amici frequentanti la villa di Tuscolo i quali a ruota gli sottoponevano qualche tesi da discutere. Seduto o passeggiando per il giardino (*aut sedens aut ambulans*), gli amici (*familiares*) l'ascoltano affrontare, con ricchezza di argomentazioni e cura nell'uso della lingua, quelle che a suo parere costituivano le questioni fondamentali della filosofia: «Ho sempre giudicato perfetta – afferma Cicerone – quella filosofia in grado di presentare con facondia e con stile accurato i problemi più importanti». Per l'Arpinate questo significa farlo «al modo dei Greci, *Graecorum more*», cioè così come aveva evidentemente immaginato, osservato e infine appreso fare da parte dei Greci: «E in tale esercizio con tanta assiduità mi sono impegnato che ho osato tener scuola al modo dei Greci»<sup>20</sup>.

Nella finzione letteraria delle cinque *disputationes* dobbiamo perciò ritenere protagonista, quale interlocutore, proprio Cicerone medesimo: tutt'al più le interrogazioni retoriche, che vivacizzano l'argomentazione e che vorreb-

<sup>19</sup> *Fin.* 1.16: *omnes mihi Epicuri sententiae satis notae sunt [...] cotidieque inter nos ea quae audiebamus conferebamus, neque erat umquam controversia quid ego intellegerem, sed quid probarem.*

<sup>20</sup> *Tusc.* 1.4.7: *hanc enim perfectam philosophiam semper iudicavi, quae de maximis quaestionibus copiose posset ornatique dicere [...] in quam exercitacionem ita nos studiare intendimus, ut iam scholas Graecorum more habere auderemus.*

bero essere improntate al vecchio metodo socratico (*vetus et Socratica ratio*, 1.4.8) in precedenza seguito, possono essere state adottate in omaggio alla presunta fede/formazione platonica di Marco Bruto<sup>21</sup> cui l'opera, nella sua definitiva redazione scritta, risulta dedicata (1.1.1)

Le grandi tematiche filosofiche affrontate nelle *Tusculanae* si riducono in realtà all'etica, alla riflessione sul dolore, la sofferenza, la morte e – d'altra parte – alla virtù e felicità. A più riprese il confronto con la posizione di Epicuro emerge; tuttavia occorre qui sottolineare l'intenzione e il metodo di approccio che anche in questo caso l'Arpinate predilige. *Primo* dei Romani, egli intende *seriamente* «riflettere» e, insieme, assicurare la propria competenza; questa si esplicherà non solo nell'oculata documentazione e nella tecnica d'approccio ai vari argomenti, ma soprattutto nel modo in cui alle idee concepite sarà conferita una forma adeguata. Pienamente consapevole di questo impegno, Cicerone denuncia che troppo spesso si è abituati a uomini di cultura che rettamente pensano ma inadeguatamente si esprimono: «Può succedere infatti che uno abbia idee giuste, e che non sia in grado di esporle con chiarezza; ma mettere per iscritto le proprie riflessioni, senza saper disporle e illustrarle ade-

<sup>21</sup> Plut., *vita Brut.* 2: «Tra i filosofi ellenici non ce n'era uno, a dirla in breve, che Bruto non avesse studiato e assimilato; predilesse però in modo particolare la scuola platonica (διαφέροντως δ' ἐσπουδάκει πρὸς τοὺς ἀπὸ Πλάτωνος). Non aderì singolarmente né alla Nuova né alla Media Academia, come vengono chiamate, ma rimase fedele all'Antica (ἐξήρτητο τῆς παλαιᾶς). Fu quindi sempre un ammiratore di Antioco d'Ascalona». In *Tusc.* 5.1.1 Cicerone cita il *De virtutibus* di Bruto, lasciando intendere di averlo apprezzato e condiviso. Sedley [1997], pp. 41-53, sostanzialmente conferma la predominanza della tradizione platonica in Bruto, anche se alcuni suoi atteggiamenti possono aver indotto a sospettare una vicinanza alla scuola stoica.

guatamente, è tipico di un uomo che abusa sconsideratamente del tempo libero e della letteratura»<sup>22</sup>.

Quello che Cicerone avrà da dire sulla morte (*malum mihi videtur esse mors*, 1.5.9) oppure sul dolore (*dolorem existimo maximum malorum omnium*, 2.5.14) o sulla sofferenza (*videtur mihi cadere in sapientem aegritudo*, 3.4.7), oppure sulla capacità di resistenza del sapiente (*non mihi videtur omni animi perturbatione posse sapiens vacare*, 4.4.8) o sulla virtù (*non mihi videtur ad beate vivendum satis posse virtutem*, 5.5.12), sarà esposto perciò con estrema cura e insieme con vivacità, in modo che traspaia l'innegabile pluralità di prospettive e non accada come ai libri di Epicuro o di Metrodoro: queste opere infatti, rileva Cicerone con sottile sarcasmo, ormai più nessuno le prende in mano, ad eccezione dei loro discepoli: «Di fatto tutti leggono Platone e gli altri della scuola socratica e la serie di coloro che da questi discendono: tutti, anche coloro che non approvano o non seguono con particolare zelo tali teorie; ma Epicuro e Metrodoro non li prendono in mano quasi nemmeno i loro seguaci»<sup>23</sup>.

## 1.2. TRACCE DI UNA FORMAZIONE EPICUREA

Quanto all'intenzione e al progetto, il quadro d'insieme è chiaro; esso può essere così riassunto: affrontare la filosofia greca risulta decisivo per dare completezza e spessore alla formazione dell'uomo romano, e a tale scopo Cicerone per

<sup>22</sup> *Tusc.* 1.3.6: *fieri autem potest, ut recte quis sentiat et id quod sentit polite eloqui non possit; sed mandare quemquam litteris cogitationes suas, qui eas nec disponere nec inlustrare possit nec delectatione aliqua allicere lectorem, hominis est intemperanter abutentis et otio et litteris.*

<sup>23</sup> *Tusc.* 2.3.8: *nam, ut Platonem reliquosque Socraticos et deinceps eos, qui ab his profecti sunt, legunt omnes, etiam qui illa aut non adprobant aut non studiosissime consecantur, Epicurum autem et Metrodorum non fere praeter suos quisquam in manus sumit.*

primo si propone di dare un contributo costruttivo e critico. Peraltro emerge un dato inoppugnabile: nell'arco di un anno e mezzo Cicerone non può aver realizzato *ex abrupto* lavori di così grosso impegno e ampiezza di temi. Soprattutto l'insistenza con la quale egli dichiara la vastità-novità della sua impresa e, in parallelo, il richiamo ai suoi giovanili studi di filosofia lasciano intendere quanto segue:

- a) Cicerone ha avuto davvero una solida preparazione fortemente segnata dal «credito» che il sapere greco – e dunque anche la filosofia – godette nel I sec. a.C. presso la cerchia acculturata dei Romani, dopo la lunga fase di incubazione che caratterizzò tutto il II secolo a.C. Un'ottima confidenza con la lingua greca gli consentiva sia di leggere direttamente i testi sia di parlare e sostenere arringhe sia di scrivere in lingua greca<sup>24</sup>. Troviamo più volte Cicerone impegnato nella ricerca e nella consultazione di testi di filosofi greci: per esempio, eccolo descrivere la sua visita, nel 52, alla ricca biblioteca tuscolana di M. Licinio Lucullo, il figlio di quel Lucio comandante nella guerra Mitridatica, amico di Cicerone, che proprio dal Ponto aveva nel 65 portato a Roma come bottino di guerra un gran numero di libri greci. Si tratta di quel L. Lucullo che Cicerone introdusse come interlocutore negli *Academica*. Recatosi dunque nella biblioteca luculliana, Cicerone vi incontra casualmente Catone l'Uticense che sta, appunto, leggendo una serie di libri di filosofi stoici; a lui annuncia di esser venuto lì per cercare e consultare

<sup>24</sup> Prima di rientrare a Roma, dopo il primo viaggio ad Atene, Cicerone passò a Rodi a studiare retorica con Apollonio, il figlio di Molone. Costui pregò Cicerone di declamare in greco (Ἑλληνιστὶ μελετῆσαι) e Cicerone «acconsenti di buon grado; ... terminato l'esercizio, i presenti andarono a gara a lodarlo», Plut., *Cic.* 4.6-7. Quanto alla composizione in greco, sappiamo che nel 60 redasse una *Storia del suo consolato* non pervenutaci, cfr. *Att.* 1.19.10: *commentarium consulatus mei graece compositum*.

alcuni libri che evidentemente non possedeva, *causa autem fuit huc veniendi ut quosdam hinc libros promerem, fin. 3.8*. In particolare precisa: «Sono venuto a prendere alcuni ‘commentari’ di Aristotele che sapevo essere qui, per leggerli in questo momento di tempo libero, cosa che non mi succede spesso!»<sup>25</sup>. E, lo sappiamo, i testi aristotelici sono senz’altro testi la cui lettura è impegnativa anche dal punto di vista linguistico.

- b) L’esperienza politica e la stagione pubblica del pensatore si sono giovate di questa formazione raffinata che gli ha permesso un approccio fortemente bilanciato tra dottrina del diritto e doveri morali, ma anche sorprendentemente efficace quanto agli sviluppi concreti della carriera pubblica. Com’è noto, Cicerone fu questore nel 76, esercitò l’edilità nel 69, la pretura nel 66, il consolato nel 63; fu governatore della provincia dell’Asia nel 58 e della Cilicia nel 51. Un esempio: proprio in qualità di governatore della Cilicia scrive a Marco Catone per perorare la celebrazione del proprio trionfo; chiude la lettera con un significativo appello alla filosofia che, a suo dire, accomuna la formazione di entrambi: «Come se diffidassi della bontà della mia richiesta, farò appello alla filosofia di cui nulla, nella vita, mi fu più caro e di cui mai un dono maggiore fu dato dagli dèi al genere umano. Questa comunanza di studi e di interessi culturali che condividemmo entrambi fin dagli anni della giovinezza mi permette di perorare la causa della mia gloria; trascinati da quegli studi, unici tra tutti, si può dire, portammo nelle dispute del Foro e nelle vicende della vita politica, e quasi anche nel campo di battaglia, quella autentica e antica fi-

<sup>25</sup> *Fin. 3.10: Commentarios quosdam – inquam – Aristotelios, quos hic sciebam esse, veni ut auferrem, quos legerem, dum essem otiosus; quod quidem nobis non saepe contingit.*

losofia che per altri invece altro non sembra essere che occasione di ozio e pigrizia»<sup>26</sup>.

- c) Nella fase di forzato allontanamento dalla scena politica, Cicerone non si affida alla filosofia solo per trovarvi un mero sostegno psicologico, anche se la difficilissima situazione personale del 46 avrà certamente avuto la sua parte; in realtà la filosofia e i contenuti tecnici degli studi effettuati nel periodo giovanile gli si offrono immediatamente a disposizione in risposta a un'esigenza fondativa. È come se lo studioso Cicerone trovasse ora un nuovo modo per dare spazio a un'aspirazione sino ad allora trattenuta per cause di forza maggiore. Si tratta del «riappropriarsi» di quel territorio che l'aveva in gioventù affascinato per le sue sottigliezze logiche e per la forza argomentativa applicata a questioni di rilevanza generale, persino metafisica, e del quale solo in una prospettiva parziale aveva profittato<sup>27</sup>. Partendo da quanto dichiarato nel trattato di retorica *Brutus*, redatto all'inizio del 46, dove tra l'altro è evocato il giovanile entusiasmo di Cicerone nei confronti del sapere filosofico che l'academico Filone di Larissa andava proponendo e dove è comunque presente l'aspetto utilitaristico che in tale studio Cicerone

<sup>26</sup> *Fam.* 15.4.16: *quasi diffidens rogationi meae philosophiam ad te adlegem, qua nec mihi carior ulla umquam res in vita fuit nec hominum generi maius a deis munus ullum est datum. haec igitur, quae mihi tecum communis est, societas studiorum atque artium nostrarum, quibus a pueritia dediti ac devincti soli prope modum nos philosophiam veram illam et antiquam, quae quibusdam otii esse ac desidia videtur, in forum atque in rem publicam atque in ipsam aciem paene deduximus, tecum agit de mea laude.*

<sup>27</sup> Prima di dedicarsi alla politica, quando ancora era ad Atene, l'eventualità di «vivere nella quiete in compagnia della filosofia» sembrava a portata di mano, come si ricava da Plut., *Cic.* 4.4: ἐν ἡσυχίᾳ μετὰ φιλοσοφίας καταζῆν.

intravede<sup>28</sup>, si approda infatti alle affermazioni di *Tusc.* 5.5: «Fin dal tempo della giovinezza la volontà e l'intenzione più personali mi hanno gettato tra le braccia della filosofia; ora, in questa gravissima situazione, sballottato da questa grande tempesta, ho cercato rifugio nel medesimo porto da cui ero uscito. O filosofia, guida della vita, tu che cerchi la virtù e che scacci i vizi! Senza di te, che sarebbe potuto succedere non solo di me ma, in generale, della vita umana?»<sup>29</sup>. In questo passo, come del resto in molte altre occasioni, per esempio in *Tusc.* 3.6 e *fin.* 2.86, Cicerone risulta consapevole che i benefici della filosofia nel campo dell'etica e, più in generale, della vita umana poggiano su di una conoscenza seria dei fondamenti: in modo esplicito, richiamandosi all'insegnamento degli Accademici in generale – e, in particolare, di un altro suo maestro: Antioco di Ascalona – egli lo afferma in *Luc.*

<sup>28</sup> *Brut.* 308: «Mi affidai completamente a lui (= a Filone) spinto da un sorprendente desiderio per la filosofia; e in ciò insistevo con il massimo impegno, benché la grande varietà dei problemi affrontati e la loro enorme rilevanza mi trattenessero dal goderne immediatamente; pur tuttavia mi sembrava che la mia capacità razionale già si fosse per sempre innalzata», *totum ei me tradidi admirabili quodam ad philosophiam studio concitatus; in quo hoc etiam commorabar adtentius etsi rerum ipsarum varietas et magnitudo summa me delectatione retinebat, sed tamen sublata iam esse in perpetuum ratio iudiciorum videbatur*. Quanto alla fruizione utilitaristica del sapere filosofico, cfr. *Brut.* 322 e, più esplicitamente, *orat.* 14: «Senza filosofia non è possibile formare l'uomo eloquente che stiamo cercando di proporre ... Nessuno senza il sapere filosofico può discorrere con più facondia e abbondanza di argomenti sui più importanti e svariati problemi», *sine philosophia non posse effici quem quaerimus eloquentem ... nec latius atque copiosius de magnis variisque rebus sine philosophia potest quisquam dicere*.

<sup>29</sup> *Cuius in sinum cum a primis temporibus aetatis nostra voluntas studiumque nos compulisset, his gravissimis casibus in eundem portum, ex quo eramus egressi, magna iactati tempestate confugimus. o vitae philosophia dux, o virtutis indagatrix: expultrixque vitiorum! quid non modo nos, sed omnino vita hominum sine te esse potuisset?*

29: «Queste sono le due più importanti cose per la filosofia: il criterio della verità (*iudicium veri*) e il fine della vita felice (*finem bonorum*). Non esiste sapiente che non conosca il punto d'avvio per il processo della conoscenza e il punto d'arrivo di ciò che si desidera, così da ignorare da dove si sia partiti e dove si debba pervenire»<sup>30</sup>.

L'ansia di riprendere il contatto diretto con la filosofia si traduce nella frenesia di recuperare il terreno e il tempo perduti, di migliorare il più rapidamente possibile la propria competenza. Di qui ecco la continua richiesta (anzitutto ad Attico) di nuovi libri, di informazioni puntuali su filosofi e protagonisti della scena contemporanea.

Cicerone sembra davvero ritornato a quella condizione di studioso e uomo di cultura che in gioventù gli era stata familiare e che poi lungamente ha trascurato, condizione dalla quale la patria l'ha strappato (*ereptum*) per collocarlo (*locavit*) «in mezzo al mondo faticoso dei valori civili»<sup>31</sup>. Conosce il metodo d'approccio e ritiene sufficiente un mirato aggiornamento che gli consenta di superare il «gap» con le nuove tendenze della filosofia.

<sup>30</sup> *Luc.* 29: *duo esse haec maxima in philosophia, iudicium veri et finem bonorum, nec sapientem posse esse qui aut cognoscendi esse initium ignoret aut extremum expetendi, ut aut unde proficiscatur aut quo perveniendum sit nesciat.*

<sup>31</sup> In *div.* 1.17-22 Cicerone riporta una citazione dal secondo libro del poemetto autocelebrativo intitolato *De consulatu*. Nel pieno dell'impegno politico (66 d.C.) egli ci tiene moltissimo a sottolineare quanto l'Academia e il Liceo gli siano stati fin dalla giovinezza utili alla formazione; quindi precisa: «Strappato da essi fin dal primo fiorire della giovinezza / la patria ti collocò in mezzo alla realtà dell'impegno attivo. / E tuttavia, dando un po' di quiete alle preoccupazioni civili, consacristi a questi studi e a noi il tempo libero che la patria ti lasciava», *E quibus ereptum primo iam a flore iuventae / te patria in media virtutum mole locavit. / Tu tamen anxiferas curas requiete relaxans, / quod patriae vacat, his studiis nobisque sacristi, § 22.*

Di mezzo, infatti, ci sono almeno i seguenti fatti significativi: la vicenda legata alla presa di posizione di Filone di Larissa (i cosiddetti *Libri Romani*) rispetto alla tradizione accademica; quindi c'è la pubblicazione del *De rerum natura* di Lucrezio e l'affermarsi della scuola di Filodemo. Da non sottovalutare, nel frattempo, il rinnovamento della conoscenza di Aristotele<sup>32</sup> e il richiamo sempre più deciso, all'orizzonte, al pensiero stoico.

Quanto alla vicenda legata a Filone di Larissa, al suo insegnamento e a quello di Antioco di Ascalona, è sufficiente qui ricordare i dati più sicuri: Filone, che successe nel 110 a.C. a Clitomaco nella direzione dell'Accademia di Atene, lasciò Atene per venire a Roma nell'88 a.C., in occasione della guerra Mitridatica. Ad Atene aveva professato la dottrina scettica di Arcesilao e di Carneade e, tra i suoi allievi, c'era stato Antioco di Ascalona. A Roma Filone modificò nel senso di uno scetticismo mitigato quello radicale che, stando a Clitomaco, andava attribuito a Carneade. Filone per questa via pervenne ad accettare sì l'*akatalepsia* (cioè la tesi che nulla può essere conosciuto), ma a rifiutare, peraltro, l'*epoché* universale, la sospensione del giudizio in qualsiasi occasione. Se

<sup>32</sup> Sull'Aristotele conosciuto a Roma all'epoca di Cicerone, si veda Barnes [1997], pp. 1-69; lo studioso si dichiara piuttosto scettico rispetto alla tradizionale vulgata, relativa al ritrovamento delle opere aristoteliche, di cui Strab. 13.1.54 è la fonte principale. Comunque Cicerone potrebbe aver visto e letto i libri di Aristotele che Silla aveva recuperato in Grecia e che si suppone fossero poi finiti nella biblioteca di Fausto, il figlio del dittatore: in Cic. *Att.* 4.10.1 si legge infatti: *ego hic pascor bibliotheca Fausti*. Certamente frequentò la biblioteca di Lucullo e vi cercò, come si è già detto, *commentarios Aristotelios*, *fin.* 3.10. Di sicuro Tirannione, l'amico di Cicerone, conobbe i libri aristotelici, e potrebbe averne fatta un'edizione. La cosiddetta edizione di Andronico di Rodi è invece da considerarsi posteriore alla morte di Cicerone. Cfr., sulle vicende della tradizione delle opere aristoteliche in epoca romana, anche Iori [2003], pp. 481-84.

questa fosse stata già la posizione di Carneade rimane difficile da decidere, tuttavia risulterebbe confermato da Cicerone che, stando a Carneade, anche se nulla si può percepire «il sapiente darà comunque l'assenso a ciò che non ha potuto percepire: cioè si farà un'opinione, con la consapevolezza però che si tratta pur sempre di un'opinione e con la certezza che nulla vi è che si possa davvero capire e percepire»<sup>33</sup>. Certo è che Filone, abbracciata questa tesi, pose poi sempre più l'accento sul versante probabilistico/scettico della ricerca filosofica. Nei suoi *Libri Romani*, i due libri – non pervenuti – scritti appunto a Roma e che Cicerone conobbe<sup>34</sup>, sembra che Filone abbia sostenuto la possibilità della percezione (*katalepsis*) a patto che questa fosse intesa nella sua versione 'debole' e non secondo la rigida interpretazione originale degli Stoici: se per costoro «'apprensiva' (καταληπτική) è la rappresentazione che proviene da un oggetto esistente (ἀπὸ ὑπάρχοντος) e che è impressa e lascia un'impronta in conformità con lo stesso oggetto esistente, ed è tale da non poter derivare da un oggetto che non esiste (ἀπὸ

<sup>33</sup> In *Luc.* 148 Cicerone fa parlare Quinto Lutazio Catulo e si dichiara d'accordo su quanto il padre di Catulo, l'antico rivale di Mario e importante uomo di cultura, aveva affermato: *ille (scil. pater) Carneadeam esse dicebat, ut percipi nihil putem posse, adsensurum autem non percepto id est opinaturum sapientem existumem, sed ita ut intellegat se opinari sciatque nihil esse quod comprehendere et percipi possit.* Cfr. *Luc.* 78, dove Cicerone sembra ritenere che l'attribuzione a Carneade del *nihil percipere et tamen opinari* sia una forzatura dovuta a Filone e a Metrodoro di Stratonicea. Per quest'ultimo, allievo anche lui di Carneade ma originariamente affiliato alla scuola epicurea, cfr. Glucker [1978], pp. 107-08; Lévy [1992], pp. 46-48. Secondo Aug., *contra Ac.* 3.41, Metrodoro fu il primo a esprimere l'esigenza di un ritorno a un'interpretazione dogmatica del pensiero di Platone (*ad Platonis auctoritatem Academiam legesque revocare*), per opporsi efficacemente al dogmatismo degli Stoici (*necessario contra Stoicos huiusmodi eos arma sumpsisse*).

<sup>34</sup> Cfr. Glucker [1978], pp. 27-31 e 64-90; Barnes [1989], pp. 70-76; Brittain [2001], pp. 129-68.

μη ὑπάρκοντος)» (Sext. Emp., *adv. log.* 1.248 = *SVF* 1.59), per gli Academici – ma anche per Filone – la percezione non può essere assolutamente sicura: infatti questi ultimi «asseriscono la possibilità che si riscontri una rappresentazione falsa (ἐυρεθήσεσθαι ψεῦδος) completamente simile a quella apprensiva» (*adv. log.* 1.252).

Sappiamo che i *Libri Romani* finirono tra le mani di Antioco di Ascalona quando questi si trovava ad Alessandria, nell'87 a.C., e che Antioco si irritò moltissimo e osteggiò la nuova posizione che Filone pretendeva di rappresentare<sup>35</sup>. Filone infatti aveva affermato che l'unità dell'Academia non era mai venuta meno nel corso dei secoli e che quanto egli aveva sostenuto nei *Libri Romani* costituiva grossomodo la prospettiva filosofica di tutta l'Academia che si rifaceva a Platone<sup>36</sup>. Probabilmente si trattava di una valutazione che

<sup>35</sup> Cic., *Luc.* 11-12, in partic. § 11: «Quei due libri di Filone, di cui ieri parlò Catulo, erano stati da poco portati ad Alessandria ed erano pervenuti per la prima volta in mano ad Antioco. Quest'uomo, molto pacato di carattere (niente di più tranquillo di lui potrebbe esserci), tuttavia cominciò ad arrabbiarsi. Ne ero assolutamente stupito perché mai prima l'avevo visto in quello stato», *et quidem isti libri duo Philonis, de quibus heri dictum a Catulo est, tum erant allati Alexandriam tumque primum in Antiochi manus venerant; et homo natura lenissimus (nihil enim poterat fieri illo mitius) stomachari tamen coepit. Mirabar; nec enim umquam ante videram.* Che la nuova posizione di Filone risultasse innovativa e sorprendente, e che ormai a Roma fosse pubblica, lo confermano altri tre interlocutori allora presenti, Publio e Gaio Selio e Tetrilio Rogo; costoro «assicuravano di aver ascoltato tali dottrine a Roma direttamente da Filone e di aver trascritto i due libri proprio dall'originale», *qui se illa audivisse Romae de Philone et ab eo ipso duo libros dicerent descripsisse.* Cfr. Dorandi [1997], pp. 93-98.

<sup>36</sup> In *Varr.* 13 Cicerone ricorda come «Filone, un grande uomo come tu stesso (*scil.* Varrone, allievo di Antioco) reputi, negasse nei suoi libri – cosa del resto che gli avevamo sentito dire anche a voce, quando eravamo alla sua presenza – che ci sono due Academie, e confutasse l'errore di coloro che ciò ritengono», *magister Philo, magnus vir ut tu existimas ipse, negaret in libris, quod coram etiam ex ipso audiebamus,*

strategicamente mirava ad attenuare il significato e l'impatto tra i discepoli della revisione introdotta. Fatto sta che invece Antioco giudicò «eretica» la nuova interpretazione probabilistica assunta dal maestro Filone, e in un libello di risposta – il *Sosus*, anch'esso non pervenutoci – attribuì a sé e alla propria posizione filosofica il merito di un ortodosso richiamo al dogmatismo solido dell'antica Academia. Stando a Cicerone, a questo punto la posizione di Antioco avrebbe potuto benissimo identificarsi con quella stoica, visto che i principi dello scetticismo e del probabilismo svanivano di fronte all'identificazione di un preciso criterio di verità, criterio fino ad allora sempre negato<sup>37</sup>. Ma evidentemente l'importanza del nome antico e del richiamo a Platone avevano trattenuto Antioco: motivi di immagine, si direbbe oggi, da salvaguardare di fronte agli allievi: «Sembra che abbia voluto conservare il prestigio di quel nome (*scil.* antica Academia), mentre di fatto ne abbandonava la linea», *nomini dignitatem videtur, cum re ipsa descisceret, retinere voluisse, Luc.* 70.

Se questa, a grandi tratti, può essere considerata la ricostruzione probabile della vicenda e del dibattito teorico connesso, è importante rammentare che dobbiamo la testimonianza di tutto ciò essenzialmente al *Varro* e al *Lucullo* di Cicerone<sup>38</sup>. Questi ultimi sono due dialoghi che appartengono agli

*duas Academias esse, erroremque eorum qui ita putarent coarguit.* Che invece non si trattasse di un *magnus vir* ma di una figura di basso profilo (*Philos was mediocre and colourless*) eletta καθηγητής per puri motivi di strategia interna all'Academia, è la conclusione di Gucker [1978], p. 88.

<sup>37</sup> Cic., *Luc.* 69-70, in partic. § 69: «Mi chiedo quale mai fu quel giorno tanto luminoso che gli mostrò quel segno distintivo del vero e del falso che per tanti anni in precedenza aveva negato. Escogitò qualcosa di nuovo? In realtà dice esattamente quanto dicono gli Stoici», *Quis enim iste dies inluxerit quaero, qui illi ostenderit eam multos annos esse negitavisset veri et falsi notam. Excogitavit aliquid? Eadem dicit quae Stoici.*

<sup>38</sup> Non c'è accordo tra gli studiosi sul valore e l'attendibilità della ricostruzione che Cicerone ha fatto della storia dell'Academia. Per

*Academica*<sup>39</sup> e che ci consentono sia di conoscere lo spaccato

esempio, quanto ai contenuti, la tesi di Brittain [2001], pp. 174-219, è che ciò che si ricava dal *Varro* e dal *Lucullus* sembrerebbe doversi ricondurre più alla prospettiva storica di Arcesilao che a quella dei *Libri Romani* di Filone. Gucker [1978], pp. 406-20, e Barnes [1989], pp. 66-68, sono propensi invece ad accreditare la preminente ispirazione antiochea. In particolare Lévy [1992], pp. 191-204, evidenzia il ruolo che deve aver giocato in tutto ciò il perduto *Sosus* di Antioco. Quanto alla vicenda istituzionale, Dorandi [1997], pp. 93-105, sottolinea che molto probabilmente con Filone non si estinse l'Accademia intesa quale scuola; tuttavia il preciso ruolo istituzionale di Antioco (divenne mai scolarca ufficiale?) rimane indimostrabile. La sicurezza di Brochard [1887], con cui si sosteneva il ruolo di caposcuola rivestito da Antioco («il était chef incontesté de l'Académie», p. 210), è stata definitivamente abbandonata da Gucker [1978], pp. 98-106: in base a Cicerone sembrerebbe che «Antiochus was never the properly elected scholarch of the Academy» (p. 106), anche se – ma Dorandi pure questo recentemente rimette in discussione – stando all'*Academicorum Index Herculensis* «all we can conclude from the last two columns of the *Acad. Ind.* with any amount of certainty is that Antiochus headed a school» (p. 101). Nonostante tutto Barnes [1989], pp. 89-90, risulta alla fine più possibilista al riguardo, specie in virtù della forte personalità di studioso che Antioco ha indubbiamente dimostrato.

<sup>39</sup> Molto probabilmente nell'estate del 46 Cicerone aveva pianificato una trilogia – costituita da *Hortensius*, *Catulus*, *Lucullus* – quale introduzione al proprio lavoro filosofico e quale occasione per riflettere sulle proprie preferenze di scuola, cfr. Griffin [1997], p. 7. Gli *Academica* furono poi messi a punto da Cicerone nel 45 in più fasi e ci sono pervenuti i dialoghi appartenenti a due redazioni. La prima (*Academica priora*) doveva comprendere il *Catulus* (perduto) e il *Lucullus* (= *Academicorum priorum liber alter*); la redazione finale (*Academica posteriora*) doveva comprendere quattro libri: il *Varro* (= *Academicorum posteriorum liber primus*, pervenutoci fino al capitolo 12) e altri tre libri perduti dove Cicerone e Varrone rispettivamente attaccavano e difendevano il dogmatismo; cfr. Lévy [1992], pp. 141-80. Tra le due redazioni, secondo Griffin [1997], pp. 20-27, si intravedono le tracce di un ulteriore passaggio editoriale; su ciò già Hirzel [1895], pp. 509-10 n. 4, 512 n. 1 e 513 n. 2. Decisivo al riguardo è l'accenno presente nell'epistolario, *Att.* 13.16.1, dove si annuncia la sostituzione dei pro-

culturale e filosofico delle Scuole che a Platone intendevano richiamarsi nel II-I secolo a.C., sia di apprezzare l'indubbia competenza storico filosofica di Cicerone<sup>40</sup>. L'Arpinate infatti nell'88 a.C. aveva ascoltato a Roma Filone; nel 79 era stata la volta di Antioco di Ascalona (cfr. *Varr.* 13; *Luc.* 11-12; *Brutus* 306). Nel *Lucullo* e, in generale, negli *Academica*, egli testimonia grande dovizia di informazione e «vis» diatribica.

Ma a proposito della giovanile formazione, che cosa è possibile precisare?

In apertura al *De natura deorum* leggiamo:

Per quanto poi mi riguarda, non sono stato conquistato di recente dalla filosofia, né fin dalla giovinezza a essa ho dedicato poco tempo e poca dedizione: anzi, quando meno sembrava che lo facessi, tanto più in essa massimamente mi sono impegnato. Lo testimoniano le orazioni piene di sentenze filosofiche e la familiarità con gli uomini più dotti dalla cui frequentazione da sempre la nostra casa ricevette prestigio; in particolare i maestri Diodoto, Filone, Antioco, Posidonio, dai quali sono stato istruito.

tagonisti della prima edizione (Catulo, Lucullo, Ortensio) con Catone e Bruto; solo nella redazione finale entrerebbe in scena Varrone.

<sup>40</sup> Per una ricostruzione del dibattito e delle posizioni, cfr. Glucker [1978], pp. 391-420; Barnes [1989], Lévy [1992], pp. 181-204; Dorandi [1997], Brittain [2001], pp. 169-91. Ne emerge un Cicerone sensibile alle diverse (e non sempre mediabili) proposte dei vari maestri, a tratti meticoloso nel segnalarne e discuterne le peculiarità, comunque desideroso di lasciare aperto il confronto evitando di prendere posizione in modo definitivo. In ogni caso centrali furono, per l'Arpinate, Antioco di Ascalona e Filone di Larissa, la cui presenza – nonostante le periodiche oscillazioni nel privilegiare ora l'uno ora l'altro – risulta costante. Il volume di Ioppolo [1986], integrato con il capitolo di Schofield [1999], pp. 323-51, serve invece per mettere a fuoco il retroterra culturale e scientifico di Arcesilao e Carneade, impegnati a marcare le distanze tra l'epistemologia accademico-scettica e le dogmatiche assunzioni di Stoici ed Epicurei.

*Nos autem nec subito coepimus philosophari nec mediocrem a primo tempore aetatis in eo studio operam curamque consumpsimus, et cum minime videbamus tum maxime philosophabamur; quod et orationes declarant refertae philosophorum sententiis et doctissimorum hominum familiaritates, quibus semper domus nostra floruit, et principes illi Diodotus Philo Antiochus Posidonius, a quibus instituti sumus.*

*Nat. d. 1.6.*

Sono qui citate espressamente due coppie di maestri appartenenti a due sole scuole filosofiche: gli stoici Diodoto e Posidonio, da un lato; gli accademici Filone di Larissa ed Antioco di Ascalona, dall'altro. Elencati secondo un ordine cronologicamente plausibile che forse risponde al percorso effettivo di apprendimento seguito da Cicerone, tutti e quattro sono evocati comunque come diretti maestri e pietre miliari della sua formazione culturale e filosofica. All'importanza del legame con Filone e con Antioco si è già accennato. Quanto a Diodoto e a Posidonio, è sufficiente qui ricordare che il primo fu a lungo ospitato nella casa di Cicerone medesimo, fino alla morte avvenuta nel 60; il secondo – certamente conosciuto a Roma in occasione della sua venuta per un'ambasciata nel 86 – gli fu maestro per un breve periodo a Rodi, nel 77.

Occorre tuttavia aggiungere a questi quattro filosofi almeno la coppia degli epicurei Zenone di Sidone e Fedro (*fin.* 1.16.1; *fam.* 13.1.2), coppia sorprendentemente assente nel passo tratto dal *De natura deorum*. Interessante è qui in particolare la figura di Fedro, probabilmente in assoluto il primo maestro di Cicerone come poi si dirà. L'Arpinate non ebbe un'opinione costantemente favorevole nei confronti di Fedro, quasi certamente a causa delle scelte filosofiche che lo portarono ad allontanarsi e poi a contrapporsi alla dottrina epicurea. Tuttavia, ritenendolo uno studioso comunque serio, Cicerone non esiterà, anche dopo il lungo distacco dovuto agli impegni politici, a scrivere ad Attico (Tuscolo, 5

agosto 45 a.C.) per ottenere un ragguglio immediato sui lavori del vecchio maestro Fedro: «Vorrei che mi mandassi i libri di cui in precedenza ti avevo scritto, in particolare il *De diis* di Fedro e il *De Minerva* di Diogene di Babilonia», *Libros mihi de quibus ad te antea scripsi velim mittas et maxime* Φαίδρου Περὶ θεῶν et <Διογένους Περὶ> Παλλάδος, *Att.* 13.39.2<sup>41</sup>.

Non è chiaro quanto Cicerone possa aver profittato del Περὶ θεῶν di Fedro per dare forma alle tesi epicuree sostenute da Velleio nel I libro del *De natura deorum*<sup>42</sup>; certo è che ora Fedro gli risulta meno affidabile, stando alle parole messe in bocca a Cotta:

Nessuno era in realtà più elegante e affidabile di Fedro, ma da vecchio si arrabbiava se io avevo detto qualcosa di troppo duro, benché lo stesso Epicuro avesse attaccato Aristotele in modo davvero offensivo, avesse oltraggiato Fedone, l'allievo di Socrate, e avesse scritto un bel po' di volumi contro Timocrate, il fratello del suo compagno Metrodoro, per non so quale dissenso in campo filosofico. Anche nei confronti del medesimo Democrito, del quale seguì l'insegnamento, si è dimostrato ingrato; quanto al suo maestro Nausifane, del quale non c'è nulla che non avesse fatto proprio, lo trattò in malo modo.

<sup>41</sup> L'integrazione è dovuta a D.R. Shackleton Bailey, il quale peraltro, nell'ed. teubneriana (Stuttgart 1987), la confina nell'*apparatus*. Il Περὶ Παλλάδος di Diogene di Babilonia era già stato citato come *De Minerva* (*nat. d.* 1.41); per il medesimo libro Filodemo, nel *De pietate*, usa il titolo Περὶ τῆς Ἀθῆνας: cfr. Obbink [1966], I, pp. 19-23; Obbink [2001], pp. 204-05 e 218. Che invece non sia da integrare <Διογένους>, e che dunque si abbia a che fare con due libri entrambi di Fedro, sono convinti Summers [1997], pp. 309-11, e Auvray [2001], pp. 230-31.

<sup>42</sup> Cfr. la tesi di Diels [1879], p. 127; tuttavia sullo sfondo rimane sicuramente Zenone di Sidone, ascoltato nel 79-78 ad Atene da Cicerone ed Attico (*fin.* 1.16; *Tusc.* 3.17.38) e probabilmente autore anche lui di un Περὶ θεῶν, cfr. Crönert [1906], pp. 23 e 176; Fritz [1972], coll. 123-24.

*Nam Phaedro nihil elegantius nihil humanius, sed stomachabatur senex si quid asperius dixeram, cum Epicurus Aristotelem vexarit contumeliosissime, Phaedoni Socratico turpissime male dixerit, Metrodori sodalis sui fratrem Timocraten, quia nescio quid in philosophia dissentiret, totis voluminibus conciderit, in Democritum ipsum quem secutus est fuerit ingratus, Nausiphanem magistrum suum, a quo <non> nihil didicerat, tam male acceperit.*

*Nat. d. 1.93.*

Da questa testimonianza non emerge una grande stima per il vecchio Fedro: in particolare ne è messa in discussione l'oggettività nel giudicare i progressi che Cicerone ritiene di aver compiuto e lo spirito critico acquisito. Cicerone rimprovera infatti a Fedro una eccessiva severità e una durezza tanto più incomprensibili in quanto Epicuro medesimo, nume tutelare di Fedro, sembrerebbe colpevole della stessa ingratitudine e «cattiveria» per le quali è redarguito Cicerone. Questa serie di deduzioni è chiara se, nel passo in questione, ci si sforza di connettere insieme il valore degli attributi nelle seguenti tre distinte situazioni:

- a) «Fedro non *senex*»: *elegans, humanus*. Il primo attributo allude sicuramente al versante della *forma* intesa nella sua duplice accezione: nel senso cioè sia dello «stile nell'agire», dell'*habitus* morale; sia in quello dello «stile nello scrivere/parlare», della retorica. *Humanus* rinvia invece essenzialmente all'amabilità, alla mitezza, ma anche allo spessore culturale e al senso civile<sup>43</sup>; insomma, trattandosi di un educatore, l'*humanitas* costituisce il tratto massimamente atteso e «affidabile».
- b) «Fedro *senex*»: *stomachosus* indica la propensione allo sdegno, all'ira. *Asper* ha duplice valenza: allude all'asprezza e durezza nello stile di parola o di scrittura e, in parallelo,

<sup>43</sup> Cfr. *de orat.* 1.33: *a fera agrestique vita ad hunc humanum cultum civilemque deducere.*

alla severità e ruvidezza in relazione ai contenuti di ciò che è detto o scritto.

- c) «Epicuro in veste di polemistà»: *vexarit contumeliosissime / turpissime male dixerit / totis voluminibus conciderit / fuerit ingratus / tam male acceperit*. Nei cinque consecutivi esempi Epicuro risulta additato esclusivamente per la sua ingratitudine e «cattiveria» nell'attaccare gli avversari<sup>44</sup>. Ovviamente si tratta di un comportamento che si manifesta attraverso la parola o lo scritto, ma inequivocabilmente al centro sta l'«agire» non controllato, non *humanus*.

Se dunque si connettono tra loro queste tre situazioni, Fedro *senex* risulta inaffidabile perché sdegnato e collerico (*stomachosus*); ma tale è non tanto in riferimento a mere questioni formali, quanto piuttosto in riferimento a specifiche polemiche verbali e a comportamenti, di cui Cicerone appare il protagonista, che contraddicono l'approccio epicureo alla vita.

Tuttavia Fedro doveva essere apparso a Cicerone «affidabile» in gioventù, come l'uso del termine *humanus* e la contrapposizione a *senex* inequivocabilmente attestano. Ma quale sarà stato il contenuto dell'insegnamento di Fedro e come avrà insegnato? Proprio in virtù della tradizione epicurea rigorosamente ancorata all'ortodossia, dobbiamo immaginare che i contenuti fossero quelli della fisica materialista e

<sup>44</sup> Secondo Sedley [1976]<sup>b</sup>, pp. 127-32, il richiamo a Timocrate (il fratello di Metrodoro, prima allievo di Epicuro e poi suo avversario, che va considerato come la fonte originaria della tendenziosa interpretazione edonistica dell'Epicureismo) rende sospetta l'intera ricostruzione dell'atteggiamento di Epicuro verso gli altri filosofi. Tuttavia, anche se così fosse, ciò non modificherebbe il senso della riflessione ciceroniana: vera o falsa che sia, la presunta *asperitas* di Epicuro (venerato maestro di Fedro) è evocata da Cicerone per giustificare anche la propria personale *asperitas* che, a sua volta, rende *stomachosus* Fedro (il suo primo maestro).

dell'etica edonista; tuttavia ciò che sembra segnare in modo particolare l'approccio dell'Epicureismo (e quindi anche di Fedro) al mondo e ai grandi temi filosofici sembra essere la sua proclamata linearità e l'efficacia didattica. Come sappiamo, infatti, all'inizio del suo «catechismo» Epicuro in primo luogo assicurava che il suo insegnamento avrebbe mirato sempre all'essenziale: per questo motivo aveva predisposto un compendio facile da tenersi a mente (εἰς τὸ κατασχεῖν τῶν ὀλοσχερωτάτων δοξῶν τὴν μνήμην ἰκανῶς) e pratico da applicare (ἵνα παρ' ἐκάστους τῶν καιρῶν ἐν τοῖς κυριωτάτοις βοηθεῖν ... δύνωνται); in secondo luogo intendeva garantire la perfezione del sapere (τὸ κατὰ μέρος ἀκρίβωμα πᾶν ἐξευρήσεται) e rendere possibile l'acquisizione della serenità (τοιούτω μάλιστα ἐγγαληνίζον τῷ βιωῶ), *Herod.* 35-37.

È evidente come un approccio del genere possa risultare senz'altro apprezzabile a un giovane entusiasta e desideroso di entrare all'interno del raffinato mondo della cultura. Ma è altrettanto chiaro come la rigidità di tale dottrina non lasci spazio all'esercitazione retorica, alla diatriba. Non appena Cicerone intuirà le opportunità del metodo accademico-scettico, immediatamente si sentirà trascinato in una direzione alternativa. Dunque – almeno inizialmente – non si tratterebbe di una conversione maturata su temi o questioni dottrinali, quanto piuttosto della scoperta di una nuova dimensione della filosofia: quella per cui si sollecitano e sviluppano abilità retorico-oratorie all'interno di una qualificante proposta culturale. «Phaedrus *stomachabatur senex si quid asperius dixeram*»: ciò sarà insomma da interpretarsi nel senso che in una seconda fase – allorché Cicerone non sarà più un adolescente – Fedro, «collerico e pronto allo sdegno» come sarà diventato, non risulterà più all'altezza dei nuovi progetti e degli sviluppi della tecnica filosofica a Roma.

Ma quando è cominciato davvero il nuovo atteggiamento nei confronti della filosofia? Sappiamo che, all'epoca del suo primo viaggio ad Atene tra il 79 e il 77 a.C., Cicerone insieme ad Attico aveva frequentato assiduamente la scuola di Fedro<sup>45</sup>. Il fascino del filosofo era stato tale da entusiasmare Attico; non solo ammirazione per gli epicurei Fedro e Zenone di Sidone (*Zenonem quem Philo noster coryphaeum appellare Epicureorum solebat, nat. d.* 1.59), ma Attico addirittura manifestava devozione e amore per Fedro<sup>46</sup>. Al punto che i due compagni di studio quotidianamente discutevano e si confrontavano sui temi affrontati a lezione: *cotidieque inter nos ea quae audiebamus conferebamus, fin.* 1.16. Cicerone cioè, all'epoca del *De finibus*, non vuole apparire esser stato un discepolo acritico o un avversario prevenuto; infatti *neque erat umquam controversia quid ego intelligerem, sed quid probarem, ibid.*

C'è poi una seconda indicazione: quando scrive il *De finibus* Cicerone ha ormai sessantun anni; con ogni evidenza egli ritiene importante anche in quel momento rivendicare la propria 'antica' e 'originaria' autonomia di approccio alla filosofia e ribadire così la propria capacità critica. Fin dall'epoca del suo primo viaggio ad Atene: allora ventisettenne,

<sup>45</sup> Tra le pagine migliori recentemente dedicate all'adolescenza di Cicerone ci sono quelle di Grimal [1996], pp. 32-47. Lo studioso è uno dei primi a suggerire l'evoluzione di Cicerone: «Da seguace di Epicuro, divenne seguace di Platone», p. 39.

<sup>46</sup> Attico lo dichiara espressamente: «E io, che voi siete soliti prendere in giro in quanto devoto di Epicuro, spesso mi incontro con Fedro, che come sapete prediligo in modo speciale, nei giardini di Epicuro», *At ego, quem vos ut deditum Epicuro insectari soletis, sum multum equidem cum Phaedro, quem unice diligo, ut scitis, in Epicuri hortis, fin.* 5.3; cfr. *fam.* 13.1.5: «Pomponio Attico ... nessuno più di lui mi è caro e amico fraterno ... assai predilige Patrone, come assai amò Fedro», *Pomponium Atticum ... nihil est illo mihi nec carius nec iucundus ... valde diligit Patronem, valde Phaedrum amavit.* Su Fedro quale καθηγητής cfr. Griffin [1989], p. 6.

come poi da uomo maturo, egli considerava fondamentale ‘capire’ la posizione dell’avversario; il che non significava di necessità ‘approvarla’. ‘Capire’ e motivare l’eventuale personale rifiuto: è questa l’unica linea di condotta corretta; proprio ciò che peraltro esige, si badi, l’epicureo Torquato: «Qual era il problema, dunque? – disse – desidero sentire che cosa non approvi», *‘Quid igitur est?’ inquit; ‘audire enim cupio quid non probes’, fin. 1.17).*

Com’è facile cogliere da questi segnali, Cicerone vuole accreditare una ricostruzione del proprio *iter* formativo/filosofico che ne faccia fin dalla gioventù un «osservatore critico» dell’Epicureismo. Tuttavia lo *stomachabatur* (cioè il segnale oggettivo di una critica presa di distanza) non può che essere datato all’epoca del viaggio ad Atene. Certo non prima. Lo si è accennato: precedentemente a Roma, da adolescente, Cicerone ammette di aver *apprezzato* Fedro; anzi: stando a *fam.* 13.1.2, proprio Fedro – prima di Filone, che solo in seconda battuta influenzerà potentemente la sua formazione – l’aveva avviato alla filosofia: «Fedro, che conobbi da ragazzo prima ancora di Filone, ebbi modo di saggiarlo anzitutto come autentico filosofo, in seguito come uomo virtuoso, gentile e ligio al dovere», (*Phaedrus*), *qui nobis, cum pueri essemus, antequam Philonem cognovimus, valde, ut philosophus, postea tamen, ut vir bonus et suavis et officiosus probabatur*<sup>47</sup>.

Siamo verosimilmente prima dell’87, prima di quando, per evitare le conseguenze della guerra mitridatica, come Fedro anche altri filosofi (tra i quali Posidonio e Diodoto) si

<sup>47</sup> Non è mai stato focalizzato adeguatamente questo punto; anche nel recente riesame di Corbeil [2002], pp. 25-29, l’attenzione è concentrata esclusivamente sull’educazione retorica del giovane Cicerone. Comunque, dopo Raubitschek [1949], cfr. Lévy [2001], p. 64. Per la ricostruzione della figura di Fedro cfr. Gigante [1969], pp. 20-21, ed Erler [1994], p. 273. Gigon [1973], pp. 229-31, di fatto esclude che la formazione filosofica di Cicerone abbia compreso Epicuro. *Contra* Grimal [1996], p. 39.

trasferirono a Roma. Inoltre, poiché Cicerone riceve la toga virile nel 90, a non più tardi del 90 può alludere il *cum pueri essemus*: aveva sedici anni. Questa proposta di datazione combacia con le risultanze epigrafiche relative a Fedro<sup>48</sup> e con l'intera serie di elementi forniti da *fam.* 13.1.2 e *Att.* 5.11.6 (lettere entrambe del luglio 51), là dove è evocata la figura del vecchio maestro Fedro. Destinatario della prima è l'influente uomo politico C. Memmio, colui al quale l'epicureo Lucrezio aveva dedicato il proprio poema. Un secondo epicureo, il filosofo Patrone amico di Cicerone, chiede a Cicerone medesimo di intervenire presso Memmio: deve essere bloccata l'edificazione di una villa ad Atene che avrebbe comportato la distruzione dell'antica casa di Epicuro. Anche Attico, terzo epicureo, si era interessato alla faccenda (*Att.* 5.11.6). L'annotazione biografica di Cicerone – *cum pueri essemus* – si inserisce in questo contesto nel quale Cicerone mira a far valere le proprie credenziali presso gli Epicurei: perciò ostenta il suo giovanile e, molto probabilmente, il suo primo discepolato presso Fedro. Si può presumere insomma che, per ottenere da Memmio quanto gli sta a cuore, egli finisca per rivelare qualcosa della sua originaria passione.

Concludendo: all'insegna dell'Epicureismo (consapevolmente affrontato: *omnes mihi Epicuri sententiae satis notae sunt, fin.* 1.16) sembrerebbe essersi aperta la parabola filosofica dell'Arpinate. Probabilmente una fase breve, legata forse a quel consenso pubblico che la divulgazione della dottrina epicurea era andata via via guadagnando, in virtù dell'opera di personalità quali Amafinio, Catio e Rabirio<sup>49</sup>. Nonostan-

<sup>48</sup> Le deduzioni di Raubitschek [1949], p. 98, non escludono per nulla tale evenienza. Infine trovo combaciare in modo perfetto la cronologia recentemente proposta da Marinone [1997], pp. 53-54.

<sup>49</sup> Cfr. Gigante [1969], pp. 15-20. Amafinio fiorì nei decenni successivi al 150 a.C.; la proposta di datazione bassa di Canfora [2003],

te i toni sdegnati che si leggono nelle *Tusculanae* e negli *Academica posteriora*<sup>50</sup>, è chiaro infatti che Cicerone da subito intuì come nella dottrina epicurea ci fosse più ‘forza’ di quanto non si potesse sospettare a prima vista: *In ista ipsa αἰρέσει metuo ne plus nervorum sit quam ego putarim* (*Jam.* 15.16). Ma non mancano poi indizi anche successivi di accostamento all’Epicureismo; qui val la pena ricordare, più che Attico, l’esplicita citazione che Cicerone fa degli amici Sirone e Filodemo: «Ti riferisci – credo – ai nostri amici Sirone e Filodemo, ottime persone e uomini dottissimi», *familiares nostros, credo, Sironem dicis et Philodemum, cum optimos viros, tum homines doctissimos, fin.* 2.119<sup>51</sup>.

p. 47, è respinta da Lévy [2003], pp. 52-53; aggiungo che se fosse stato contemporaneo di Catio e dunque di Cicerone, quest’ultimo non avrebbe potuto scrivere: «dopo Amafinio ci fu un gran numero di seguaci della medesima dottrina che, imitandolo in molte opere, invase tutta l’Italia», *post Amafinium autem multi eiusdem aemuli rationis multa cum scripsisset, Italiam totam occupaverunt, Tusc.* 4.7. Catio, ricordato da Quint., *instit.* 10.1.124 come autore *levis* ma *non iniucundus*, morì poco prima del 45 a.C. Di Rabirio non si sa nulla.

<sup>50</sup> Cfr. *Tusc.* 1.6; 2.7 e 4.6-7; *Acad.* 1.5.

<sup>51</sup> Cfr., per il primo, Crönert [1906], pp. 125-27, e Kroll [1927], coll. 353-54; recentemente cfr. Jones [1992], pp. 66-70; Erler [1994], pp. 274-75. Per il secondo, Philippson [1938], coll. 2447-49 e 2477-82; De Lacy [1978], pp. 145-55; Sedley [1989], pp. 103-17; Asmis [1990]<sup>b</sup>, pp. 2369-406; Erler [1992], pp. 171-200; Gigante [2001], pp. 23-50. Cicerone anche tramite loro potrebbe aver perfezionato la sua conoscenza della dottrina epicurea.



## 2. LA CRITICA DELLA FISICA EPICUREA

Ma l'«imparziale» Cicerone (*auditor ... libero iudicio, nat. d.* 1.17) come presenta il pensiero di Epicuro e che cosa gli obbietta?

Come dovrebbe risultare a questo punto evidente, sta qui l'elemento chiave che va affrontato se si vuole tentar di risolvere il problema che concerne la formazione «epicurea» di Cicerone. Si badi: non si tratterà di ricercare ulteriori tracce o testimonianze esterne, dato che quelle pochissime esistenti già le abbiamo discusse. Occorrerà piuttosto affrontare, nei testi filosofici tardi di Cicerone, i contenuti della dottrina fisica ed etica dell'avversario Epicuro e valutarne la credibilità piuttosto che l'uso strumentale effettuato. Non è cioè più di tanto interessante verificare il modo critico e, a volte, derisorio in cui il pensiero epicureo è riportato; piuttosto serve controllare la competenza che Cicerone mostra nel riportare i materiali filosofici: inevitabilmente, ove tale competenza risultasse presente ed esplicita, essa apparirebbe come la conferma implicita di una preparazione di base assolutamente ragguardevole.

Per un primo assaggio ci concentriamo sulla dottrina fisica-materialistica di Epicuro prendendo in considerazione il primo libro del *De natura deorum*. A tema è l'atomismo e la struttura dell'universo che ne consegue. Ovviamente i punti nodali sono costituiti: (2.1.) dalla relazione tra spazio e materia, e cioè dalla concezione atomistica della realtà, e (2.2.)

dalla teoria del *clinamen*; da qui si prosegue in direzione della teologia, i cui temi decisivi sono: (3.) l'esistenza degli dèi, (3.1.) l'intervento della provvidenza.

## 2.1. LA CONCEZIONE ATOMISTICA DELLA REALTÀ

Nonostante il tentativo di mantenere distinte le problematiche, immediatamente in Cicerone lo studio della concezione atomistica della realtà si intreccia con il problema teologico; anzi: proprio allorché è messa a fuoco la soluzione epicurea alla questione teologica è possibile afferrare con chiarezza la critica radicale all'atomismo che l'Arpinate persegue nel più generale territorio della fisica. Tuttavia, almeno in una prima fase, si tenga nel giusto conto proprio questa valenza strumentale della teologia, cosicché l'assurdità delle conclusioni cui si perviene qualora si segua la dottrina epicurea relativa all'esistenza degli dèi, alla loro struttura e all'interazione con le altre strutture atomiche dell'universo, serva a cogliere come – così facendo – Cicerone si sia aperto la strada per un rifiuto più generale dell'organizzazione atomistica della realtà diveniente.

Dapprima è lasciato a Velleio, nei §§ 43-56 del primo libro del *De natura deorum*, l'incarico di presentare la posizione epicurea. Velleio tocca uno dopo l'altro alcuni punti nodali della questione teologica. Riassumendo: negli uomini esiste una sorta di prenozione innata degli dèi (*praenotio*, *anticipatio*, πρόληψις)<sup>1</sup>; c'è un fermo consenso di tutti al riguardo (*firma*

<sup>1</sup> Stando alle parole di Velleio, Cicerone qui farebbe riferimento al *De regula et iudicio* di Epicuro: un trattato non pervenutoci. Quanto alla πρόληψις, Cicerone dimostra di averne una concezione particolare, in qualche modo di tipo innatistico; la traduzione latina mediante *praenotio* è un segnale che poi ottiene immediata conferma:

*consensio*), e, se è così, è necessario che in ciò consista la verità. Questi dèi sono eterni; all'eternità degli dèi è connessa per natura la loro beatitudine; il fatto che gli dèi siano eternamente beati implica l'impossibilità che si affannino per realizzare qualcosa (*nec habere ipsum negotii*); gli dèi risultano allora irraggiungibili e gli uomini non debbono temere nulla dagli dèi. L'irraggiungibilità del dio – e quindi la sua assoluta differenza con l'essere umano – è chiaramente sottintesa nelle parole di Velleio: «La medesima natura, che ci ha fornito le informazioni a loro relative, ci ha anche scolpito nella mente l'idea che essi sono eterni e beati»<sup>2</sup>. Si osservi: eternità e beatitudine hanno rilievo sia fisico che etico; la beatitudine infatti dipende dall'imperturbabilità che la struttura fisica garantisce. Non si tratta di un benessere dipendente da una qualche attività che richieda un impegno costruttivo moralmente qualificabile: quanto piuttosto di uno *status*. Spiega Cicerone:

Se è così, è vera quella sentenza pronunciata da Epicuro, in base alla quale ciò che è beato ed eterno non può avere alcun impegno attivo che possa recare preoccupazione a sé o ad altri, e quindi (gli dèi) non possono provare né ira né benevolenza, perché caratteristiche di questo tipo non possono appartenere che a ciò che è debole.

*Quod si ita est, vere exposita illa sententia est ab Epicuro, quod beatum aeternumque sit id nec habere ipsum negotii quicquam nec exhibere alteri, itaque neque ira neque gratia teneri, quod quae talia essent inbecilla essent omnia.*

*Nat. d. 1.45.*

Il rinvio di Cicerone è ovviamente alla ΚΔ 1, dove si dice che «L'essere beato (μακάριον) e indistruttibile (ἀφθαρτον)

*intellegi necesse est esse deos, quoniam insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus, nat. d. 1.44.*

<sup>2</sup> *Nat. d. 1.45: Quae enim nobis natura informationem ipsorum deorum dedit, eadem insculpsit in mentibus ut eos aeternos et beatos haberemus.*

non ha né qualcosa che lo preoccupi (πράγματα) né che richi preoccupazione agli altri. Non è così né soggetto all'ira (ὀργαῖς) né alla benevolenza (χάρισι), dato che tutto questo appartiene a chi è debole (ἀσθενεῖ)»<sup>3</sup>. Che la *deorum natura* sia *aeterna* e *beatissima* (*nat. d.* 1.45) deriva da uno stato di atarassia e quindi di «intangibilità» fisica; e, per l'appunto, il fatto di non subire né arrecare disturbo o danno – oppure, più in generale, qualche cambiamento – implica che la struttura

<sup>3</sup> Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλω παρέχει· ὥστε οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ τὸ τοιοῦτον. Cfr. *ad Menoec.* 123: «Anzitutto devi ritenere il dio come un essere vivente indistruttibile e beato ... né attribuire a lui niente che sia estraneo all'indistruttibilità o inadatto alla beatitudine», πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῶον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων ... μηθὲν μῆτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μῆτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσαιπτε. Quanto all'intangibilità fisico-morale, cfr. *Lucr.* 2.646-651: «Ogni natura divina per sua caratteristica deve fruire della sua esistenza immortale in assoluta quiete, fuori dalle nostre vicende e assolutamente distaccata. Immune da qualsiasi dolore e immune da ogni pericolo, forte di per se stessa, per niente bisognosa di noi, non si lascia conquistare dai nostri meriti né afferrare dall'ira», *Omnis enim per se divum natura necessest / Immortali aevo summa cum pace fruatur / Semota ab nostris rebus seiunctaque longe. / Nam privata dolore omni, privata periculis, / Ipsa suis pollens opibus, nil indiga nostri, / Nec bene promeritis capitur neque tangitur ira.* Tale stato di intangibilità, immortalità, incorruttibilità e beatitudine sarà in seguito abitualmente attribuito agli dèi di Epicuro, cfr. per esempio *Lact., div. inst.* 3.12.15: *Epicurus Deum beatum et incorruptum vocat, quia sempiternus est. Beatitudo enim perfecta esse debet, ut nihil sit, quod eam vexare, ac imminuere, aut immutare possit. Nec aliter quidquam existimari beatum potest, nisi fuerit incorruptum. Incorruptum autem nihil est, nisi quod est immortale. Sola ergo immortalitas beata est, quia corrumpi ac dissolvi non potest.* Sull'implicazione tra piacere/beatitudine e immortalità cfr. Warren [2000], pp. 244-50. Schmid [1951], pp. 97-156, ha studiato quanto la raffigurazione dello *status* attribuito agli dèi possa corrispondere alla raffigurazione dello *status* attribuibile all'uomo sapiente. Al riguardo resta comunque problematico confrontare la relazione di amicizia che si realizza nella comunità eletta dei sapienti e l'improbabile *Gottesfreundschaft* (p. 131).

atomica della materia di cui gli dèi sono composti si è mantenuta immutata. Come tutti gli altri composti esistenti in natura, anche gli dèi sono, infatti, un aggregato atomico; si tratta però di un qualcosa dalle caratteristiche così singolari ed estreme da essere «unico». Difatti, gli atomi che costituiscono gli dèi sono particolarmente leggeri e sottili al punto da essere percepibili non con i sensi ma solo con la mente<sup>4</sup>; inoltre la loro configurazione non muta mai ed è garantita dall'eterno e perfettamente equilibrato subentrare di nuovi atomi allorché altri se ne distaccano in base alla dottrina dell'«isonomia»<sup>5</sup>. Infine, poiché sono così strutturati, questi ag-

<sup>4</sup> Cic., *nat. d.* 1.75, scrive che, per gli Epicurei, gli dèi «hanno una struttura che non consiste di alcun addensamento, di alcuna solidità, alcun tratto, alcuna prominenza particolare; che è pura, lieve, trasparente», *species ut quaedam sit deorum, quae nihil concreti habeat nihil solidi nihil expressi nihil eminentis, sitque pura levis perlucida*. In realtà gli dèi non hanno un vero e proprio corpo ma un *quasi corpus*, in loro non scorre sangue ma un *quasi sanguis* (*ibid.* 1.74; cfr. 1.49): sono una sorta di forme fantasmatiche (*species*), sono trasparenti (*perlucidos*) e attraversabili da soffi d'aria (*perflabilis*), come risulta in *div.* 2.40. Di *tenuis natura deum longeque remota sensibus* parla Lucrezio, 5.148-149. Ciò è ribadito da Aët. 1.7.34 (p. 306 Diels = p. 239 Usener), dove si dice che la natura degli dèi è coglibile solo per via razionale «a causa della leggerezza» della natura delle loro forme, λόγῳ δὲ πάντας θεωρητοὺς διὰ τὴν λεπτομέρειαν τῆς τῶν εἰδώλων φύσεως. Cfr. ΚΔ 1: δέ φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοὺς. Sulla procedura inferenziale con cui si giunge a definire la natura degli dèi, cfr. Philippson [1916], pp. 576-79 e 599-600. Ha ripreso recentemente la questione Purinton [2001], 181-88, il quale tra l'altro teorizza una doppia natura degli dèi: Epicuro «attributed two natures to each god, speaking of Zeus both as existing 'numerically' (qua unity from the same elements) and as existing with merely 'formal similarity' (qua unity from similar elements)», p. 187.

<sup>5</sup> Accennata in ΚΔ 1, essa è documentata in *Lucr.* 2.294-311; 5.1175-82. Cfr. Giussani [1896], I, pp. 227-65. Cicerone la presenta in *nat. d.* 1.50: *hanc ἰσονομίαν appellat Epicurus id est aequabilem tributionem*. È infatti necessario che la natura dell'infinito sia tale per cui «ad ogni elemento ne corrisponda uno simile» (*ut omnia omnibus paribus paria res-*

gregati non possono venire in contatto con altre strutture atomiche e, dunque, debbono essere collocati al di fuori del cosmo – in uno spazio, appunto, intercosmico (μετακόσμου<sup>6</sup>) – dove la meccanica dello scontro atomico non trovi applicazione. Si tratta, com'è chiaro, di una situazione limite che Epicuro inferisce per via logica una volta che la prospettiva fisico-materialistica è stata messa a punto.

Ebbene, Cicerone riesce a presentare la costituzione degli dèi con buona chiarezza. Dice infatti che:

Epicuro, il quale non solo sembra vedere con la mente ma quasi sembra toccare con mano le cose occulte e nascoste alla percezione immediata, insegna che l'essenza e la natura degli dèi sono tali da essere coglibili non tramite un contatto sensibile ma attraverso la mente, e non a causa della loro solidità e della loro esistenza individuale, come invece accade con quegli altri corpi che, per la loro resistenza, egli chiama *steremnia*.

*Epicurus autem, qui res occultas et penitus absconditas non modo videat animo sed etiam sic tractet ut manu, docet eam esse vim et naturam deorum, ut primum non sensu sed mente cernatur, nec soliditate quadam nec ad numerum, ut ea quae ille propter firmitatem στερέμνια appellat.*

*Nat. d. 1.49*

*pondeant*) e che, «se sono innumerevoli le cause della distruzione, anche quelle di conservazione debbano essere infinite» (*si quae interimant innumerabilia sint, etiam ea quae conservent infinita esse debere*). L'isonomia è garantita allorché un efficace meccanismo di risarcimento della materia, e dunque una riproduzione dell'equilibrio, si attua; si tratta, nel caso concreto, dell'ἀνταναπλήρωσις (*ad Herod. 48*), della *suppedatio* (Lucr. 5.1176). Che si debba pensare ad un autentico equilibrio fisico e cosmico è convinto Moreau [1968], pp. 290-91. Isnardi Parente [1974], pp. 176-79, ritiene inoltre che la legge dell'isonomia unisca in un rapporto proporzionale uomini e dèi; proprio questo sarebbe il pensiero sottinteso allo scolio che accompagna la ΚΔ 1 (= D.L. 10.139), un pensiero che quindi consentirebbe di interpretare in modo unitario antropologia e teologia all'insegna della fisica materialistica.

<sup>6</sup> Epic., *ad Pyth.* 89; Cic., *div.* 2.40.

Sembra proprio che le caratteristiche costitutive di questi aggregati divini:

- a) siano ricavabili per procedura inferenziale (*non sensu sed mente cernatur*, 1.49)<sup>7</sup>;
- b) comportino una consistenza stabile, nonostante la leggerezza estrema degli atomi di cui sono strutturati e che sembrerebbe addirittura determinare un'assenza di solidità (*nihil concreti nihil solidi nihil expressi nihil eminentis*, 1.75)<sup>8</sup>: evidentemente si tratta di una stabilità che non coincide con la pura e semplice *steremnia* degli altri aggregati (1.49), ma che piuttosto è ottenuta attraverso il riequilibrio delle parti (*omnia omnibus partibus paria respondeant*, 1.50) e che dunque risponde alle leggi dell'«isonomia» (*hanc ἰσονομίαν appellat Epicurus id est aequabilem tributionem*, 1.50);
- c) abbiano comunque a che fare con l'aspetto materiale; Epicuro infatti, nonostante tutto, sembra «toccar con mano» le cose occulte e nascoste alla percezione immediata (*res occultas et penitus abditas non modo videat sed etiam sic tractet ut manu*, 1.49); per lui poi l'essenza degli dèi è quella di un *quasi corpus* (1.49 e 74) che Cicerone stenta a intendere e che piuttosto, nella replica di Cotta a Velleio, irride<sup>9</sup>: ma, si badi, in ogni caso si tratta di un qualcosa di fisico.

<sup>7</sup> Cfr. Lemke [1973], pp. 46-47; Kleve [1977], pp. 45-48, parla esplicitamente di «dianoetic perception».

<sup>8</sup> Secondo Philippson [1916], pp. 593-94, è proprio sulla leggerezza (λεπτομέρεια) degli atomi che vanno fondate insieme l'impossibilità di percepire gli dèi e la loro indistruttibilità: «Diese λεπτομέρεια, die sinnlich nicht wahrnehmbar ist wie die πικνώματα, wird auch sonst bezeugt, und mit ihr die Unzerstörbarkeit», p. 594.

<sup>9</sup> Cfr. *nat. d.* 1.71: «Non mi riesce di capire che cosa si intenda, a proposito di dio, quando si parla di un quasi corpo o di un quasi sangue», *in deo quid sit quasi corpus aut quid sit quasi sanguis intellegere non possum*.

Lucrezio pare confermare queste linee interpretative: gli dèi hanno un corpo ma non sono toccabili, sfuggono al contatto delle mani; non basta: non devono aver a che fare con nulla che sia, da parte nostra, meccanicamente toccabile (*tactile nil nobis quod sit contingere debet*, 5.151). Solo così essi mantengono la loro identità, un'identità che, d'altra parte, proprio perciò non è definibile al tatto, non può aver contatti con nulla (*tangere enim non quit quod tangi non licet ipsum*, 5.152), non può che essere eterna:

La natura degli dèi è leggera e, molto remota dai nostri sensi, sembra appena coglibile grazie alla capacità razionale del nostro animo; essa infatti sfugge al contatto e alla pressione delle mani, non deve aver a che fare con nulla che sia, da parte nostra, toccabile. Ciò che non può essere toccato non può nemmeno toccare.

*Tenuis enim natura deum longeque remota  
Sensibus ab nostris animi vix mente videtur;  
Quae quoniam manuum tactum suffugit et ictum,  
Tactile nil nobis quod sit tangi non licet ipsum.  
Tangere enim non quit quod tangi non licet ipsum.  
Rer. nat. 5.150-153.*

Quanto alla loro forma, essa non può che essere bellissima; eternamente stabile, assomiglierà a quella umana nella sua perfezione, dato che solo quella umana è congiunta alla ragione e solo la ragione è congiunta alla virtù (*beatus autem esse sine virtute nemo potest nec virtus sine ratione constare nec ratio usquam inesse nisi in hominis figura*, 1.48). Come si è già segnalato, è mediante un'attività mentale che l'uomo riesce a conoscere la struttura di cui è composta la divinità (*ut primum non sensu, sed mente cernatur*, 1.49). Ciò è possibile non solo perché gli dèi di fatto hanno una loro struttura fisica, ma anche perché c'è una trasmissione, un flusso infinito di immagini atomiche tra loro somigliantissime che proviene dalla divinità stabile e perfettamente equilibrata in tutte le sue parti; tale

flusso raggiunge l'uomo e determina la percezione mentale che egli ha degli dèi. Occorre a questo punto ribadire che l'equilibrio che pur sempre riesce a mantenersi tra parte e parte (ἰσονομία) – come pure la perfetta identità tra le immagini degli dèi e gli dèi medesimi – si fondano sulla assoluta stabilità dell'insieme e, dunque, sull'eternità di questo stato cosmico. La vita degli dèi insomma è beata perché è «in quiete» ed è «irresponsabile» del divenire.

Infine, che il divenire abbia un senso non dipende dagli dèi; così pure il destino (εἰμαρμένη) non è per nulla riconducibile all'esistenza degli dèi. Se è così, la *divinatio* relativa al futuro (μαντική) è insensata: la si abbandoni e scomparirà anche la paura per ciò che deve ancora accadere e per il ruolo che gli dèi, rispetto al divenire, potrebbero avere (*bis terroribus ab Epicuro soluti et in libertatem vindicati*, 1.49).

A quest'esposizione segue la replica: Cicerone, attraverso il suo alter-ego Cotta, mira subito al cuore della dottrina teologica, al problema dell'esistenza / non-esistenza degli dèi: «Per prima cosa, quanto al problema della natura degli dèi, occorre chiedersi se gli dèi esistano o non esistano», *Quaeritur primum in ea quaestione quae est de natura deorum, sintne dei necne sint*, 1.61. La prima mossa non consiste cioè nell'entrare nel merito delle specifiche argomentazioni di Velleio, quanto piuttosto nel porre il problema nella sua estrema radicalità ontologica. Poiché però secondo Cotta l'esistenza degli dèi è fatto accettato da quasi tutti e anche Epicuro medesimo l'afferma, proprio questo punto di partenza – l'«esistenza» degli dèi – sarà concesso<sup>10</sup> all'avversario senza ulteriore discussione: *placet enim omnibus fere mibique ipsi in primis deos esse. itaque*

<sup>10</sup> Questa mossa retorica del 'concedere' all'avversario ciò che poi verrà criticato, è qui ben enfatizzata da Cicerone: cfr. 1.62: *in primis deos esse. itaque non pugno*; 1.65: *concedo esse deos*; 1.67: *concedam igitur*; 1.69: *illud ipsum de quo ambigebatur concedere*.

*non pugno*, 1.62. Si osservi comunque che Cicerone, *en passant*, sottolinea come peraltro tale «commune argumentum» non sia così tranquillo: si pensi alle dichiarazioni di ateismo di personalità famose come Diagora o Teodoro e, più significativamente ancora, all'astensione proclamata dal sofista Protagora: «E cosa pensare di Diagora, detto l'Ateo, e, in epoca più recente, di Teodoro? Non hanno costoro negato apertamente la natura divina? Consideriamo pure il caso di Protagora di Abdera, che hai menzionato poco fa, e che fu senz'altro il più grande tra i sofisti del suo tempo: a causa di una frase posta all'inizio di un suo libro – “Quanto agli dèi, io non saprei dire né se esistono né se non esistono” –, fu allontanato dalla città e dalla regione per ordine degli Ateniesi, e le sue opere furono bruciate in pubblico», *nat. d.* 1.63<sup>11</sup>.

Una volta posta a tema la questione ontologica e data immediatamente per acquisita l'esistenza degli dèi, ecco però la seconda mossa di Cicerone: essa consiste nel problematizzare fino al paradosso le conseguenze che, all'interno dell'Epicureismo, dovrebbero derivare proprio dall'assunzione dell'esistenza degli dèi; se infatti esistono gli dèi, da dove vengono, si chiede Cotta? dove stanno? qual è la loro consistenza corporea? la loro anima? la loro vita?: *Concedo esse deos; doce me igitur unde sint ubi sint quales sint corpore animo vita*, 1.65.

La risposta a questi interrogativi rinvia al più generale contesto della fisica epicurea: come dire, solo all'interno

<sup>11</sup> *Quid Diagoras, Atheos qui dictus est, posteaque Theodorus nonne aperte deorum naturam sustulerunt? nam Abderites quidem Protagoras, cuius a te modo mentio facta est, sophistes temporibus illis vel maximus, cum in principio libri sic posuisset “de divis neque ut sint neque ut non sint habeo dicere”, Atheniensium iussu urbe atque agro est exterminatus librique eius in contione combusti.* Diagora di Melo, Teodoro di Cirene e Protagora erano già stati citati in apertura del *De natura deorum*, § 2, sempre quali esponenti di tesi atee o agnostiche. A Diagora, contemporaneo di Protagora, fu attribuito il libro Ἀποπυργίζοντες λόγοι (*Discorsi distruttivi*); a Teodoro, vissuto un secolo dopo, appartiene un *De diis*.

della concezione atomistico/materialistica la posizione di Epicuro in merito alla dottrina teologica potrebbe e dovrebbe trovare un senso.

Ecco il testo ciceroniano nella sua completezza, distinto però in quattro parti per poterne così coglier meglio lo sviluppo: [A], § 65 (limiti della concezione atomistica); [B], § 66 (confronto tra dottrine); [C], §§ 67-68 (paradossalità delle deduzioni che dipendono dalla fisica epicurea); [D], §§ 68-70 (scorrettezza dell'argomentazione degli Epicurei):

[A]

Non perdi occasione per chiamare in causa l'organizzazione e il movimento casuale degli atomi; è da essi che tu ricavi materia per rappresentare e per produrre tutto ciò che, come si dice, ti si para innanzi. Per prima cosa questi atomi non esistono. In effetti, ciò che non ha corpo non esiste<sup>12</sup>. Invece tutto lo spazio è occupato da corpi; così però non può esistere alcun vuoto e non può esistere alcun essere indivisibile.

<sup>12</sup> Anche se il senso è comunque ricostruibile, il passaggio non è del tutto perspicuo quanto all'argomentazione, cfr. Pease [1955], I, *ad loc.* e Dyck [2003], p. 146. A *primum* dovrebbe accompagnarsi un avverbio coordinato che invece manca; soprattutto non si capisce perché debba essere negata l'esistenza degli atomi: è vero che ciò che non ha corpo non esiste, ma da dove si ricava che gli atomi non hanno corpo? Nel testo nulla lo dice e va quindi supposta una lacuna. Individuata dal Lambinus dopo *nihil est enim*, essa è stata dallo stesso studioso integrata in modo geniale: *Quae primum nullae sunt. Nihil est enim < minimum. Deinde non est inane, nihil est enim > quod vacet corpore, corporibus autem omnis obsidetur locus; ita nullum inane, nihil esse individuum potest.* La scansione dell'argomentazione così risulta: (a) anzitutto gli atomi non esistono; (b) non esiste infatti il 'minimo'; (c) oltre a ciò non esiste il vuoto; (d) non esiste infatti ciò che non ha corpo; (e) lo spazio risulta invece completamente occupato da corpi; (f) di conseguenza non può esistere il vuoto e non può esistere un'entità indivisibile. Quest'ultimo membro dell'argomentazione conclude con ogni evidenza due tesi: *primum* la non esistenza dell'atomo (*individuum* perché *minimum*); *deinde* la non esistenza del vuoto (*inane*).

*Abuteris ad omnia atomorum regno et licentia; hinc quodcumque in solum venit, ut dicitur, effingis atque efficis. Quae primum nullae sunt. Nihil est enim † quod vacet corpore, corporibus autem omnis obsidetur locus; ita nullum inane, nihil esse individuum potest.*

*Nat. d. 1.65.*

[B]

In realtà quelli che ho ora proferito sono i detti oracolari di coloro che si occuparono di fisica: che siano veri o che siano falsi, non lo so. Sono tuttavia più verosimili dei vostri. Difatti, queste sciocche idee di Democrito – o, ancora prima di lui, di Leucippo – che certi corpuscoli siano lisci, altri rugosi, altri arrotondati, e che poi in qualche caso siano angolati e a croce, e che certuni siano incurvati e quasi ricurvi, e che da essi siano prodotti il cielo e la terra, senza una necessità naturale, ma per un puro caso; queste opinioni insomma, Caio Velleio, sono quelle nelle quali tu hai persistito fino a oggi, e ti si sarebbe potuto ridurre in fin di vita prima di farti rinunciare a questo convincimento. Infatti tu avevi deciso che dovevi essere epicureo prima ancora di conoscere queste teorie; così ti sei messo nella situazione obbligata o di dover ammettere in cuor tuo che queste sono sciocchezze oppure di dover rinunciare a dichiararti seguace della filosofia fin qui abbracciata.

*Haec ego nunc physicorum oracla fundo, vera an falsa nescio, sed veri [simile] tamen similiora quam vestra. ista enim flagitia Democriti sive etiam ante Leucippi, esse corpuscula quaedam levia alia aspera, rutunda alia, partim autem angulata et hamata, curvata quaedam et quasi adunca, ex iis effectum esse caelum atque terram nulla cogente natura sed concursu quodam fortuito – hanc tu opinionem C. Vellei usque ad hanc aetatem perduxisti, priusque te quis de omni vitae statu quam de ista auctoritate deiecerit; ante enim indicasti Epicureum te esse oportere quam ista cognovisti: ita necesse fuit aut haec flagitia concipere animo aut susceptae philosophiae nomen amittere.*

*Nat. d. 1.66.*

[C]

Ma cosa vorresti per rinunciare all'Epicureismo? «Nulla – tu dici – mi potrebbe far abbandonare ciò che è principio della felicità e la verità». Dunque è questa la verità? Quanto alla felicità – della quale ritieni che nemmeno un dio gioisca, a meno che non si abbandoni a un ozio perfetto – non ho nulla in contrario. Ma la verità, dove sta? Forse tra gli innumerevoli mondi, gli uni che nascono e gli altri che muoiono in infinitesimali istanti? Oppure che si trovi tra corpuscoli indivisibili che creano capolavori così straordinari senza alcun controllo della natura e in modo irrazionale? Ma mi sto scordando di mostrarmi generoso nei tuoi confronti, come ti avevo promesso poco fa quando ho preso la parola, e mi sono messo ad affrontare argomenti di portata troppo vasta. Dunque, ammettiamo che io conceda che tutto è costituito da elementi indivisibili; e con questo?

In effetti, il problema è la natura degli dèi. Ammettiamo che essi siano costituiti di atomi: non sono dunque eterni. In effetti, se un corpo è costituito d'atomi, occorre che sia nato in un certo momento oppure in un altro. Se gli dèi sono nati, non ci sono dèi prima della loro nascita; e se per gli dèi c'è un'origine, è necessario che ci sia anche il momento della loro distruzione, come poco fa tu stesso andavi dicendo a proposito del mondo di Platone. Dove dunque è finito quel vostro dio beato ed eterno, che appunto con questi due attributi qualificate?

*Quid enim mereas, ut Epicureus esse desinas? "Nihil equidem" inquis "ut rationem vitae beatae veritatemque deseram". Ista igitur est veritas? nam de vita beata nihil repugno, quam tu ne in deo quidem esse censes nisi plane otio langueat. sed ubi est veritas? in mundis credo innumerabilibus omnibus minimis temporum punctis aliis nascentibus aliis cadentibus; an in individuis corpusculis tam praeclara opera nulla moderante natura nulla ratione fingentibus? Sed oblitus liberalitatis meae, qua tecum paulo ante uti coeperam, plura complector. Concedam igitur ex individuis constare omnia; quid ad rem?*

*deorum enim natura quaeritur. sint sane ex atomis; non igitur aeterni. quia enim ex atomis, id natum aliquandost; si natum, nulli dei ante quam nati; et si ortus est deorum, interitus sit necesse est, ut tu paulo ante de Platonis mundo disputabas. ubi igitur illud vestrum beatum et aeternum, quibus duobus verbis significatis deum?*

Nat. d. 1.67-68.

[D]

Il problema è che, quando volete arrivare a una conclusione, vi adentrate in sofisticherie. Guarda: dicevi che non c'è corpo in un dio, ma una sorta di corpo, non sangue, ma una sorta di sangue.

Ecco esattamente ciò che fate continuamente, quando esprimete un'opinione inverosimile e volete evitare le contestazioni: adducete un qualche dato assolutamente impossibile, in modo che risulti più conveniente lasciar perdere ciò che forniva materia di controversia piuttosto che dover affrontare una provocatoria contrapposizione. Per esempio Epicuro, che vedeva bene che – se gli atomi erano trascinati verso il basso dal loro proprio peso – nulla sarebbe stato più in nostro potere, dato che il loro moto sarebbe risultato regolato esclusivamente dalla necessità, trovò il modo di sfuggire a questa necessità. Era proprio il modo che Democrito, chiaramente, aveva evitato: Epicuro dice infatti che l'atomo, mentre è trascinato giù in linea retta per il peso e la gravità, devia un poco.

Affermare una cosa di questo genere è peggio che non riuscir a difendere ciò che invece si vorrebbe.

*Quod cum efficere vultis, in dumeta conreptis. ita enim dicebas, non corpus esse in deo sed quasi corpus, nec sanguinem sed tamquam sanguinem. Hoc persaepe facitis, ut, cum aliquid non veri simile dicatis et effugere reprehensionem velitis, adferatis aliquid quod omnino ne fieri quidem possit, ut satius fuerit illud ipsum de quo ambigebatur concedere quam tam impudenter resistere. Velut Epicurus cum videret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suoque pondere, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius, invenit quo modo necessitatem effugeret, quod videlicet Democritum fugerat: ait atomum, cum pondere et gravitate directo deorsus feratur, declinare paululum. hoc dicere turpius est quam illud quod vult non posse defendere.*  
Nat. d. 1.68-70.

Ebbene, da quanto risulta in base al passo in questione, Cicerone ha ben chiara la struttura di fondo del materialismo epicureo. Ne rievoca i tratti rimarcandone icasticamente l'inaccettabile assolutezza/pervasività: *Abuteris ad omnia atomorum regno et licentia* [sez. A]; Velleio, e dunque Epicuro, è accusato di fare un uso esasperato e fuori luogo della fon-

damentale concezione fisico-atomistica (*atomorum regnum*) e del principio di casualità nella variazione (*licentia*). Invece occorre tagliar corto: gli atomi non esistono (*nullae sunt*). Perché?

Perché la teoria atomistica prevede l'esistenza dei corpi e, insieme, l'esistenza del vuoto: non possono esistere gli atomi senza che esista anche lo spazio vuoto dove essi si muovono e, viceversa, non può esistere uno spazio vuoto puro e semplice. Spazio vuoto e corpi esistono insieme, in reciproca relazione l'uno con l'altro. Se invece, dice l'atomismo, tutto lo spazio fosse pensato come occupato solo da corpi (*corporibus autem omnis obsidetur locus*), sarebbe tolta la possibilità di esistenza del vuoto e, di conseguenza, del divenire. D'altra parte però, pensa Cicerone, la realtà nella sua pienezza (il «ciò che è») non può non 'essere' (non può cioè fare a meno di essere 'pieno', non può essere 'vuoto', non può essere il luogo dove il «ciò che è» si muove), in quanto ciò sarebbe contraddittorio. Perciò non esisterà né l'«assenza di 'essere'» (*ita nullum inane*) né l'atomo 'indivisibile' che occorrerebbe teorizzare come corpo presente nel vuoto ma non annichilentesi nel vuoto medesimo (*nihil esse individuum potest*).

Evocando una posizione che potrebbe essere ricondotta alla fisica stoica (ma anche a Platone e ad Aristotele oppure ad Anassagora), Cicerone si limita a contrapporsi al materialismo atomistico di Democrito e Leucippo (e poi di Epicuro). Ciò che viene contrapposto [sez. B] non è seriamente argomentato, ma, pur costituendo una semplice alternativa non necessariamente più valida dell'altra, è invece assunto come soluzione vincente rispetto a una dottrina di cui occorre «vergognarsi» (*flagitia*). L'argomentazione di Cicerone evidentemente difetta quanto ai contenuti; per mascherare ciò, egli non esita a spostare senza soluzione di continuità il piano della riflessione: da quello teorico-fisico a quello del gioco retorico che pretenderebbe di giustificare tutto tramite

il richiamo al «buon senso comune», al «verosimile». E l'abilità del retore è tale che addirittura riesce ad attribuire all'avversario (all'epicureo) la paternità di quelle deboli e problematiche soluzioni che egli medesimo, invece, sta praticando. Cicerone [sez. D], per bocca di Cotta, accusa gli Epicurei: «Ecco esattamente ciò che fate continuamente, quando esprimete un'opinione inverosimile e volete evitare le contestazioni: adducete un qualche dato assolutamente impossibile», *Hoc persaepe facitis, ut, cum aliquid non veri simile dicatis et effugere reprehensionem velitis, adferatis aliquid quod omnino ne fieri quidem possit.*

Gli Epicurei, cioè, si difenderebbero dalle obiezioni spostando l'attenzione da un elemento all'altro, da un piano all'altro; ma così facendo aggiungono assurdità ad assurdità. Ovviamente l'assurdità di cui qui si parla riposa nell'incapacità di rilevare la connessione tra le parti, proprio come di assurdità si potrebbe parlare a proposito di ogni posizione che pretendesse di adagiarsi *simpliciter* sul piano del «buon senso». Esattamente quello che, in questo frangente, sembra fare Cotta/Cicerone, mentre invece – sprovvisto di soluzioni incontrovertibilmente argomentate da contrapporre – dovrebbe piuttosto accontentarsi di criticare i limiti della teoria atomistica.

Un'autentica *pars destruens*, dunque.

E quando Cicerone la persegue, appare in genere convincente. Com'è possibile [sez. C] teorizzare l'eternità degli dèi se sono formati da atomi? Infatti un aggregato di atomi *per definizione* è un aggregato di qualcosa che 'prima' non era aggregato; di qui segue che «in un certo momento» l'aggregato si è formato. Dunque se qualsiasi aggregato per essere tale deve conseguire a un'originaria aggregazione, per tale aggregazione si dovrà anche prevedere una dissoluzione, una fine. Anche gli dèi, che per Epicuro sono un aggregato di atomi, dovranno perciò avere una fine: «se per gli dèi c'è

un'origine, è necessario che ci sia anche il momento della loro distruzione», *si ortus est deorum, interitus sit necesse est*. Si badi: l'intera argomentazione di questa sezione è dominata, correttamente, da coordinate di ordine temporale: è grazie a esse che può essere condotta all'assurdo la relazione di identità tra divenire delle aggregazioni atomiche ed eternità delle strutture divine. Come si vedrà però nel prossimo paragrafo, Cicerone non esiterà a trascurare, scorrettamente, la variabile tempo: lo farà allorché giudicherà decisivo eliminare il fattore tempo al fine di sconfiggere l'argomentazione contrapposta.

Ma ancora si chiede Cicerone [sez. D] a proposito della concezione fisica epicurea: com'è possibile teorizzare un assoluto determinismo, la presenza cioè della *necessitas* nella sua radicalità, quella *necessitas* che regnerebbe su di un moto atomico marcato solamente dal fattore «peso»? Cicerone osserva infatti che se gli atomi fossero solo trascinati in basso per il loro peso, nulla più potrebbe risultare in nostro potere, perché il loro movimento sarebbe assolutamente sicuro e necessario: *si atomi ferrentur in locum inferiorem suopte pondere, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius*. Di qui l'introduzione di quel «vergognoso» *escamotage* costituito dal *clinamen*: «Epicuro dice che l'atomo, mentre è trascinato giù in linea retta per il peso e la gravità, devia un poco», *ait atomum, cum pondere et gravitate directo deorsus feratur, declinare paululum*. Ma è o non è di fatto contraddittoria la soluzione proposta da Epicuro?

Cicerone sorvola su questo e non discute la possibilità di interpretare come «necessaria» l'introduzione di un fattore di «casualità» che consenta all'atomo di essere appunto quel qualcosa che ha la possibilità di aggregarsi casualmente.

## 2.2. LA TEORIA DEL 'CLINAMEN' SECONDO CICERONE

Vediamo ora da vicino la teoria della 'deviazione' quale sarebbe stata pensata da Epicuro per evitare di arenarsi in una concezione del mondo assolutamente deterministica. Secondo Cicerone infatti il meccanicismo insito nella dottrina atomistica non può lasciare spazio a soluzioni che contemplino movimenti autonomi (non causati) e scelte soggettive (non predeterminate). La teoria del 'clinamen' gli risulta, in questo contesto, del tutto inadeguata e, addirittura, contraddittoria.

È anzitutto interessante osservare che l'atomo di Epicuro – stando a Cicerone – non è un 'quid materiale' che «cade» perché dotato di due proprietà: (a) il peso che continuamente lo fa precipitare in linea retta e (b) il *clinamen* che *occasionalmente* si manifesta interferendo inevitabilmente con il 'cadere rettilineo'<sup>13</sup>. La prospettiva di Cicerone diverge da questa abituale vulgata: egli piuttosto immagina l'atomo come una particella (*corpusculum*) che manifesta una condizione di *perenne*, per quanto piccola, deviazione (*declinare paululum*): condizione interpretabile, proprio per ciò, come esplicitamente contraddittoria e indifendibile, essendo il moto rettilineo (*directo deorsus*) senz'altra mediazione abbinato a quello non rettilineo (*declinare paululum*), quasi dovesse dar luogo a una linea 'perennemente deviata', cioè 'curva'. È evidente infatti che un corpo deviato da una serie di spinte assolutamente indistinguibili tra loro per intensità, per angolo di deviazione e per frequenza nella successione non può che disegnare una linea curvata – e quindi 'curva' – in uno spazio, sempre che questo spazio non interferisca minimamente

<sup>13</sup> Cfr. Aëtius 1.23.4, 319 D. = [157] Arr.: «Epicuro individuò due tipi di moto: quello in base al peso e quello in base alla deviazione», Ἐπίκουρος δύο εἶδη τῆς κινήσεως, τὸ κατὰ στάθμην καὶ τὸ κατὰ παρέγκλισιν.

con il corpo e con il suo moto. Se cioè la deviazione è intesa, come fa Cicerone, nella sua assolutezza, di essa non potrà essere evidenziato che il cambiamento di direzione al di là di tutte le variabili spazio-temporali e relazionali che si possono poi eventualmente introdurre. Difatti, solo introducendo tali variabili (e, in particolare, l'«occasionalità» temporale che Cicerone ha invece cassato) risulterà possibile dare vita alla serie infinita di scontri tra corpuscoli e, quindi, alla frequentissima (ma non continua) serie di variazioni nella direzione nella caduta di ciascun atomo. Non indicando invece la forza, né l'angolo di deviazione, né il momento temporale in cui la 'deviazione' dovrebbe accadere, se di 'deviazione' si tratta essa non può che tradursi in un movimento continuamente curvato dove la serialità nella successione delle spinte è appiattita in un'unica manifestazione: un tale movimento 'curvo' è per definizione perfettamente contrapposto a quello rettilineo.

Scrive dunque Cicerone:

(Epicuro) dice infatti che l'atomo, mentre è trascinato giù in linea retta per il peso e la gravità, devia un poco. Affermare una cosa di questo genere è peggio che non riuscir a difendere ciò che invece si vorrebbe.

*ait atomum, cum pondere et gravitate directo deorsus feratur, declinare paululum. hoc dicere turpius est quam illud quod vult non posse defendere.*

*Nat. d. 1.69.*

Si badi che Cicerone ha ben presente la versione di Lucrezio<sup>14</sup>:

<sup>14</sup> Nel 54 Cicerone scrive al fratello Quinto: *Lucreti poemata ut scribis ita sunt, multis luminibus ingenii, multae tamen artis, ad Quint. fr. 2.9.3.* Non ritengo corretto il giudizio di Paratore [1973], pp. 138-43, secondo cui Cicerone non mostrerebbe mai di conoscere veramente

I corpi, quando cadono verticalmente nel vuoto trascinati in basso dal loro proprio peso, in un momento del tutto imprecisato e in un luogo indefinito si sviano un poco dal loro percorso, di così poco che appena appena lo diresti mutato.

*Corpora cum deorsum rectum per inane feruntur  
ponderibus propriis, incerto tempore ferme  
incertisque locis spatio depellere paulum,  
tantum quod momen mutatum dicere possis.  
Rer. nat. 2, 217-220<sup>15</sup>.*

Il testo di Lucrezio distingue (a) la caduta libera (*cum deorsum rectum ... feruntur*); (b) la deviazione (*depellere paulum*); (t) il momento/spazio univocamente individuabile – pur se del tutto imprecisato – nel quale interviene (b), la deviazione.

L'opera di Lucrezio; quella di Cicerone non è un'«occhiata distratta», p. 141. Sugli echi lucreziani in Cicerone cfr. l'indagine esauriente di Pucci [1966], pp. 70-132.

<sup>15</sup> Cfr. 2.243-244: «Per questo è ancor più necessario che i corpi deviino di un poco, ma niente più di un poco», *Quare etiam atque etiam paulum inclinare necessest / corpora; nec plus quam minimum*, 2.259-260: «Deviamo l'andamento del moto non in un istante preciso né in uno spazio determinato», *declinamus item motus nec tempore certo / nec regione loci certa*, 2.292-293: «provoca ciò quell'esigua deviazione dei corpi elementari che non avviene né in un luogo né in un tempo determinato», *id facit exiguum clinamen principiorum / nec regione loci certa nec tempore certo*. Cfr. Giussani [1896], pp. 125-82; Furley [1967], pp.169-83; Bobzien [2000], pp. 307-20. In particolare Bobzien studia il significato dei vv. 2.251-260 per verificare la necessità della correlazione tra deviazione e volizione libera: «Most commonly the assumption is that one or more swerves are involved in the *formation of every volition*», p. 307. La sua tesi è però la seguente: «I also do not believe that it is the role of the swerve to preserve free choice or decision. Nor do I believe that it has to feature in every act of volition», *ibid.* Secondo la studiosa occorre infatti distinguere tra «volizione» e «atto di decisione/scelta». Infine Sharples [1991-93], pp. 178-82, ha esaminato come il problema della correlazione tra deviazione, volizione libera, responsabilità sia stato affrontato nel *De fato*.

*Incerto tempore ferme incertisque locis* segnala infatti con ogni evidenza l'impossibilità di individuare il momento preciso o i momenti precisi in cui si verifica la deviazione, non la negazione del momento o dei momenti in cui imprevedibilmente essa accade. Come dire: Lucrezio sottolinea l'*occasionalità* della deviazione. Si tratta di un'*occasionalità* che, di per sé, può anche non implicare l'assoluta casualità, pur comportando, in ogni caso, l'assenza di ogni predeterminazione spazio-temporale, così come viene ribadito poco oltre:

Da dove proviene, mi chiedo, questa volontà avulsa dal fato,  
 grazie alla quale procediamo verso dove ci guida il piacere,  
 e non deviamo il nostro percorso né in un momento preciso del  
 tempo  
 né in un luogo preciso dello spazio, ma allorché è la mente medesima  
 a deciderlo?

*unde est haec, inquam, fati avulsa voluntas  
 per quam progredimur quo ducit quemque voluptas,  
 declinamus item motus nec tempore certo  
 nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens?*  
*Rer. nat. 2, 257-260*

Da un lato sta il piacere che guida (*ducit voluptas*) predisponendo in qualche modo una prospettiva di sviluppo nella catena delle scelte (la *voluptas* infatti non può essere senza un oggetto concreto cui riferirsi, senza un punto focale cui mirare); dall'altro lato sta l'effettiva decisione (*ipsa tulit mens*) in cui si traduce tale prospettiva. Ebbene, questa decisione matura in un tempo e in un luogo *non predeterminati*, quanto piuttosto – rispetto a ciò – casuali. Su questa linea concordo con l'analisi di Susanne Bobzien, anche se non è possibile comunque escludere che, sullo sfondo, stia una casualità assoluta: se il fatto che lo specifico momento decisionale non sia predeterminabile spazio-temporalmente è inserito in una più generale prospettiva di sviluppo (*ducit voluptas*), quali ca-

ratteristiche di casualità avrà il momento spazio-temporale in cui si è per la prima volta determinata la «prospettiva di sviluppo» medesima?

Com'è evidente, una casualità intesa come (A) «not a predetermined time or space» rinvia a una serie di situazioni e prospettive precedenti a loro volta caratterizzate come realizzanti in (A) «not a predetermined time or space». Ma è ovvio che, all'infinito, ciò significa evocare una condizione di casualità assoluta (B) «spatio-temporally at random», dove nessun ordine deve ancora prefigurarsi<sup>16</sup>. Insomma, la condizione di non predeterminabilità del momento e del luogo in cui avviene la deviazione, e il modo in cui ciò è connesso alla decisione della nostra mente, sono definibili solo «isolando» di volta in volta un segmento, una fase del moto atomico e del divenire dell'universo: solo attraverso questa artificiale operazione strategica ci è consentito di identificare il prima e il dopo, l'intensità e l'oggetto della *voluptas*, l'avverarsi di uno stacco tra fato e volontà (*fatis avulsa voluntas*), l'interconnessione tra *mens* e struttura dell'universo.

<sup>16</sup> Se si considera la questione dalla prospettiva della *voluntas* – e cioè del momento originario in cui si decide qualcosa – la situazione si ripete: un momento infatti è determinabile in quanto originario («a ciascuno di noi un proprio volere dà l'avvio a questi moti», *bis rebus sua cuique voluntas principium dat, rer. nat. 2.261-62*) solo se avviene un 'isolamento' dall'insieme di tutto quanto accade nell'universo. Altrimenti anche ciascuna specifica volontà sarà riferibile a qualcos'altro. In 4.877-91 Lucrezio esemplifica ciò in riferimento alla relazione mente / corpo: una volontà di movimento deriva dai 'simulacri del movimento' (*simulacra meandi*) che ci hanno colpiti nell'animo. *Inde voluntas fit* (4.483). Da qualcosa di fisico sembra insomma aver comunque origine la volontà. In questo senso è difficile negare, come tenta invece di fare Bobzien [2000], pp. 318-19, che «there is a swerve involved in every act of volition».

La potenza esplicativa del modello epicureo/lucreziano si concretizza essenzialmente nel modo in cui rimane salvaguardata l'*occasionalità* della deviazione<sup>17</sup>: si tratta infatti pur sempre di *occasionalità* sia nella veste (A) «not a predetermined time or space», sia in quella (B) «spatio-temporally at random». In un modo o nell'altro – ma nella prima veste solo perché, come si è visto, all'infinito (A) rinvia a (B) – possono così essere tenuti insieme due moti altrimenti inaccettabili, quello rettilineo e quello da questo deviato.

Ebbene, di tutto questo in Cicerone non c'è traccia. *Lessicalmente* egli riprende Lucrezio, ma dalle sue parole la (a) caduta (*cum pondere et gravitate directo deorsus feratur*, 1.69) sembra da sempre accompagnarsi alla (b) deviazione (*declinare paululum*)<sup>18</sup>. Non c'è traccia della (t) «occasionalità» di un momento – o di una serie di momenti – imprecisati ma assolutamente e individualmente distinguibili. Non c'è traccia cioè di quanto avrebbe permesso di *aggirare dall'interno* la contraddizione altrimenti rilevabile in Epicuro. Sottile – a mio parere oltre i limiti della correttezza interpretativa, dato che intenzionalmente sono omessi il 'momento' e il 'luogo' della deviazione – appare dunque Cicerone allorché replica, per bocca di Cotta, alla tesi epicurea.

A ciò si aggiunga che nel *De fato* (scritto qualche mese dopo il *De natura deorum*) di nuovo si pone il problema del moto: in questa circostanza Cicerone ricorre a una ricostruzione più complicata della dottrina di Epicuro per dimostrarne l'inconsistenza. Secondo Cicerone, Epicuro intro-

<sup>17</sup> Per converso, risulterà a questo punto chiaro che la 'deviazione' serve a Epicuro per spiegare come possa non rimanere indeterminata la causa della struttura ordinata dell'universo. Così Bobzien [2000], p. 330: «The function of the swerve is thus to provide an explanation of the possibility of chance events and volitions *without* undermining the atomistic explanation of the order in the universe».

<sup>18</sup> Cfr. analogamente *fin.* 1.19: *si omnia deorsum e regione ferrentur ... (Epicurus) declinare dixit atomum perpaulum, quo nihil posset fieri minus.*

durrebbe un terzo tipo di moto distinto dal ‘pesare’ e dalla ‘spinta ricevuta’ (cioè dal ‘moto rettilineo’ e dal ‘moto deviato’): ‘il deviare di pochissimo’ dal proprio asse; *tertius quidam motus oritur extra pondus et plagam, cum declinat atomus intervallo minimo – id appellat ἐλάχιστον*, 22<sup>19</sup>.

Ebbene, i problemi relativi all’introduzione di questo terzo moto hanno suscitato un dibattito piuttosto intenso tra gli interpreti. Val qui la pena riassumerne i punti chiave. Walter Englert<sup>20</sup>, ritiene che l’introduzione del ‘terzo moto’ appartenga effettivamente a Epicuro ma non corrisponda alla prima fase della strutturazione della fisica: si dovrebbe ipotizzare una fase più tarda nell’elaborazione della dottrina, in risposta agli argomenti sostenuti da Aristotele in *Physica* VIII; è una fase che David Sedley<sup>21</sup> ha dimostrato essere successiva alla scrittura dell’*Epistola ad Erodoto* (307/6 a.C.). Quanto ad ἐλάχιστον (vocabolo che, riferito a *corpi indivisibili* – ἀμερῆ σώματα – riscontriamo per la prima volta in Senocrate e in Diodoro Crono<sup>22</sup>), esso appare anche in *Ep. ad Herod.* 59 riferito ad ἀμερῆ (grandezze naturali), e in 62, riferito al tempo che è continuo per la brevità dell’attimo: τὸν ἐλάχιστον συνεχῆ χρόνον<sup>23</sup>. Estremamente significativa è l’attestazione di Filodemo il quale, contemporaneo di Cicerone, parla delle «deviazioni di atomi ridotte al minimo», τὰς ἐπ’ ἐλάχιστον παρεγκλίσεις τῶν ἀτόμων, *de sign.* 36.12-13.

<sup>19</sup> Su tutto questo cfr., più dettagliatamente, Maso [2005].

<sup>20</sup> Englert [1987], pp. 48-62.

<sup>21</sup> Sedley [1976], pp. 45-46; lo studioso perfeziona in realtà una tesi di Bignone [1973], II, pp. 414-30. Bignone [1940], p. 197, aveva inoltre posto in rilievo la polemica antimegarica (lo suggerisce la citazione da Diodoro Crono presente nel *De fato* di Cicerone) sottesa alla dottrina del *clinamen*: una polemica comprensibile solo se ricondotta a una fase matura, o addirittura tarda, della vita di Epicuro.

<sup>22</sup> Cfr. Aët., *Dox.* 312 Diels; Sext. Emp., *P.H.* 3.6.

<sup>23</sup> Per la corretta interpretazione di questa terminologia è indispensabile Mau [2003], pp. 304-19.

La presentazione del ‘terzo moto’ che ne fa Cicerone (e che qui si sta discutendo) mi lascia molto perplesso: sembra proporre qualcosa che – dal punto di vista della teoria – plausibilmente distingue una deviazione ‘causata da contatto fisico’ da una ‘deviazione incausata’; tuttavia, dal punto di vista della meccanica epicurea – ma più in generale anche dal punto di vista logico – l’operazione non mi pare funzioni: non è chiaro infatti come sia possibile distinguere una ‘deviazione’ da una ‘deviazione piccolissima / ἐλάχιστον’ (cioè due tipi di deviazione che si distinguerebbero tra loro solo per una non precisabile diversità di ampiezza). Forse sarebbe meglio attenersi alle due tipologie di moto *davvero attestate* in Epicuro: la ‘caduta dovuta al pesare’ e la ‘deviazione’ occasionale che da sempre (cioè lungo il corso temporale del cadere) in certi momenti si manifesta e che può, a sua volta, determinare scontri e ulteriori deviazioni. Di qui anche lo spostamento attribuibile ai colpi ricevuti (*plagae*): esso altro non sarà che la conseguenza della deviazione, non una causa!

Schematizzando<sup>24</sup>, il modello atomico di Epicuro per cui si hanno:

- (A) Caduta / peso / τὸ κατὰ στάθμην;
- (B) *Clinamen* / τὸ κατὰ παρέγκλισιν (deviazione occasionale nel tempo di ampiezza indefinibile; in dipendenza da essa si verificano *plagae* e quindi ulteriori deviazioni),

è interpretato da Cicerone, nel *De fato*, nel seguente modo:

- (A) Caduta / peso;
- (B) *Plagae* (urti e quindi deviazioni anche di una certa ampiezza; movimenti cioè *causati* da qualcos’altro);
- (C) ἐλάχιστον (deviazione piccolissima. *Declinatio sine causa*. Al limite, è questo moto la causa delle *plagae*).

<sup>24</sup> Alle pp. 102-03 questi modelli generali saranno più analiticamente proposti.

Quanto a Epicuro, dal punto di vista fisico sembra aver visto giusto Carlo Giussani: «*Ab aeterno* gli atomi hanno la tendenza a cadere, ma *ab aeterno* declinano, e quindi *ab aeterno* il moto di caduta è trasformato nel democriteo moto *impulsionis*»<sup>25</sup>. Di sicuro qui Giussani non ha in mente una stato di «perenne deviazione» che corrisponda alla paradossale configurazione ciceroniana di «moto curvato»; semplicemente pensa a un'interminabile serie di «occasioni» di deviazione. Questa seconda interpretazione appartiene certamente a David Furley<sup>26</sup>, studioso tra l'altro attento alle prospettive della fisica contemporanea. Infine è intervenuta Elisabeth Asmis<sup>27</sup>, che ha tentato di spiegare la relazione tra moto, vo-

<sup>25</sup> Giussani [1896], p. 130.

<sup>26</sup> Furley [1967], pp. 28-43.

<sup>27</sup> Asmis [1990], pp. 275-91. Al riguardo è da vedere anche Fowler [1983], pp. 338-45, che studia il passo lucreziano in cui viene posta la questione decisiva: «come può succedere che possiamo muovere i passi quando lo vogliamo?», *qui fiat uti passus proferre queamus cum volumus* (*rer. nat.* 4.877-878). Spiega Lucrezio che dai simulacri del movimento (*simulacra meandi*) dipende l'insorgere della volontà (*inde voluntas fit*). Poi occorre la forza (*vis*) che è distribuita in tutte le membra del corpo (*dissita in corpore toto*): è tale forza che, quando urge il desiderio che può accompagnare i simulacri del movimento (*cum animus commovet*), stimola immediatamente l'azione (*ferit extemplo*): *Ergo animus cum sese ita commovet ut velit ire / Inque gredi, ferit extemplo quae in corpore toto / Per membra atque artus animai dissita vis est*, vv. 886-888. Ciò che risulta decisivo è dunque – per Lucrezio ma anche per gli studiosi moderni – tentare di spiegare meccanicisticamente il nesso 'volontà' - 'movimento' - 'stato dell'aggregato, σύστασις' - 'esterne spinte, *plagae*'. Così Fowler [1983], p. 344: «A swerve of the atoms is a necessary condition for every act of *voluntas*, but in most cases the effect of the swerve will be broadly predictable, given that the agent is the sort of being he is. But he is not completely determined by his σύστασις and external stimulus; the *clinamen* can still make a difference to his behaviour on occasions. In this way response to external stimulus, consistency of response and freedom from total causal determination are all accommodated».

lontà, immagine dapprima rivalutando la posizione di Gius-sani, quindi rimarcando con nettezza la differenza tra *plaga* e *clinamen*. Su quest'ultimo punto mi pare però importante ribadire che *plaga* è – e così Cicerone la intende – pura conseguenza del *clinamen*, fintantoché si riesca a immaginare l'universo nella sua interezza; laddove invece si isolino singoli «stati» dell'universo, il rapporto di relazione tra *plagae* e *clinamen* apparirà quello della reciprocità causale: *plagae* che provocano deviazioni al moto degli atomi e deviazioni che a loro volta sono all'origine di *plagae*.

Ma al di là di queste incertezze degli interpreti di oggi, ciò che all'origine caratterizzerebbe il 'terzo moto' sarebbe il suo avvenire senza causa: secondo Cicerone, Epicuro medesimo, se non a parole, di fatto almeno sarebbe costretto ad ammetterlo: *quam declinationem sine causa fieri si minus verbis, re cogitur confiteri, fat. 22.*

Grazie a questo terzo tipo di moto (ἐλάχιστον), Epicuro dunque (sempre secondo Cicerone) riterrebbe evitata la «necessità del fato» la quale, altrimenti, spingerebbe a riparare su posizioni deterministiche strettamente stoiche: *Epicurus declinatione atomi vitari necessitatem fati putat, fat. 22.*

Occorre però ora chiederci: per quale motivo Cicerone introduce questo terzo tipo di moto che con tutta evidenza attribuisce a Epicuro<sup>28</sup>?

<sup>28</sup> Già Lucrezio, 2.288-292, aveva indicato, accanto agli 'urti' e al 'peso', che dapprima sembrano le sole cause produttrici della realtà fisica nell'universo in svolgimento (cfr. 2.84-85), un' 'esigua deviazione dei primi principi' per spiegare una certa autonomia della mente (o dell'aggregato). È probabile che Cicerone abbia presente tale passo lucreziano: «il peso infatti impedisce che tutte le cose siano causate dagli urti, / quasi per una forza esterna; ma che la mente (l'aggregato) medesima non abbia una necessità / interna nell'agire / né, quasi sconfitta, sia costretta a sopportare e a patire, / ciò si deve a un'esigua deviazione dei primi principi», *pondus enim prohibet ne plagis omnia*

Non è difficile rispondere. Cicerone è convinto che Epicuro da un lato non si appiattisca (e non si lasci appiattare) su posizioni deterministiche; dall'altro che, per riuscire in ciò, Epicuro non intenda introdurre il moto volontario. Dal suo punto di vista Cicerone vede bene; o meglio: si rende conto di quali siano i problemi e il contesto tematico all'interno del quale si è mosso Epicuro, ma non può ammettere una soluzione puramente meccanicistica quale quella proposta dal pensatore greco. Come chiaramente ha indicato Lucrezio, Epicuro risolve la potenziale contraddizione tra 'moto rettilineo' e 'moto deviato' introducendo l'«occasionarietà» della deviazione, cioè – tecnicamente – l'elemento tempo<sup>29</sup>. «Accade», in momenti imprecisati, che si verifichi una deviazione. Ciò appartiene alla natura stessa dell'atomo, proprio come alla natura stessa dell'atomo appartiene il 'cadere'. È una soluzione «interna» (cioè ancora legata alla prospettiva meccanicistica) che per di più consente di evitare davvero la necessità del fato<sup>30</sup>. *Epicurus declinatione atomi vitari*

*fiant / externa quasi vi; sed ne mens (Lambinus / res codd.) ipsa necessum / intestinum habeat cunctis in rebus agendis / et devicta quasi cogatur ferre patique / id facit exiguum clinamen principiorum.* L'accostamento di questo passo lucreziano a Cic., *fat.* 22-23, è segnalata in Long-Sedley [1986-1987], II, p. 112, ed è ripresa da Bobzien [2000], pp. 320-22.

<sup>29</sup> Conferma ciò lo specifico significato che riveste, in *Herod.* 62, il termine ἐλάχιστον, allorché Epicuro descrive spostamenti atomici secondo «minime unità di tempo continuato»: κατὰ τὸν ἐλάχιστον συνεχῆ χρόνον. Cfr. Englert [1987], pp. 16-22.

<sup>30</sup> Credo che Epicuro parli di due soli tipi di moto: nell'*Epist. ad Herod.* 61 essi sono precisati come (a) quello che è conseguente al peso, ἢ κάτω διὰ τῶν ἰδίων βαρῶν, e (b) quello che dipende dagli urti, ἢ εἰς τὸ πλάγιον διὰ τῶν κρούσεων φορά. Cfr. *Lucr.* 2.83-85: *cuncta necessest / aut gravitate sua ferri primordia rerum / aut ictu forte alterius.* In una seconda fase dell'elaborazione del suo pensiero, in aggiunta al moto (b) come risulterebbe anche da *Lucr.* 2.288-292 – o addirittura in sua sostituzione – è introdotta la παρέγκλισις, da considerarsi 'causa' degli urti (*plagae*). Quanto alla centralità del tempo, a ciò sem-

*necessitatem fati putat*, come appunto afferma Cicerone. E di questo non c'è dubbio, anche se Cicerone, con tale sottolineatura, si riprometteva in realtà di mostrare l'inconsistenza della soluzione epicurea.

Insomma, a fronte del pericolo di rimanere bloccato all'interno della struttura deterministica, Epicuro sembra aver cercato una soluzione comunque meccanica in base alla quale il 'moto deviato' si combina con il 'moto rettilineo' e l'imprevedibile «occasionalità» temporale di questo incrociarsi di moti rompe il ritmo altrimenti prevedibile del 'cadere'. La 'deviazione' è così insieme vincolata al moto rettilineo perché si incrocia con tale moto (e per incrociarsi deve essere distintamente identificata rispetto a esso), e svincolata perché ne determina autonomamente l'interruzione. È in questa situazione che sembra si possa leggere l'apertura alla dimensione della «libertà» o, detto altrimenti, la *riconsiderazione della rottura della catena di eventi deterministicamente segnati all'interno di una struttura meccanica in grado di supportarla*. Il moto autonomo della deviazione, che di per sé è indice di indipendenza, ha per Epicuro la stessa autonomia del moto rettilineo. L'uno e l'altro accadono; e accadono di necessità perché altrimenti non si verificherebbero gli incontri/scontri

bra dedicato, oltre ai §§ 62 e 72-73 dell'*Ep. ad Herodotum*, il pap. 1413 (= [37] Arr.); per un verso il tempo è considerato una rappresentazione (φαντασία, [37], 31); per un altro, è qualcosa che accompagna (παρεπόμενον [37], 44) gli accadimenti, probabilmente nel senso suggerito da Demetrio Lacone di σύμπτωμα συμπτωμάτων (Sext. Emp., *adv. math.* 10.219). In particolare: «Sono accadimenti le cose cui il tempo si accompagna: ... i moti e la quiete», συμπτώματα οὐν ταῦτ' ἔστιν οἷς χρόνος παρέπεται ... κινήσεις τε καὶ μονός, *ibid.* 224. I primi passi in questa direzione sono stati mossi da Furley [1967], nel capitolo «The weight and the swerve of atoms», pp. 227-37, dove la posizione di Epicuro è studiata in stretta dipendenza da quella di Aristotele, per cercare di precisare il senso del meccanicismo epicureo.

tra atomi che casualmente si susseguono. L'autonomia del moto rettilineo di caduta è tale in quanto non dipende da nulla: da sempre ciascun atomo «cade». L'autonomia del *clinamen* è tale in quanto non dipende che dall'esistenza degli atomi: da sempre ciascun atomo di tanto in tanto, imprevedibilmente, devia rispetto alla direttrice di caduta. L'incontro oggettivo, cioè l'intreccio, di questi due moti è necessario; il modo (cioè il momento e le condizioni strutturali) in cui si verifica è casualmente determinato. Si può ritenere che, in forza di tutto questo, sia *assolutamente necessario* che tale coincidenza casuale di moti avvenga; così come è *del tutto casuale* che tale necessità abbia ad essere.

Orbene, anche per Cicerone è fondamentale evitare la necessità del fato e, almeno su questo punto, è esplicito il riconoscimento dell'identità di scopo con la dottrina epicurea: «Epicuro fu indotto a ipotizzare tale spiegazione per questo semplice motivo: perché temeva che, se sempre l'atomo fosse trascinato solo dal suo naturale e necessario pesare, nessuno spazio di libertà ci sarebbe rimasto», *Hanc Epicurum rationem induxit ob eam rem, quod veritus ne, si semper atomus gravitate ferretur naturali ac necessaria, nihil liberum nobis esset, fat. 23*. Proprio in questa direzione si era mosso infatti il filosofo greco, come attesta la provocatoria dichiarazione: «Meglio sarebbe credere ai miti degli dèi piuttosto che esser schiavi del destino dei fisici», κρείττον ἢν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἰμαρμένη δουλεύειν, *ad Menoec. 134*, laddove il destino indicava appunto la totale assenza di un moto autonomo, di uno spazio di libertà.

Ma Cicerone è convinto che non si debba ricorrere ad un'attaccabile soluzione puramente materialistica che implicherebbe un qualche moto senza causa (cioè la deviazione casuale): secondo Epicuro infatti se [a] gli atomi si muovessero perpendicolarmente, *ad perpendiculum*, e se [b] un atomo

non venisse mai spinto da un altro, *numquam depellatur*, ecco che non si toccherebbero mai l'un l'altro, *ne contingat quidam alia aliam*, e nulla si aggregerebbe; invece, proprio introducendo una deviazione senza causa, *declinatione sine causa* (il 'terzo moto'), si determina la realtà degli aggregati. Cicerone rifiuta questa prospettiva: la prospettiva che per l'appunto egli attribuisce ad Epicuro. In pratica propone agli Epicurei di ripiegare in una direzione «non puramente meccanicistica» in grado di contemplare il moto volontario dell'anima (*animi motum voluntarium*); è la direzione che già Carneade aveva suggerito e che potrebbe rappresentare una vera affidabile alternativa alla fittizia soluzione che il *clinamen* gli pare costituire:

Se gli Epicurei<sup>31</sup> avessero mostrato che esiste un moto volontario dell'anima, sarebbe stato loro più semplice difendere questa tesi piuttosto che introdurre la deviazione, della quale poi non sono in grado di trovare la causa.

*nam cum (Epicurei) docere<n>t esse posse quendam animi motum voluntarium, id fuit defendi melius quam introducere declinationem, cuius praesertim causam reperire non possent.*

*Fat. 23.*

Anche Carneade infatti, come Cicerone, risulta essersi radicalmente opposto alla prospettiva meccanicistica epicurea; anzi, è proprio dalle pagine del *De fato*<sup>32</sup> che ricaviamo

<sup>31</sup> L'argomento è riferito agli Epicurei in virtù del plurale *docere<n>t* proposto da J.F. von Meyer nella sua traduzione tedesca del 1807, p. 236. Se però si mantiene il singolare, non è detto che il soggetto debba essere Carneade: si potrebbe pensare a Epicuro medesimo; cfr. Natali [2007].

<sup>32</sup> Su Carneade, quanto alla problematica gnoseologica cfr. Brochard [1887], pp. 123-85, che per primo ne interpretò costruttivamente il probabilismo tentando di ridimensionarne gli aspetti puramente sofisticati; Dal Pra [1975], pp. 171-87, ha sottolineato piuttosto

come la sua dottrina fosse presente a Cicerone. Secondo Carneade, gli Epicurei avrebbero sì teorizzato la ‘deviazione’, ma non sarebbero riusciti a trovare una causa fisica per motivarla. Ciò risulta enunciato in *fat.* 23: *cuius* (scil. *declinationis*) *praesertim causam reperire non possent*, e poi è ribadito in *fat.* 47-48:

E così, senza aver addotto alcuna causa che abbia provocato tale deviazione, tuttavia (Epicuro) è convinto di aver detto qualcosa di significativo, mentre invece ha detto qualcosa che qualsiasi persona dotata di intelligenza rifiuta e respinge; (...) e tuttavia queste deviazioni dalla perpendicolare mai potrebbero essere spiegate.

*Ita cum attulisset nullam causam, quae istam declinationem efficeret, tamen aliquid sibi dicere videtur, cum ita dicat, quod omnium mentes aspernentur ac respuant; (...) tamen declinationes istae numquam explicarentur*<sup>33</sup>.

L'impegno dialettico e la critica della ‘rappresentazione comprensiva’ di matrice stoica; quindi, pp. 270-85, ha messo in luce il significato della dottrina del *πιθανόν*; Ioppolo [1986], pp. 193-216, ha poi posto l'accento sui gradi della probabilità in Carneade. Quanto alla problematica etica cfr. soprattutto Dal Pra [1975], pp. 245-70, e Nonvel Pieri [1978], pp. 32-52, che hanno discusso la concezione antistoica di Carneade rivalutandone l'impianto unitario in vista di una definizione corretta del *telos* e della dottrina della giustizia. Per la problematica teologica, oltre a Dal Pra [1975], pp. 190-213, che rileva come al centro dell'opposizione allo Stoicismo stesse la contestazione delle dottrine dell'ordine del mondo e della provvidenza, si veda Nonvel Pieri [1978], pp. 32-79, che tra l'altro, analizzando il tema dell'*inventum* (*ἄδηλον*), rileva l'ambiguità della ragione anche in questo ambito. In ogni caso, quanto alla presenza precisa di Carneade nel *De fato*, essa è indubbia, anche se Cicerone sembra prenderne le distanze quando interpreta in modo meno radicale l'opposizione allo Stoicismo che, come si è detto, caratterizzava la posizione di Carneade: cfr. Dal Pra [1975], p. 244; Lévy [1992], pp. 598-99; Sharples [1993], pp. 174-90.

<sup>33</sup> Tutta l'ultima serie di paragrafi del *De fato* (46-48), staccata dalla parte precedente da una lacuna e mutila della fine, va a mio parere ricondotta al pensiero di Carneade, che però non risulta citato. Lo confermerebbe il parallelo tematico con i §§ 23-24 e la perplessità di

Potremmo chiederci quale dottrina epicurea avesse in mente Carneade, in particolare se la dottrina del *clinamen* fosse all'epoca così perspicua quanto lo fu in seguito, grazie al contributo di Lucrezio. Di sicuro c'è che Carneade, secondo Cicerone, avrebbe ritenuto da un lato la 'deviazione' qualcosa di inventato e falso (*commenticia declinatio*); dall'altro sarebbe sua l'affermazione che «non ci sono cause esterne e antecedenti alla nostra volontà», *voluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis*, § 23, il che l'accosterebbe daccapo agli Epicurei contro gli Stoici (cfr. §§ 47-48). Si può certo notare come quest'ultima sia un'affermazione dogmatica e quindi, a prima vista, non del tutto conciliabile con l'approccio probabilistico carneadeo: il che fa supporre un adattamento operato da Cicerone, in un esplicito contesto polemico-dialettico. La questione si fa poi ancora più interessante perché, nei due paragrafi successivi del *De fato*, non è chiaro se Cicerone commenti la posizione di Carneade oppure ne riporti in modo indiretto il pensiero<sup>34</sup>. Rimane comunque che si tratta di una riflessione che sembra accomunare i due pensatori nel tentativo di interpretare in modo meno radicale il concetto di *sine causa* quale di solito è adoperato dai filosofi (in generale) e dagli Epicurei (in particolare). *Sine causa* sarebbe da intendersi cioè come una semplificazione, dovuta al linguaggio ordinario, che starebbe per *sine externa et antecedente causa, non sine aliqua* (§ 24). Insomma non solo quando si afferma che si prendono decisioni del tutto 'autonome' (e quindi anche quando si sostiene che l'«anima»

fronte alla «causa» da attribuire alla «deviazione»: *Quae ergo nova causa in natura est, quae declinet atomum?* Cfr. Dal Pra [1975], p. 244.

<sup>34</sup> Mi pare un significativo indicatore l'attacco del § 26: *Quod cum ita sit ...*, che costituisce in ogni caso un'interruzione ed evidenzia una presa di distanza dall'argomentazione precedente per riepilogarla o per trarne ulteriori conseguenze. È come se Cicerone volesse segnalare che ora sta riprendendo in mano il filo del proprio pensiero.

si muove senza una causa) intendiamo dire che si tratta di un movimento *sine antecedente et externa causa ... non omnino sine causa*; ma anche quando ci si riferisce all'atomo occorre adoperare la medesima accortezza per capire quanto è sottinteso: infatti «dell'atomo stesso si può dire che, quando si muove per il vuoto in virtù del suo pesare e del suo cadere, si muove senza una causa perché, in realtà, nessuna causa risulta provenire dall'esterno», *de ipsa atomo dici potest, cum per inane moveatur gravitate et pondere, sine causa moveri, quia nulla causa accedat extrinsecus*, § 24. Come dire: in realtà una qualche causa c'è sempre e la dottrina atomistica non mette in discussione il rapporto di causa-effetto almeno sul versante che attiene al moto di caduta rettilineo; un'altra cosa sembrerebbe invece verificarsi nel caso della deviazione: il fatto che anche qui *sine causa* debba intendersi come *sine externa et antecedente causa* sembra creare problemi se si vuole definire meglio la causa originaria del deviare. Da una parte (da quella del moto di caduta rettilineo) quale causa *non externa et antecedente* si accettano la *gravitas* e il *pondus*; dall'altra parte, genericamente si allude alla *natura*: infatti del cosiddetto *motus voluntarius* (ma non è però precisato se si debba con ciò intendere la 'deviazione' atomica in quanto 'autonomamente' presentantesi) *causa ipsa natura est* (§ 25). Insomma: la natura dell'atomo si esprime come *gravitas et pondus* aventi potere causale e producenti il movimento di caduta; non è invece detto (ed è colpa questa ovviamente degli Epicurei) come si esprima la natura dell'atomo per produrre la 'deviazione'. Affermare che la natura è causa del moto volontario risulterebbe infatti non sufficiente a spiegare il *declinare sine causa* (§ 23), e cioè, nel linguaggio ciceroniano, il 'terzo moto'.

Probabilmente era proprio questa la situazione: sia a Cicerone sia a Carneade i termini del problema dovevano essere sufficientemente chiari, pur equivocando entrambi su come intendere il *moto autonomo*. Esso da un lato significhe-

rebbe *sine causa* (cioè *sine externa et antecedente causa*, ma quindi «con una causa interna»); dall'altro, *volontario* (appunto «con una causa interna»). Ma allora sarà interessante dedurre da tutto ciò che anche la più complessiva fallacia interpretativa di Cicerone avrà avuto la stessa base della fallacia che possiamo attribuire a Carneade. Entrambi non appaiono cioè in grado di concepire l'«occasionalità» della deviazione quale dato immediatamente appartenente alla natura stessa dell'atomo, proprio come alla natura stessa dell'atomo – lo si diceva poc'anzi – appartiene il moto di caduta rettilineo. Come dire: entrambi non sanno cogliere nella sua pienezza il senso davvero radicale del meccanicismo epicureo, cioè il fatto che su di un'unica struttura meccanica si determini casualmente sia la necessità del moto rettilineo sia quella della 'rottura' del medesimo moto. Per Carneade possiamo solo ipotizzare tale limite dottrinale (indotto con molta probabilità dalla sua concezione fisico-psicologica ancorata a Platone e dalla strategia polemicamente dialettica nei confronti sia di Crisippo sia di Epicuro<sup>35</sup>), mentre in Cicerone esso è, come abbiamo visto, sintomaticamente evidenziato dall'eliminazione del fattore tempo (t). Lasciando nel vago l'istantaneità e l'occasionalità della deviazione, Cicerone non riesce per nulla a cogliere che l'impulso alla deviazione istantanea e casuale appartiene alle caratteristiche costitutive dell'atomo, proprio come la mera caduta verticale. Certamente egli prescinde dal peso e dall'urto (*extra pondus et plagam, fat. 22*), sa cioè riconoscere i limiti di una meccanica costruita unica-

<sup>35</sup> Per la polemica sottesa al testo del *De fato* cfr. Dal Pra [1975], pp. 238-44. Lévy [1992], pp. 593-607, rileva anzitutto l'importanza, per Carneade, di stringere insieme la dottrina della causalità e del fatalismo con quella del libero arbitrio e della libertà; ma soprattutto è persuaso che in Carneade ci sia dell'altro rispetto a Cicerone: «la doctrine carnéadienne du mouvement volontaire peut être lue à la lumière de ce qu'a écrit Platon dans le *Phèdre* sur l'automotion de l'âme», p. 603.

mente a partire dalla semplice descrizione del contatto fisico; ma non arriva a capire la cooriginaria appartenenza, alla natura dell'atomo, dell'*eterna necessaria possibilità di deviazione* che occasionalmente e imprevedibilmente si concretizza. Oltre al 'cadere', all'atomo appartiene senz'altro il 'deviare'. Un'appartenenza originaria grazie alla quale, nell'Epicureismo, è da sempre tolta quella contraddizione che invece Cicerone, e prima di lui Carneade, intendevano rilevare prendendo l'avvio dalla loro non corretta interpretazione. Per Cicerone, conciliare i due tipi di moto è assolutamente impossibile; ed è impossibile perché contraddittorio giungere a conclusioni – quali quella di Epicuro – che teorizzano invece la necessità di tenere insieme i due moti, proprio come è esemplarmente detto nell'ultimo paragrafo mutilo a noi pervenuto del *De fato*:

Infatti se agli atomi per necessità naturale è stato attribuito il moto in virtù del loro pesare – poiché è inevitabile che ogni peso, se non lo impedisce alcun ostacolo, si muova e cada –, anche quest'altro attributo è necessario: il deviare. E ciò ad alcuni atomi o, se vogliono, a tutti secondo natura ...

*Nam si atomis, ut gravitate ferantur, tributum est necessitate naturae, quod omne pondus nulla re impediante moveatur et feratur necesse est, illud quoque necesse est, declinare, quibusdam atomis vel, si volunt, omnibus naturaliter ...*

*Fat.* 48.

Qualche ulteriore osservazione su questo problema è però utile. L'interpretazione ciceroniana del *clinamen* epicureo potrebbe lasciar ipotizzare non solo (1) un unico moto perennemente deviato/curvo o (2) un ἐλάχιστον senza causa da aggiungere al cadere rettilineo e al moto deviato: potrebbe evocare anche, stando semplicemente al puro significato di 'deviazione', (3) un unico originario evento, un'unica originaria e complessiva 'deviazione degli atomi'. Non si tratta di un'ipotesi cervellotica: Cicerone stesso sembrerebbe aver-

la formulata per poi respingerla con vigore. Se infatti il *clinamen* fosse inteso in questo modo (cioè come un'unica e complessiva 'deviazione degli atomi'), l'impianto della fisica materialista apparirebbe così inconsistente che nemmeno varrebbe la pena di soffermarvisi se non per rimarcare l'assurdità: come farebbero infatti a incontrarsi gli atomi se da sempre risultassero deviati in modo omogeneo? *nam si omnes atomi declinabunt, nullae umquam cohaerescunt, fin. 1.20*. Deviati tutti insieme, nello stesso momento, secondo la medesima angolatura e intensità di spinta (non si può supporre infatti alcuna differenziazione relativa alla manifestazione di queste variabili, perché altrimenti occorrerebbe immaginare una 'causa' a questa medesima differenziazione), gli atomi non si incontrerebbero mai. Tale deviazione si dimostrerebbe del tutto inutile e assurda risulterebbe la sua introduzione.

L'assurdità è peraltro riscontrabile – secondo Cicerone – anche nel caso in cui l'impianto presentasse la situazione diametralmente opposta (4) in cui gli urti tra atomi accadessero in successione e del tutto casualmente: come si potrebbe pervenire per questa via all'ordine dell'universo?

Se invece alcuni atomi devieranno e altri si muoveranno in modo rettilineo in base al loro proprio moto di caduta, si tratterà dapprima di stabilire per essi una sorta di specifici territori di azione, adatti al moto di caduta rettilineo o al moto obliquo; ma poi questo stesso turbolento accorrere non potrà produrre l'ordine di questo universo.

*sive aliae declinabunt, aliae suo nutu recte ferentur, primum erit hoc quasi provincias atomi dare, quae recte, quae oblique ferantur, deinde eadem illa atomorum ... turbulenta concursio hunc mundi ornatum efficere non poterit.*

*Fin. 1.20*<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> Cfr. Maso [2005], pp. 266-68. Che in ogni caso la frequenza e il valore della deviazione debbano essere a tutti gli effetti significativi è confermato da Bobzien [2000], pp. 331-32.

Come si vede nessuno dei quattro scenari ricostruibili attraverso l'interpretazione di Cicerone è di per sé adeguato: non funziona né (1) un unico moto perennemente deviato/curvo [*discreto deorsus + declinare paululum*], né (2) l'introduzione di un terzo moto meccanico [ἐλάχιστον], né (3) l'ipotesi che la deviazione accada una sola volta in origine [*si omnes atomi declinabunt*], né (4) l'idea che la deviazione casuale sia diffusa [*atomorum turbulenta concursio*].

È facile allora ricavare, procedendo da queste basi, l'insufficienza della fisica epicurea. In essa il movimento sarebbe concepito, in modo contraddittorio, come non vincolato al determinismo e, insieme, come non volontario. Per la *forma mentis* ciceroniana si è di fronte, com'è prevedibile, ad assurdità patenti che implicano il rifiuto globale della dottrina epicurea: dottrina che invece mirava a includere il fattore di «casualità» nella struttura necessitata del mondo atomistico, così da determinare lo spazio sia alla possibile deviazione in un qualche occasionale momento sia, per una via complessa ma di cui si può scorgere lo sviluppo, alla libertà del decidere e dell'agire.

Che peraltro Cicerone fosse ben consapevole di quanto fosse intrinsecamente debole la sua ricostruzione della dottrina del *clinamen* epicureo mi pare indiscutibile; e forse è utile – per testimoniare fino in fondo il suo tenace sforzo di rielaborazione, funzionale a svalutare l'Epicureismo – scandirne le tappe a mo' di riepilogo.

#### EPICURO<sup>1</sup>

(*Epistula ad Herodotum* / prima parte del Περὶ φύσεως)

Due moti:

(A) Caduta / peso

(B<sup>1</sup>) *Plagae* (v. il democriteo *motus impulsiois*, cfr. Cic., *fat.* 46)

In realtà la distinzione tra (A) e (B<sup>1</sup>) è difficile da precisare. La vicinanza con la posizione di Democrito è notevole.

**EPICURO<sup>2</sup>**

(Seconda parte del Περὶ φύσεως / *De rerum natura* di Lucrezio)

Due moti:

- (A) Caduta / peso
- (B<sup>2</sup>) *Clinamen* (deviazione occasionale nel tempo)

Dato il *clinamen*, le *plagae* (B<sup>1</sup>) si verificano in dipendenza da (A) e (B<sup>2</sup>).

**CICERONE<sup>1</sup>**

(Dopo la lettura di Lucrezio; cfr. *nat. d.* 1.69 e *fat.* 18; 46)

Due moti:

- (A) Caduta (*pondus* / *gravitas*)
- (B<sup>2</sup>) *Clinamen* (senza occasionalità: non nel tempo)

**CICERONE<sup>2</sup>**

(Dopo la riconsiderazione della dottrina di Carneade a proposito della serie di cause efficienti; cfr. *fat.* 21-24)

Tre moti:

- (A) Caduta (*pondus*)
- (B<sup>1</sup>) *Plaga* (spinta *causata*, prodotta da altro corpo; quindi deviazione)<sup>37</sup>
- (C) ἐλάχιστον: deviazione piccolissima. *Declinatio sine causa*.

<sup>37</sup> Sarebbe interessante chiedersi da cosa sia causato il moto (B<sup>1</sup>). Non lo fa Cicerone, ma non lo fanno nemmeno Lucrezio o Epicuro o Democrito. Tuttavia è chiaro che alla base di (B<sup>1</sup>) ci deve essere comunque una *deviazione* casuale, altrimenti non si verificherebbero i primi scontri e dunque le prime *plagae*. Si può forse immaginare che questo moto (B<sup>1</sup>) coincida con il moto di caduta originariamente deviato, il cosiddetto *motus impulsiois* democriteo? Sembrerebbe intendere in questo modo Sedley [1983], p. 11: di fatto si presentano in distinti momenti due modalità del deviare (ma ciò in realtà significa o no che esistono due tipologie distinte di deviazione, quelle che qui si definiscono B<sup>2</sup> e C ?): «The swerve (a) enables atoms falling through space at equal speed in parallel lines to collide occasionally and initiate cosmogonic patterns of motion; and (b) somehow or other serves as a necessary condition for the behavioural autonomy of animate beings – a power often identified as ‘free will’».

**CICERONE<sup>3</sup>**(Cfr. *fin.* 1.19-20)

Due/tre moti:

(A) Caduta (*pondus*)(B<sup>2</sup>)(C) Deviazione non necessariamente ἐλάχιστον: accade tutto con un'unica deviazione. È la deviazione originaria. Ma nonostante ciò non ci sarebbe possibilità comunque di aggregazione, dato che la deviazione istantanea di tutto lascerebbe identico il rapporto tra ogni parte del tutto, per cui sarebbe daccapo impossibile lo scontro di atomi e le forme dell'aggregazione: *nullae umquam cohaerescunt*.Non è necessario distinguere (B<sup>2</sup>), la deviazione, da (C), la deviazione piccolissima.**CICERONE<sup>4</sup>**(Cfr. *fin.* 1.20)

Due moti:

(A) Caduta (*pondus*)(B<sup>2</sup>) Deviazione indifferentemente ἐλάχιστον / non ἐλάχιστον. Si tratta di una deviazione fortuita che però implica due conseguenze antitetiche tra di loro:

1. il riconoscimento di specifiche *provinciae* («compiti / ruoli»), il che significherebbe per forza di cose l'esistenza di un disegno predeterminato nello scontrarsi;
2. una *turbulenta concursio* inservibile a spiegare l'ordine dell'universo.

Non ha senso ed è perciò impossibile distinguere tra deviazione e deviazione piccolissima. Di conseguenza la situazione è analoga a CICERONE<sup>1</sup>.

Le quattro distinte posizioni di Cicerone non rinviano a una successione cronologica. Semplicemente suggeriscono gli ipotetici sfondi prospettici da cui egli si muove. Decisivo è CICERONE<sup>2</sup> il quale, nel tentativo di prendere le distanze da Crisippo che a suo parere sembrava aver negato il moto volontario, neppure vuole precipitare in grembo ad Epicuro.

La negazione del moto volontario che Crisippo avrebbe sostenuto costituisce la premessa alle argomentazioni di *fat.* 20-27<sup>38</sup>: lì tale moto risulta contrapposto alla catena delle cause che determina il *verificarsi* (e quindi la verità) di ciò che accade. Ebbene, nella realtà del mondo diveniente, l'assenza di una qualche causa efficiente in riferimento a ciascuno dei fatti che si susseguono comporterebbe l'impossibilità di stabilire il vero e il falso: *causas enim efficientis quod non habebat, id*

<sup>38</sup> I testi crisippeï relativi al cosiddetto «determinismo causale» si debbono essenzialmente a Plutarco; in *Stoic. rep.* 1045b (= *SVF* 2.973) sono presentate le obiezioni a tale dottrina: si riassumono principalmente nell'ipotesi di un movimento spontaneo dell'anima (ἡ ἐπελευστική δύναμις αὐτῆ τῆς ψυχῆς ἐπίκλινιν ἐξ αὐτῆς λαβούσα). A ciò opponendosi, Crisippo in *Stoic. rep.* 1045c conferma l'esistenza di cause fisiche ben precise, magari oscure (αἰτίαι ἀδήλους): queste escluderebbero in ogni caso l'assenza di causa e il moto spontaneo (τὸ γὰρ ἀναίτιον ὅλως ἀνύπαρκτον εἶναι καὶ τὸ αὐτόματον). Su questi testi si veda ora l'accurata analisi di Bobzien [1998], p. 33-44. Certo, mi pare, rimane un problema: non si tratta solo di determinare il modo in cui la prospettiva del determinismo causale si inserisca in quella più generale del determinismo teleologico e cioè del fato, ma di vedere anche fino a che punto la negazione del moto volontario, intendendo per esso il τὸ ἐφ' ἡμῖν (cfr. Aless. Aphrod., *fat.* 181.13-182.20 = *SVF* 2.979, e Orig., *Comm. in Genesim* 12.69.14-26 = *SVF* 2.996), oppure il τὸ αὐτεξούσιον (cfr. Orig., *De princ.* 3.1.5.1-25 = *SVF* 2.990). Su alcuni aspetti di ciò, inerenti la concezione di libertà connessa alla capacità decisionale, ritorna Bobzien [2000], p. 288, in riferimento a Epicuro; la studiosa critica un diffuso punto di vista: «On the side of *freedom*, Epicurus is generally understood to have been concerned with freedom of decision (the freedom to decide *whether or not* to do some action), or freedom of choice (the freedom to choose *between* doing and not doing some action) or freedom of the will (where the freedom to will to do something entails the freedom to will not to do it, and vice versa; I call this *two-sided freedom of the will*)». A suo parere, Epicuro non si occupò né di libera decisione né di libera scelta: fu 'una sorta di indeterminista' solo in riferimento alla libertà/potere del volere.

*nec verum nec falsum est*, § 20; si cadrebbe però in questo modo nella più completa indeterminatezza e instabilità. Non è invece così: allorché si decide qualcosa si è, di fatto, sempre motivati; e quindi con ogni evidenza «ci serviamo di un luogo comune nel parlare, quando diciamo che qualcuno, senza causa, vuole o non vuole qualcosa». Diciamo infatti *sine causa* come se dicessimo *sine externa et antecedente causa, non sine aliqua*, § 24<sup>39</sup>. In tutto questo Cicerone sembra appoggiarsi a Carneade. Analizzando infatti da vicino l'argomentazione di *fat.* 21-24, ricaviamo i passaggi che seguono:

1. anzitutto è presentata la tesi di Crisippo: collegata la causalità fisica a quella logica, questi sostiene che, poiché tutto è o vero o falso in base a deduzioni fondate appunto su assiomi in grado di «causare» la verità o la falsità, non è possibile negare l'esistenza del nesso causale. E allora per Crisippo:

- a) il moto senza cause assolutamente non è ammissibile  
*motus ergo sine causa nullus est;*
- b) perciò tutto accade per cause antecedenti  
*omnia quae fiunt, causis fiunt antegressis;*
- c) e quindi tutto accade per volontà del fato che di tutto è causa  
*efficitur igitur fato fieri quaecumque fiant.*

<sup>39</sup> Così, si è visto, Cicerone; tuttavia per Crisippo e per lo Stoicismo in generale esiste anche l'«assenso». Da cos'è causata l'adesione a un certo fatto o a un certo dato cui perviene ogni singolo uomo qualora si ponga il problema dell'azione? Sull'«assenso» e la sua relazione con le condizioni istintuali cfr. Pohlenz [1978], I, p. 180-82. Long [1971], p. 174, punta a dimostrare che: «Stoic determinism does not exclude a coherent theory of voluntary human action»; infine Bobzien [1998], pp. 240-41, ribadisce che per definizione il fatto di dare l'assenso (συγκατατίθεσθαι) deve implicare la possibilità logica e teorica di rifiutarlo.

2. Poi è presentata la tesi contraria di Epicuro:
- a) non tutte le proposizioni sono o vere o false, motivo per cui il nesso causale sia logico sia fisico resta da confermare  
*negare omnem enuntiationem aut veram esse aut falsam;*
  - b) ne consegue che non è più necessario concedere che tutto avvenga per volere del fato  
*concedendum sit fato fieri;*
  - c) e dunque solo l'introduzione della dottrina della deviazione degli atomi consente di evitare la necessità del fato  
*declinatione atomi vitari necessitatem fati putat.*
3. Infine è citato Carneade<sup>40</sup>:
- a) non serve teorizzare la deviazione degli atomi  
*introducere declinationem;*
  - b) basta immaginare un qualche moto volontario dell'animo per il quale non sia possibile trovare una causa esterna (o, meglio, una causa esterna antecedente)  
*quendam animi motum voluntarium ... cuius praesertim causam reperire non possent;*
  - c) ne conseguirà in generale che non tutto accade per cause antecedenti, e in particolare che la nostra stessa volontà non dipende da cause esterne e antecedenti  
*voluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis.*

<sup>40</sup> Sharples [1991-93], p. 180, correttamente osserva che: «Carneades is not *defending* the Epicurean position; rather, he is criticizing both the Stoic *and* (here) the Epicurean positions, even if finds the Epicurean position the more acceptable of the two».

La posizione di Carneade è poco oltre ribadita in un modo che Cicerone medesimo ammira per l'assoluta stringatezza (*boc artius adstringi ratio non potest*, 32):

- (a) *Si omnia antecedentibus causis fiunt omnia naturali conlignatione conserte contexteque fiunt;*
- (b) *quod si ita est, omnia necessitas efficit;*
- (c) *id si verum est, nihil est in nostra potestate;*
- (d) *est autem aliquid in nostra potestate;*
- (e) *at, si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt;*
- (f) *non igitur fato fiunt, quaecumque fiunt*<sup>41</sup>.

La struttura del passo di Carneade si presenta sotto l'aspetto di un sillogismo stoico del *modus tollens*: se P allora Q; ma  $\neg$  Q, allora  $\neg$  P, dove P è dato da (a), Q è dato da (c);  $\neg$  Q è dato da (d) e  $\neg$  P è dato da (f). (b) è pura esplicazione di (a), mentre (e) non fa altro che ribadire, rovesciata, la premessa (a)<sup>42</sup> per favorire l'approdo alla conclusione. La verità assiomatica che è ipotizzata risulta negata dall'asserzione di un dato di fatto che la contraddice.

In pratica:

<sup>41</sup> *Fat.* 31: «(a) Se tutto accade per cause antecedenti, tutto accade per una concatenazione naturale, in modo stringente e connesso; (b) se così è, di tutto è causa la necessità; (c) e se ciò è vero, nulla è in nostro potere; (d) eppure qualcosa in nostro potere esiste; (e) ma se tutto accade secondo il destino, tutto accade per cause antecedenti; (f) dunque non qualsiasi cosa accade per destino».

<sup>42</sup> Infatti: (a) «(X) si omnia antecedentibus causis fiunt, (Y) omnia naturali conlignatione conserte contexteque fiunt» = (e) «(Y) at, si omnia fato fiunt, (X) omnia causis antecedentibus fiunt». Da qui ricaviamo il significato preciso che Carneade – ma anche gli Stoici e Cicerone – attribuiscono ad destino: «concatenazione naturale di tutto in modo stringente e connesso».

Se P: *Si omnia antecedentibus causis fiunt omnia conligatione conserte  
contexteque fiunt* (= a)  
*quod si ita est, omnia necessitas efficit* (= b)  
*si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt* (= c)

allora Q: *id si verum est, nihil est in nostra potestate* (= c);  
ma  $\neg$  Q: *est autem aliquid in nostra potestate* (= d);  
allora  $\neg$  P: *non igitur fato fiunt, quaecumque fiunt* (f).

L'argomentazione di Carneade che qui Cicerone ci presenta non è di per sé costruita direttamente in risposta alle tesi di Crisippo<sup>43</sup>, dato che Crisippo medesimo si era opposto al «ragionamento pigro» (ἀργὸς λόγος / *ignava ratio*)<sup>44</sup> spesso invocato da coloro che intendevano contestare alla base il determinismo stoico, interpretandolo come di fatto deresponsabilizzante. Cicerone sembra piuttosto volersi appoggiare a Carneade per rileggere in modo più circoscritto la

<sup>43</sup> Giustamente annota Bobzien [1998], p. 231 n. 126: «Carneades' argument in Cic., *fat.* 31 is not a replay to Chrysippus' refutation, nor the Idle Argument; he produces an alternative anti-determinist argument».

<sup>44</sup> Cfr. §§ 28-29: «Dai filosofi è chiamato *ragionamento pigro* quello per cui, se lo seguissimo, non faremmo assolutamente nulla nella vita ... È definito ignavo e inerte perché sulla base di questo stesso principio dovremmo cancellare dalla vita ogni azione», *appellatur enim quidam a philosophis ἀργὸς λόγος, cui si pareamus, nihil omnino agamus in vita ... recte genus hoc interrogationis ignavus atque iners nominatum est, quod eadem ratione omnis e vita tolletur actio*. Cicerone così esemplifica: «Se è destino che tu guarisca da questa malattia, sia che tu vada dal medico sia che non ci vada, comunque guarirai; analogamente, se è destino che tu non guarisca da questa malattia, sia che tu vada dal medico sia che non ci vada, comunque non guarirai», *si fatum tibi est ex hoc morbo convalescere, sive tu medicum adhibueris, sive non adhibueris, non convalesces; item, si fatum tibi est ex hoc morbo non convalescere, sive tu medicum adhibueris, sive non adhibueris, non convalesces*.

tesi deterministica degli Stoici<sup>45</sup>. Si tratta di un'interpretazione che successivamente troverà ulteriori riprese, anche di tipo scolastico. La più interessante risulta quella di Alessandro di Afrodisia; nel *De fato*, a proposito della tesi deterministica stoica, Alessandro intende dimostrare che, se si accetta l'ipotesi per cui esiste solo una catena di cause necessariamente connesse, ne conseguirà che niente è in nostro potere (= punto 'c' di Carneade), nel senso che il nostro «deliberare», τὸ βουλευσασθαι, è inutile. Il «deliberare» corrisponde allora, per Alessandro, a qualcosa che è in nostro potere, τὸ ἐφ' ἡμῖν (= punto 'd' di Carneade) e ciò finisce per scardinare la tesi stoica (= punto 'P' di Carneade). Altrimenti occorre ammettere, aggiunge Alessandro, che si «delibera» invano: ὧ εἶπετο τὸ μάτην ἡμᾶς εἶναι βουλευτικούς<sup>46</sup>.

Tornando a Cicerone: è evidente che egli intende sfruttare in direzione antideterministica la posizione di Carneade; attento però a guadagnare un risultato non solo logico/teorico come quello di Carneade – e più disposto perciò in direzione del *buon senso* –, come s'è visto l'Arpinate aveva osservato che, quando si dice «senza causa», si intende *con-*

<sup>45</sup> Cfr. § 34: «Quindi la causa non deve essere intesa in modo tale per cui qualcosa è causa di un fenomeno solo per il fatto di essere ad esso antecedente, ma per il fatto di esserne causa efficiente», *itaque non sic causa intellegi debet, ut, quod cuique antecedit, id ei causa sit, sed quod cuique efficienter antecedit*. Cfr. Ioppolo [1994], p. 4524, rileva che Carneade risulta sì accettare la connotazione di causa efficiente operata dagli Stoici ma per svuotarla poi di significato riducendone l'aspetto necessitante e svincolarla così dalla catena causale del fato. In ogni caso per Carneade «il rapporto di contiguità e antecedenza di un corpo rispetto ad un altro nella catena causale» non sembra prioritario «rispetto alla efficienza operativa della causa».

<sup>46</sup> Alex. Aphr., *fat.* 179.26; il «deliberare» e «ciò che dipende da noi» sono per Alessandro, fondamentalmente connessi. Perciò eliminando il «deliberare» si elimina, evidentemente, anche «ciò che dipende da noi»: Ἀναιρουμένου ... τοῦ βουλευσασθαι ... ἀναιρεῖται καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν προδήλως, *ibid.* 180.3-4.

*suetudine sermonis*, «senza una causa esterna e antecedente, non senza una qualche causa in assoluto», *ita enim dicimus 'sine causa', ut dicamus: sine externa et antecedente causa, non sine aliqua, fat. 24*. Per cui non solo:

- a) quando diciamo che l'anima si muove senza una causa, vogliamo dire «senza cause antecedenti ed esterne, non senza cause in assoluto»,  
*cum sine causa animum dicimus moveri, sine antecedente et externa causa moveri, non omnino sine causa dicimus;*
- b) ma anche «dell'atomo stesso si potrà dire che, quando si muove nel vuoto a causa del peso e della gravità, si muove *senza causa*, dato che non gliene sopraggiunge alcuna dall'esterno»,  
*de ipsa atomo dici potest, cum per inane moveatur gravitate et pondere, sine causa moveri, quia nulla causa accedat extrinsecus.*

Come si è detto, la critica di CICERONE<sup>2</sup> all'Epicureismo segue Carneade nel senso che anche Carneade aveva negativamente rilevato la prospettiva meccanicistica che contrassegnava la soluzione proposta da Epicuro, non riuscendo di fatto a scorgere il nesso tra *deviazione occasionale nel tempo* e *animi motus voluntarius*.

Sappiamo che Lucrezio, al contrario, procede oltre Carneade ed «esplicita» EPICURO<sup>2</sup>, nel senso che è in grado di capirlo e di tradurlo proponendo senza esitazione la possibilità di conciliare le due tipologie di moto (rettilineo e deviato) all'interno di una struttura temporale efficacemente presente. Nonostante le chiarificazioni di Lucrezio, Cicerone si ferma invece a Carneade, con l'intenzione di volersi garantire uno spazio adeguato per la critica al meccanicismo di Epicuro. Ciò lo spinge a riconsiderare in modo personale la struttura del determinismo e a sottolineare l'impossibilità di risalire a ritroso per trovare una causa fisica che origini il moto volontario: in conclusione non solo il riduzionismo

materialistico sarà da cassare (*ita movetur animus, ut atomorum motu cogeretur, fat. 23*), ma andrà rovesciata l'impostazione: non tanto la catena infinita delle cause oppure l'individuazione di cause efficienti, quanto piuttosto è il «soggetto» la vera causa «naturale» del moto volontario; per questo – e cioè proprio perché è il «soggetto» la vera causa «naturale» – il moto volontario non può essere più considerato «senza causa»:

Non va ricercata una causa esterna ai moti volontari dell'animo; un moto volontario infatti contiene in sé un suo tratto naturale per cui esso è in nostro potere e da noi dipende. Perciò esso non è senza causa, e infatti di tutto questo è causa la natura.

*ad animorum motus voluntarios non est requirenda externa causa: motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat, nec id sine causa, eius rei enim causa ipsa natura est.*

*Fat. 25.*

### 3. LA TEOLOGIA EPICUREA

Cicerone è efficace ed irridente anche in altre occasioni, per esempio quando denuncia il rischio di antropomorfizzazione nella rappresentazione degli dèi che la dottrina materialistica di Epicuro innegabilmente favorisce. In *nat. d.* 1.80-84, dopo aver richiamato la posizione epicurea, Cotta ( $\approx$  Cicerone) sviluppa tutto un lungo ragionamento di replica che in pratica occupa l'intera seconda parte del primo libro del *De natura deorum* (§§ 85-124). In particolare, avvalendosi di una procedura retoricamente elaborata, egli mira a evidenziare un paradosso: è inevitabile che Epicuro concepisca in modo antropomorfo gli dèi perché, se così non fosse (e cioè se Epicuro si esimesse dall'attribuire loro una fisionomia umana o più in generale una qualsiasi *figura* determinata), non sarebbe poi più in grado di salvaguardare la loro corporeità e finirebbe per compromettere l'intero impianto assolutamente materialistico della sua fisica. O gli dèi hanno una struttura atomica per cui hanno una qualche forma e quindi è plausibile anche concepirli antropomorficamente, oppure, negato loro l'antropomorfismo, essi non esistono più perché – ritiene Cicerone – privi senz'altro di qualcosa di fisicamente rilevabile. Ma è davvero così pacifica l'attribuzione agli dèi della forma umana?

È sufficiente qui citare il passo chiave del ragionamento ciceroniano: in esso per l'appunto si critica la serie di implicazioni logiche tramite le quali l'epicureo Velleio passa, dalla

verifica degli attributi di base che qualificano gli dèi (beatitudine, virtù, razionalità), all'attribuzione agli dèi della *forma umana*.

E tu Velleio, non secondo la vostra abitudine, ma secondo la tecnica dei dialettici (che in realtà la vostra scuola non conosce a fondo), hai concluso la tua argomentazione<sup>1</sup>. Hai assunto che gli dèi sono beati: te lo concedo. Hai quindi affermato che nessuno può essere beato se non in possesso della virtù. Anche questo ti concedo, e pure volentieri. La virtù poi non può esserci senza accompagnarsi alla ragione: d'accordo, anche questo è necessario. Aggiungi infine che non può esserci la ragione se non nella figura umana. Ma questo, chi pensi che te lo conceda? Se fosse così, che necessità ci sarebbe di giungere a tale conclusione passo dopo passo? L'avresti assunto di diritto. Che significa questa serie di passaggi? Infatti, dalla beatitudine alla virtù, e dalla virtù alla ragione, osservo che tu pervieni gradualmente; ma dalla ragione alla figura umana in che modo pervieni? È un salto questo, non un passaggio.

*Et tu quidem Vellei non vestro more sed dialecticorum, quae funditus gens vestra non novit, argumentum conclusisti. Beatos esse deos sumpsisti: concedimus. beatum autem esse sine virtute neminem posse: id quoque damus, et libenter quidem. virtutem autem sine ratione constare non posse: conveniat id quoque necesse est. Adiungis nec rationem esse nisi in hominis figura. quem tibi hoc daturum putas? si enim ita esset, quid opus erat te gradatim istuc pervenire? sumpsisses tuo iure. quod autem est istuc gradatim? nam a beatis ad virtutem, a virtute ad rationem video te venisse gradibus; a ratione ad humanam figuram quo modo accedis? praecipitare istuc quidem est, non descendere.*

*Nat. d. 1.89.*

<sup>1</sup> I manoscritti hanno: *argumenti sententiam conclusisti*. Ma qualcosa non funziona: mantenere il testo così (cfr. Pease [1955], *ad loc.*) non ha senso: Cicerone, per concludere un sillogismo, usa di solito *argumentum concludere*, cfr. *Luc.* 44; *top.* 53; *orat.* 137. Per chiudere una frase usa invece *sententiam concludere*, cfr. *Brut.* 34; *orat.* 230. Interessante l'ipotesi di Dyck [2003], p. 172: «*Sententiam* will have arisen as a gloss on *argumentum* that crept into the text, the latter then changed to genitive in attempt to restore sense».

Sottolineando in modo irridente i limiti della tecnica argomentativa degli Epicurei, Cicerone rompe la catena di implicazioni nel punto decisivo: com'è possibile ricavare, dalla necessità di attribuire agli dèi beatitudine, virtù e razionalità, la conseguenza che essi abbiano anche figura umana? Certamente si può pensare che nell'uomo, e non nel sole o nella luna o nelle altre strutture corporee, siano presenti gli attributi della beatitudine (b), della virtù (v) e della razionalità (r); tuttavia non è questo il punto: Cicerone intende contestare il fatto che, dalla presenza dei tre attributi (b, v, r) nell'uomo, derivi il fatto *sic et simpliciter* che gli dèi – poiché per definizione rappresentano la perfezione nell'ipotetica scala dello sviluppo naturale – abbiano figura umana. L'implicazione è in realtà scorretta: il fatto che agli uomini così come agli dèi appartengano i tre attributi in questione, non significa che gli uomini (*u*) siano un sottoinsieme degli dèi (*d*). I tre attributi altro non determinano che il «luogo di intersezione» di uomini e dèi:  $\{b, v, r\} = u \cap d$ , per cui gli dèi non necessariamente avranno figura umana.

A conferma di ciò, immediatamente di seguito sarà chiesto in modo provocatorio a Velleio: perché si dovrebbe credere di poter derivare dalla figura umana la figura divina e non si ritiene invece più corretto il procedimento opposto, cioè la derivazione della figura umana da quella divina? Tenendo conto che gli dèi sono pensati come perfetti ed eterni, proprio questo secondo tipo di derivazione dovrebbe risultare più logico!

In realtà non capisco perché Epicuro avrebbe preferito dire che gli dèi sono simili agli uomini piuttosto che gli uomini agli dèi. Mi chiedi che differenza faccia? Se infatti questo è simile a quello, quello sarà simile a questo. D'accordo, ma io dico questo: non è derivata dalle forme degli uomini la figura degli dèi; gli dèi da sempre esistono e non sono mai nati, e se sono eterni esisteranno sempre. Gli uomini invece a un certo momento sono nati, e perciò prima che gli uomini

avessero forma umana, di quella forma erano gli dèi immortali. Non dobbiamo dunque dire che la loro è forma umana, ma che la nostra è divina.

*Nec vero intellego cur maluerit Epicurus deos hominum similes dicere quam homines deorum. quaeres quid intersit; si enim hoc illi simile sit, esse illud huic. video, sed hoc dico, non ab hominibus formae figuram venisse ad deos; di enim semper fuerunt, nati numquam sunt, si quidem aeterni sunt futuri; at homines nati; ante igitur humana forma quam homines, eaque erant formae dii immortales: non ergo illorum humana forma sed nostra divina dicenda est.*

*Nat. d. 1.90.*

Dopo di che l'argomentazione di Cicerone si dilunga insistendo sulle caratteristiche fisiche che dovrebbero qualificare l'aspetto antropomorfo degli dèi, e finisce con una prevedibile richiesta di informazioni:

Diamo per vero, come voi volete, che il dio sia immagine e ritratto dell'uomo: dove sarà il suo domicilio? quale la sede, quale il luogo, quale poi il suo modo di vivere? grazie al possesso di quali cose egli è, come voi volete che sia, beato?

*Verum sit sane, ut vultis, deus effigies hominis et imago: quod eius est domicilium quae sedes qui locus, quae deinde actio vitae, quibus rebus, id quod vultis, beatus est?*

*Nat. d. 1.103.*

È del tutto evidente che Cicerone, lungo questa strada, intende ridicolizzare la prospettiva antropomorfa in cui, giocoforza, si è cacciato l'Epicureismo. Ritiene che tale prospettiva sia un'invenzione ridicola, degna di stupide vecchiette: *ista quae vos dicitis sunt tota commenticia, vix digna lucubratione anicularum, nat. d. 1.94*; si chiede perché il dio debba essere di sesso maschile e di sesso femminile (§ 95); per quale motivo, assomigliando all'uomo, debba inevitabilmente avere abitudini e comportamenti all'uomo comparabili, (§ 98).

Soprattutto osserva che se quanto è superfluo nelle cose terrene risulta poi d'impaccio, *tutto* quanto è attribuibile al dio epicureo è superfluo e perciò risulterà d'impaccio:

Il tuo dio non ha di troppo solo un dito, ma la testa, il collo, le spalle, i fianchi, la pancia, la schiena, le ginocchia, le mani, i piedi, le cosce, le gambe. Se ciò è per assicurargli l'immortalità, che hanno a che fare con la vita queste membra, questo viso? Piuttosto c'entrano questi altri organi: il cervello, il cuore, i polmoni, il fegato; questi sono infatti la sede della vita. L'aspetto del viso non ha nulla a che fare con il permanere in vita.

*Tuus autem deus non digito uno redundat sed capite collo cervicibus lateribus alio tergo poplitibus manibus pedibus feminibus cruribus. Si ut immortalis sit, quid haec ad vitam membra pertinent, quid ipsa facies? magis illa, cerebrum cor pulmones iecur: haec enim sunt domicilia vitae; oris quidem habitus ad vitae firmitatem nihil pertinet.*

*Nat. d. 1.99.*

Ma ancora: un dio di questo tipo potrebbe essere frutto di un'idea innata: *in animo insitam informationem quandam dei*; se così fosse, ecco svelato come a qualcuno possa venire in mente pure l'immagine di Giove con la barba, di Minerva con l'elmo: *et barbati quidem Iovis, galeatae Minervae* (scil. *informatio*): *num igitur esse talis putas?*, *nat. d. 1.100*. In realtà un dio ottenuto per questa via è ridicolo e inutile: sarebbe sì a immagine dell'uomo, ma, sovraccaricato di attributi, risulterebbe privo di ciò che, invece, dovrebbe caratterizzare per definizione la divinità: l'efficienza somma, la possibilità di fare il bene. E, infatti, «i vostri dèi non solo non arrecano benefici, ma non agiscono in alcun modo», *vestrorum deorum non modo beneficium nullum extare, sed ne factum quidem omnino*, 1.101. E poi, dove sarebbe da collocarsi questo dio? quale la sua azione (*actio vitae*)? grazie a quali mezzi sarebbe beato (*quibus rebus beatus esse*), 1.103?

Di fronte a tali perplessità, che peraltro discendono dall'impossibilità di pensare gli dèi svincolati dalla loro struttura corporea, sarebbe addirittura più facile e logico per Epicuro *negare* la loro esistenza. *Quid dubitas negare deos esse?*, chiede enfaticamente l'Arpinate, in *nat. d.* 1.85.

Ma Epicuro e gli Epicurei, egli assicura, non giungono fino a questo punto, non osano trarre conseguenze logiche che possano risultare pericolose per loro sul piano sociale ed etico; con una punta di malizia Cicerone denuncia ripetutamente, al § 85 e al § 87: *non audes ... negare esse deos*. È preferibile infatti stare al gioco e non inimicarsi l'opinione pubblica: *Epicurum, ne in offensionem Atheniensium caderet, verbis reliquisse deos re sustulisse, ibid.* 85<sup>2</sup>.

Di qui l'impressione conclusiva: a parole l'esistenza degli dèi è confermata, ma di fatto essi sono eliminati<sup>3</sup>. Ed è pro-

<sup>2</sup> La sottolineatura è in realtà di Posidonio, citato alla lettera poco oltre da Cicerone: «Posidonio affermò, nel quinto libro 'Sulla natura degli dèi', che a parere di Epicuro non esisteva alcun dio, e che tutto ciò che aveva detto a proposito dell'immortalità degli dèi l'aveva detto per allontanare da sé le critiche invidiose», *Posidonius disseruit in libro quinto de natura deorum, nullos esse deos Epicuro videri, quaeque is de deis immortalibus dixerit invidiae detestandae gratia dixisse, ibid.* 123. L. Reinhardt [1888], pp. 20-33 – aggiornato poi in K. Reinhardt [1953] – ritiene che tutta la sezione compresa tra i §§ 103-124 sia improntata all'opera di Posidonio; ma le ipotesi della *Quellenforschung* relativa al *De natura deorum* rimangono molto varie e contrastanti: anche se giunge solo fino agli anni sessanta, il miglior riepilogo rimane quello di Pease [1955], I, pp. 36-49. Gigon [1973], pp. 240-50, dimostra di seguire sostanzialmente Reinhardt; al contrario per Theiler [1982], I, pp. 264-65, e II, p. 241, solo i §§ 123-124 sono riferibili a Posidonio.

<sup>3</sup> Cfr. Obbink [1989], pp. 187-223. Lo studioso ritiene che il supposto «ateismo» di Epicuro, testimoniato oltre che da Cicerone anche da Filodemo (*De pietate*), per questa via faccia pensare a Posidonio quale inventore di tale lettura; tuttavia, come più tardi si può ricavare da Sext. Emp., *adv. math.* 9.58, la matrice scettica di ciò risulta innegabile. Sullo sfondo si affaccia allora Carneade, cfr. p. 218: «Carneades may be the ultimate source for the atheism of Epicurus».

prio paradossale che intorno al problema dell'esistenza degli dèi Epicuro sia apparso così debole, dimostrando di temere le conseguenze della negazione della loro esistenza. Sembra insomma che non faccia tanto paura l'esistenza degli dèi, quanto piuttosto la loro inesistenza. Significativamente Cicerone esclama: «Non ho mai visto nessuno temere in modo più grande ciò che nega essere temibile: la morte e gli dèi», *nec quemquam vidi qui magis ea quae timenda esse negaret timeret, mortem dico et deos, ibid.* 86.

Non è un caso che si trovino affiancate insieme, in quest'ultima considerazione di Cicerone, le due grandi paure che terrorizzano l'uomo e per le quali Epicuro aveva elaborato, quale apposito rimedio, la dottrina del *quadrifarmaco*. Tutti sanno che, grazie a questa dottrina, la paura della morte e la paura dell'intervento dell'incontrollabile potenza divina possono essere vinte; ciò perché un medesimo retroterra le accomuna entrambe e una medesima procedura razionale basta, stando ad Epicuro, a scacciarle: sia la morte sia gli dèi hanno infatti per fondamento il nulla. La morte nel senso che per definizione non ha a nulla che fare con l'esistenza; gli dèi nel senso che, se anche esistono, non vengono in contatto e quindi non hanno nulla a che fare con gli altri aggregati atomici. Partendo da questo punto fermo, arrivare a convincersi che sul nulla queste paure sono costruite risulta decisivo per sconfiggerle<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Epic., *ad Menoec.* 124: «Abituati a pensare che la morte per noi è nulla», συνέθιξε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον; ΚΔ 2: Ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς. Epic., *ad Herod.* 76: «Quanto ai fenomeni celesti, bisogna credere che moti, rivoluzioni, eclissi, il sorgere, il tramontare e gli altri eventi a questi analoghi avvengono non perché c'è qualcuno che di essi si occupa, che dà e che ha dato loro ordine, e che insieme possiede la massima beatitudine ed è immortale», καὶ μὴν ἐν τοῖς μετεώροις φερόν καὶ τροπὴν καὶ ἔκλειψιν καὶ ἀνατολὴν καὶ δύσιν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις μήτε

Ma non è così. Si tratta di paure che solo a parole Epicuro, secondo Cicerone, è riuscito a esorcizzare, evidentemente perché non proprio *sul nulla* sono costruite. Così non solo l'uomo comune continua a ritenere efficace ed auspicabile l'intervento degli dèi nelle vicende dell'universo e dell'uomo, ma anche il sapiente è costretto a porsi una serie di gravi interrogativi qualora davvero pretenda di ritenere inutile la loro attiva esistenza.

Una buona domanda cui occorre rispondere è, per esempio, la seguente: com'è possibile che il 'caso' irrazionale (e non gli dèi razionali) sia così straordinariamente efficace da essere causa della stessa razionalità che domina l'universo? Com'è possibile che per 'caso' non solo esistano gli dèi, ma che anche l'uomo assomigli agli dèi?

Chiede Cotta/Cicerone:

Di che tipo è una casualità così potente? (pretendete infatti che nulla, in natura, accada in virtù di un principio razionale) – Ma allora: quale evento fu così potente, da dove derivò un incontro di atomi così fortunato da far sì che improvvisamente gli uomini nascessero con una forma simile a quella divina? ... È frutto del caso se assomigliamo agli dèi.

*Quae fuerit tanta fortuna (nihil enim ratione in rerum natura factum esse vultis) – sed tamen quis iste tantus casus, unde tam felix concursus atomorum, ut repente homines deorum forma nascerentur? ... casu esse factum ut essemus similes deorum.*  
Nat. d. 90-91.

λειτουργούντος τινος νομίζειν δεῖ γίνεσθαι καὶ διατάπτοντος ἢ διατάξαντος καὶ ἅμα τὴν πᾶσαν μακαριότητα ἔχοντος μετὰ ἀφθαρσίας. *Ibid.* 78: «È semplicemente da ammettere che nulla di quanto può provocare crisi o turbamenti sia presente in una natura immortale e beata», ἀπλῶς μὴ εἶναι ἐν ἀφθάρτῳ καὶ μακαρίᾳ φύσει τῶν διάκρισιν ὑποβαλλόντων ἢ τάραχον μηθέν. Cfr. la ΚΔ 1 che puntualmente Cicerone traduce al § 85: τὸ μακάριον καὶ ἀφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλω παρέχει, *quod beatum et immortale est id nec habet nec exhibet cuiquam negotium.*

Questa domanda è in realtà una seria obiezione che Cicerone muove a Epicuro: a prima vista essa appare del tutto plausibile e punta a demolire la fisica epicurea che, escludendo la razionalità dell'universo, solo sul 'caso' intenderebbe poggiare. Se infatti il 'caso' fosse davvero così potente da determinare la somiglianza tra uomini e dèi, non vi sarebbe motivo per dubitare che esso solo sia in grado di governare tutto l'universo.

Orbene, su questo snodo teoretico Epicuro è tutto sommato più sottile di quanto Cicerone non lasci apparire: il caso (τύχη) e la decisione autonoma di ogni singolo uomo (παρ' ἡμᾶς) sono evocati accanto alla meccanica necessità (ἀνάγκη); possono perfino dominare l'universo, ma non per questo si deve dedurre che esista un destino razionale (εἰμαρμένη), dato che il caso è definito «instabile», ἄστατον, la decisione personale «da tutto svincolata», ἀδέσποτον, e la necessità «irresponsabile», ἀνυπεύθυνον. Così Epicuro:

Giacché è sapiente colui che sa sorridere di quel potere che da alcuni è introdotto come sovrano di tutto ciò che – oltre che per necessità – avviene per caso o per decisione individuale: vede infatti che la necessità è irresponsabile, il caso è instabile e la decisione personale è da tutto svincolata.

τὴν δὲ ὑπὸ τινῶν δεσπότην εἰσαγομένην πάντων ἐγγελῶντος [scil. σοφοῦ] <ὧν ἂ μὲν κατ'ἀνάγκην ἐστίν,> ἂ δὲ ἀπὸ τύχης, ἂ δὲ παρ' ἡμᾶς, διὰ τὸ τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι, τὴν δὲ τύχην ἄστατον ὄραν, τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον.

*Ad Menoec.* 133.

Occorre segnalare che il passo in questione rimane problematico dal punto di vista editoriale; in particolare von der Mühl (l'editore teubneriano) riteneva una glossa le righe

comprese tra ἃ δὲ ἀπὸ τύχης e la fine del paragrafo 131<sup>5</sup>. Credo si tratti di un'ipotesi estrema di fronte alla difficoltà di sanare il passo: di fatti, che la «necessità» e il «caso» (ma non solo essi) possano avere un ruolo eziologico è asserito nel libro XXV del Περὶ φύσεως<sup>6</sup>; inoltre che ἀνάγκη di per sé

<sup>5</sup> Tutti gli editori concordano sul fatto che il testo, così com'è tradito, debba essere corretto data la presenza di una lacuna in tutti i manoscritti. Sul fatto che vada introdotto almeno ὧν ἃ μὲν κατ' ἀνάγκην ἐστίν (oppure γίνεται / γίνονται) da Usener in poi c'è accordo, perché così si mantiene il parallelo con quanto si dice dopo e che è confermato da Aët. 1.29.5 (= fr. 189 Arr.). Quanto ad ἐγγέλωντος: è l'attraente correzione di Bailey [1926] *ad loc.* che, se intesa in una struttura di genitivo assoluto, mi pare consenta di sottintendere il soggetto σοφοῦ. E ciò è decisivo. Se infatti i mss. danno ἀγγέλλοντος (B, F, Z, H): ἀγγέλονται (P): ἀγγέλωντος (P<sup>1</sup>, Q<sup>1</sup>): ἀγγέλωντος (P<sup>2</sup> in marg., Q<sup>2</sup>, Co), occorre poi chiedersi a chi vada coniugato. Sono d'accordo con Diano [1946] che il soggetto non può che essere il sottinteso σοφός; tuttavia non mi è chiaro perché il participio debba essere corretto al nominativo (ἀγγέλλων), dato che non necessariamente esso va considerato in parallelo con i successivi, ma lontani, ὑπολαμβάνων, νομίζων. Proprio così facendo invece Diano [1974], pp. 17-20, è costretto poi a immaginare una lacuna piuttosto estesa che integra con un paio di righe di greco, così da dare un seguito a quanto «il sapiente annuncerebbe». Laddove von der Mühl [1922] sospettava, in modo diametralmente opposto, una consistente glossa che giungeva fino alla fine del § 133 (πέφυκεν). Invece: è importante soppesare l'esitazione della tradizione manoscritta (uno o due λ e ω al posto di ο); ecco allora plausibile l'ipotesi di γελάω al posto di ἀγγέλλω in una struttura al genitivo assoluto che regge poi il regolare accusativo τὴν δέσποτιν. Per l'uso di γελάω cfr. SV 41 e fr. [31] 18, 23 Arr. Usener [1887] *ad loc.* proponeva διαγγέλωντος <εἰμαρμένην> («irridente il destino»). Arrighetti [1973] lascia ἀγγέλλοντος con segno di lacuna, ma non discute il problema. Long-Sedley [1986-1987], *ad loc.*, suggeriscono ἂν γελῶντος, riprendendo da vicino l'ipotesi Bailey; invece Bobzien [2000], p. 296, presenta <κατ>ἀγγέλλοντος, «who would denounce fate», rischierandosi dalla parte di ἀγγέλλω.

<sup>6</sup> Cfr. Pap. Herc. 1056 7 XI (= fr. 34.30 11-15 Arr.): «Quelli che si sono posti alla ricerca delle cause non si avvidero di aver agito, così

non sia esclusiva, come causa, ma possa senza contraddizione comprendere altre situazioni e prospettive risulta, per esempio, da SV 40: «Colui che afferma che tutto avviene per necessità non ha nulla da rimproverare a chi afferma che non tutto avviene per necessità: anche questo infatti egli dovrà dire che avviene per necessità»<sup>7</sup>. E ciò, quanto meno, testimonia della buona sintonia tra il testo della supposta glossa e il pensiero di Epicuro; ma allora, come decidersi a cassare un passo nel quale gli attributi che sarebbero da riferirsi alla «necessità» (ἀνυπεύθυνον), al «caso» (ἄστατον) e alla «decisione personale» (ἀδέσποτον) risulterebbero degli *unica* adoperati solo qui e solo in glossa? Meglio l'inserimento di un'ovvia integrazione (ὥν ἃ μὲν κατ'ἀνάγκην ἐστίν) e la correzione dell'incerto ἀγγέλλοντος, «annunciante», con ἐγγελώντος, «sorridente», che consentono di salvaguardare elementi preziosi del testo.

Sarà quindi chiaro, da questo passo inteso nella sua interezza, che, per Epicuro, non su di un destino razionale vincolante (δεσπότην), ma piuttosto tra 'stabile instabilità' (costituita dall'eterno moto casuale degli atomi) e 'libertà' (intesa come assenza di vincoli e cioè come luogo dell'imprevedibilità) si gioca il divenire nel suo meccanico e irresponsabile realizzarsi. Una prospettiva complessa nella quale la casualità, e quindi la libertà, risultano contemperate da una forma di determinismo meccanico.

Sfuma però così la plausibilità dell'obiezione di Cicerone che si reggeva invece sulla secca alternativa tra 'destino' e

come in molti altri casi, con grande leggerezza nell'attribuire la causa di tutto alla necessità o al caso», οἱ αἰτιολογήσαντες ... ἔλαθον ἑαυτοῦς, καθάπερ ἐν πολλοῖς, μεγάλα κουφίσαντες ἐν τῷ τὴν ἀνάγκην καὶ ταυτόματον πάντα αἰτιᾶσθαι.

<sup>7</sup> Ὅ λέγων πάντα κατ'ἀνάγκην γίνεσθαι οὐδὲν ἐγκαλεῖν ἔχει τῷ λέγοντι μὴ πάντα κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι· αὐτὸ γὰρ τοῦτό φησι κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι.

‘libertà’: da un lato l’incontrovertibile relazione tra causa ed effetto con la conseguente reale prevedibilità di ciò che accadrà e, da qui, un’intrinseca razionalità dell’universo; dall’altro la condizione di assenza di vincoli che sulla casualità è radicata. Un’alternativa dove gli opposti non sembrano presentare margini per una conciliazione.

Ricapitolando: il ‘dio epicureo’ potrà per Epicuro esistere come pura e semplice struttura materiale solo se pensato nella sua originaria stabilità, assolutamente indifferente rispetto alle vicende del cosmo e dell’uomo; reverenza e imperturbata distanza sarà l’atteggiamento dell’uomo nei confronti di un tale aggregato atomico. Diversamente, per Cicerone, l’antropomorfo ‘dio epicureo’ non potrà di fatto esistere, non potendo manifestare – isolato negli intermundia – in alcun modo i tratti di quell’efficienza essenziale che l’uomo per definizione dovrebbe accreditargli. Anche in quest’occasione dunque l’Arpinate, con una manipolazione leggera e abile (perché evidentemente ben informata) della dottrina originaria, ha potuto criticare i fondamenti e dimostrare l’inconsistenza delle conclusioni cui era pervenuto l’Epicureismo.

### 3.1. PROVVIDENZA DIVINA?

Il dio epicureo non può agire (*nihil habet negotii*, *nat. d.* 1.102) ed è perciò inutile. Se è inutile, non c’è motivo per cui debba esistere. Se ugualmente è detto esistere, ciò è dovuto a un servile atto di opportunismo nei confronti dell’Atene del tempo, come si è già detto.

Ai risultati di quest’analisi Cicerone intende contrapporre il suo percorso: il dio non epicureo può agire e può perciò essere utile. Se così è, non potrà non esistere e non interferire nelle vicende del mondo.

L'alternativa *negotium/otium* – con la sua componente etica – sta sullo sfondo. E infatti Cicerone, concentrandosi sul concetto di *beatitudo*, fa emergere in primo piano la sua lontananza dall'Epicureismo. Se la beatitudine consiste nel non interferire in nulla, allora solo l'inerzia la può garantire. Difatti, *si ... agens aliquid ne deus quidem esse beatus potest*, 102: se qualcosa facesse, neppure dio potrebbe essere beato! Ma per Cicerone la beatitudine non è svincolabile dal possesso della virtù, e la virtù non può darsi se non manifestandosi nell'azione:

Prendiamo in considerazione la beatitudine. Senza virtù essa ovviamente non è possibile, e la virtù è qualcosa che si esprime nell'azione; ma il vostro dio non fa nulla e dunque non ha esperienza della virtù: così non è neppure beato.

*Videamus nunc de beato. Sine virtute certe nullo modo; virtus autem actiosa; et deus vester nihil agens; expers virtutis igitur; ita ne beatus quidem.*

*Nat. d.* 110-111.

Certo sul problema dei *bioi* la posizione di Cicerone è evoluta nel corso degli anni; in particolare nelle *Tusculanae* (che, come si è visto, in base all'ambientazione narrativa sono da collocarsi nel 45, ben dopo il *De natura deorum*) c'è una maggiore comprensione nei confronti della vita contemplativa. Non così nel *De natura deorum*, dove *actiosa virtus* è opposta a *iners vita*<sup>8</sup>. E addirittura irridente risulta Cicerone quando prova a precisare il concetto di beatitudine accostandolo a quello di piacere. Gli dèi di Epicuro non possono provare piacere e pertanto non sono nemmeno beati:

<sup>8</sup> Cfr. *ibid.* 102: *haec oratio non modo deos spoliat motu et actione divina, sed etiam homines inertis efficit.*

‘Ma non provano dolore’. È forse questo sufficiente a garantire l'estrema beatitudine della vita divina, ricca di beni? ‘Dio pensa di continuo’ dicono ‘al fatto di essere beato; non ha infatti nient'altro che gli si agiti in mente’. Afferra allora bene la situazione e immaginati un dio che per tutta l'eternità non pensa null'altro che questo: ‘Come mi va bene’, ‘Sono beato’.

*‘At dolore vacant.’ Satin est id ad illam abundantem bonis vitam beatissimam? ‘Cogitat’ inquiunt ‘adsidue beatum esse se; habet enim nihil aliud quod agitet in mente.’ Comprehende igitur animo et propone ante oculos deum nihil aliud in omni aeternitate nisi ‘mibi pulchre est’ et ‘ego beatus sum’ cogitantem.*  
Nat. d. 1.114.

L'immagine di un dio che è beato solo perché *pensa eternamente di essere beato* è quanto di più lontano dai principi morali di Cicerone si possa affermare.

Pensa di essere beato ed è eternamente immobile in questo pensiero. Ma come fa, insiste Cicerone, se comunque gli atomi lo agitano e da lui provengono immagini? Come fa, proprio per questo, a non temere la fine della sua condizione, la morte? *Nec tamen video quo modo non vereatur iste deus beatus ne intereat*, 114. Un'obiezione che risulterebbe senz'altro valida, se Epicuro non intendesse che l'eterna stabilità del dio coincide con *la struttura che i suoi atomi pur sempre mantengono, al di là del loro eterno avvicinarsi specifico perfettamente equilibrato*<sup>9</sup>. Non si tratta cioè un'agitazione che comprometta la stabilità, l'eternità della stabilità. Ma a questo riguardo Cicerone manifesta indubbiamente un difetto nella comprensione della dottrina.

<sup>9</sup> Nello scolio a KΔ 1 si accenna agli dèi che permangono nella loro identità formale, risultante dal continuo flusso di strutture simili che devono costituire il medesimo aggregato, antropomorfo: κατὰ ὁμοειδείαν, ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτελεσμένων, ἀνθρωποειδεῖς.

Ciononostante rimane pur sempre che l'epilogo del primo libro del *De natura deorum* consente all'Arpinate una serie di deduzioni del tutto corrette nei riguardi dell'Epicureismo. Se gli dèi restano fisicamente isolati dall'uomo, allora l'uomo non può comunicare con loro (*nulla cum deo ... communitas*, 116) e, dal canto loro, gli dèi non hanno l'opportunità di manifestare la propria potenza (*sustuleris omnem vim deorum*, 117). In questo modo si elimina la superstizione (e ciò è senz'altro un bene): «È facile liberarsi dalla superstizione, e di questo siete soliti vantarsi, una volta che avete tolto agli dèi ogni potenzialità», *nam superstitione, quod gloriari soletis, facile est liberare, cum sustuleris omnem vim deorum*, 117; ma si finisce pure per eliminare la religione (e ciò non è un bene): «Epicuro ha in realtà estirpato alla radice dall'animo umano la religione, dal momento che ha tolto agli dèi immortali la possibilità di intervenire e di arrecare benefici», *Epicurus vero ex animis hominum extraxit radicitus religionem, cum dis immortalibus et opem et gratiam sustulit*, 121.

Ebbene, proprio questo è il punto: quanto nell'Epicureismo costituisce un elemento di forza (in questo caso il *limite* all'interno del quale era concepita la struttura costitutiva del dio) è letto da Cicerone come il vero elemento di debolezza dell'intera teologia. Che senso ha – si chiede Cicerone – considerare gli dèi senza l'attributo che da sempre è considerato come il più adatto e qualificante la loro natura? *tollit id quod maxime proprium est optima praestantissimaeque naturae*, 121.

Infine: se agli dèi è impossibile prendersi cura degli uomini – motivo per cui nessun uomo potrà legarsi agli dèi e risultare a loro caro – anche *tra gli dèi stessi* si dovrà ipotizzare la totale assenza di relazione, ancora una volta in virtù della

loro intangibilità<sup>10</sup>. In questo quadro, come sarà possibile far riferimento alla relazione di amicizia che pur sempre il sapiente epicureo considera valida? Indubbiamente Epicuro riteneva necessario ribadire il fondamento utilitaristico dell'amicizia: «Ogni amicizia è di per sé desiderabile, prende infatti origine dall'utilità», Πᾶσα φιλία δι' ἑαυτὴν αἰρετήν· ἀρχὴν δὲ εἴληφεν ἀπὸ τῆς ὠφελείας, SV 23; ma tale utilitarismo tuttavia perde significato di fronte alla condizione di autarchia in cui vive il sapiente. Nella comunità dei saggi – là dove ciascun sapiente è tale proprio perché è assolutamente svincolato da qualsiasi problema di dipendenza/legame – si manifesta di per sé la relazione di amicizia «autentica», scevra cioè da ogni elemento utilitaristico. «Di tutto quanto la saggezza procura per la completa vita felice, della massima importanza è l'amicizia», Ὅν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτήσις, KD 27; e, viceversa, quest'ultima «si stabilisce per comunanza di vita tra quanti sono riempiti dalla felicità», συνίστασθαι δὲ αὐτὴν κατὰ κοινωνίαν ἐν τοῖς ταῖς ἡδοναῖς ἐκπεπληρωμένοις, D.L. 10.121b. Sembra quasi che l'amicizia sia un connotato della felicità. Non è lontano Cicerone dall'aver colto tutto questo, dato che, in un passo del *De finibus*, si dimostra in grado di descrivere perfettamente la dinamica che conduce alla perdita di quella tensione prettamente utilitaristica che accompagna di solito l'instaurarsi dell'amicizia:

I primi incontri, le prime unioni e il desiderio di stabilire rapporti continuativi sono determinati dal piacere; quando poi l'abitudine rafforzandosi ha prodotto la familiarità, sboccia un amore così vivo che,

<sup>10</sup> *Neminem deo nec deum nec hominem carum, neminem ab eo amari neminem diligere vultis: ita fit ut non modo homines a deis sed ipsi dei inter se ab aliis alii neglegantur*, 121.

anche se non dovesse provenire alcuna utilità dall'amicizia, gli amici si ameranno tra loro per se stessi.

*Itaque primos congressus copulationesque et consuetudinum instituendarum voluntates fieri propter voluptatem, cum autem usus progrediens familiaritatem effecerit, tum amorem efflorescere tantum ut, etiamsi nulla sit utilitas ex amicitia, tamen ipsi amici propter se ipsos amentur.*

*Fin.* 1.69.

Dunque Cicerone sembra vicino a ritenere non strumentale alla felicità l'amicizia epicurea; se così è, la stessa cosa dovrà valere anche se ci si trasferisce sul piano della teologia: gli dèi nel modo più compiuto, in quanto dèi, dovrebbero possedere i tratti dell'amicizia «autentica», un'amicizia assolutamente non strumentale. E invece ecco che Cicerone potrà accusare gli dèi di Epicuro di non poter esibire ciò di cui dovrebbero essere portatori: appunto l'amicizia. Ciò è conseguenza proprio del modo in cui sono stati concepiti, cioè del loro isolamento e della loro intangibilità. Questi dèi non possono nemmeno manifestare un amore reciproco e da ultimo, proprio per non aver bisogno di nulla, non si prendono cura né della loro comunità né dell'uomo.

Sta qui la chiave di volta: in Epicuro dobbiamo supporre che l'evidente salto di qualità tra la condizione fisica dell'uomo (compreso ovviamente l'uomo saggio) e la condizione fisica degli dèi comporti un diverso modo di relazioni. Nel caso degli uomini, l'amicizia dipende dalla specifica situazione del singolo individuo che ha raggiunto la sua autarchia: costui potrà manifestarla agli altri uomini condividendola ed esprimendola attraverso un meccanismo di aiuto reciproco che garantisce la sicurezza (*ἀσφάλεια*) e, insieme, da essa sarà garantito<sup>11</sup>. Diversamente accade nel caso degli dèi. La loro struttura fisica implica, per definizione, la sola rela-

<sup>11</sup> Da vedere la KΔ 28; cfr. *infra* p. 233.

zione di ciascuno con se medesimo: anche l'amicizia andrà intesa, di conseguenza, in un modo che risulterà paradossalmente autoreferenziale<sup>12</sup>. Il dio – egoista per eccellenza – avrà cura solo di sé e manifesterà a sé la sua «cura»; come dire: riuscirà ad essere e ad apparire assolutamente sé a se medesimo. Gli atomi che ne costituiscono la struttura fisica sono infatti immutabili quanto alla loro consistenza; saranno invece variabili rispetto alla loro specifica identità solo per poter garantire l'immutabilità della consistenza dell'insieme<sup>13</sup>.

Questa struttura autoconservantesi (ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένων) si misura dunque solo in riferimento a se stessa. E perciò – se vogliamo dire, in «amicizia» con se stessa – per definizione «ha cura» solo di sé.

Per Cicerone, al contrario, la struttura autoconservantesi della divinità non sembra dover mettere in discussione le modalità della relazione di amicizia, anzi implica proprio una continuità/confrontabilità tra la condizione della comunità degli dèi e la condizione dell'uomo. Di qui ecco che il rapporto di «amicizia» e «cura» degli dèi nei confronti dell'umanità e, in particolare, il manifestarsi della *providenza*, acquisi-

<sup>12</sup> Per questo ritengo insostenibile teorizzare, in Epicuro, una *continuità* tra il rapporto d'amicizia che si può instaurare tra *sapienti* e quello che si dovrebbe teorizzare tra *dèi*. Tuilier [1969], pp. 322-26, ha prefigurato invece un progetto epicureo di «beatificazione» dell'amicizia: «L'Épicurisme fait de la φιλία une notion universelle dans le temps et dans l'espace», una nozione che sarebbe a questo punto alternativa alla φιλία πολιτική di Aristotele.

<sup>13</sup> ΚΔ 1: «Gli dèi sono conoscibili solo con la mente: alcuni permangono secondo la propria specifica struttura (κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτας), altri secondo la somiglianza della forma (κατὰ ὁμοειδέϊαν), come conseguenza del continuo fluire di simulacri simili necessari a far sì che qualcosa abbia continuato ad essere quello stesso qualcosa (ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένων). Cfr. p. 69 n. 5 e p. 126 n. 9.

sce il suo ruolo decisivo. Per tutto questo a Cicerone appare davvero inspiegabile la loro assoluta estraneità al destino dell'uomo che Epicuro teorizzò: *Quae enim potest esse sanctitas si dii humana non curant?*, nat. d. 123.

Assolutamente coerente – in virtù dello slittamento prospettico qui descritto – l'icastica conclusione che Cicerone guadagna: se davvero dio fosse tale da non provare alcuna disposizione, alcuna benevolenza verso gli uomini, allora «ci stia bene!»: *si maxime talis est deus ut nulla gratia nulla hominum caritate teneatur, valeat*, 124.

### 3.2. LE IMMAGINI DEGLI DÈI

Gli dèi di Epicuro rappresentano dunque un problema per Cicerone; egli ha tentato in più occasioni di sottolineare la debolezza teorica che sta alla base della loro struttura fisica e anche di smascherare l'opportunismo religioso mostrato dal filosofo greco: tuttavia emergono dai suoi testi critici alcuni passaggi che sembrano lasciare qualche perplessità in merito alla sua corretta interpretazione della dottrina epicurea. Accantonata la questione dell'eventuale antropomorfismo, resta da spiegare – per esempio – come l'uomo abbia una qualche immagine della divinità. Insomma, da dove provengono e come si formano le immagini di dio? In che consiste la loro persistenza?

[A]

Epicuro poi, che non solo riesce a vedere con la ragione le cose occulte e più nascoste ma che anche le tocca in pratica con mano, insegna che la forza e la natura degli dèi sono tali da essere colte prima non dai sensi ma dalla mente; e che non per la loro consistenza fisica o per la loro singolarità, come nel caso di quei corpi che per la loro consistenza egli chiama *steremnia*, ma, grazie alle immagini percepite in base al loro somigliarsi e susseguirsi (ciò poiché una forma che per-

dura all'infinito costituita da immagini tra loro più che simili deriva da atomi innumerevoli e \*agli dèi / a noi affluisce), la mente – concentrata con estremo piacere su tali immagini avendovi fissata la nostra attenzione – capisce cosa sia una natura beata ed eterna.

*Epicurus autem, qui res occultas et penitus abditas non modo videat animo sed etiam sic tractet ut manu, docet eam esse vim et naturam deorum ut primum non sensu sed mente cernatur, nec soliditate quadam nec ad numerum, ut ea quae ille propter firmitatem στερέμνια appellat, sed imaginibus similitudine et transitione perceptis, cum infinita simillarum imaginum species ex innumerabilibus individuis existat et \*ad deos (ad nos Lambinus) adfluat, cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam infixamque nostram intelligentiam capere quae sit et beata natura et aeterna.*

*Nat. d. 1.49.*

Si tratta di un passo arduo sintatticamente ed equivoco quanto alla dottrina sostenuta; concordo con quanti ritengono che ciò dipenda dalle fonti a disposizione dell'Arpinate e dall'ellittica presentazione e uso di alcuni concetti chiave dovuti alla fretteosità della stesura. Proprio per questo, come si vedrà, è possibile che per risolvere i problemi interpretativi sia da ammettere, piuttosto che un grave errore nella tradizione testuale, una svista nel dettato di Cicerone. Il periodo è sviluppato intorno a due grandi strutture infinitive rette da «docet» (*eam esse vim ... ut ... / mentem intentam ... capere quae sit ...*) che racchiudono, in una disposizione a chiasmo, due proposizioni di tipo causale loro dipendenti sviluppate in parallelo: *non ... sed / nec ... nec ... sed*. Quest'ultima poi, grazie a una sorta di *variatio* che le consente di svolgere un doppio ruolo (sia in parallelo a *non ... sed* sia in relazione a *mentem intentam ... capere*) apre la porta a una digressione esplicativa dal carattere parentetico. In pratica Cicerone sostiene che la natura degli dèi è colta dall'uomo grazie all'integrazione di due processi: uno mentale e uno fisico. Quest'ultimo consente la percezione delle immagini degli

dèi, mentre il primo apprezza il piacere che deriva dall'esperienza di tale percezione ed elabora la comprensione globale della divinità.

Il contenuto del passo è provocatoriamente ripreso poco oltre da Cotta che poi replica a Velleio:

[B]

Dicevi infatti che la forma del dio è percepita con il ragionamento e non con i sensi, né che in essa vi è una qualche solidità né che permane singolarmente, e che la visione del dio si coglie per il somigliarsi e il susseguirsi e che non viene mai meno il flusso di immagini simili dagli infiniti atomi, e che da ciò deriva che la nostra mente, concentrata in esse, ritiene che quella natura sia beata ed eterna.

*Sic enim dicebas, speciem dei percipi cogitatione non sensu, nec esse in ea ullam soliditatem, neque eandem ad numerum permanere, eamque esse eius visionem ut similitudine et transitione cernatur neque deficiat umquam ex infinitis corporibus similium accessio, ex eoque fieri ut in haec intenta mens nostra beatam illam naturam et sempiternam putet.*

*Nat. d. 1.105.*

[C]

Ma per gli stessi dèi di cui stiamo parlando, cosa significa questo? Infatti se gli dèi sono solo frutto di elaborazione mentale e non possiedono alcuna solidità né elemento di rilievo, che differenza ci sarà nel caso in cui pensiamo all'ippocentauro o al dio? Altri filosofi chiamano tale costruzione razionale 'vuota impressione', voi invece la definite 'arrivo' e 'penetrazione' delle immagini nell'animo. Quando dunque mi sembra di vedere T. Gracco che parla in Campidoglio e che depone Purna per la votazione su M. Ottavio, io (= Cotta) dico che tale impressione è vuota, mentre tu (= Velleio) dici che le immagini dei Gracchi e di Ottavio permangono: esse che, quando \*giunsi al Campidoglio, allora mi si sono trasmesse nell'animo. Lo stesso accade a proposito del dio, dall'immagine del quale gli animi ripetutamente sono colpiti; per cui ecco gli dèi pensati come beati ed eterni.

*Hoc, per ipsos deos de quibus loquimur, quale tandem est? nam si tantum modo ad cogitationem valent nec habent ullam soliditatem nec eminentiam, quid interest utrum de hippocentauro an de deo cogitemus? Omnem enim talem conformationem animi ceteri philosophi motum inanem vocant, vos autem adventum in animos et introitum imaginum dicitis. Ut igitur Ti. Gracchum cum videor contionantem in Capitolio videre de M. Octavio deferentem sitellam, tum eum motum animi dico esse inanem, tu autem et Gracchi et Octavi imagines remanere, quae in Capitolium cum pervenerim tum ad animum meum referantur – hoc idem fieri in deo, cuius crebra facie pellantur animi, ex quo esse beati atque aeterni intellegantur.*

*Nat. d. 1.105-106.*

[D]

E come sono poi queste vostre immagini e da dove provengono?

*Quae autem istae imagines vestrae aut unde?*

*Nat. d. 1.107.*

[E]

E che dire del fatto che l'immagine di uno stesso uomo è diversa nella mia mente rispetto alla tua?

*Quid quod eiusdem hominis in meum aliae, aliae in tuum?*

*Nat. d. 1.108.*

[F]

E che dire delle immagini di quelle cose che mai esisteranno e che mai potranno esistere, come Scilla e la Chimera? e di quelle di uomini luoghi e città che mai abbiamo visto? E che dire del fatto che l'immagine mi si presenti immediata quando ne provo piacere? e del fatto che giungano a chi dorme senza essere chiamate? Sono tutte sciocchezze, Velleio!

*Quid quod earum rerum quae numquam omnino fuerint neque esse potuerunt, ut Scyllae ut Chimaerae? Quid quod hominum, locorum, urbium earum quas numquam vidimus? Quid quod simul ac mihi collibitum est praesto est imago? Quid quod etiam ad dormientem veniunt invocatae? Tota res, Vellei, nugatoria est.*

*Nat. d. 1.108.*

Il testo latino riprodotto è quello dell'edizione di A.S. Pease, 1955. I due punti di massima difficoltà sono qui contrassegnati da asterisco. Ma vediamo da vicino.

[B] è la replica di [A]; grazie a [C] si stabilisce in modo chiaro come vada inteso il «flusso» delle immagini; grazie a [D] [E] [F] si capisce più in generale come vadano intese le immagini medesime.

Le immagini degli dèi sono indubbiamente considerate da Cicerone, nel suo riprodurre la dottrina epicurea, un flusso di atomi. Se queste strutture atomiche procedono dall'oggetto al soggetto percepente, è chiaro che esse saranno interpretate dal soggetto come riproducenti l'oggetto solo se vi sarà (a) la massima somiglianza tra le strutture percepite; (b) la massima frequenza nella serie di percezioni. Ecco, [A] e [B], il ruolo della *mens* nella fase di comprensione; ecco il significato essenzialmente fisico che va attribuito a *similitudo* e *transitio* e la sottolineatura che ne consegue: *infinita simillumarum imaginum species* [A], *ex infinitis corporibus similitudinis accessio* [B]. Mi pare non necessaria, e al limite fuorviante, un'interpretazione logicistica quale risulta quella proposta da De Witt: secondo lo studioso, anzitutto *similitudo* sarebbe traduzione del termine epicureo ἀναλογία<sup>14</sup>; *transitio* è invece fatto corrispondere a ὑπέρβασις<sup>15</sup> o, in alternativa,

<sup>14</sup> Epic., *ad Herod.* 58-59. Cfr. De Witt [1942], p. 46. Philippson [1916], p. 602, pensava piuttosto che «Dieser Begriff muß also dem κατ' ὁμοειδείαν entsprechen».

<sup>15</sup> Philod., *De diis*, 3, col. 9.20; cfr. Diels [1917], pp. 27-28. Sui limiti del richiamo a ὑπέρβασις (= überspringen, 'oltrepassare', 'saltare') cfr. Moreschini [1961], pp. 354 e 360. La questione è stata poi riesaminata da Lemke [1973], pp. 43-56 e 92-94; la sua conclusione è che: «Wir haben gesehen, daß die Deutung 'durch den Analogenschluß begriffen' nicht aufrecht zu erhalten ist». Più recentemente Purinton [2001], pp. 203-09, conferma l'impossibilità di una lettura logicistica; specificamente, *transitio* sarebbe traduzione tecnica di ὑπέρβασις, non di μετάβασις.

al termine *μετάβασις*<sup>16</sup>. A questo punto, sottolineando il fatto che Cicerone rimarca il principio attivo della *mens*, si potrebbero interpretare i due termini tecnici per spiegare il processo logico che da un lato sfrutta il metodo dell'analogia (*similitudo*), dall'altro si sviluppa secondo quello dell'induzione (*transitio*)<sup>17</sup>. Secondo De Witt, insomma, attraverso una forma di inferenza induttiva fondata su basi analogiche il soggetto percepirebbe le immagini (nel caso, quelle degli dèi) assumendole come conosciute.

A mio parere, un'interpretazione così fortemente ricalcata sui fondamenti della moderna scienza della percezione può al massimo stare sullo sfondo, ma non è adoperabile se si vuole capire davvero e quindi spiegare correttamente il pensiero di Epicuro che Cicerone cita. Assodata qui è semplicemente la centralità del momento razionale che peraltro, sulle premesse della meccanica fisica, si esalta proprio nel caso degli dèi<sup>18</sup>: i loro atomi (e dunque le forme che acquisi-

<sup>16</sup> Cfr. Bailey [1928], pp. 447-49.

<sup>17</sup> De Witt [1942], p. 46: «Shapes apprehended by method of analogy and inference by induction». Nell'avanzare questa interpretazione lo studioso sembra essere partito dall'ipotesi succitata di Philippon, secondo cui l'intera espressione ciceroniana sarebbe una traduzione non fluida (un'endiadi?) dello stoico meccanismo logico di *μετάβασις καθ' ὁμοιότητα*: si indica il passaggio da un dato particolare a un altro mediante analogia. Più ponderata appare l'esposizione dell'interpretazione logicistica in De Witt [1954], pp. 250-52 e 264-67. Su tutto questo è esauriente Pease [1955], I, pp. 317-19; cfr. ora Asmis [1984], pp. 74-78, Long-Sedley [1986-1987], pp. 144-49, e Mansfeld [1999], pp. 469-75.

<sup>18</sup> Kleve [1963], p. 93, in questa prospettiva crede di poter così ricostruire il testo che il dettato ciceroniano (*imaginibus similitudine et transitione perceptis*) avrebbe a monte: εἰδώλους τῆ καθ' ὁμοιότητα μεταβάσει κατειλημμένοις. Per *perceptio* come traduzione di κατάληψις cfr. *fin.* 3.17: *verum autem cognitiones, quas vel comprehensiones vel perceptiones vel si haec verba aut minus placent aut minus intelleguntur, καταλήψεις appellemus licet ...*

scono le loro immagini) sono particolarmente sottili e leggeri e caratterizzati da un'assoluta stabilità da cui derivano la loro assoluta fedeltà all'originale.

Ma c'è un problema: se l'immagine degli dèi – così come del resto qualsiasi altra immagine – esiste (*ex innumerabilibus individuis existat*, - [A]) e proviene da un oggetto che la determina (*ex infinitis corporibus accessio*, - [B]), che senso ha l'espressione *ad deos adfluat* [A]? Come può l'immagine affluire in direzione degli dèi?

Sembra che ci si trovi di fronte a un palese errore concettuale, a meno che non si tenti di compiere un elaborato 'salto mortale', ritenendo che Cicerone, nella sua stringatezza, così voglia dire: la mente umana rinvia agli dèi (di qui l'*ad deos*) l'immagine (degli dèi) che essa ha ricevuto dagli dèi, evidentemente avendo riconosciuto mediante la razionalità i tratti degli dèi nelle immagini (degli dèi) precedentemente percepite. Insomma non si starebbe parlando della visione degli dèi che l'uomo ha, quanto piuttosto della natura degli dèi che l'uomo cerca di ricostruire in base alla visione che ne ha<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Tra i principali sostenitori di questa linea interpretativa è Giussani [1896], pp. 227-65. A pp. 235-36 scrive infatti che Epicuro: «non vuol significare il modo col quale noi vediamo, ma il modo come noi vediamo essere ciò che vediamo». Philippson [1916], pp. 603-04, ha reputato accettabile tale prospettiva solo introducendo la correzione *simillimarum rerum species* per il tradito *simillimarum imaginum species*, in base alla quale è esplicitato che l'afflusso è dalle cose (le strutture atomiche) agli dèi. Per colpa di un glossatore «*imaginum hätte dann das von Cicero gesetzte rerum verdrängt*». Frassinetti [1954], pp. 129-32, a conferma della spiegazione di Giussani ritiene di poter invocare Plut., *adv. Col.* 1116c-d, dove risulta richiamato il meccanismo dell'ἀναπλήρωσις, del riempimento/risarcimento controbilanciato degli aggregati atomici allorché se ne separano i simulacri (ma per ciò già Epicuro, *ad Herod.* 48: ἀπαναπλήρωσις). Cfr. *supra* p. 69 n. 5.

Ma controlliamo il testo tradito: dei due più antichi manoscritti (separati nello *stemma codicum* bipartito) che si utilizzano per ricostruire la lezione dell'archetipo, il Leydensis Vossianus 84 (= A) ha la lezione *ad deos adfluat*; il Leydensis Vossianus 86 (= B<sup>1</sup>) riporta *ad eos adfluat*. Non abbiamo cioè un testo perfettamente identico ed è lecito perciò non solo supporre un'incertezza, ma anche studiare qualche correzione che vada incontro al significato atteso nel passo. Drastica è quella del Lambinus (ed. 1565-1566) che propone *ad nos*<sup>20</sup>. Testualmente più sofisticato, ma non improbabile, è invece immaginare in origine un testo quale *a deo, ad*

<sup>20</sup> Segue il Lambinus Hirzel [1877], pp. 46-84; così pure Morechini [1961], pp. 367-72, nella sua accurata disamina dell'intera testimonianza ciceroniana, tra l'altro confrontata con lo scolio alla prima delle *Kyriai doxai* epicuree, propende per la correzione *ad nos* del Lambino. *Contra* Kleve [1963], pp. 44-47; 56-57; 82-83, in accordo con gli editori del Novecento che mantengono *ad deos*: Ax [1933], Pease [1955] e Bruwaene [1970]. Lemke [1973], pp. 52-56, conclude il suo studio rilevando però che la congettura del Lambino «wieder zu Ehren gelangt sein». Lo segue Asmis [1984], pp. 73-74, che precisa: «It is quite implausible ... that the gods should exist as the products of images, and even if they did, this would not explain how images produce in us a concept of gods». Tuttavia recentemente Long-Sedley [1986-1987], sect. 23e, I, pp. 144-49, e II, p. 149, sono ritornati alla lezione tradita *ad deos*, suggerendo che gli dèi sono, per l'appunto, pure costruzioni elaborate dalla nostra mente. Mansfeld [1993] ridiscute criticamente tale proposta e in particolare (pp. 190-201) affronta la testimonianza ciceroniana; in Mansfeld [1999], pp. 472-74, sono sottolineate le incongruenze cui porta l'interpretazione Long-Sedley. Anche Purinton [2001], pp. 201-03, si oppone a una simile «idealistica» ricostruzione. In aggiunta a tutto ciò è da rilevare come la correzione del Lambinus si accordi perfettamente con quanto Cotta, poco oltre nel dialogo ciceroniano, afferma riprendendo evidentemente Velleio: *ex ipso (= deo) imagines semper adfluant*, *Nat. d.* 114 (cfr. *Lucr.* 5.1169-78). Infine: per una corretta comprensione della glossa alla KΔ 1 di Epicuro, cfr. Diano [1974], pp. 314-25, e, oggi, Mansfeld [1993], pp. 201-10.

*nos*: di qui, per aplografia, si giustificerebbe l'esito *ad deos*: \**ade[oadn]os* > *ad eos* (= Vossianus 86) > *ad deos* (= Vossianus 84)<sup>21</sup>.

Però, al di là di tutto, si può pensare semplicemente a un errore che risalga direttamente a Cicerone e che l'archetipo si è limitato a riprodurre lasciando poi insorgere qualche esitazione (*ad deos* / *ad eos*). In questo caso la fretteolosità nella stesura dell'opera sarebbe la causa di tutto: Cicerone, che dobbiamo immaginare immerso nella contemporanea lettura e nel contemporaneo confronto di più fonti, si sarebbe confuso. Così, se è plausibile la correzione testuale proposta dal Lambinus (nessuno dei *deteriores* però la conforta), è più probabile ipotizzare in questo caso la semplice svista d'autore che l'archetipo riprodurrebbe. Impossibile comunque dedurre da questo passo un autentico errore concettuale di Cicerone che in tutti gli altri passi paralleli non avrebbe commesso! E non vale nemmeno ipotizzare un provocatorio fraintendimento espressamente messo in bocca a Velleio per denigrarne la competenza o per sabotare proditoriamente la dottrina di Epicuro: tale fraintendimento sarebbe stato ripreso in altra sede.

Anche un'ulteriore difficoltà interpretativa può spiegarsi senza particolari problemi e non sarà da ricondursi a questo «supposto» errore interpretativo di Cicerone.

In [C] Cicerone si figura di vedere Ti. Gracco in Campidoglio nel bel mezzo di una votazione. Cosa accade dal punto di vista della percezione delle immagini, stando alla dottrina epicurea?

<sup>21</sup> La stessa cosa vale per *a deis, ad nos* > \**ade[isadn]os* (ed effettivamente nell'edizione Heindorf 1815 si legge: *a diis ad nos*). Trovo ora favorevole a questa linea esplicativa il recente commento di Dyck [2003], p. 128.

Poiché non esiste una «percezione vuota» (*motus animi inanis*), cioè un provenire dal nulla dell'immagine, occorre pensare che le immagini di Ti. Gracco permangano (*imagines permanere*) da qualche parte finché non saranno percepite: la loro percezione avverrà nel momento in cui capiterà a qualcuno – per esempio a Cicerone – di passare per il Campidoglio. Occorre cioè correggere *cum pervenerint* in *cum pervenerim*. Il soggetto del trådito *pervenerint* è *imagines*; forse potrebbe essere anche *Gracchi et Octavium*. Ma il problema resta il medesimo. Sia che le immagini giungano (emanate da Gracco e da Ottavio) al Campidoglio, sia che Gracco e Ottavio giungano al Campidoglio (ed emanino le immagini), in entrambi i casi esse debbono poi risultare presenti alla mente di Cicerone (*ad animum meum referantur*); ma dov'era Cicerone al momento della percezione?

Se si ipotizza che Cicerone potesse essere in un certo momento al Campidoglio, ecco che la circostanza può avergli risvegliato quel particolare *motus animi*: cioè l'arrivo di immagini dal luogo preciso in cui si era verificato l'avvenimento evocato. Una sorta di suggestione psicologica determinata dal contesto ambientale. Lecito in questo caso leggere *in Capitolium cum pervenerim* e non *in Capitolim cum pervenerint* (i.e. *imagines* vel *Gracchus et Octavius*). La lezione *pervenerim* è nei *deteriores* e fu l'Ernesti (1776) a sfruttarla per primo (oggi così anche Pease). I leidensi (A) e (B) hanno *pervenerint*: errore spiegabile facilmente in fase di copiatura, tenuto conto anche che entrambi questi codici non discendono direttamente dall'archetipo<sup>22</sup> e che sono ritenuti poco corretti.

In conclusione, la situazione va pensata come segue: le immagini sottili degli dèi sono comunque immagini permanenti: esse colpiscono il soggetto che le percepisce qualora

<sup>22</sup> Cfr. la proposta di *stemma codicum* di Bayer [1976], p. 111, che è in linea di massima attendibile.

fisicamente il soggetto sia in una condizione tale da essere loro bersaglio. Si immagini perciò Cicerone che si reca al Campidoglio: eccolo lì rammemorare una situazione verificatasi tempo addietro che si concretizza nella suggestione di percepire le originali immagini di Gracco e di Ottavio.

La stessa cosa accade con le immagini degli dèi. Sono le immagini che dagli dèi fluiscono. Assurdo pensare l'opposto.

Tuttavia Cicerone, che dunque correttamente ha fin qui esposto la dottrina epicurea, salvo – come si è supposto – un'occasionale svista in fase di scrittura, si permette ora una serie di obiezioni perfettamente coerenti (coerenti anche in virtù della spiegazione di quell'errore fin qui sostenuta).

Se nel caso del Campidoglio c'è la suggestione evocativa del luogo e si può pensare a una serie di immagini lì in attesa di raggiungere il visitatore Cicerone, che dire dell'ippocentauro [C] o di Scilla e della Chimera [F]?

Come cioè rispondere alla domanda «da dove provengono?» (*unde* - [D]) a proposito di ciò che non esiste?

Lo stesso vale a proposito di tutto ciò che non abbiamo visto, si tratti di città, di luoghi, di uomini. In questi casi, non si tratta solo di dover supporre, stando all'Epicureismo, la persistenza di immagini nel tempo, pronte a essere percepite in certe occasioni (per esempio quando provo particolare piacere, *mibi collibitum* - [F]); non c'è nemmeno un problema di stabilire la volontarietà/involontarietà nel momento di evocare queste immagini (*ad dormientem veniunt invocatae* - [F]): c'è solo un fondamentale interrogativo che attende una risposta: da dove provengono queste immagini? Si possono immaginare immagini provenienti dal nulla? O, meglio, come è possibile – sempre stando alle obiezioni mosse alla dottrina epicurea – evitare l'ipotesi di «vuote impressioni», di *moti inanes*?

Solo così facendo, lascia intuire Cotta ( $\approx$  Cicerone), si può seriamente pensare a un compito non solo passivo ma

anche a una responsabilità attiva di chi pensa/immagina, una situazione costruttiva che potrebbe spiegare anche perché le immagini di uno stesso uomo risultino diverse nella mia mente e in quella di un altro: *quid quod eiusdem hominis in meum aliae, aliae in tuum* [E]. Il che, ovviamente, contrasta con l'ortodossia epicurea.

#### 4. L'ABBOZZO MANCATO DI UN PROGETTO TEORETICO

Rimangono naturalmente altri settori da approfondire, se si vuole rispondere in maniera esauriente alle questioni poste in apertura. Per esempio, è importante accertare quali implicazioni abbia il forte richiamo al ritiro interiore (e dunque la rinuncia alla vita pubblica) che l'Epicureismo propone<sup>1</sup> ma che Cicerone è restio ad accogliere; basta riflettere sulle illusioni che coltivò nell'ultimo anno di vita, dopo l'assassinio di Cesare: vicino ai congiurati – e addirittura loro mentore – immaginava per sé una nuova opportunità di rientro alla ribalta del potere politico<sup>2</sup>. E tutto ciò obliando completamente, nelle febbrili fasi della drammatica decisiva rottura

<sup>1</sup> Per questa strada si è già mossa Griffin [1989], pp. 11-22.

<sup>2</sup> Il periodo che segue alla morte di Cesare costituisce per Cicerone l'occasione di una nuova battaglia per l'idea di «repubblica» che aveva maturato nel corso della sua vita; battaglia insieme ideale e, nei fatti, drammatica. Segnalo, tra i numerosi lavori, le pagine di Frish [1946], pp. 42-62; Büchner [1964], 451-65; Gelzer [1969], pp. 346-410; Bellincioni [1974], pp. 101-283; Grimal [1996], 348-410. Ne emerge in ogni caso il profilo di un uomo preoccupato, esitante sul da farsi ma non domo. Le contraddizioni di una fase storica ormai in conclusione interferiscono pesantemente con l'impegno ideale, culturale e politico. La «concordia ordinum», che a parere dell'Arpinate potrebbe realizzarsi con la vittoria di Ottaviano, nasconde in realtà un grave fraintendimento dello *status quo*: lo spirito repubblicano e l'antico ordine senatorio erano per sempre stati seppelliti.

con Antonio e dell'affermazione di Ottaviano, l'*otium cum dignitate* al quale aveva deciso di votarsi dal 46 in poi, quell'*otium* che l'aveva spinto a impegnarsi nella prospettiva letterario-culturale di dare voce, a Roma, al pensiero filosofico greco. E difatti Cicerone, dopo le idi di marzo del 44, sembra aver la forza fisica e mentale di contemperare entrambe le due esigenze: quella filosofico-culturale insieme a quella politica. L'epistolario, le orazioni pronunciate contro Antonio e altre fondamentali opere scritte nell'ultimo scorcio della sua vita – prime tra tutte il *Laelius* e il *De officiis* – ci confermano che la tensione interiore per la salvezza della *res publica*, pur in condizioni disperate, lo portò a sviluppare addirittura in termini più radicali, umani e realistici i convincimenti teorici e le prospettive etiche che era andato maturando, in critica dissonanza con la dottrina epicurea. Ecco infatti chiedersi come possano completarsi reciprocamente l'*honestum otium* e il *consensus bonorum*, valori che devono, ma non sempre possono, tradursi nell'idea di una *pax* da concepirsi come *tranquilla libertas*<sup>3</sup>; oppure eccolo di fronte all'urgenza di giustificare a se medesimo e pubblicamente il rientro nell'agone politico, pronto a lottare e a saper affrontare la morte pur di non tradire gli ideali e il compito che andava assolvendo: «Quando il momento necessario lo

<sup>3</sup> Ma fino a che punto la *pax* va ricercata? anche a costo di accettare la tirannide? Cfr. *Phil.* 2.113: «È dolce evocare la pace, la pace è cosa essenziale per la vita; ma tra pace e schiavitù c'è grande differenza: la pace consiste nella possibilità di godere tranquillamente della libertà, mentre la schiavitù è il peggiore dei mali, e va combattuta lottando fino alla morte», *et nomen pacis dulce est et ipsa res salutaris, sed inter pacem et servitutem plurimum interest: pax est tranquilla libertas, servitus postremum malorum omnium, non modo bello, sed morte etiam repellendum*. Sugli ideali dell'ultimo Cicerone, cfr. Bellincioni [1974], pp. 13-97. Perelli [1990], pp. 137-78, nel presentare l'etica sociale del *De officiis*, sottolinea come l'accento aristocratico-senatoriale rimanga dominante, in una cornice incline agli ideali stoici.

esige, occorre saper scendere in campo e preferire la morte alla schiavitù e alla vergogna»; «mi è e mi sarà sempre consentito mantenere la mia dignità morale, senza preoccuparmi della morte»<sup>4</sup>. Ed esemplare è la serie di riflessioni che comunica all'amico Peto nel febbraio del 43, quando la lotta contro Antonio è ormai aperta e la possibilità di poter far valere nel senato le aspettative degli anticesariani è ancora viva:

Sappi, mio Peto, che giorno e notte di nient'altro mi preoccupo che della salvezza e della libertà dei miei concittadini: non mi lascio sfuggire alcuna occasione per esortare, intervenire, immaginare il da farsi; sono insomma in uno stato d'animo tale che se in questo impegno e compito dovessi mettere in gioco la mia stessa vita, me ne riterrei pienamente soddisfatto.

*sic tibi, mi Paete, persuade, me dies et noctes nihil aliud agere, nihil curare, nisi ut mei cives salvi liberique sint: nullum locum praetermitto monendi, agendi, providendi; hoc denique animo sum ut, si in hac cura atque administratione vita mihi ponenda sit, praeclare actum mecum putem.*

Fam. 9.24.4

Ma ancora ecco Cicerone – di fronte al problema dei valori repubblicani da salvare e da riproporre in rinnovata prospettiva politica – rimettere in gioco quello dell'*amicizia* e quello del *dovere*. La redazione del *Laelius* è del giugno del 44 ma probabilmente si è protratta fino a novembre; quella del *De officiis* è dell'ottobre. Nel primo caso si tratta di un'opera redatta su sollecitazione di Attico e ambientata nel 129 a.C., all'epoca della morte di Scipione Emiliano, uno degli idoli politici di Cicerone; è evocata l'età dell'oro della Repubblica e la forza dei legami di amicizia sia nel campo della politica

<sup>4</sup> Off. 1.81: *cum tempus necessitasque postulat, decertandum manu est et mors servituti turpitudinique anteponenda*; Phil. 1.14: *mibi vero licet et semper licebit dignitatem tueri, mortem contemnere*. Cfr. Phil. 2.119.

sia in quello personale. Solo partendo da un fondamento di questo tipo è possibile ricreare le condizioni per la salvezza dello Stato nel 44: il *De amicitia* diventa così una vera lezione di politica pratica<sup>5</sup>, e Cicerone di fatto ne applica la tesi avvicinandosi a Pansa, Irzio, Balbo, a Lucio M. Filippo il tutore di Ottaviano. Non solo, ne applica la tesi anche nei rapporti con gli amici più cari: un esempio tra tutti è costituito dal breve scambio epistolare con Mazio (*fam.* 11.27 e 28)<sup>6</sup>, nel quale il conflitto tra *amicitia* e *res publica* si fa scottante. Mazio, che si può supporre con buoni motivi essere un epicureo, *auctor otii* (cioè sostenitore della pacificazione e del bene comune) come, nel 49, lo era lo stesso Cicerone, apparteneva però al partito cesariano<sup>7</sup>. L'assassinio di Cesare

<sup>5</sup> Cfr. Grimal [1996], pp. 355-56: «Il *De amicitia* ... assume il valore di una lezione di politica pratica. Cicerone insiste (e questo è evidentemente destinato all'epicureo Attico) sul fatto che l'origine dell'amicizia non sta nella salvaguardia dei propri interessi, ma che l'utilità ne è il risultato, anche quando non ne è la causa». Cfr. Bellincioni [1970], pp. 179-237. Citroni Marchetti [2000], pp. 3-48, sottolinea una componente dell'amicizia: la volontà; e la volontà addirittura ne sarebbe l'elemento fondante in grado di decretarne l'esistenza e la fine. Per questa via l'amicizia finisce per essere solo una strategia razionale, lontana dall'affettività e dalla spontaneità, pronta a farsi strumento indispensabile per la conquista del potere.

<sup>6</sup> Le lettere non sono datate ma appartengono entrambe, con tutta probabilità, alla fine di agosto del 44. Oggetto di numerosi studi critici, per una discussione relativa a tutti gli aspetti, sia quelli concernenti la relazione con il *Laelius* sia quelli più immediatamente etico-politici e teoretici relativi all'amicizia, rimane esauriente Bellincioni [1970], pp. 216-30. Cfr. anche Griffin [1997]<sup>b</sup>, pp. 86-109, che in particolare segnala l'importanza, sullo sfondo, dell'etica aristotelica.

<sup>7</sup> Cfr. *Att.* 9.11.2: «È venuto nel giorno delle Quinquatrie da me Mazio, un uomo, per Giove, che mi è parso davvero moderato e prudente; è sempre stato ritenuto un fautore dell'*otium*», *venit ad me Matius Quinquatribus, homo mebercule, ut mihi visus est, temperatus et prudens; existimatus quidem est semper auctor otii*. Le Quinquatrie si festeggiano il 19 marzo e la lettera è del 20 marzo del 49. Nella stessa lettera Cice-

l'aveva perciò trovato schierato contro i congiurati. Orbene: un rapporto personale di amicizia deve o non deve tener conto dell'interesse della *res publica*? Nel *Laelius* è stigmatizzata l'eventualità di *facere contra rem publicam amici causa* (§ 40), ma ciò non impedisce che tra amici ci si possa consigliare: *plurimum in amicitia amicorum bene suadentium valeat auctoritas* (§ 44). Indirizzandosi a Mazio Cicerone sembra riprendere esattamente questa posizione, spera di potersi valere di un grande margine di confidenza e di credito per consigliare l'amico e dissuaderlo dal legame con i cesariani. Mazio replica sottolineando come l'amicizia sia assolutamente più profonda rispetto al piano dell'alleanza politica e non tema minacce: *nullius umquam periculi terroribus ab officio aut ab humanitate desciscam*<sup>8</sup>. Molto probabilmente anche Cicerone su questo punto, alla fine, si trova a convergere, nonostante le suggestioni che gli provenivano dal Περὶ τοῦ καθήκοντος di Panezio e che lo influenzarono nella redazione del *De officiis*. Se infatti il grande problema inaffrontato e dunque rimasto irrisolto in Panezio rimaneva quello di stabilire la relazione tra *honestum* e *utile*, cosicché si potesse sempre distinguere ciò che sembra giusto da ciò che sembra utile<sup>9</sup>, per Cicerone la

rone medesimo è considerato uomo *ad pacificationem* impegnato. Con la medesima sicurezza affermerà in seguito, una volta passate le idi di marzo: *ieci fundamenta pacis*, *Phil.* 1.1. Quanto al fatto che Mazio sia epicureo, Griffin [1997]<sup>b</sup>, pp. 101-04, rimane dubbiosa: ciò nonostante essa medesima elenchi una serie di elementi ed argomenti che dovrebbero definitivamente provarlo.

<sup>8</sup> *Fam.* 11.28.4: «Mai la paura per un qualsiasi pericolo mi distoglierà dai doveri dell'amicizia». Cfr. *Epic. SV* 28: «Per amore dell'amicizia bisogna saper andare incontro anche ai pericoli», δεῖ δὲ καὶ παρακινδυνεῦσαι χάριν φιλίας. *Humanitas* e *officium* traducono perfettamente il delicato equilibrio in cui si esprime, per Mazio, l'amicizia: un affetto nato dalla relazione tra uomini che implica però obblighi e doveri irrinunciabili.

<sup>9</sup> Cfr. *off.* 3.7-10 (= fr. 94 Alesse) e 3.12 (= fr. 75 Alesse). La giunzione tra *honestum* e *utile* parrebbe immediatamente praticabile solo in

questione si fa in tutti i sensi centrale e improrogabile, anche perché per lui i legami di amicizia appartengono a pieno titolo alla dimensione etica e a quella politica. Stando a Panezio – almeno secondo la lettura ciceroniana, *off.* 1.50-59 (= fr. 91 Alesse) – i principi che regolano la comunità e la società umana non solo risultano ispirati all'utilità comune (*ad communem utilitatem adferendum*, § 52), ma appaiono in ottima sintonia con i legami di amicizia: «Solido è quel legame che è prodotto dai benefici dati e ricevuti da entrambe le parti; fin che sono reciproci e graditi, stringono coloro che ne fanno uso in un saldo rapporto di familiarità» e di «amicizia», come avrebbe detto Pitagora<sup>10</sup>.

Ebbene, se nel *De officiis* l'amicizia assume un valore politico importante, nel *Laelius* l'ispirazione *più ideale* è senz'altro presente: l'amicizia tende a diventare – epicureaneamente, si potrebbe dire – un valore etico assoluto, tende a essere concepita come fine a se stessa, dato che, per definizione, non potrà mai esistere conflitto tra uomini saggi. Com'è dunque evidente, se la politicità delle relazioni umane è considerata nella sua essenzialità ed è per ciò assunta a livello etico, ne rimarrà completamente riscattato anche l'utilitarismo. E Cicerone, recependo con migliore consapevolezza i principi

un'ottica epicurea, cfr. § 12: «Se Panezio fosse stata persona tale da affermare che la virtù deve esser praticata perché è causa di vantaggi, come fanno quelli che misurano l'appetibilità delle cose dal piacere che arrecano o dal dolore che evitano, avrebbe allora potuto dire che in certe situazioni l'utile è in contrasto con l'onesto», *Quodsi is esset Panaetius, qui virtutem propterea colendam diceret, quod ea efficiens utilitatis esset, ut ii, qui res expetendas vel voluptate vel indolentia metiuntur, liceret ei dicere utilitatem aliquando cum honestate pugnare.*

<sup>10</sup> *Off.* 1.56: *Magna etiam illa communitas est, quae conficitur ex beneficiis ultro citroque datis acceptis, quae et mutua et grata dum sunt, inter quos ea sunt, firma devinciuntur societate.* E Pitagora riteneva che questa unità d'intenti e aspirazioni costituisse l'acme dell'amicizia, *quod Pythagoras ultimum in amicitia putavit, ut unus fiat ex pluribus.*

teorici dell'etica greca, finisce di fatto per abbandonare il mero atteggiamento polemico antiepicureo<sup>11</sup>.

Ma più che un velato epicureismo, nel caso del *De officiis* al centro sono invece a tutti gli effetti i principi stoici: in forma di ammonimento al figlio Marco che sta studiando ad Atene, Cicerone intende definire senza più esitazioni il compito che all'uomo è stato affidato dalla natura, il suo dovere, l'ideale di innalzarsi fino alla vetta agendo nel modo che, appunto all'uomo, è conveniente. Nell'equilibrio tra *honestum, praestans vir, sapientia, virtus, consulere dignitati rei publicae, rei publicae praestare* Cicerone pensa di ritrovare le quattro virtù che tradizionalmente le scuole greche avevano identificato: saggezza, giustizia, coraggio e temperanza<sup>12</sup>. Si osservi: Academia, Aristotelismo e Stoa, ma non Epicureismo; evidentemente, e su questo proprio Attico mostra le sue perplessità, il concetto di «conveniente / utile» rimane ancora, se non del tutto disgiunto, comunque problematicamente coniugabile con la «virtù».

Tuttavia sia nel caso del *Laelius* sia in quello del *De officiis*, si è di fronte a due opere che Cicerone – alle idi di marzo del 44 – non aveva ancora in mente di scrivere, almeno stando a quanto risulta programmato nei primi paragrafi del secondo libro del *De divinatione*, là dove l'Arpinate organizza i suoi progetti di *otium* culturale. In un certo senso si tratta di due elaborazioni, sviluppate a partire da originali greci e adattate al nuovo clima politico, *utili a Cicerone* per dare consistenza ai resuscitati 'antichi' valori etico-civili cui intendeva richiamarsi in un'ottica, peraltro, essenzialmente stoica; *importanti per noi* al fine di seguire fino in fondo l'evoluzione

<sup>11</sup> *Contra* Gargiulo [1980], pp. 315-32, il quale sottolinea come la valenza e la tensione politica del *Laelius* siano da leggere comunque in chiave antiepicurea.

<sup>12</sup> L'analisi migliore al riguardo rimane quella di Pohlenz [1970], pp. 47-132.

culturale dell'Arpinate. Ciò porta a credere però che allora come in tutto l'arco dell'intera sua vita stessero a motivarlo, nello studio e nel confronto con il mondo greco, essenzialmente le suggestioni del contesto storico-politico, piuttosto che una tensione teoretico-filosofica di carattere fondativo. Una volta «tradotta» a Roma la filosofia dei Greci, l'urgenza rimane più quella di riprenderne soprattutto le istanze etiche per adattare alle aspettative sociali e all'ideologia politica di riferimento, che non quella di trasformarle davvero in sistema.

Oltre ad approfondire il versante etico-politico, potrebbe sortire qualche risultato interessante anche verificare se la tecnica argomentativa di Cicerone, nel suo procedere in contrapposizione alle grandi prospettive fisico-teoretiche e ai grandi temi etici di Epicuro, non si serva di schemi logico-dialettici che Epicuro stesso aveva sviluppato e praticato, e che – forse già in gioventù – aveva studiato con Fedro. È questo però un terreno difficile da sondare, non solo perché le caratteristiche tecniche della logica argomentativa epicurea sono di problematica identificazione, ma soprattutto perché l'istanza logico-dialettica in Cicerone è sovrastata dall'urgenza retorica. Tuttavia almeno un cenno va fatto a un importante passo del secondo libro del *De divinatione*: in esso sorprendentemente Cicerone mostra la pulizia argomentativa della logica di Epicuro di contro all'abituale accusa di rozzezza e fallacia attribuitagli volentieri dagli Stoici:

Non vedi come Epicuro, che gli Stoici sono soliti definire rozzo e sciocco, sia riuscito a dimostrare che quello che nella natura chiamiamo 'il tutto' è infinito? «Ciò che è finito» egli dice «ha un'estremità». Chi non ammette questo? «Ciò che ha un'estremità, deve poter esser visto da un punto che sia esterno». Anche questo dev'essere ammesso. «Ma ciò che è il tutto non può esser visto da un punto che sia esterno». Nemmeno questo si può negare. «Non aven-

do dunque alcuna estremità, di necessità sarà infinito». Non vedi come, prendendo le mosse da premesse concesse, sia giunto a dimostrare qualcosa di cui prima si dubitava? Non allo stesso modo procedete voi dialettici!

*Videsne Epicurum, quem hebetem et rudem dicere solent Stoici, quem ad modum, quod in natura rerum omne esse dicimus, id infinitum esse concluderit? 'Quod finitum est', inquit, 'habet extremum.' Quis hoc non dederit? 'Quod autem habet extremum, id cernitur ex alio extrinsecus.' Hoc quoque est concedendum. 'At, quod omne est, id non cernitur ex alio extrinsecus.' Ne hoc quidem negari potest. 'Nihil igitur cum habeat extremum, infinitum sit necesse est.' Videsne, ut ad rem dubiam <a> concessis rebus pervenerit? Hoc vos dialectici non facitis.*

*Div. 2.103.*

Com'è evidente, qui Cicerone non esita a lodare proprio la procedura logico-argomentativa epicurea, in altri luoghi aspramente criticata<sup>13</sup>, perché si tratta di mettere in evidenza

<sup>13</sup> Se in *fin.* 2.18 e in *Luc.* 97 Epicuro è criticato per la manifesta incompetenza nella scienza logica (*totam dialecticam et contemnit et irridet*), in *nat. d.* 1.70 è addirittura documentata l'indifendibilità del suo argomentare quando è applicato alla teoria atomistica e alla connessa priorità dei sensi: «Siccome (i dialettici) insegnarono che in tutte le disgiunzioni in cui è posta un'alternativa del tipo 'o è o non è' una delle due asserzioni è vera, Epicuro temette che – se fosse stata concessa un'affermazione quale 'domani Epicuro vivrà o non vivrà' – una delle due alternative sarebbe stata di fatto necessaria. Per cui negò del tutto la necessità logica implicata in affermazioni del tipo 'o è o non è', dato che ovviamente qualsiasi conclusione avrebbe avuto validità a prescindere dai sensi: *a quibus cum traditum sit in omnibus diiunctionibus, in quibus "aut etiam aut non" poneretur, alterum utrum esse verum, pertimuit ne, si concessum esset huius modi aliquid "aut vivet cras aut non vivet Epicurus", alterutrum fieret necessarium: totum hoc "aut etiam aut non" negavit esse necessarium.* Cfr. in parallelo *fat.* 21 e 37-38; Cicerone in quest'ultimo caso non si trattiene dal commentare: «Ma che straordinario arbitrio e che miserevole ignoranza della tecnica dialettica!», *O admirabilem licentiam et miserabilem inscientiam disserendi!* Nel commento che fa

la forza di un ragionamento condotto attraverso passaggi correttamente sviluppati a partire da premesse coerentemente poste e da tutti ammesse. Questo è il punto chiave: Epicuro sembra non transigere quanto alla stabilità delle premesse e, almeno in questo caso, le premesse che pone come concesse sono effettivamente valide. Per cui, come si diceva, sono addirittura gli Stoici ad essere accusati di essere puri e semplici dialettici, cioè di usare lo strumento della logica fine a se stesso.

Ma al di là della sua occasionalità, quest'esempio ci conferma l'importanza essenziale che, per Epicuro, rivestiva la presentazione scientificamente giustificabile della realtà: il che comportava l'urgenza di proporre ai suoi discepoli una visione del mondo affidabile e, in qualche modo, dimostrabile. Rispetto a tutto questo, Cicerone risulta più concreto: a lui preme piuttosto rivolgersi all'uomo di cultura romano, cioè al *civis* politicamente impegnato, e trasmettergli l'idea di un progetto etico solido, ancorato alla tradizione dei *maiores* e, nel contempo, operativamente spendibile.

In ogni caso, giunti a questo punto, si possono ricavare una serie di conclusioni di carattere generale seppur provvisorie: anzitutto Cicerone non è apparso per nulla digiuno

seguire, tramite l'evocazione del principio del *terzo escluso* Cicerone sottolinea l'assurdità del tentativo epicureo di negare il principio di bivalenza: «Se in un'asserzione c'è qualcosa che non è definito né vero né falso, certamente questo qualcosa non sarà vero», *Si enim aliquid in eloquendo nec verum nec falsum est, certe id verum non est* (= affermazione del principio del *terzo escluso*, dato che 'non sarà vero' che sia possibile che tale qualcosa non sia 'né vero né falso'); «ciò che poi non è vero, come potrebbe non essere falso? Oppure, ciò che non è falso come potrebbe non essere vero?», *quod autem verum non est, qui potest non falsum esse? Aut, quod falsum non est, qui potest non verum esse?* (= affermazione del principio di bivalenza, dato che, siccome ciò che non è vero è falso e ciò che non è falso è vero, sempre qualcosa è vero o falso).

della complessità e delle sottigliezze della dialettica filosofica; anzi: proprio nel settore filosofico la sua formazione giovanile dev'essere stata – e quindi dev'essere ritenuta – molto più accurata di quanto non si sia di solito disposti ad ammettere. In particolare la dottrina epicurea (in pratica la prima cui è stato educato) è risultata da lui conosciuta in modo approfondito; soprattutto il fatto che egli abbia manifestato la capacità di reinterpretarne il messaggio per sfruttarlo nell'ottica della propria personale *Weltanschauung* (e quindi seguendo spesso una rotta di collisione netta nei confronti del messaggio di epicureo) non fa che confermare questa ipotesi.

Controllando da vicino, gli accertamenti eseguiti sul primo libro del *De rerum natura* dimostrano che, sia nel caso della (2.1.) relazione tra spazio e materia, sia nel caso della (2.2.) teoria del *clinamen*, sia nel caso della (3.) esistenza degli dèi, della (3.1.) provvidenza e delle immagini divine (3.2.), Cicerone riesce a mettere a fuoco la dottrina di Epicuro in modo solo in parte pregiudicato. Le obiezioni che egli muove dipendono, al di là del puro e semplice istinto diatribico, dalla sua fede academico-scettica abbracciata con progressiva sicurezza a partire dal suo primo viaggio ad Atene. E non si tratta di obiezioni banali, piuttosto di rilievi che testimoniano una preparazione costruita con una coerenza che si riverbera in tutti i suoi trattati filosofici. Rilievi che meriterebbero un dibattito approfondito con interlocutori non fittizi ma reali.

Purtroppo, da questo punto di vista, l'operazione di Cicerone si rivela per quello che è: non tanto un progetto di approfondimento teoretico e nemmeno il primo passo in direzione della costruzione di un vero e proprio «sistema», bensì uno sviluppo collaterale a un impegno retorico valuta-

to come prioritario<sup>14</sup>. Ed ecco l'Arpinate accontentarsi perciò di presentare i problemi che l'Epicureismo solleva in contrapposizione alla dottrina della scuola cui predilige riferirsi: lo «scetticismo accademico».

Anche per questo risulta chiara la sua adesione al metodo (*in utramque partem disserere*) e all'atteggiamento dubitativo che aveva connotato l'insegnamento di Filone di Larissa<sup>15</sup>: affrontare la disamina dei problemi relativi alla conoscenza della realtà fisica discutendo dei *pro* e dei *contra*, e opporsi ad affermazioni che si presentano come apodittiche, diventa la sua linea di condotta strategica<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Così anche Erler [2003], pp. 737-41.

<sup>15</sup> Su Filone, cfr. Brittain [2001], pp. 296-98; lo studioso sottolinea lo stretto connubio tra momento retorico e momento filosofico che tale metodica sottintende e che, a suo parere, caratterizza l'insegnamento di Filone. Inoltre, in *Tusc.* 2.9, non solo c'è la conferma della vicinanza di Cicerone a tale strategia (*itaque mihi semper Peripateticorum Academiaeque consuetudo de omnibus rebus in contrarias partes disserendi*), ma l'Arpinate ricorda come: «Filone, che più volte ho seguito a lezione, stabilisse un periodo per l'insegnamento della retorica, un altro per la filosofia», *Philo, quem nos frequenter audivimus, instituit alio tempore rhetorum praecepta tradere, alio philosophorum*. A tale consuetudine Cicerone si adegua, tra l'altro, proprio in occasione degli incontri di Tuscolo, quasi glielo richiedessero gli amici: *ad quam nos consuetudinem a familiaribus nostris adducti in Tusculano, quod datum est temporis nobis, in eo consumpsimus*. Specificamente su questo aspetto del metodo ciceroniano, cfr. Lévy [1992], pp. 311-24.

<sup>16</sup> In *fin.* 2.2 Cicerone si dimostra favorevole all'approccio metodologico di Arcesilao di Pitane. Il fondatore della media Academia, di indirizzo scettico, chiedeva ai suoi discepoli non tanto di porre domande, quanto di esporre compiutamente la loro opinione; poi procedeva lui in persona a controbatterla: *qui se (scil. Arcesilan) audire vellet, non de se quaerent, sed ipsi dicerent quid sentirent; quod cum dixissent, ille contra*. Rispetto ad Arcesilao – e poi anche a Carmada, il discepolo di Carneade – Filone sembrerebbe fautore di una «*empiricizing*» conception of the art of rhetoric, la quale si traduce nel rilievo dato al momento della formalizzazione della *hypothesis* in una prospettiva

In particolare, tra le posizioni filosofiche che si segnalano per essere state assunte essenzialmente per via assiomatica, Cicerone comprende proprio quella degli Epicurei; di essa rifiuta il carattere dogmatico che, nonostante tutte le mediazioni intervenute al momento dell'impatto e dell'innesto nel mondo romano, sembra conservare. Cicerone si attende che a partire dalla critica di essa – ma poi dalla critica delle scuole filosofiche in generale – si arrivi a intravedere una prospettiva più solida, quella che, secondo l'insegnamento di Arceliso, potrà risultare almeno la più *probabile*<sup>17</sup>. E il  $\pi$ - $\theta$ ανόν, cioè il *probabile*, non potrà essere ciò che si dichiara «da sé vincente» e quindi da approvare (*probare*), come invece risultava stando all'insegnamento di Epicuro; ma sarà ciò che, dal confronto con le altre tesi, si dimostrerà in possesso dei requisiti più validi. L'obiettivo di Cicerone sembrerebbe, insomma, più quello di trovare la verità che non quello di confutare gli altri (e le altre dottrine) in quanto avversari: *verum enim invenire volumus, non tamquam adversarium aliquem convincere, fin.* 1.13.

Tuttavia si tratterà di una verità *probabile*, di una verità che, in un certo contesto e a precise condizioni, ha la possi-

gnoseologica ed epistemologica di tipo probabilistico, cfr. Brittain [2001], pp. 331-35.

<sup>17</sup> Tutto questo è ribadito in *off.* 2.8, dove però il tratto che caratterizza la probabilità è congiunto espressamente alla procedura retorico-filosofica che la determina: «Cos'è dunque che m'impedisce di attenermi a ciò che mi sembra il più probabile, di respingere quanto invece tale non è e, evitando l'arroganza delle affermazioni assiomatiche, di fuggire l'avventatezza così grandemente lontana dalla sapienza? Da parte dei nostri filosofi si discute in ogni occasione, perché ciò che di fatto è probabile non può risultare tale se non viene fatta una disamina delle motivazioni dell'una e dell'altra parte», *Quid est igitur, quod me impedit ea, quae probabilia mihi videantur, sequi, quae contra, improbare atque adfirmandi arrogantiam vitantem fugere, quae a sapientia dissidet plurimum? Contra autem omnia disputatur a nostris, quod hoc ipsum probabile elucere non posset, nisi ex utraque parte causarum esset facta contentio.*

bilità di prevalere. Una verità costruttivamente proposta e nella ricerca della quale Cicerone si sente vivamente impegnato, avvertendo di *ardere studio veri reperiendi*, *Luc.* 65. Una verità che, da ultimo, vorrebbe collocarsi oltre il probabile e pervenire al *veri simile*, a quella conclusione che dal *probabile*, scoperto e adottato, prende forma: «Come potrei infatti non desiderare di scoprire la verità, quando godo se ho scoperto qualcosa di verisimile?», *Quid enim possum non cupere verum invenire, cum gaudeam si simile veri quid invenerim?*, *Luc.* 66.

Nel *Lucullus* – il secondo libro dell'*editio prior* degli *Academica* – Cicerone affronta in modo diretto la questione relativa al *probabile* ai capitoli 31-34. Riferendosi a Carneade per il tramite di Clitomaco<sup>18</sup>, egli intende opporsi alla presa di posizione dogmatica che caratterizza tanto il pensiero di Antioco di Ascalona quanto quello di Epicuro. In particolare, in ambito gnoseologico, sottolinea che dalla rappresentazione di qualcosa non segue la percezione della medesima: *tale visum nullum esse ut perceptio consequeretur*, piuttosto di solito alle rappresentazioni di qualcosa segue la possibilità/necessità di una 'approvazione': *tale visum ... ut autem probatio multa* (scil. *consequeretur*)<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Cfr. *Luc.* 98: «Di Clitomaco ci sono pervenuti quattro libri sulla 'Sospensione dell'assenso'; ciò che sto per dire si riferisce in particolare al primo», *quattuor eius* (scil. *Clitomachi*) *libri sunt de sustinendis adensionibus* (= περί ἐποχής), *haec autem quae dicam sunt sumpta de primo*.

<sup>19</sup> *Luc.* 99: «Carneade è dell'opinione che esistano due tipi di rappresentazioni, e che il primo di questi sia suddiviso così da comprendere sia rappresentazioni percepibili sia non percepibili; nel secondo invece si trovano alcune rappresentazioni probabili, altre non probabili. E così ciò che è argomentato contro l'evidenza sensibile riguarderebbe la prima suddivisione; nulla c'è invece da obiettare contro la seconda suddivisione. Perciò era dell'opinione che nessuna rappresentazione fosse tale che ne conseguisse la percezione; mentre molte erano tali che ne conseguiva l'approvazione. Sarebbe di fatto contro natura che non vi fosse nulla di probabile; ne seguirebbe quell'eversione dell'intera vita che proprio tu, Lucullo, richiamavi. E così

Che non esista nulla di probabile, cioè che non esista nulla che possa essere accolto e approvato dal soggetto percipiente, secondo Cicerone è contro natura (*etenim contra naturam esset, <si> probabile nihil esset*); dunque è «necessario» che qualcosa di probabile esista: cioè ciò che esiste deve essere caratterizzato da qualcosa che, attestato dai sensi, deve essere accolto (*itaque et sensibus probanda multa sunt*).

Aggiunge ancora Cicerone, sempre riecheggiando Carneade, che tale «accoglimento» non comporta null'altro che l'esistenza di qualcosa che «probabilmente» è vero, non di qualcosa che «realmente» è vero: il falso potrebbe infatti presentarsi assumendo le sembianze del vero, e quindi candidarsi con la medesima autorevolezza del vero ad essere «probabile»; non c'è nelle rappresentazioni che provengono dai sensi alcun carattere che di per sé, per niente differente, non potrebbe appartenere a una rappresentazione falsa: *non inesse in is* (scil. *in sensibus*) *quicquam tale quale non etiam falsum nihil ab eo differens esse possit*. Occorre perciò reagire contro i dogmatici come Antioco di Ascalona e contro quelli come

molte delle rappresentazioni sensibili debbono ritenersi probabili, tenendo però ben a mente che in esse non c'è nulla di diverso che non potrebbe trovarsi anche in una rappresentazione falsa. Così il sapiente farà uso di qualsiasi rappresentazione gli risulterà probabile, se nulla gli si presenterà che a quella probabilità sia contrario; e in questo modo sarà governata la sua strategia di vita», *Duo placet esse Carneadi genera visorum; in uno hanc divisionem, alia visa esse quae percipi possint <alia quae non possint,> in altero autem, alia visa esse probabilia alia non probabilia. Itaque quae contra sensus contraque perspicuitatem dicantur ea pertinere ad superiorem divisionem, contra posteriorem nihil dici oportere. Quare ita placere, tale visum nullum esse ut perceptio consequeretur, ut autem probatio multa. Etenim contra naturam esset, <si> probabile nihil esset; sequitur omnis vitae ea quam tu, Luculle, commemorabas eversio. Itaque et sensibus probanda multa sunt, teneatur modo illud, non inesse in is quicquam tale quale non etiam falsum nihil ab eo differens esse possit – sic quicquid acciderit specie probabile, si nihil se offeret quod sit probabilitati illi contrarium, utetur eo sapiens, ac sic omnis ratio vitae gubernabitur.*

Epicuro: quest'ultimo, per salvare la realtà del suo sistema, si affida alla sensazione. Di qui teorizza che solo nei sensi sta la verità, al punto che «se una rappresentazione dei sensi è falsa, più nulla può esser percepito», *si ullum sensus visum falsum est, nihil potest percipi*, *Luc.* 101<sup>20</sup>. Ebbene, secondo Cicerone si deve piuttosto sostenere che esistono solo rappresentazioni probabili (*esse quaedam probabilia*, *Luc.* 102): non è possibile dire se una rappresentazione è vera o falsa dato che – in ultima analisi – non è possibile stabilire che in modo arbitrario un criterio discriminante<sup>21</sup>; resta comunque assodato che ciò che non è stato possibile definire come vero o falso comunque esiste, ed esiste proprio perché vero o falso. Si tratta di una probabilità del tutto «naturale», in virtù della quale il mondo esiste così com'è, cioè come verisimile; e la possibilità che «il mondo sia percepibile» è probabile proprio perché anche il fatto che «nulla sia percepibile» è probabile. Il che significa che la percezione si fonda sulla

<sup>20</sup> Epicuro connetteva la realtà esistente all'evidenza della rappresentazione sensoriale: «Non potrebbe sussistere (οὐκ ἂν ποτε ὑπῆρχε), da parte delle rappresentazioni (τῶν φαντασμάτων) che noi cogliamo come in una immagine o nel sonno o negli altri atti apprensivi della mente o degli altri criteri di giudizio, l'uguaglianza con le cose esistenti e cosiddette vere (ἢ τε γὰρ ὁμοιότης ... τοῖς οὐσί τε καὶ ἀληθέσι προσαγορευομένοις) se non ci fosse ciò che può essere oggetto di tali atti apprensivi (εἰ μὴ ἦν τινα καὶ ταῦτα πρὸς ἃ <ἐπι>βάλλομεν)», *ad Herod.* 51. Conferma Diogene Laerzio, 10.33, che, secondo Epicuro, «non potremmo ricercare ciò che è oggetto della nostra ricerca (οὐκ ἂν ἐζήτησαμεν τὸ ζητούμενον) se prima non ne avessimo avuto conoscenza (μὴ πρότερον ἐγνώκειμεν)»; grazie infatti alla prolessi «si pensa ai caratteri di ciò in base alle precedenti sensazioni (προηγούμενων τῶν αἰσθήσεων)».

<sup>21</sup> Oltre al citato § 99 del *Lucullus*, cfr. § 111: là Cicerone riporta la critica di Antioco a Filone a proposito delle due assunzioni che questi aveva fatto in merito alle rappresentazioni, e cioè «che vi siano rappresentazioni false e che queste non differiscano da quelle vere», *cum enim sumeretur unum esse quaedam falsa visa, alterum nihil ea differre a veris*.

probabilità e che solo alla probabilità appartiene la possibilità di apparire come vera, di poter essere, letteralmente, «approvata»: di per sé la percezione non possiede – secondo l'«Academia scettica» e secondo Cicerone – alcun tratto di evidenza<sup>22</sup>: «C'è solo 'apparenza' alla base di ciò che approviamo; non abbiamo nessun segno a conferma della percezione», *probandi species est, percipiendi signum nullum habemus*, *Luc.* 111.

È indubbio insomma come, una volta che si sia introdotto il principio del probabile (*inducto et constituto probabili*), crolli il principio dell'evidenza (*perspicuitatis patrocinium*), quel principio mai messo in discussione – e dunque solo apoditticamente posto – da Epicuro<sup>23</sup>. Il sapiente che ha in mente

<sup>22</sup> Per Epicuro invece i criteri che consentono di rapportarsi alle affezioni, alle sensazioni e alle prolessi hanno in comune il dato dell'evidenza immediata, e a ciò bisogna attenersi: προσεκτέον ... πάση τῇ παρουσίᾳ καθ' ἕκαστον τῶν κριτηρίων ἐναργεία, *Herod.* 82; cfr. §§ 52 e 71; D.L. 10.33. Cicerone è perfettamente consapevole della centralità e dell'evidenza dei sensi nella dottrina epicurea: «Tutto quanto scorgiamo con l'anima trae origine dai sensi; e se questi saranno attendibili, come insegna la dottrina di Epicuro, allora si potrà conoscere e percepire qualcosa», *Quicquid porro animo cernimus, id omne oritur a sensibus; qui si omnes veri erunt, ut Epicuri ratio docet, tum denique poterit aliquid cognosci et percipi*, *fin.* 1.64. Sull'epistemologia epicurea, cfr. Asmis [1999], in partic. pp. 260-64, dove è sottolineata l'importanza specifica che acquista l'ἐνάργεια in opposizione a ciò che non è evidente, all'ἄδηλον. In un senso ben diverso a quello della riflessione scettica, Diano [1974], pp. 163-64, aveva concluso che, in virtù del carattere d'immediatezza inerente alle sensazioni rappresentative e affettive e alle rappresentazioni della mente, «vero, in una parola, e criterio di verità è tutto ciò che appare, τὸ φαινόμενον».

<sup>23</sup> *Luc.* 105: «Una volta dunque che sia stata introdotto e fissato il principio del 'probabile', e mi riferisco a un probabile privo di vincoli e limitazioni, libero, da nulla trattenuto, tu vedi certamente, Lucullo, che è già crollata quella tua precedente difesa dell' 'evidenza'. Infatti, il sapiente di cui io parlo guarderà il cielo la terra e il mare con quegli

Cicerone non è il sapiente di Lucullo e nemmeno, ovviamente, quello di Epicuro, un sapiente cioè che si affida ai sensi e quindi alla *conferma* e all'*assenso* che alla sensazione occorre in qualche modo dare. Il sapiente che ha in mente Cicerone risulta piuttosto quello che «non darà l'assenso», *nec tamen adsentietur*, *Luc.* 105.

In virtù di queste assunzioni metodologiche Cicerone dunque si muove saggiando il terreno già dissodato dalle varie scuole filosofiche. Lo fa sfruttando con abilità i materiali a disposizione di fonte soprattutto accademica ma anche stoica, come è da tempo dimostrato; inoltre si riserva pur sempre lo spazio per calibrare in modo originale le obiezioni e le proposte. Probabilmente in alcuni casi ci sfuggono i rinvii impliciti ad altri protagonisti e ad altre fonti a lui contemporanee, ma di certo il quadro d'insieme che ne risulta è molto chiaro e affidabilmente argomentato, cosicché la riduzione del suo approccio a semplice 'eclettismo' appare

stessi occhi con cui li guarda lo stesso vostro sapiente, e con i medesimi sensi avrà la sensazione di tutte le altre cose che cadono sotto ciascun senso. E quel mare, che ora al soffio del favonio che si leva appare purpureo, tale sembrerà al nostro sapiente. Ma tuttavia costui non darà l'assenso, perché a noi stessi tale mare poco fa pareva ceruleo e stamattina pareva giallastro, e perché ora – sul lato in cui dal sole è illuminato e riflette i raggi – si va imbiancando ed è differente dalla superficie che gli sta di fianco e che lo circonda; per cui, se anche tu ti possa spiegare perché ciò accada, tuttavia non potrai sostenere che ciò che appariva ai tuoi occhi sia vero», *Sic igitur inducto et constituto probabili, et eo quidem expedito soluto libero nulla re implicato, vides profecto Luculle iacere iam illud tuum perspicuitatis patrocinium. Isdem enim hic sapiens de quo loquor oculis quibus iste vester caelum terram mare intuebitur, isdem sensibus reliqua quae sub quemque sensum cadunt sentiet. Mare illud, quod nunc favonio nascente purpureum videtur, idem huic nostro videbitur, nec tamen adsentietur, quia nobismet ipsis modo caeruleum videbatur mane raurum, quodque nunc qua a sole conlucet albescit et vibrat dissimileque est proximo ei continenti, ut etiam si possis rationem reddere cur id eveniat tamen non possis id verum esse quod videbatur oculis defendere.*

francamente inadeguata<sup>24</sup>. La sua progressiva opposizione all'Epicureismo matura nel seno di un'aspirazione interiore e di un impegno politico ostinatamente determinati. Di qui deriva l'importanza che il pensiero e l'interpretazione di Cicerone rivestono per lo studioso di oggi intenzionato a cogliere davvero l'*animus* filosofico della fine dell'età repubblicana.

#### 4.1. CRITICA EPICUREA E CRITICA ACADEMICA NELLA RICOSTRUZIONE DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA DI *NATURA DEORUM I*

Tenendo fermo l'obiettivo di questa indagine – e cioè l'individuazione dei tratti caratterizzanti la formazione filosofica di Cicerone – torna ora utile esaminare la lunga parentesi dedicata, nel I libro del *De natura deorum*, alla ricostruzione della storia della filosofia/teologia: §§ 25-41. In primo luogo il contenuto: il testo dossografico di Cicerone presenta in successione quasi una trentina<sup>25</sup> di filosofi del passato, da

<sup>24</sup> Sul luogo comune dell'eclettismo ciceroniano cfr. Glucker [1988], pp. 38-39 n. 18; ma anche l'«affiliazione» di Cicerone alla scuola Academica può essere studiata nel suo problematico sviluppo storico: Glucker – riprendendo l'ipotesi tracciata da Hirzel [1964], III, p. 488-89, n. 1 – distingue Cicerone dapprima seguace di Filone, poi di Antioco, infine di nuovo di Filone, pp. 50-57. Tuttavia, fortemente critici riguardo a questa ricostruzione sono Lévy [1992], pp. 96-126 e 631-33, e Görler [1999], pp. 85-113. In particolare fanno problema i testi di più alta datazione come il *De oratore*, il terzo libro del *De republica*, il primo del *De legibus*, nei quali è impossibile non riconoscere un netto atteggiamento academico-scettico.

<sup>25</sup> Esattamente sono 27, presentati in una successione attenta più a seguire l'evoluzione del pensiero che a fondarsi sull'effettiva cronologia: Talete (DK 11A23), Anassimandro (DK 12A17), Anassimene (DK 13A10), Anassagora (DK 59A48), Alcmeone (DK 24A12), Pitagora, Senofane (DK 21A34), Parmenide (DK 28A37), Empedocle,

Talete allo stoico Diogene di Babilonia, che presenta qualche particolare assenza: tra gli altri Eraclito e Gorgia<sup>26</sup>. In secondo luogo, occorre controllare la strutturazione e lo sviluppo di questa dossografia. Su di ciò si sono esercitati in particolare Hermann Diels, che nei *Doxographi Graeci*, pp. 531-50 ha edito il testo di Cicerone affiancandolo al *De pietate* dell'epicureo Filodemo; Arthur S. Pease, l'autore della più pregevole edizione moderna del *De natura deorum*; Dirk Obbink, il più autorevole commentatore del *De pietate*, in particolare nel saggio *Le livre I du 'De natura deorum' de Cicéron et le 'De pietate' de Philodème*, del 2001<sup>27</sup>. L'intento di Diels è chiaro: mostrare la stretta relazione tra il testo di Cicerone e quello di Filodemo e quindi suggerire la fonte della quale Cicerone si sarebbe servito. Tuttavia, nella sua *Abhandlung*, Diels ipotizza anche una soluzione più moderata: sia Filodemo sia Cicerone avrebbero sfruttato entrambi i cosiddetti *Vetusta placita*; lascia aperta cioè la porta a una relazione non immediatamente diretta tra Filodemo e Cicerone. A tutta questa serie di contaminazioni testuali così meccanicamente sicure si oppone Pease<sup>28</sup>, che tra l'altro illumina ottimamente su tutto il dibattito relativo fino agli anni cinquanta, la-

Protagora (DK 80A23), Democrito (DK 68A74), Diogene di Apollonia (DK 64A8), Platone, Socrate, Antistene, Speusippo, Aristotele, Senocrate, Eraclide Pontico, Teofrasto, Stratone, Zenone (*SVF* 1.154; 161; 162; 165; 167), Aristone di Chio (*SVF* 1.378), Cleante (*SVF* 1.530; 531; 532; 534), Perseo (DK 84B5; *SVF* 1.448), Crisippo (*SVF* 2.1077), Diogene di Babilonia (*SVF* 3Diog34). Si tratta, in pratica, di un breve compendio personalizzato della storia filosofica dell'ἀρχή e della teologia secondo Cicerone. Il commento del Pease documenta esaustivamente i passi paralleli al testo ciceroniano, permettendo così di apprezzarne la fattura e l'originalità.

<sup>26</sup> Non ci sono motivazioni valide a queste esclusioni; l'assenza di Epicuro si spiega invece benissimo, dato che la sua posizione sarà, per contrasto rispetto agli altri filosofi, presentata a parte da Velleio.

<sup>27</sup> Ad Obbink replica Auvray [2001].

<sup>28</sup> Pease [1955], pp. 203-04.

sciando cogliere con mano il senso delle sue perplessità. Che comunque si debba pensare a una fonte (o a più fonti) epicuree non pare ci sia dubbio; su questo insiste anche Obbink, che per parte sua rileva una serie di difformità tra quanto emerge dal *De pietate* e la dossografia ciceroniana: difformità che non possono essere attribuite a meri aggiustamenti.

Tutto ciò rende necessaria una serie di ulteriori precisazioni quanto alla procedura seguita da Cicerone nella realizzazione del testo dossografico. Anzitutto va ricordato che l'Arpinate conosce non solo Filodemo, ma anche il maestro di Filodemo: lo stoico Zenone di Sidone. Inoltre occorre considerare qual è l'atteggiamento dell'Epicureismo, all'epoca di Cicerone, nei confronti della divinità. Sappiamo infatti come l'originale dottrina del Maestro al riguardo sia stata piegata alle nuove esigenze del primo secolo a.C., al punto che non tanto sta al centro la radicale questione dell'esistenza o meno degli dèi, quanto piuttosto il problema dell'atteggiamento corretto da tenere nei confronti del «divino», una volta verificata l'utilità sociale (e forse politica) della supposta esistenza degli dèi. Per l'Epicureismo di Filodemo infatti gli dèi sono «pensati» come causa della realtà e sono per ciò – cioè in quanto causa – «venerabili». Così definito il loro essere ἀρχή (il loro essere qualcosa cui agganciare il meccanismo del rapporto causa-effetto), essi tornano utili alla comprensione dell'esistente e acquisiscono «validità». Ovviamente qui si allude non solo a *qualsiasi* divinità della tradizione greca, ma anche di quella, per esempio, egiziana o persiana<sup>29</sup>.

Ebbene: da un lato questa nuova versione della teologia epicurea risulta contaminata da elementi stoici probabilmente riconducibili a Zenone di Sidone; dall'altro ci si può chiedere quale uso di tutto questo Cicerone, in senso «neo-

<sup>29</sup> Su tutto questo cfr. le precisazioni di Obbink [2001], pp. 218-22, e di Auvray [2001], pp. 233-34.

accademico» e antiepicureo, stia facendo. Per l'Arpinate infatti il rilievo dato non solo alle contraddizioni interne della dottrina originaria dell'Epicureismo, ma pure a quelle della ripresa filodemea, si accompagna alla messa in discussione anche della posizione stoica. La «critica accademica» di Cicerone sembra così manifestare la sua fondamentale insofferenza per il dogmatismo puro e semplice.

Emblematica la chiusa finale posta alla lunga parentesi: *Exposui fere non philosophorum iudicia sed delirantium somnia (nat. d. 1.42)*<sup>30</sup>; quanto cioè è stato presentato a proposito degli dèi e dell'ἀρχή non può risultare, agli occhi della posizione accademico-scettica, che «sogni di uomini deliranti».

Nell'economia narrativa del I libro del *De natura deorum*, quest'intera ricostruzione dossografica è messa in bocca all'epicureo Velleio. È cioè Velleio che espone i fondamenti della fisica/teologia antica con il proposito di contrapporvi poi la posizione epicurea, l'unica risolutiva. Dice Velleio:

Chi consideri quanto inavvertitamente e superficialmente siano state affermate queste cose, dovrebbe venerare Epicuro e anzi collocarlo nel numero stesso di quegli dèi di cui qui sopra si fa problema».

*Ea qui consideret quam inconsulte ac temere dicantur, venerari Epicurum et in eorum ipsorum numero de quibus haec quaestio est habere debeat.*  
*Nat. d. 1.43.*

La magnifica iperbole, che evoca peraltro la divinizzazione di Epicuro proposta da Lucrezio all'inizio del III e poi del VI libro<sup>31</sup>, serve a connotare l'esposizione di Velleio (e, ovviamente, di Cicerone); la quale si svolge – e ciò è impor-

<sup>30</sup> In 1.37 l'epiteto *quasi delirans* è riferito alla posizione di Cleante; *Stoicorum somniorum vaferrimus ... interpret* è detto, in 1.39, di Crisippo.

<sup>31</sup> *Rer. nat.* 3.1-30; 6.1-41: un'eco precisa dell'attenta lettura di Lucrezio operata da Cicerone.

tante – concentrandosi sulla questione più complessa di tutta la tradizione filosofica occidentale: il rapporto tra materia e spirito alla luce del concetto di causa. A mio parere infatti, più che alle divinità o agli dèi in sé (e, quindi, più che al rapporto culturale e religioso che sta al centro dell'opera di Filodemo<sup>32</sup>) qui l'interesse appare rivolto all'ἀρχή nel senso altamente filosofico che tale concetto riveste nella tradizione greca. L'ἀρχή è insomma per Velleio e per Cicerone il principio (materiale, spirituale, materiale e spirituale, spirituale e materiale) che conferma la concezione del divenire come evoluzione del rapporto «causa/effetto». E il divenire infatti altro non sarebbe che il risultato dell'attività attraverso la quale tutto ciò che esiste va realizzandosi, siccome ogni realizzazione implica, per i Greci, il passaggio 'causato' da uno stato a un altro<sup>33</sup>. Ma è appunto il modo il cui questo rapporto «causa/effetto» si determina che spinge l'epicureo Velleio (e pure il neoacademico antiepicureo Cicerone) a riassumere la tradizione del pensiero fino ad allora riconosciuto come filosofico-teologico e quindi a ridicolizzare la tradizione filosofica del passato; il neoacademico antiepicureo Cicerone si spingerà quindi oltre, non tanto mettendo in discussione i risultati critici guadagnati dall'Epicureismo, ma immaginando una prospettiva di soluzione alternativa a quella costruita da Epicuro.

<sup>32</sup> Cfr. Obbink [1996], pp. 84-85. Secondo Obbink, pp. 96-99, Cicerone avrebbe comunque manipolato il testo di Filodemo. Non credo si tratti semplicemente di questo: Cicerone si è servito di materiali di varia provenienza, *tra cui anche* Filodemo.

<sup>33</sup> Sul problema di definire il rapporto causa-effetto Cicerone risulta estremamente preciso e documentato nel *De fato*, scritto poco dopo le idi di marzo del 44, un anno dopo il *De natura deorum*. Sull'indagine lì sviluppata cfr. Ioppolo [1994], pp. 4505-23.

## 4.2. L'EXCURSUS DI MATRICE DOSSOGRAFICA

Talete di Mileto è, come da tradizione, collocato a capostipite di queste teorie.

Talete di Mileto, che per primo si interrogò intorno a tali cose, affermò che l'acqua era l'origine di tutte le cose, ma che dio fu la mente che dall'acqua tutto formò: sempre che gli dèi possano esistere sprovvisti della capacità sensoriale; ma allora perché aggiunse all'acqua la mente, se la mente di per sé può esistere anche senza corpo?

*Thales enim Milesius, qui primus de talibus rebus quaesivit, aquam dixit esse initium rerum, deum autem eam mentem quae ex aqua cuncta fingeret: si dei possunt esse sine sensu: et mentem cur aquae adiunxit, si ipsa mens constare potest vacans corpore?*

*Nat. d.* 1.25 (= DK 11A23).

È citata l'acqua come principio (*aquam dixit esse initium rerum*), ma indipendentemente da essa il Taletè di Velleio-Cicerone introduce dio: *deum autem eam mentem quae ex aqua cuncta fingeret*. Dio è la mente (cioè il principio razionale) che dall'acqua trae tutti gli enti. In chiave puramente epicurea precisa Velleio: *si dei possunt esse sine sensu*. Come dire: il dio, per poter dare forma alla realtà (*cuncta fingeret*) non può che essere svincolato dalla materia, deve essere «altro» dalla materia che da lui viene formata. Ma l'essere «altro» dalla materia implica l'impossibilità del contatto, della percezione, della sensazione (*sine sensu*). Questo dualismo è davvero possibile?

Ebbene, la tesi taletiana com'è presentata da Cicerone sembra insostenibile; e a maggior ragione se si riflette sul fatto che radicalizzando il dualismo, come appunto fa Cicerone, i due principi – acqua e dio – finiscono per non poter essere nemmeno posti in relazione tra loro: entrambi in-

somma avrebbero senso come principi solo se presi indipendentemente l'uno dall'altro. Difatti chiede Velleio: «Perché (Talete) aggiunse all'acqua la mente, se la mente di per sé può esistere anche senza corpo?», *et mentem cur aquae adiunxit, si ipsa mens constare potest vacans corpore?* O la mente può esistere davvero da sola senza corpo come principio, e allora l'acqua non può esservi aggiunta: proprio come la mente non può essere aggiunta all'acqua se si vuole porre l'acqua come principio autosufficiente. Oppure il dualismo mente / acqua (cioè dio / materia) è solo apparente e qualcosa non funziona nella tesi taletiana.

La prospettiva critica epicurea ( $\approx$  Velleio) porta dunque a contestare la possibilità dell'esistenza di un principio immateriale accanto a uno materiale: come potrebbero relazionarsi? Occorre introdurre nella mente la possibilità/abilità di percepire: ma allora la mente in qualche modo si è fatta materiale e, da un lato, non potrà più «dare forma» (se per forma si intende qualcosa di alternativo alla materia), dall'altro sarà in contraddizione con la sua propria natura che, per definizione, è *vacans corpore*.

A un ulteriore livello, la prospettiva critica accademica ( $\approx$  Cicerone autore della dossografia esposta da Velleio) sottolinea la precarietà scientifica dell'indagine di Talete nel seguente modo: a) segnalando l'insufficienza dell'acqua come ἀρχή all'interno di un percorso di ricerca che si propone di spiegare il divenire; b) evidenziando in modo forzato (eppure retoricamente efficace) il ruolo di un principio alternativo (dio) altrimenti non riconducibile a Talete. In questa direzione interpretativa Cicerone sembra rinviare alla stessa tradizione dossografica cui poi si richiamerà Aezio:

Talete disse che dio è la mente del cosmo, che tutto è animato e insieme pieno di divinità. La potenza divina si trasmette attraverso l'elemento umido e ne provoca il movimento.

Θ. νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαιμόνων πλήρες· διήκειν δὲ καὶ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμιν θείαν κινητικὴν αὐτοῦ.

Aët. 1.7.11, *Dox.* 301.

Aezio infatti esplicitamente fa di dio la mente del cosmo (così già Cicerone: *deum autem eam mentem*); tuttavia il suo intento sembra quello di leggere stoicamente la materia: è la *materia animata* (ἔμψυχον) il luogo dell'espressione del divino, la causa del divenire. Dio non trae dall'acqua alcunché (invece Cicerone: *ex aqua cuncta fingeret*); la potenza divina è la potenza della materia umida e da qui ecco il divenire. Anche Diogene Laerzio, 1.27, ricorderà poi che Talete «stabilì che principio di tutto fosse l'acqua, e che il cosmo è animato e pieno di divinità», ἀρχὴν δὲ τῶν πάντων ὕδωρ ὑπεστήσατο, καὶ τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη<sup>34</sup>. Il baricentro risulta ἔμψυχον, «animato»; penetrato «di animazione»; acqua (ὕδωρ) e divinità (δαίμονες) ne sono l'espressione e insieme la sostanza.

Ma la posizione ciceroniana non è certo quella che unifica i due principi. Gli appartiene in pieno piuttosto, a quanto ci risulta, la polarizzazione; e questa per sua essenza può acquisire – analogamente a quanto si verificherà in altre occasioni della dossografia – un preciso rilievo diatribico: nel senso che, proprio a partire dall'impossibilità di tenere insieme in un'unica ἀρχή la materia e la forza causale di ciò

<sup>34</sup> Cfr. pure, da Esichio Milesio, *Schol. Plat. in rempub.* 600a (= p. 272 Greene; DK 11A3): «Definì l'acqua principio degli elementi; disse che il cosmo era animato e pieno di dèmoni», ἀρχὴν δὲ τῶν στοιχείων τὸ ὕδωρ· τὸν δὲ κόσμον ἔμψυχον ἔφη καὶ δαιμόνων πλήρη. Significativo anche l'accento al magnete e all'elettro che permette di capire la congiunzione di animato e inanimato: «anche le cose inanimate hanno in un certo modo l'anima, come si ricava dal magnete e dall'ambra», καὶ ἄψυχα ψυχὴν ἔχειν ὅπως οὖν ἐκ τῆς μαγνητιδος καὶ τοῦ ἠλέκτρου.

che diviene, Cicerone ricaverà il pretesto per mettere in discussione la tesi taletiana.

Dopo un fugace accenno ad Anassimandro, anche a proposito di Anassimene Cicerone sembra indicare due principi fusi in un unico elemento: *Anaximenes aera deum statuit, eumque gigni esseque immensum et infinitum et semper in motu, nat. d. 1.26*. Tuttavia questa fusione risulta problematica agli occhi epicurei (cioè di Velleio); come potrebbe infatti l'informe e l'infinito ricevere forma? Da dove verrebbe? E da dove verrebbe e verso dove tenderebbe il divenire? Non si dovrebbe prevedere – ammesso un momento d'origine per l'aria/dio – anche una sua fine?

Successivamente Anassimene stabilì che l'aria era dio, che aveva un'origine e che era informe e infinito e sempre in moto; come se l'aria informe potesse essere dio, specialmente se si considera che a dio si addice non una forma qualsiasi ma la più bella, o come se non a tutto ciò che ha un'origine non consegua anche una fine.

*Post Anaximenes aera deum statuit, eum gigni esseque immensum et infinitum et semper in motu: quasi aut aer sine ulla forma deus esse possit, cum praesertim deum non modo aliqua sed pulcherrima specie deceat esse, aut non omne quod ortum sit mortalitas consequatur.*

*Nat. d. 1.26.*

Dello stesso tenore è il commento di Velleio alla presunta tesi di Anassagora (1.26-27):

E quindi Anassagora, che ricevette l'insegnamento da Anassimene, per primo ritenne per sicuro che l'organizzazione dell'universo fosse prospettata e realizzata dalla potenza e dalla razionalità di una mente infinita. Tuttavia nel pensare questo non capì che né un movimento congiunto alla sensazione e avente per limite l'infinito potesse esistere; né che potesse esistere una qualche sensazione senza che la medesima natura colpita la percepisse. Se poi avesse voluto intendere che

questa mente fosse una specie di essere animato, ci dovrebbe essere una qualche causa più profonda in virtù della quale essa è appunto definita vivente. Ma che c'è di più profondo della mente? Si provi a cingerla con un corpo esterno: ciò non risulterà neppure accettabile. Una mente aperta e semplice, del tutto indipendente e in grado di percepire, sembra infatti sfuggire alla forza e alla capacità della nostra intelligenza.

*Inde Anaxagoras, qui accepit Anaximene disciplinam, primus omnium rerum descriptionem et modum mentis infinitae vi ac ratione designari et confici voluit. In quo non vidit neque motum sensu iunctum et continentem infinito ullum esse posse, neque sensum omnino quo non ipsa natura pulsa sentiret. Deinde si mentem istam quasi animal aliquod voluit esse, erit aliquid interius ex quo illud animal nominetur; quid autem interius mente: cingatur igitur corpore externo; quod quoniam non placet, aperta simplexque mens nulla rea adiuncta, quae sentire possit, fugere intelligentiae nostrae vim et notionem videtur.*  
Nat. d. 1.26-27.

In questo caso non c'è dubbio che da un lato si colloca la potenza e la razionalità di un *Noûs* infinito (*modum mentis infinitae vi ac ratione designari et confici voluit*), dall'altro sta la realtà del tutto strutturata (*omnium rerum descriptio*) che, secondo la tradizione, costituisce un insieme di omeomerie. Tuttavia di queste omeomerie Cicerone qui non parla, mentre le presenta in *Luc.* 118: «Anassagora disse che la materia era infinita, ma che in essa erano rilevabili particelle tra di loro simili, piccolissime; dapprima confuse, erano poi ricondotte all'ordine dalla mente divina», *Anaxagoras materiam infinitam, sed ex ea particulas similes inter se, minutas; eas primum confusas, postea in ordine adductas mente divina*. Nel passo del *De natura deorum* Cicerone – dopo aver presentato Anassagora come uno dei continuatori di Anassimene – sembra concentrarsi solo sul «moto» e sul fatto che il moto di per sé implichi la percezione. Un moto dunque *sensu iunctum et continentem infinito*, cioè che è congiunto alla sensazione e che ha per limite l'infinito. Intravedere tra le pieghe di questo passo la dottrina anassa-

gorea quale ci è stata altrimenti tramandata è impossibile. Sembra proprio che il filosofo di Clazomene sia citato sul 'moto' da un lato per poterne criticare (dalla prospettiva epicurea) la dottrina fisica, come testimonia l'insistenza sulla sensazione; dall'altro per alimentare la polemica relativa al tipo di organizzazione logica più o meno coerente su cui si fonda la dottrina di Anassagora (e questa è la posizione critica di matrice accademica). Infatti, una volta accettata l'esistenza di *Noûs*, è davvero possibile considerarlo di per sé come qualcosa di vivente, *animalis*? (e cioè: è possibile fondere insieme materiale e immateriale?) Se così fosse, in base a quale principio ciò può essere fatto?

Annota poi Cicerone, *nat. d.* 1.26: «Se poi avesse voluto intendere che questa mente fosse una specie di essere animato, ci dovrebbe essere una qualche causa più profonda in virtù della quale (*erit aliquid interius ex quo*) essa è appunto definita vivente». Ma ecco di qui l'Arpinate interrogarsi per sapere *quid autem interius esse*: «Che c'è di più profondo della mente?». Infine: se questa mente deve essere immaginata (e non può non esserlo) come *aperta et simplex ... nulla re adiuncta*, come può essere pensata circondata da «un corpo esterno (*corpore externo*)»?

Intorno al problema della divisibilità e della finitezza/infinitezza sono poi criticate le posizioni di Pitagora, Senofane, Empedocle. Nel caso di Pitagora, ad un *animus* che tutto penetra e tiene insieme è contrapposta la separazione delle singole anime<sup>35</sup>; quanto a Empedocle che *turpissime la-*

<sup>35</sup> *Nat. d.* 1.27: «Pitagora infatti (secondo cui l'animo per natura è del tutto pervasivo e in tutto compenetrato e, di esso, le nostre anime sono parti staccate) non si avvide che, a causa del distacco delle anime umane, il dio finisce per essere smembrato e lacerato», *Nam Pythagoras, qui censuit animus esse per naturam rerum omnem intentum et*

*bitur*, è sottolineata la contraddittorietà di una dottrina che predica la finitezza dei quattro elementi posti a base dell'universo e, insieme, la loro presunta divinità, vale a dire il loro trascendere la semplice materialità-insensibilità<sup>36</sup>. Anche la posizione di Senofane è criticata in merito al rapporto finito/infinito. Com'è possibile che l'universo infinito<sup>37</sup> – inteso come Dio – possa essere posto a contatto con qualcosa che sta al di là dell'infinito stesso?

La dottrina di Parmenide è invece presentata in modo del tutto anomalo: assente il contesto mitopoietico, da un lato Cicerone pare conoscere solo il versante materialistico di essa, quello che ha a che fare, diremmo oggi, con la dimensione del divenire, il «sentiero della notte». Dall'altro<sup>38</sup>, è evidente la contaminazione con la dottrina di Empedocle e forse anche con quella di Eraclito: quest'ultimo appare il grande assente nella ricostruzione ciceroniana della tradizione fisica filosofico-teologica greca. Di Parmenide è evocata solo la στεφάνη, la corona di fuoco e luce avvolgente il cielo:

mette a punto, simile a una corona che chiama 'stephane', un cerchio luminoso racchiuso di fuoco che avvolge il cielo, e lo chiama dio.

*coronam similem efficit (στεφάνην appellat) continentem ardorum lucis orbem, qui cingit caelum, quem appellat deum.*

*Nat. d. 1.28.*

*commeantem, ex quo nostri animi carperentur, non vidit distractione humanorum animorum discerpi et lacerari deum.*

<sup>36</sup> *Nat. d. 1.29*: «Pretende che le quattro nature da cui tutto sarebbe costituito siano divine; ma è evidente invece che esse nascono e scompaiono e che sono prive di ogni tipo di sensibilità», *quattuor enim naturas, ex quibus omnia constare censet, divinas esse vult; quas et nasci et extinguere perspicuum est et sensu omni carere.*

<sup>37</sup> *Nat. d. 1.28*: «Più severamente può essere criticato a proposito dell'infinito, poiché nell'infinito non vi può essere nulla di sensibile né di messo a contatto con altro», *reprehendetur ... de infinitate autem vehementius, in qua nihil neque sentiens neque coniunctum potest esse.*

<sup>38</sup> Cfr. Reale-Ruggiu [1991], pp. 348-50.

Tra i frammenti parmenidei di Diels-Kranz solo il 28B12 pare rinviare alle 'corone'<sup>39</sup>, che invece sono esplicitamente evocate nella *testimonianza* DKA37 che si rifà ad Aezio: «Parmenide dice che ci sono corone che avvolgono tutto intorno (στεφάνας εἶναι περιπεπλεγμένους) alternandosi, l'una costituita da ciò che è rarefatto (ἐκ τοῦ ἀραιοῦ = il fuoco), l'altra da ciò che è denso (ἐκ τοῦ πυκνοῦ = la terra); in mezzo ad esse ve ne sono altre mescolate di luce e tenebra (ἐκ φωτὸς καὶ σκότους). Ciò che le avvolge tutte ha la solidità di un muro, e al di sotto di esso c'è una corona di fuoco (πυρώδης). Anche ciò che sta al centro di tutto ha la medesima solidità e intorno di nuovo sta una corona di fuoco (πυρώδης)»<sup>40</sup>. Per la tradizione che Aezio e anche Cicerone sembrano seguire, le corone (o la corona, secondo Cicerone) hanno valore di causa efficiente; solo per Cicerone però la corona, che è una ed è esterna e tutto avvolge, è anche dio.

Dopodiché l'Arpinate sposta l'attenzione focalizzando un elenco di cose 'incredibili', di *monstra*:

Inoltre molte trovate stupefacenti gli si attribuiscono: come il fatto di imputare alla divinità la guerra, la contesa, la passione, e altri simili cose soggette a distruzione per malattia, sonno, oblio, vecchiaia.

*multaque eiusdem monstra, quippe qui bellum qui discordiam qui cupiditatem ceteraque generis eiusdem ad deum revocet, quae vel morbo vel somno vel oblivione vel vetustate delentur.*

*Nat. d.* 1.28.

Se *discordia* e *cupiditas* rinviano alle due forze empedoclee di repulsione e attrazione indicate con Νεῖκος e Φιλία, mi pare altamente probabile che *bellum* (= *polemos*) alluda al

<sup>39</sup> Il frammento è tratto da Simplicius, *phys.* 39.12 ss. Cfr. Coxon [1986], pp. 234-42; Reale-Ruggiu [1991], pp. 112-15; 347-50.

<sup>40</sup> Aët., *plac.* 2.7.1 (= *Dox.* 335 Diels). Cfr. [Galen.], *Hist. Phil.* 50 (= *Dox.* 622).

principio caratterizzante il senso della vitalità in Eraclito<sup>41</sup>. In ogni caso però, come del resto la *iunctura* «revocare ad ...» assicura<sup>42</sup>, *bellum* risulterebbe di fatto qualcosa che è attribuito al principio, e non costituisce perciò l'identità stessa del principio/dio. Inoltre, di *bellum* Cicerone sembra sottolineare esclusivamente la valenza distruttivo-negativa.

Quanto a Protagora, del sofista è citato solo, ma con grande efficacia sintetica, il radicale assunto scettico:

Neppure Protagora, che nega assolutamente di aver qualcosa di credibile da dire sugli dèi – se essi siano, non siano, quali caratteristiche abbiano –, sembra sospettare qualcosa della loro natura.

*Nec vero Protagoras, qui sese negat omnino de deis habere quod liqueat, sint, non sint, qualesve sint, quicquam videtur de natura deorum suspicari.*

*Nat. d.* 1.29.

È evidente in questo caso che l'interesse più generale di Cicerone per la posizione «scettico-relativistica» di Protagora sta proprio nella sua grande spendibilità retorica. Invece l'interesse più immediato dell'epicureo Velleio consiste, come al solito, nella pronta denuncia di una dottrina che non è in grado di cogliere la natura autenticamente materiale della divinità.

L'approccio logico retorico si avverte anche nel passo dedicato a Democrito. Malamente evocato il suo pensiero quanto al ruolo e alla consistenza delle immagini e dei movimenti divini, più interessante è il passaggio in cui l'alternativa mutabilità/immutabilità è messa a fuoco. Se è affermata l'impossibilità di circoscrivere il divenire, com'è possibile pensare senza contraddirsi ciò che non diviene, cioè l'e-

<sup>41</sup> Schwabl [1957], pp. 283-84, ridiscutendo la tradizione critica precedente, segnala però solo la connessione Parmenide – Empedocle.

<sup>42</sup> Cfr. *Cael.* 42; *de orat.* 2.211; *fin.* 2.106; *Att.* 16.6.2.

ternità del dio? Secondo Democrito, in quanto tale – cioè in quanto eterno – il dio e la divinità non possono esistere:

Allorché nega assolutamente che esista qualcosa di immortale, dato che nulla permane sempre nel suo stato, forse che così non elimina del tutto la divinità, al punto che non rimane più nessuna idea di essa?

*Cum idem omnino, quia nihil semper suo statu maneat, neget esse quicquam sempiternum, nonne deum omnino ita tollit, ut nullam opinionem eius reliquam faciat?*

*Nat. d.* 1.29.

Veniamo ora a Platone. È condannata da Velleio la non corporeità del dio: Platone ... *sine corpore ullo deum vult esse* (*ut Graeci dicunt* ἀσώματον), 1.30. Ma così il dio non potrebbe essere più soggetto all'ἀσθησις e non potrebbe più manifestare la sua saggezza (*prudencia*) o il suo bene (*voluptas*). Più decisamente interessanti sono però altre considerazioni: quelle che, sempre per bocca di Velleio e tenendo sullo sfondo il *Timeo* e le *Leggi*, Cicerone svolge intorno alla possibilità di affrontare seriamente la questione della natura di dio e le risposte che, al riguardo, Platone e Socrate darebbero. Anzitutto una sorprendente presa di posizione contro la ricerca risulta attribuita prima a Platone («Nelle 'Leggi' ritiene che non si debba assolutamente cercar di capire che cosa sia dio», *in Legum autem libris quid sit omnino deus anquiri oportere non censeat*) e quindi a Socrate («Non bisogna indagare sulla forma di dio», *formam dei quaeri non oportere*). In secondo luogo, non solo Platone risulterebbe aver divinizzato il mondo, il cielo, gli astri, la terra, le anime e tutti coloro che – protagonisti modello delle vicende umane e perciò considerati divini – ci sarebbero stati tramandati dagli antenati<sup>43</sup>; ma Socrate addirittura identificherebbe il sole con dio, parlando

<sup>43</sup> Per questo cfr. *Tim.* 34b; 40a; 40d; 41a; 92c; *leg.* 7.821b-c; 10.886d; 899b; 12.950d. L'accenno ai *maiores* e al *mos maiorum* è uno dei tratti tipici del pensiero ciceroniano. Cfr. Roloff [1974], pp. 274-322.

però ora di un dio ora di numerosi dèi. La confusione – come è facile cogliere anche da questi cenni<sup>44</sup> – è parecchia: da un lato al sole sono attribuiti caratteri divini più o meno tradizionali; dall'altro si intende evocare una concezione praticamente materialistica del divino. Ed è significativo notare che anche la fonte alla quale Cicerone dichiara di rifarsi sia, perlomeno, fraintesa. Senofonte, infatti, in *Mem.* 4.3.13-14, non scrive che per Socrate «il sole e l'anima sono dio», ammettendo «ora l'esistenza di un solo dio, ora invece di numerosi dèi»<sup>45</sup>: piuttosto egli precisa, da un lato, che il sole è evocato da Socrate quale esempio per capire perché dio si ritragga dalla vista dell'uomo<sup>46</sup>; dall'altro, che l'anima umana solamente «partecipa del divino», τοῦ θείου μετέχει, non «coincide con dio». Si noti che a questo fraintendimento/manipolazione risulta estraneo Filodemo il quale, nel *De pietate* (cfr. *Dox.* 537-538 Diels) si limita ad accennare all'invisibilità di dio (οὐχ ὄρασθαί φησιν τοῦ θεοῦ τὴν μορφήν).

Qualcosa di suo dunque sembra metterci Cicerone, e sempre nella prospettiva di una critica che, pur prendendo le mosse da rilievi epicurei, intende esasperarne il merito. Ovviamente ciò non deve sorprendere, ricordando che la centralità di Platone nella tradizione accademica è pur sempre accettata e confermata da Cicerone. Ridicolizzare l'approccio epicureo, anche grazie a qualche manipolazione, serve evidentemente a predisporre il terreno per un più radicale

<sup>44</sup> Il commentario di Pease [1955] *ad loc.* è assolutamente mirabile per la documentazione che fornisce, ma ciononostante non consente di chiarire fino in fondo la serie di problemi che la lettura del testo ciceroniano pone.

<sup>45</sup> *Nat. d.* 1.31: *Xenophon ... facit ... Socratem ... et solem et animum deum dicere, et modo unum tum autem plures deos.*

<sup>46</sup> § 14: «Tieni presente che anche il sole, che sembra essere visibile a tutti, non permette agli uomini di guardarlo con attenzione, ma se qualcuno senza cautela si mette a fissarlo, lo priva della vista».

rifiuto di tale dottrina, e insieme a rafforzare le convinzioni di matrice accademica.

Il paragrafo dedicato ad Aristotele è, a detta di Cicerone medesimo, ricavato dal terzo libro del *De philosophia* e costituisce il frammento 26 Ross<sup>47</sup>:

Aristotele, nel terzo libro 'Sulla filosofia', dissentendo dal suo maestro Platone confonde parecchie cose: ora attribuisce alla mente natura totalmente divina, ora dice che il mondo stesso è dio, ora mette a capo del mondo un altro principio cui attribuisce la funzione di controllare e mantenere il movimento del mondo mediante una specie di controrotazione; poi dice che il fuoco celeste [l'etere?] è dio, senza rendersi conto che il cielo è parte del mondo, il quale – in altro luogo – egli medesimo ha definito dio. Ma come poi può conservarsi quella divina sensibilità del cielo in una condizione di così veloce movimento? E dove stanno tutti quegli dèi se anche il cielo contiamo come dio? Ma siccome pretende che dio sia incorporeo, lo priva di ogni sensibilità e anche di saggezza. Ma come può un mondo incorporeo essere in movimento, e come può – sempre muovendosi – essere quieto e beato?

*Aristotelesque in tertio de philosophia libro multa turbat a magistro suo Platone dissentiens; modo enim menti tribuit omnem divinitatem, modo mundum ipsum deum dicit esse, modo alium quendam praeficit mundo eique eas partis tribuit ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur, tum caeli ardorem deum dicit esse non intellegens caelum mundi esse partem, quem alio loco ipse designavit deum. Quo modo autem caeli divinus ille sensus in celeritate tanta conservari potest? ubi deinde illi tot dii, si numeramus etiam caelum deum? cum autem sine corpore idem vult esse deum, omni illum sensu privat, etiam prudentia. Quo porro modo mundus moveri carens corpore aut quo modo semper se movens esse quietus et beatus potest?*

*Nat. d. 1.33.*

<sup>47</sup> Cicerone ricava la citazione da Filodemo, *De poet.* fr. 7b: παρ' Ἀριστοτέλει δ' ἐν τῷ τρίτῳ Περὶ φιλοσοφίας. Cfr. *Dox.* p. 539 Diels.

Questo paragrafo presenta tutti gli elementi di una diatriba finalizzata a screditare, a livello di superficie, Aristotele; a livello più sotterraneo, chi sta tentando di screditare Aristotele: gli Epicurei.

Si sa quanto è facile raccogliere testimonianze contraddittorie della dottrina aristotelica selezionando asserzioni in modo decontestualizzato, per approdare poi a una serie di interrogativi retorici. E appunto il passo ciceroniano non può essere considerato che «richiamo» di elementi aristotelici (anche semplicemente di «scuola» aristotelica) dei quali solo la matrice potrebbe effettivamente trovarsi nel *De philosophia*; il passo cioè – nonostante sia ormai comunemente inserito tra i frammenti del dialogo aristotelico – non è *diretta ripresa* di Cicerone dal testo aristotelico. E per la verità non si può nemmeno indurre da esso, in particolare dalla presenza della citazione del terzo libro del *De philosophia*, la conoscenza effettiva da parte di Cicerone dell'opera aristotelica<sup>48</sup>. A confermarlo sta la serie di obiezioni che, nella sezione conclusiva del passo medesimo, Velleio (≈ Cicerone) muove ad Aristotele. Si tratta di obiezioni che hanno una loro logica ma che tendono a replicare agli assunti di Aristotele mescolandoli tra loro<sup>49</sup>, confondendo il significato di «etere»<sup>50</sup>, introducendo elementi nuovi (in particolare la *celeritas* del moto e il *sensus* che caratterizza la corporeità) e sottolineando soprattutto la difficoltà di gestire il rapporto tra la parte e il tutto.

<sup>48</sup> Cfr. Barnes [1997], pp. 46-48.

<sup>49</sup> Sul terzo libro del *De philosophia* e sul modo in cui emerge proprio nel Fr. 26 Ross, pur ingarbugliatamente, il distacco di Aristotele dal Platone del *Timeo* si è soffermato soprattutto Dumoulin [1981], pp. 44-70.

<sup>50</sup> Come è chiaro da *cael.* 269a 5-32; 270b 20-24; *meteor.* 339b 23-30, Aristotele fa derivare αἴθρηρ da αἰεὶ θεῖν (correre sempre), non da αἰθεῖν (bruciare), cfr. Hamelin [1985], pp. 355-60. Per Cicerone invece αἴθρηρ rinvia ad *ardor*.

Di tutto questo si sono occupati specialmente coloro che intendevano ricostruire la struttura testuale del *De philosophia*<sup>51</sup> o spiegare che cosa fosse l'etere, la quinta essenza (il quinto elemento), la materia dell'anima. Al riguardo Jaeger aveva inquadrato l'insieme di questi problemi nello schema evolutivo che aveva predisposto: per cui la stessa dottrina del quinto elemento inteso come «etere» sarebbe maturata già durante il periodo della frequentazione dell'Academia; la presentazione ufficiale sarebbe quindi avvenuta nel *De philosophia* aristotelico; nell'*Epinomide* di Platone infine si terrebbe perfettamente conto di quanto guadagnato nel dialogo aristotelico<sup>52</sup>. Tuttavia fu Bignone a capire per primo l'importanza decisiva del passo ciceroniano nella ricostruzione della dottrina del primo Aristotele; lo studioso non intendeva però ammettere che esso costituisse la prova di una contaminazione stoica presente in tale ricostruzione. Moreau e Festugière invece proposero per un'interpretazione nettamente materialista sia dell'anima sia del dio motore nel primo Aristotele, col che si sarebbero aperte le porte appunto alla ricostruzione e all'interpretazione stoiceggianti. La questione è stata esaminata daccapo da Moraux e da Pepin; il primo ritenne che nessun elemento stoico materialista potesse essere rinvenuto non solo nel pensiero aristotelico relativo alla dottrina del primo motore, ma anche – per intenderci – nel primo Aristotele<sup>53</sup>: di conseguenza, anche alla luce del fram-

<sup>51</sup> Cfr. l'edizione del *De philosophia* messa a punto da Mario Untersteiner nel 1963, che comprende un'esauriente disamina delle varie posizioni e proposte.

<sup>52</sup> Cfr. Jaeger [1968], pp. 182-204.

<sup>53</sup> Per il «primo Aristotele» cfr. Berti [1962], pp. 364-75. Lo studioso mira a stabilire una stretta evoluzione dalla prospettiva dell'ultimo Platone a quella del primo Aristotele. Non rotture, ma sviluppo. Per esempio: anche il quinto elemento può scorgersi già in *Tim.* 55c, là dove si afferma che – oltre alle combinazioni di rapporti geometrico/numerici che costituiscono i quattro elementi empedoc-

mento 26 Ross, un posteriore tendenzioso fraintendimento del pensiero di Aristotele non potrà essere negato e sarà da collocarsi già anteriormente a Cicerone. Pepin invece sembrerebbe più possibilista rispetto all'ipotesi di un primo Aristotele ancora indeciso, in grado per esempio di pensare a un «etere» intermediario tra la materialità del mondo sensibile e la pura immaterialità, in sintonia con quella che sarà la successiva sovrapposizione stoica dell'*anima umana* e dell'*anima del mondo*. È chiaro però che per questo studioso, così come per tutti gli altri<sup>54</sup>, la testimonianza ciceroniana si fa comunque decisiva, nel momento in cui la si ritenga o non la si ritenga frutto di una rielaborazione intenzionale dei materiali di scuola a disposizione nel I secolo a.C.

Ma, venendo direttamente a Cicerone, gli assunti che Cicerone attribuisce ad Aristotele quale attendibilità hanno? È evidente infatti che quanto ricaviamo da altre testimonianze aristoteliche abitualmente accreditate non sempre collima con essi<sup>55</sup>.

Controlliamo proprio questo.

clei – «essendoci ancora una sola e quinta combinazione (οὐσῆς συστάσεως μιᾶς πέμπτης) di essa si servì Dio per l'universo quando ne fece il disegno finale».

<sup>54</sup> Cfr. Bignone [1973], I, pp. 202-51; Moreau [1981], pp. 118-29; Festugière [1983], II, pp. 238-59; Moraux [1963], in partic. coll. 1213-26; Pepin [1971], pp. 341-63.

<sup>55</sup> Botter [2005], in un recente studio dedicato alla teologia aristotelica, tra l'altro con una particolare attenzione al *De philosophia*, crede però di poter asserire il contrario; cfr. pp. 252-57, in particolare p. 256. Estremamente prudente Furley [1989], p. 212: «Velleius gives to Aristotle four notions of the nature of god. None of them is precisely transparent, but it is possible to make some sense of all of them as loose descriptions of Aristotelian doctrine».

1. *Alla mente è attribuita la divinità nella sua absolutezza* (cfr. *menti tribuit omnem divinitatem*).

Non si riscontra nei testi aristotelici di sicura attribuzione che possediamo un'affermazione perfettamente coincidente. Testimonianze vicine sono quelle di *metaph.* 1072b 26-29: «la vita è l'essere in atto della mente, e dio è appunto tale essere in atto», ἡ γὰρ νοῦς ἐνέργεια ζῶν, ἐκείνος (scil. θεός) δὲ ἡ ἐνέργεια. Ciò si riflette nel fr. 49 Rose (*ap. Simpl., in Aristot. De caelo* 2.12 C.A.G. VII p. 485, 22-23): «dio o è mente o è qualcosa che è oltre la mente», ὁ θεός ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ καὶ ἐπέκειντά τι τοῦ νοῦ)<sup>56</sup>, frammento attribuito al *περὶ εὐχῆς*.

Cicerone stesso altrove riconferma questo primo assunto più diffusamente:

E certo il dio, come da noi è inteso, non può in altro modo essere concepito che come una sorta di mente, svincolata e libera, estranea a ogni elemento mortale, perfettamente sensibile e in grado di muovere ogni cosa essendo di per sé dotata di moto eterno.

*nec vero deus ipse, qui intellegitur a nobis, alio modo intellegi potest nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretionem mortali, omnia sentiens et movens ipsaque praedita motu sempiterno.*

*Tusc.* 1.66.

Anche da questo passo però possiamo inferire solo che «l'identità di mente e dio» o è effettivamente teorizzata in un luogo non pervenutoci del *De philosophia* oppure è frutto dell'interferenza di Cicerone che guarda allo Stoicismo.

<sup>56</sup> Pease [1955], p. 241, rinvia anche a *eth. Eud.* 1248a 24-27, e a *metaph.* 1074b 33-35. Furley [1989], p. 212, aggiunge dapprima *eth. Nic.* 10.8; cfr. in partic. 1178b 22-24, dove la vita della mente è ciò che necessariamente avvicina l'uomo alla vita della divinità. Quindi si vedano i frammenti B 108 e B 110 dal *Prorettico* (ed. Düring). Sullo sfondo c'è il Platone di *Phil.* 28c-31b e *leg.* 897b-898d.

2. *Il mondo stesso è dio* (cfr. *mundum ipsum deum dici esse*).

Pure in questo caso non troviamo nei testi aristotelici di sicura attribuzione un esatto parallelo. Si può invocare *cael.* 284a 2-8, dove si teorizza la divinità del limite che tutto circoscrive (πέρας τῶν περιεχόντων); oppure *cael.* 286a 8-12, in cui si sostiene che a) la divinità ha necessariamente moto eterno (ἀνάγκη τῷ θεῷ κίνησιν ἀίδιον ὑπάρχειν); b) il cielo è di natura analoga (ὁ οὐρανὸς τοιοῦτος) perché è un corpo divino (σῶμα γάρ τι θεῖον); c) il cielo ha corpo circolare che per natura si muove eternamente in circolo (ὁ φύσει κινεῖται κύκλῳ ἀεί). Da vedere anche *metaph.* 1074a 38 - b 3, dove però si ricorda solo come appartenga genericamente ad antichi pensatori la tesi per cui i corpi celesti sono divinità e la natura divina contiene in sé tutta la natura<sup>57</sup>.

Poiché solo in Aët., *plac.* 5.10.1 (*Dox.* 432) e poi in Clem. Al., *protr.* 5.66.4 riscontriamo il richiamo all'identità di dio-mondo, dobbiamo pensare che Cicerone abbia trovato qualche traccia direttamente in ciò che egli conosceva del *De philosophia* di Aristotele o nella sua fonte<sup>58</sup>, e che, estrapolandola dal contenuto, se ne sia servito con proposito diatribico.

3. *A capo del mondo c'è un principio con funzione di controllo* (cfr. *alium quendam praeficit mundo eique eas partes tribuit ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur*).

Molto probabilmente il richiamo da ultimo è al motore immoto, per il quale cfr. *phys.* 256b 20-24: «poiché osserviamo l'ultimo che può esser mosso senza avere in sé il princi-

<sup>57</sup> Quanto a Platone, il richiamo più preciso è alla conclusione del *Timeo*, dove esplicitamente si parla del cosmo vivente, che abbraccia l'universo, dio sensibile immagine dell'intelligibile: ecco «così il cosmo, vivente visibile abbracciante le cose visibili, immagine dell'intelligibile, dio sensibile», ὁ κόσμος οὕτω, ζῶν ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός (92c).

<sup>58</sup> Cfr. Furley [1989], p. 212.

pio del movimento, e osserviamo pure quello che è mosso non da altro ma da sé, è conforme alla ragione, per non dire necessario, che ci sia anche quel terzo che muove senza esser mosso»<sup>59</sup>. Ed essendo questo un principio di movimento, esso – come già sembra esser stato per Anassagora – «potrà muovere soltanto a patto di essere immobile, e potrà dominare soltanto a patto di non essere mescolato» (26-27)<sup>60</sup>. La funzione di controllo dall'esterno (espressa dal verbo κρατοίη) potrebbe essere decisiva ai fini dell'identificazione del passo aristotelico cui si rifaceva Cicerone. Peccato che in quel passo, come appare esplicitamente, tale funzione sia legata in prima battuta alla posizione filosofica di Anassagora. Quanto scrive Cicerone è comunque riconducibile con certezza ad Aët., *plac.* 1.7.32 (= *Dox.* 305) e sembra alludere a qualcosa di separato dal mondo (χωριστόν) da collocarsi al di sopra di tutto (ἐπιβεβηκότα τῇ σφαίρα τοῦ παντός); ma anche in questo caso, a ben guardare, non è esattamente Aristotele in primo piano: il passo di fatto allude pure a Platone (ὁμοίως Πλάτωνι)<sup>61</sup>; e lo stesso Cicerone inequivocabilmente al Platone del *Politico* e del *Ti-*

<sup>59</sup> ἐπεὶ δ' ὁρώμεν τὸ ἔσχατον, ὃ κινεῖσθαι μὲν δύναται, κινήσεως δ' ἀρχὴν οὐκ ἔχει, καὶ ὃ κινεῖται μὲν, οὐχ ὑπ' ἄλλου δὲ ἀλλ' ὑφ' αὐτοῦ, εὐλογον, ἵνα μὴ ἀναγκαῖον εἴπωμεν, καὶ τὸ τρίτον εἶναι ὃ κινεῖ ἀκίνητον ὄν.

<sup>60</sup> οὕτω γὰρ μόνως ἂν κινεῖται ἀκίνητος ὢν καὶ κρατοίη ἀμιγῆς ὢν. Pepin [1971], pp. 332-41, è tuttavia contrario all'ipotesi in base alla quale il principio del motore immoto stia sullo sfondo del *De philosophia*.

<sup>61</sup> Questo il testo di Aezio nella sua interezza, come è dato da Plutarch., *plac. philos.* 1.7.881e-f: «per Aristotele la divinità suprema è una forma separata (come per Platone) che sta sulla superficie della sfera del tutto, la quale è un corpo etereo che egli chiama il quinto elemento», Ἀριστοτέλης τὸν μὲν ἀνωτάτω θεὸν εἶδος χωριστὸν <ὁμοίως Πλάτωνι> (così Stob., *eccl.* 1.1 p. 37 W.) ἐπιβεβηκότα τῇ σφαίρα τοῦ παντός, ἥτις ἐστὶν αἰθέριον σῶμα, τὸ πέμπτον ὑπ' αὐτοῦ καλούμενον.

*meo* rinvia quando scrive: «A dio attribuisce la funzione di controllare e mantenere il movimento del mondo mediante una specie di controrotazione», *eique* (= a dio) *eas partis tribuit ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur*.

Infatti la *controrotazione*, «*replicatio*», imposta al mondo dal dio/demiurgo altro non può essere che la traduzione latina di ἀνείλιξις<sup>62</sup>. E tale controrotazione, che serve essenzialmente a ricondurre a un *ordine* equilibrato la struttura fisica del cosmo, è davvero il modo in cui si traduce la «cura» protettiva del primo principio: di qui il verbo usato da Cicerone: *tueatur*<sup>63</sup>. Di tutto questo in altri luoghi di Aristotele non si trova nulla, se si eccettua il richiamo alla concatenazione delle diverse sfere del cosmo, delle quali alcune si muovono *in senso inverso* (ἀνελιπτούσας) appunto per consentire la traslazione corretta dei pianeti e dunque l'ordine complessivo dell'universo<sup>64</sup>. Ma anche su questo particolare occorre usare estrema prudenza: è Cicerone che sembra rinviare al concetto di ἀνείλιξις<sup>65</sup>, e ciò può solo confermarci la lettura personale che egli riusciva a compiere ricavandola dai materiali a sua disposizione. Non può in alcun modo assicurarci della posizione aristotelica sostenuta nel *De philosophia*. Al

<sup>62</sup> Plat., *Pol.* 270d; 286b; cfr. *Tim.* 36; 39. Cfr. Maso [2003], pp. 243-57.

<sup>63</sup> Cfr. *senect.* 81: «tuentur et regunt»; *leg.* 2.9: «tuentis et regentis dei».

<sup>64</sup> Cfr. Arist., *metaph.* 1073b 39 - 1074a 14. In *De gen. an.* 741b 21-22 il verbo è usato nel senso di «ritornare al punto di partenza».

<sup>65</sup> Cfr. per primo Mayor [1880], pp. 120-23. Lo seguono, accettando l'identificazione *replicatio* = ἀνείλιξις, praticamente tutti gli altri, cfr. Untersteiner [1963], pp. 257-60. Cauti Pepin [1971], pp. 155-56, e Dumoulin [1981], pp. 49-52. Berti [1962], pp. 379-83, si è opposto; a suo parere «il significato di *replicatio* non può essere quello di rivoluzione retrograda o ἀνείλιξις, ma è semplicemente quello di rotazione circolare, ossia ritornante su se stessa, come comprese il Bernays», p. 382. Con lui è d'accordo ora Botter [2005], pp. 248-50.

massimo dal contesto si può ricavare, per via induttiva, una *reductio ad unum* del primo principio. Un primo principio che non risulterà separato dal mondo del movimento com'era per Platone, ma che ne dovrebbe essere piuttosto – come altrove dice Aristotele – la sostanza logica attiva: «Uno solo per logica e numero è il primo motore, che pure è immobile», ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινῶν ἀκίνητον ὄν, *metaph.* 1074a 36-37.

4. *Dice che il fuoco celeste è dio* (cfr. *caeli ardorem deum dicit esse*).

Che questo fuoco celeste sia, per Cicerone, l'etere non v'è dubbio<sup>66</sup>. Cicerone stesso lo confermerà poco oltre citando Zenone (*nat. d.* 1.36: *hic idem alio loco aethera deum dicit*) e quindi Cleante (1.37: «ritiene che dio sia senza dubbio l'ardore che è detto etere, in alto nella parte estrema avvolgente e comprendente tutto», *extremum omnia cingentem atque complexum ardorem, qui aether nominetur, certissimum deum iudicat*<sup>67</sup>). Che ciò corrisponda alla concezione di Aristotele è impossibile da dimostrare. Occorrerebbe provare una stretta prossimità di Aristotele con la concezione materialistico/ilozoistica che caratterizzerebbe l'elaborazione della sua visione del mondo all'epoca dell'esperienza presso l'Accademia. Ma già questo si oppone all'immaterialità della divinità suprema che dall'analisi dei frammenti del *De philosophia* emerge<sup>68</sup>. D'altra parte sembra difficile attribuire tutto a un semplice grandioso fraintendimento da parte dell'Arpinate<sup>69</sup>. Perciò

<sup>66</sup> Cfr. Moraux [1963], coll. 1210-11.

<sup>67</sup> Cfr. anche *nat. d.* 2.91-92: «L'immenso etere, che è costituito dai più alti fuochi (prendiamo a prestito anche questo vocabolo e diciamo 'etere' in latino come diciamo 'aria')», *immensus aether, qui constat ex altissimis ignibus (mutuemur hoc quoque verbum, dicaturque tam aether Latine quam dicitur aer)*.

<sup>68</sup> Cfr. Berti [1962], pp. 375-92.

<sup>69</sup> Cfr. Pepin [1971], p. 355. Dumoulin [1981], pp. 71-75, nella sua accurata riproposizione del quadro, tenta di leggere i testi ciceroniani

ci si deve accontentare di attribuire, grazie a Cicerone, all'Aristotele del *De philosophia* il quinto elemento, l'etere, che per Cicerone (non quindi per Aristotele) tuttavia è materia speciale, al confine con l'immateriale, assimilabile al fuoco e in eterno circolare perfetto movimento, probabilmente «sostanza» sia delle anime sia di dio dato che essa avvolge il cosmo.

Questa ragionevole conclusione si ricava confrontando il fr. 26 Ross (= *nat. d.* 1.33) anzitutto con il fr. 21 Ross (= *nat. d.* 2.42-44), dove si sottolinea: a) la forza vitale della zona eterea (*sidera autem aetherium locum optinent ... tenuissimus est et semper agitur et viget*); b) il rapidissimo movimento di ogni astro (= essere divino) lì generato, movimento circolare e volontario (*neesse est quod animal in eo gignatur id et sensu acerrimo et mobilitate celerrima esse*); c) l'essere divino, a tutti gli effetti, degli astri (*cum in aethere astra gignantur, consentaneum est in his sensum inesse et intelligentiam, ex quo efficitur in deorum numero astra esse ducenda*); d) l'essere volontario del movimento degli astri (*restat igitur ut motus astrorum sit voluntarius*).

Quindi si confronti il medesimo fr. 26 Ross con il fr. 27 Ross (= *Acad.* 1.26 e *Tusc.* 1.22), nel quale si precisa: a) l'identità dell'elemento di cui sono composti gli astri e le intelligenze (*quintum genus, e quo essent astra mentesque*); b) l'anonimato di tale elemento (*vacans nomine*); c) il suo essere alla base dell'intelligenza cosicché quest'ultima ha un moto continuo e perpetuo (*ipsum animum ἐνδελέχειαν appellat novo nomine quasi quandam continuatam motionem et perennem*)<sup>70</sup>.

nel modo più costruttivo; ciò lo porta inevitabilmente a ipotizzare la contaminazione stoica che tali testi, o la loro fonte, subirono.

<sup>70</sup> Sull'uso ciceroniano di ἐνδελέχεια, e la presunta dottrina aristotelica cui si connetterebbe, il dibattito è stato ininterrotto, a partire dal Rose [1886] – che non accolse le testimonianze ciceroniane tra i frammenti del *De philosophia* – e passando per Bignone [1973], I, pp. 202-51, che le rivalutò. Da segnalare Berti [1962], pp. 392-97, il quale ritiene che ἐνδελέχεια non vada intesa come parallelo – nell'anima – dell'«etere»; «etere» infatti, conclude poi, è soltanto corpo ed ἐνδε-

A prescindere da quanto si ricava dai frammenti ciceroniani del *De philosophia* e dalle altre testimonianze a essi correlate, in Aristotele la concezione dell'«etere» risulta piuttosto variabile: si va dal luogo eccelso (τὸν ἀνωτάτω τόπον, *cael.* 270b 22) alla sostanza corporea alternativa a quella costituita dagli altri quattro elementi terrestri, una sostanza più divina e prima: «un'altra sostanza corporea accanto a quelle di base qui esistenti, più divina e precedente tutte le altre», τις οὐσία σώματος ἄλλη παρὰ τὰς ἐνταῦθα συστάσεις, θειότερα καὶ προτέρα τούτων ἀπάντων, *cael.* 269a 30-32. Soprattutto non è per nulla chiaro se Aristotele abbia mai fatto coincidere tutto questo con il quinto elemento e se esso sia *fuoco celeste*.

Orbene: l'analisi di *nat. d.* 1.33 (cioè del frammento 26 Ross) e la messa a fuoco dei suoi contenuti è apparsa fondamentale a molti studiosi che hanno tentato di ricostruire il pensiero teologico di Aristotele; ed è evidente come, per questa via, il dettato del testo ciceroniano sia stato per lo più affrontato sottostimando sia le caratteristiche dei materiali che Cicerone aveva a sua disposizione sia l'intento critico nei confronti dell'Epicureismo sia l'impegno didattico teso alla costruzione di una prospettiva storico-filosofica. L'Arpinate, in realtà, non sta riportando un testo di Aristotele, sta solo presentando in modo personale quello che di Aristotele ha capito rielaborando i materiali in suo possesso: e si tratta di materiali di derivazione soprattutto accademica. Di conseguenza, se da un lato è lecito e giustificato considerare il testo di *nat. d.* 1.33 quale testimonianza del *De philosophia*, d'altro canto è decisivo non scordare che essa consiste in una vera e propria «schematizzazione» dei contenuti aristotelici con l'inconfondibile sigillo dell'autore – cioè di Cicerone –

λέχεια «non vuole indicare tanto il movimento dell'anima, quanto la continuità, ossia la circolarità, che essa imprime al movimento dell'astro», p. 556.

nel momento in cui essi sono ridotti a quattro assunti: *modo ... modo ... modo... tum*<sup>71</sup>.

Una volta che è stato chiarito il significato e che è stata definita l'attendibilità dei quattro assunti attribuiti da Cicerone/Velleio ad Aristotele, è ora possibile passare alle cinque obiezioni decisive che sono loro mosse contro:

1. *Come si può asserire che «il fuoco celeste è dio» senza tener presente che «il cielo è parte di quel mondo che – in altro luogo – egli medesimo aveva definito dio»? (Non intellegens caelum mundi esse partem, quem alio loco ipse designavit deum).*

L'obiezione di Cicerone è netta e risponde a una verifica della caratteristica logica dell'assunto: come può la «parte» essere la stessa di ciò che la contiene? Se  $B \subset A$  (cioè se B è contenuto in A), com'è possibile che A abbia le stesse caratteristiche di B?

Per cui, se il cielo (B) è dio, e se il cielo è parte del mondo (A), come è possibile che anche il mondo sia dio? Tra cielo e mondo c'è un rapporto di inclusione oppure di coincidenza?

Se poi si volesse considerare la situazione da una prospettiva teologica, dove collocare un dio del mondo distinguibile e dunque in contrasto con un dio della sua parte celeste?

È interessante notare che l'obiezione, di carattere puramente logico, si fonda su di un presupposto tipico dell'Epicureismo, quello per cui il «mondo» comprende in sé la totalità degli esseri che in esso vi si trovano come aggregati e che come tali vivono. Il mondo è cioè la totalità fisica assoluta comprensiva (= aggregato) di tutti gli infiniti mondi a-

<sup>71</sup> Per la peculiarità sintattica di questa schematizzazione ciceroniana cfr. Pease [1955], pp. 237; 241; 249. Oltre a *nat. d.* 1.31; 33; 34; 35, cfr. anche 2.102.

tomici (= aggregati) divenienti<sup>72</sup>. È piuttosto lo Stoicismo che non solo ha una concezione immanentistica della divinità, ma che considera il cielo (detto anche etere) come il limite estremo, il confine del mondo, il contenitore che tutto cinge e circonda; cosa che Cicerone sa bene:

- a) Resta l'ultimo elemento, il più distante dai nostri luoghi, che tutto circonda e raccoglie in sé il circuito del cielo, ed è chiamato anche etere, confine massimamente lontano e termine ultimo del mondo;
- b) La parte più alta del cielo che tutto raccoglie e che è detta etere, mantiene il suo ardore tenue e non raccolto in nessuna miscela e lo congiunge con l'altra estremità dell'aere.

a) *Restat ultimus et a domiciliis nostris altissimus omnia cingens et coercens caeli complexus, qui idem aether vocatur, extrema ora et determinatio mundi;*

b) *Complexa summa pars caeli, quae aetherea dicitur, et suum retinet ardorem tenuem et nulla admixtione concretum et cum aeris extremitate coniungitur.*

*Nat. d.* 2.101 e 2.117.

2. *Ma come poi può conservarsi quella divina sensibilità del cielo in una condizione di così veloce movimento? (Quo modo autem caeli divinus ille sensus in celeritate tanta conservari potest?).*

È evidente infatti che, presupponendo un contesto fisico di tipo atomistico quale è quello che Velleio-Cicerone ha in mente, risulta inconciliabile la velocità estrema degli atomi (*celeritas tanta*) con la divina sensibilità (*sensus divinus*); quest'ultima infatti, se intesa come «sensibilità estremamente acuta», come *sensus acerrimus* (cfr. fr. 21 Ross), è incompatibile con la *mobilitas celerrima* (*ibid.*), sempre che si stia alla prospettiva che Cicerone già aveva evidenziato in 1.24, là dove riteneva inconciliabile il rapido moto circolare intorno a sé del dio con la sua fermezza e beatitudine:

<sup>72</sup> Cfr. *ad Herod.* 73-74; *ad Pyth.* 88-90. Il mondo è un certo modo di darsi un contorno celeste da parte degli atomi: κόσμος ἐστὶ περιοχὴ τις οὐρανοῦ. Essendo infinito, è possibile concepire un unico *metamondo* (μετακόσμιον), uno spazio dove tutto sta.

Che tipo di esistenza può essere attribuita a questo dio sferico? Certo il fatto di ruotare su se stesso a una velocità simile alla quale nulla può immaginarsi; ma io non vedo dove e come, in questa velocità, sia possibile rinvenire una intelligenza ferma e una vita beata.

*Quae vero vita tribuitur isti rutundo deo? nempe ut ea celeritate contorqueatur cui par nulla ne cogitari quidem possit; in qua non video ubinam mens constans et vita beata possit insistere.*

*Nat. d. 1.24.*

Per Cicerone *constantia* e *ordo* sono requisiti fondamentali della razionalità e, dunque, della divinità: ma sembra più facile riscontrare ciò richiamandosi al quadro teologico stoico che ad Aristotele, almeno a quell'Aristotele che immagina l'etere come «luogo estremamente rarefatto, sempre in movimento e attivo» (*tenuissimus est et semper agitur et viget, nat. d. 2.42*), piuttosto che a quello disposto a riconoscere l'*ordine* e la *regolarità* degli astri<sup>73</sup>.

3. *E dove stanno tutti quegli dèi se anche il cielo contiamo come dio? (Ubi deinde illi tot dèi, si numeramus etiam caelum deum?).*

Questa terza obiezione si riconnette direttamente alla prima; per intenderla occorre però assumere decisamente la prospettiva epicurea per la quale gli dèi, quali aggregati au-

<sup>73</sup> Cfr. *nat. d. 2.43*: «L'ordine e la regolarità del movimento degli astri testimoniano al massimo grado la loro sensibilità e la loro intelligenza, dato che non vi è nulla che con regolarità e ritmo possa essere mosso al di fuori di un piano predeterminato; in essi non c'è nulla di azzardato, di mutevole, di casuale»; *sensum autem astrorum atque intelligentiam maxime declarat ordo eorumque atque constantia (nihil est enim quod ratione et numero moveri possit sine consilio), in quo nihil est temerarium nihil varium nihil fortuitum.*

tonomi, stanno in un universo che li aggrega<sup>74</sup>. Come questo cielo universale può conciliarsi con l'individualità delle divinità astrali e costituire il dio cosmico? E se questo cielo è inteso come un corpo separato (etere), dove collocarlo se non ponendolo accanto e conteggiandolo (*numerare*) tra gli altri corpi (astri)?

È chiaro che questa obiezione di Cicerone trova forza proprio nella sua pregiudicata conoscenza della dottrina aristotelica: in realtà per Aristotele gli astri stessi sono costituiti di etere e quindi *partecipano* della divinità del corpo celeste, anch'esso etere<sup>75</sup>. Essi sono solo la parte visibile del corpo celeste, sono «le realtà divine più evidenti delle quali è composto il cosmo» (θειότερα ... φανερώτατά γε ἔξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν, *eth. Nic.* 1141b 1-2). Non c'è, insomma, alcuna opposizione tra il tutto e la parte nella «teologia organicista» di Aristotele.

4. *Siccome pretende che dio sia incorporeo, lo priva di ogni sensibilità e anche di saggezza* (cfr. *Cum autem sine corpore idem vult esse deum, omni illum sensu privat, etiam prudentia*).

Dal punto di vista epicureo (ma poi anche stoico) l'obiezione è del tutto valida. Qualora il dio sia pensato come incorporeo, ecco che non potrà essere sensibile (essendo i

<sup>74</sup> Tale prospettiva è ricondotta ad Aristotele nel fr. 21 Ross, là dove è testimoniata l'identificazione degli astri con dio. Cfr. Festugière [1949], p. 244.

<sup>75</sup> Cfr. *cael.* 289a 13-15: «La cosa più ragionevole ... è fare ciascun astro costituito da quello stesso corpo (τὸ ἕκαστον τῶν ἀστρῶν ποιεῖν ἐκ τούτου τοῦ σώματος) nel quale si trova ad avere il movimento». Di qui poi deriva una prospettiva di tipo organicista che punta a farsi teologia: *cael.* 299a 18-21: «Ci immaginiamo [gli astri] come corpi, come entità isolate dotate di ordine ma del tutto inanimate (μονάδων τάξις ἐχόντων, ἀψύχων δὲ πάντων); bisogna invece ritenerli come partecipi di attività e di vita (μετεχόνων ... πράξεως καὶ ζωῆς)». Cfr. Botter [2005], pp. 123-56.

sensi il tramite fisico della percezione) e nemmeno dotato di φρόνησις, cioè di quella sapienza pratica che deriva dall'esperire.

Solo in una concezione non materialista – e cioè non epicurea – il dio può essere pensato come sprovvisto di corpo. E se è così, dio è pura *mens*: ma al dio 'pura-*mens*', secondo Aristotele, proprio per il suo essere senza corpo si addice ben altra intelligenza, la σοφία. Dunque per Aristotele – non per Epicuro – il dio incorporeo<sup>76</sup> si coniuga perfettamente con il dio del cosmo ed esprime in forma diversa la sua intelligenza e la sua sensibilità.

Senza volerlo Cicerone lascia intuire i limiti della concezione epicurea laddove di essa non sia pienamente colto il significato di «piacere»: anche per Epicuro infatti il piacere è tale (cioè è fisicamente rilevante) solo se è intellettualmente recepito<sup>77</sup>. Quello che un Epicureo non può capire è però che l'attività intellettuale sia di per sé «piacere» e che questo sia il massimo esercizio di dio<sup>78</sup>, al di là della dimensione sensibile, ma non in contraddizione.

<sup>76</sup> Theiler [1957], pp. 127-31, ha attirato l'attenzione su di un passo di Sesto Empirico intendendo ricondurlo al Περὶ φιλοσοφίας: «Aristotele disse che dio è incorporeo ed è il confine del cielo», Ἄριστοτέλης μὲν ἀσώματον εἶπεν εἶναι τὸν θεὸν καὶ πέρασ τοῦ οὐρανοῦ, *P.H.* 3.218. Il passo confermerebbe una prospettiva diteistica della divinità: da un lato il '*deus-mens*', il Motore immoto; dall'altro il '*deus-mundus*' costituito dall'etere. In quello stesso passo Sesto Empirico definisce il dio epicureo semplicemente come ἀνθρωπόμορφος. Sulla natura del dio supremo nel primo Aristotele è però da vedere il capitolo a ciò dedicato da Berti [1962], pp. 375-92.

<sup>77</sup> Cfr. per esempio *KΔ* 18.

<sup>78</sup> Arist., *metaph.* 1072b 18-19: «Il pensiero di per sé è pensiero di ciò che è massimamente eccellente di per sé, ed è migliore quanto più ciò è migliore», ἡ δὲ νόησις ἢ καθ' αὐτὴν τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, καὶ μάλιστα τοῦ μάλιστα; e se dunque l'attività del pensare è l'attività più elevata (κρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἢ ἐνέργεια, *eth. Nic.* 1177a 19-20), ecco che essa sarà nella sua modalità più eccelsa privi-

5. *Ma come può un mondo incorporeo essere in movimento, e come può – sempre muovendosi – esser quieto e beato? (Cfr. Quo porro modo mundus moveri carens corpore aut quo modo semper se movens esse quietus et beatus potest?).*

Quest'ultima obiezione con qualche ambiguità presuppone la coincidenza del 'dio trascendente' con il 'dio cosmico'; *carens corpore* dovrebbe infatti essere riferito al 'dio trascendente', mentre qui sembra caratterizzare il mondo, ovviamente nel suo essere divino<sup>79</sup>. In ogni caso l'obiezione è costruita intorno a due possibili attributi del dio: la corporeità/non corporeità e il movimento/non movimento. Alla luce della meccanica materialistica, è chiaro che solo la corporeità può essere abbinata al movimento. Tutta la concezione atomistica democritea ed epicurea è costruita su di ciò. Ebbene, da qualsiasi punto proceda, il gioco è facile per Cicerone ( $\approx$  Velleio): a) gli è sufficiente partire dalla definizione di dio 'pura-mens' per mostrare l'assurdità del suo essere in moto; b) gli è sufficiente partire da uno degli attributi fondamentali di dio (la *beatitudine* e la *quiete-stabilità-immobilità*) per dedurre l'assurdità del suo movimento.

Nell'argomentazione *ex parte Epicuri* Cicerone viene infatti a dire: se Aristotele ritiene dio sprovvisto di corpo, questo dio non potrà essere in movimento (il che invece Aristotele dice espressamente di dio); se Aristotele ritiene dio provvisto di corpo, questo dio potrà essere in movimento (ed è

legio del dio (ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, *metaph.* 1072b 23) e sola sarà amata di per se stessa (δόξαι τ' ἂν αὐτῇ μόνῃ δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι, *eth. Nic.* 1177b 1-2) e possederà piaceri meravigliosi per purezza e per certezza (θαυμαστάς ἡδονὰς ἔχειν καθαριότητι καὶ τῷ βεβαίῳ, *eth. Nic.* 1177a 25-26). Cfr. Botter [2005], pp. 39-41.

<sup>79</sup> La difficoltà è apparsa ineludibile a molti editori che, nonostante la concordanza dei manoscritti, o hanno espunto «mundus» o l'hanno corretto in «deus». Tra questi ultimi Mayor [1880], *ad loc.* Pease [1955] invece segue il testo tradito. Cfr. la rassegna in Untersteiner [1963], pp. 263-64.

superata così la precedente provvisoria conclusione); ma se sarà in movimento e se *beatitudo* è sinonimo di *quies* e di *stabilitas*, non potrà essere beato, dunque non sarà dio.

Ovviamente nel formulare le sue obiezioni Cicerone non tiene presente la distinzione aristotelica tra ‘dio-*mens*’ e ‘dio-*mundus*’<sup>80</sup>. Il modo in cui, grazie all’introduzione del rapporto atto-potenza e alla valenza dinamico-motrice della causa finale, tale distinzione è superata nel libro *Lambda* della *Metafisica* appartiene alla genialità di Aristotele; il modo in cui tale distinzione è tradotta in contraddizione appartiene a Cicerone e riflette, senza ombra di dubbio, una corretta e, se si vuole, battagliera interpretazione del materialismo epicureo.

Quello che qui giova evidenziare è la grande abilità mostrata dall’Arpinate nel mettersi nei panni di un epicureo (= Velleio) per formulare, da quel punto di vista, obiezioni plausibili e fraintendimenti leciti (forse anche ad arte costruiti<sup>81</sup>) della dottrina aristotelica in base alle premesse invocate<sup>82</sup>. Insomma non si è di fronte a un approccio improvvisato o al mero riuso di materiali di studio: piuttosto assistiamo a un delicato equilibrio tra l’esigenza di esprimere un’opinione attendibile perché documentata su uno dei mas-

<sup>80</sup> Cfr. Berti [1962], pp. 385-86; Botter [2005], pp. 256-57.

<sup>81</sup> Un esempio probabile è costituito proprio da *mundus moveri carens corpore* cui si accennava poco sopra: più che un errore della tradizione manoscritta (e dunque da emendarsi) pare un consapevole uso equivoco di «mundus» introdotto ad arte da Cicerone nei panni dell’epicureo Velleio. Serve a costruire la struttura pseudo-sillogistica che poi può essere facilmente smascherata: infatti solo se dell’universo divino si parla in termini fisico-materiali (e dunque si usa l’espressione «mundus») ecco che appare impossibile negarne la corporeità, quest’ultima indispensabile ai fini dell’attribuzione del movimento.

<sup>82</sup> Essenzialmente per questo motivo occorre usare con estrema prudenza il testo ciceroniano per la ricostruzione del Περὶ φιλοσοφίας aristotelico. Più che frammento, *nat. d.* 1.33 (= fr. 26 Ross) al massimo è da intendersi come testimonianza.

simi pensatori greci e uno strumento – la critica epicurea – pericoloso da assumere. Ovviamente questa pericolosità non è conseguenza della cattiva conoscenza della «dottrina» da parte di Cicerone; anzi: come stiamo via via rilevando, la pericolosità sta nella non convenienza *strategica* – quanto alla dogmaticità delle tesi – e nella non opportunità *operativa* quanto alla contingenza politica ed etico-sociale. L'Epicureismo, secondo Cicerone, non si presta né ad aiutare la ricerca della verità (una ricerca faticosa che per definizione si sviluppa tra mille tentativi) né a favorire una lettura costruttiva dei rapporti sociali e della politica.

Concesso il debito spazio all'esame della dottrina teologica aristotelica (indagine che si è rivelata particolarmente interessante dal momento che non è stato sottovalutato l'approccio «epicureo» accreditabile al personaggio di 'Velleio') è utile ora procedere nell'escussione di quanto rimane dell'*excursus* di matrice dossografica; dopo Aristotele, Cicerone cita alcuni seguaci della scuola platonico-aristotelica (Senocrate, Eraclide Pontico, Teofrasto, Stratone di Lampsaco) e alcuni maestri di scuola stoica (Zenone, Aristone, Cleante, Perseo, Crisippo, Diogene di Babilonia).

Al centro degli interessi della prima è la teologia astrale; lo sforzo di cogliere il divino negli astri o si traduce in ardite asserzioni prive però di precisi riscontri<sup>83</sup>, oppure si sfiora il panteismo, come nel caso di Eraclide Pontico<sup>84</sup>, l'allievo di Platone che sostituì come scolarca il maestro in occasione del terzo viaggio di questi a Siracusa:

<sup>83</sup> È il caso di Senocrate: «Nei suoi libri 'Sulla natura degli dèi' non è descritta alcuna forma degli dèi», *cuius in libris qui sunt de natura deorum nulla species divina describitur*, 1.34.

<sup>84</sup> Ma vale lo stesso anche per Teofrasto e Stratone di Lampsaco.

Appartenente anche lui alla scuola di Platone, Eraclide Pontico riempì i suoi libri di favole per bambini: e ritiene che sia il mondo sia la mente siano divini, attribuisce essenza divina anche alle stelle erranti, priva dio della sensibilità, e immagina cangiante la sua figura, e nello stesso libro colloca tra gli dèi sia la terra sia il cielo.

*Ex eadem Platonis schola Ponticus Heraclides puerilibus fabulis refersit libros, et tamen modo mundum tum mentem divinam esse putat, errantibus etiam stellis divinitatem tribuit sensuque deum privat et eius formam mutabilem esse vult, eodemque in libro rursus terram et caelum refert in deos.*

*Nat. d. 1.34.*

Particolare interesse tuttavia dedica Cicerone a Teofrasto e alla sua posizione di cui sottolinea l'*inconstantia*: l'allievo di Aristotele ritiene luogo divino per eccellenza (*principatum* = *hegemonikon?*) ora (*modo*) *νοῦς*, ora (*modo*) il cielo, ora (*tum*) gli astri e le stelle del cielo:

Non meriterebbe neppure essere ricordata l'incongruenza di Teofrasto, il quale attribuisce il primato divino ora alla mente, ora al cielo, ora poi agli astri e alle costellazioni celesti.

*Nec vero Theophrasti inconstantia ferenda est; modo enim menti divinum tribuit principatum modo caelo, tum autem signis sideribusque caelestibus.*

*Nat. d. 1.35.*

Poco oltre (1.43) Velleio attribuirà l'*inconstantia* alle credenze del volgo, *quae in maxima inconstantia veritatis ignoratione versantur*. Lampante ne emerge il contrasto tra le esitazioni teofrastee e la coerenza e il rigore attribuiti unanimemente a Epicuro.

Oltre a ciò, quanto ai seguaci della scuola platonico-aristotelica resta da annotare solo un ultimo punto: il fatto che nei loro confronti Cicerone si sia concentrato solo sul versante della teologia astrale non è in ogni caso un elemento particolarmente significativo; a mio parere ciò al massimo

riflette il modo in cui i successori di Aristotele – stando a Cicerone – hanno scolasticamente affrontato il problema della metafisica intesa come teologia.

Più accurata e originale appare la presentazione della dottrina stoica. Indubbiamente si avverte il taglio epicureo che emerge ogniqualvolta si è di fronte a questioni afferenti alla «sensibilità» e alla «percezione». Ecco Zenone rimproverato di teorizzare un dio *nihil sentiens* (1.36), e così pure ecco Aristone «ritenere che non sia coglibile la forma degli dèi né che essi abbiano la percezione», *neque formam dei intellegi posse censeat neque in dis sensum esse dicat*, 1.37. Ecco il delirio di Cleante (*delirans*) che – dopo aver pensato dio come mente e come anima della natura intera, come un ardore (*ardor*), che definisce etere (*aether*), diffuso ovunque e tutto abbracciante – pensa di poter ridurre dio a puro concetto mentale! Così facendo non si accorge che dio finisce per scomparire, che la traccia di lui, cioè la sua πρόληψις (= *notio animi*), viene meno:

Così accadde che quel dio, che con la mente conosciamo e di cui vogliamo ritrovare traccia in un concetto mentale, finisca per scomparire.

*Ita fit ut deus ille, quem mente noscimus atque in animi notione tamquam in vestigio volumus reponere, nusquam prorsus appareat.*  
Nat. d. 1.37.

Ma ecco anche un accenno più serio alla grande tesi immanentistica dello Stoicismo: quella per cui la divinità coincide con la legge stessa della natura, una legge che è forza e che è insieme destino. Zenone, secondo ovviamente Velleio (≈ Cicerone),

pensa infatti che la legge naturale sia divina e che abbia la forza di comandare di compiere il bene e di proibire di compiere ciò che al bene è contrario.

*naturalem legem divinam esse censet, eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria.*

*Nat. d. 1.36.*

Crisippo, dal canto suo, conferma che:

- a) la forza divina sta nella ragione, nell'animo e nella mente dell'intera natura;
- b) la forza della perpetua ed eterna legge è come guida di vita e maestra di ciò che è appropriato fare; ... la chiama destino fatale, eterna verità delle cose future.

a) *ait vim divinam in ratione esse positam et in universae naturae animo atque mente,*

b) *legis perpetuae et aeternae vim, quae quasi dux vitae et magistra officiorum sit ... eandemque fatalem necessitatem appellat sempiternam rerum futurarum veritatem.*

*Nat. d. 1.39 e 40.*

Ovviamente agli occhi di un epicureo «nulla di tutto questo è tale per cui possa sembrare che in ciò vi sia davvero la potenza divina», *quorum nihil tale est ut in eo vis divina inesse videatur*, 1.40; resta il riconoscimento implicito della forza di una proposta filosofica che al centro pone la razionalità, una razionalità «che tutto comprende» (*omnia continentem*): sia ciò che è incorporeo, e quindi «il destino» (cioè *fatalem umbram et necessitatem rerum futurarum*); sia ciò che è materia, a cominciare dall'«etere» e dai primi elementi (*aethera, aqua, terra, aera*) all'uomo, 1.39. Resta anche, insopprimibile, l'impressione che l'esposizione del pensiero stoico qui effettuata da Cicerone (≈ Velleio) sia sapientemente costruita con materiali elementari e iteratamente proposti per favorirne una facile bocciatura da parte degli Epicurei. Non a caso lo stoico Bal-

bo se ne lamenterà in 2.73 là dove è a tema il concetto di *providentia*: «A voi, Velleio, è meno noto in che modo vada espresso il singolo concetto: leggete solo i vostri scritti, solo quelli amate e condannate quelli degli altri senza motivo», *Vobis Vellei minus notum est quem ad modum quidque dicatur; vestra enim solum legitis vestra amatis, ceteros causa incognita condemnatis*<sup>85</sup>.

L'ultimo pensatore, Diogene di Babilonia, è infine citato per aver proseguito nel tentativo di Crisippo di tradurre i miti delle teologie antiche – che avevano senso solo in un'ottica allegorica – in qualcosa di più credibile perché legato alla dottrina fisica:

nel libro intitolato 'Minerva' smitizzò il parto di Giove e la nascita della vergine riconducendoli a un discorso di fisica naturale.

*in eo libro qui inscribitur de Minerva partum Iovis ortumque virginis ad physiologiam traducens deiungit a fabula.*

*Nat. d.* 1.41.

<sup>85</sup> Quanto alla provenienza epicurea dei materiali usati da Cicerone, cfr. Philod., *piet.* pp. 78-79 Gomperz (= *Dox.* 545-546): alcuni concetti base quali il λόγος divino, il panteismo τὴν τοῦ ὅλου ψυχὴν, καὶ τῆ τούτου μετοχῆ πάντα ζῆν, l'essere vivente dell'universo, l'essere dio e il principio direttivo τὸν τε κόσμον ἔμψυχον εἶναι καὶ θεὸν καὶ τὸ ἡγεμονικόν, il fatto che dio si debba intendere come la natura di tutto, il destino e la necessità ὀνομάζεσθαι τὸν Δία καὶ τὴν κοινὴν πάντων φύσιν καὶ εἰμαρμένην καὶ ἀνάγκην, sono stati da Cicerone arrangiati. Già Pease [1955], p. 265, annotò: «In the present passage Velleius, to give the impression of disordered thought, has repeated, paraphrased, and confused a few fundamental Stoic concepts». Obbink [2001], pp. 210-12, spiega invece la procedura costruttiva, «composition par compilation», che governa il dettato di Filodemo e che lo rende sicuramente più attendibile (almeno stando a quanto si può leggere) anche se pur sempre di ispirazione antistoica.

Come lo stesso Cicerone già aveva ricordato poco sopra (§ 1.36), questo percorso di tipo ‘illuminista’ era già stato inaugurato da Zenone con la sua interpretazione della *Teogonia* di Esiodo<sup>86</sup>. Evidentemente esso si stava rivelando come particolarmente interessante nell’ottica di una risposta più ancorata alla ‘realtà scientifica’ che a quella ‘mitica’. Nella stessa direzione si muoverà poi Sesto Empirico, il quale mirerà a mostrare come «la ricerca che concerne gli dèi abbia di fatto esiti aporetici», ἡπορημένην τὴν περὶ θεῶν ζήτησιν (*adv. phys.* 1.13). Esaminando cause e significato dell’origine di distinte formulazioni e nozioni della divinità<sup>87</sup>, egli ne metterà in discussione l’esistenza medesima e fornirà al riguardo prove a favore e contro. Sesto infatti fondamentalmente ancorerà la sua indagine ai presupposti del metodo scientifico scettico, il che comportava la sospensione del giudizio in base all’*isostheneia* delle tesi e delle prove che, opposte l’uno all’altro, i vari pensatori presentavano. Rispetto a quella di Cicerone, la sua rassegna appare però meno ispirata dalle procedure della dossografia, ma è senz’altro più problematica sul piano teoretico e più articolata. Vi è evocata soprattutto la dottrina della Stoa; sono però presenti, soprattutto per confronto, anche le tesi di Platone ed Aristotele; a tratti si allude o si cita il materialismo dei Presocratici e quello di Democrito/Epicuro<sup>88</sup>. Appare chiaro che, partendo

<sup>86</sup> Per questo tipo di lettura, che farà di Esiodo uno di quelli che σοφίζονται μυθικῶς (Arist., *metaph.* 1000a 18-19), cfr. Jaeger [1967], I, pp. 136-40.

<sup>87</sup> Cfr. i paragrafi 13-194 del nono libro degli scritti *adversos mathematicos* (= *adv. phys.* 1; = *adv. dogm.* 3).

<sup>88</sup> Quanto a Epicuro, Sesto lo ritiene di fatto un ateo: «Epicuro, secondo alcuni, ammette l’esistenza di Dio quando parla alla folla; ma non l’ammette per nulla quando affronta scientificamente la natura delle cose», Ἐπίκουρος δὲ κατ’ένίους ὡς μὲν πρὸς τοὺς πολλοὺς ἀπολείπει θεόν, ὡς δὲ πρὸς τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων οὐδαμῶς, *adv. math.* 9. 58. Da Sesto è affrontata con particolare impegno la

dai diversi angoli prospettici, si cerca di dedurre ciò che può permettere di cogliere l'inadeguatezza o addirittura l'incongruenza di chi intende avvalorare / confutare l'esistenza della divinità.

Quanto a Cicerone, in generale occorre rilevare che la rassegna delle problematiche teologiche presente nel libro primo del *De natura deorum* appare essenzialmente, agli occhi del lettore moderno, come una grande e, insieme, abile manovra di riuso dei materiali dossografici.

A prima vista l'obiettivo è quello di presentare una serie di elementi dottrinali dell'Epicureismo ricavati dalla dossografia all'epoca esistente, arrangiandoli e predisponendoli però in modo tale da lasciarli esposti a una seria critica *ex parte* accademica. E al riguardo si può anche precisare che

concezione della natura fisica vivente, sensibile ai mutamenti e all'esperienza piacevole o spiacevole che l'accompagna (§§ 138-47). In § 178 è definita «favola» (cfr. μυθολογία) l'argomentazione di Epicuro che accorda voce e organi fonetici a Dio e ne fa in pratica un 'quasi-uomo'. In §§ 25 e 43-44 è invece messa in discussione nella sua globalità la concezione antropomorfa degli dèi che, sempre stando alla scuola epicurea, si deriverebbe dalle loro immagini apparse in sogno. Anche Cicerone, *nat. d.* 1.46-49, aveva riportato la concezione antropomorfa di Epicuro: «Dalla natura ricaviamo tutti quanti, qualsiasi sia la razza cui apparteniamo, che gli dèi non hanno altra forma se non quella umana», *nam a natura habemus omnes omnium gentium speciem nullam aliam nisi humanam deorum*, 46. La teoria del 'quasi corpo' (cfr. *supra* p. 71 n. 9) sembra essere particolarmente raffinata, stando all'epicureo Velleio: «Questa forma non è corpo, ma 'quasi corpo', e non ha sangue, ma 'quasi sangue'; e benché queste cose le abbia pensate Epicuro con troppa acutezza e poi le abbia spiegate con troppa sottigliezza perché chiunque potesse capirle, tuttavia ... le esporrò più brevemente di quanto il caso meriterebbe» *Nec tamen ea species corpus est sed quasi corpus, nec habet sanguinem sed quasi sanguinem. Haec quamquam et inventa sunt acutius et dicta subtilius ab Epicuro quam ut quis ea possit agnoscere, tamen ... dissero brevius quam causa desiderat*, 49.

qui, quasi sicuramente, Cicerone evoca l'Academia di Carneade piuttosto che quella di Filone. Non è un caso infatti che l'Arpinate, all'inizio del *De natura deorum*, si preoccupi di rintuzzare l'accusa mossagli di «intraprendere sorprendentemente le difese di una dottrina priva di seguaci e 'già da tempo' abbandonata», *desertaeque disciplinae et iam pridem relictae patrocinium necopinatum a nobis esse susceptum* (*nat. d.* 1.6). E di quale dottrina si tratterebbe? Che si alluda non tanto a Filone ma a Carneade, morto da quasi settant'anni alla data di stesura del testo ciceroniano, sembra più che logico. Non solo le tesi e l'insegnamento di Filone sono ben presenti all'epoca della fine della Repubblica, ma soprattutto, come sappiamo, Cicerone in più di un'occasione non esita a dichiararsi allievo di Filone, anche se non sembra mai sfruttarne a fondo l'opera<sup>89</sup>, tutt'altro. Perciò, volendo riassumere, possiamo affermare con buona sicurezza che Cicerone, in questo primo libro del *De natura deorum*, da un lato dimostra di adoperare il materiale dossografico epicureo a sua disposizione, dall'altro fa sue le argomentazioni di matrice carneadea contro l'Epicureismo<sup>90</sup>. Critiche che anzitutto investono l'approccio dogmatico ma che sullo sfondo contestano la struttura meccanica dell'universo materiale.

Tuttavia, al di là di questo, più importante mi pare un altro obiettivo: Cicerone mira a sfruttare in un'ottica retorico-argomentativa, e quindi potenzialmente diatribica, i materiali messi in gioco. Al riguardo è decisivo prendere atto che il filo conduttore dell'operazione è dato dalla dottrina epicurea. Non nel senso che questa trovi qui, paradossalmente, una qualche riabilitazione teorica: l'Epicureismo resterà

<sup>89</sup> Cfr. Timpanaro [1988], pp. XVIII-XXI.

<sup>90</sup> Cicerone si serve in più di un'occasione delle tesi di Carneade per contestare Epicuro; è il caso, in ambito gnoseologico, dell'*enargeia* delle attestazioni oppure dell'affidabilità dei sensi: Cic., *Luc.* 32-34; 76-78. Cfr. Schofield [1999], pp. 338-45.

sempre incompreso da Cicerone nelle sue ragioni profonde, nella sua autoreferenzialità dottrinale e nella sua ispirazione materialistica, anche se con ogni evidenza esso mostra al suo interno una coerenza tale da costituire uno speciale caposaldo di riferimento. Piuttosto l'Epicureismo funge da cartina al tornasole, diventa strumento irrinunciabile per chi voglia verificare, contrastivamente, la bontà delle varie tesi teologiche via via presentate e analizzate. Come dire: l'ispirazione relativistico-problematica dell'Accademia costituisce il vero motore dell'operazione; la dottrina epicurea è lo strumento di confronto adottato: subito riconoscibile, è così coerente dal punto di vista dottrinario da confermare il proprio impianto materialistico anche nel campo della teologia.

Le conclusioni e i risultati cui mira questo duplice obiettivo (a. presentazione della dottrina fisico-teologica epicurea; b. suo possibile uso quale strumento di contrasto nei confronti delle tesi degli avversari) rimangono però in sospeso; certo Cicerone sembra rinviare a una successiva fase più costruttiva ed esplicita, anche se occorre sottolineare che poi, di fatto, il medesimo Cicerone non la perseguirà seriamente. Al riguardo è possibile supporre che un'eccessiva prudenza e un'insopprimibile forma di opportunismo l'abbiano dissuaso.

In ogni caso, e forse proprio per questo, egli appare in ambito teologico libero da impegni dottrinali e sistematico-fondativi e attento alla spendibilità politico-sociale non tanto della dottrina teologica, quanto piuttosto della religione e della religiosità: il che risulterà massimamente evidente nel *De divinatione*, alla cui composizione si dedicherà nel successivo gennaio-aprile del 44. Lungo un'analoga linea di condotta aveva del resto cominciato a muoversi Filodemo nel *De pietate*.



## 5. IL PIACERE DI EPICURO

Per Cicerone il vero punto critico dell'Epicureismo, quello per cui l'interesse giovanile via via si mutò in dissidio e poi in opposizione, è la concezione del piacere. L'intero *De finibus* – i primi libri del quale sono collocati nel 50 a.C. e ambientati presso la villa cumana di Cicerone – è dedicato al problema del *fine ultimo* che l'uomo deve proporsi; all'interno di questo vasto tentativo, del quale esisteva la classificazione in distinte tesi attribuita a Carneade<sup>1</sup>, Cicerone studia dapprima la morale epicurea, quindi la morale stoica.

Quella epicurea aveva fatto del «piacere» il suo *telos*; e, di primo acchito, a Cicerone non interessa precisare la corretta accezione secondo cui il piacere deve essere interpretato affinché non ne sia travisato il senso: che si tratti di piacere catastematico o di piacere cinetico, di esperienza meramente fisica oppure di condizione di «ben-essere» razionalmente

<sup>1</sup> La *partizione* carneadea è presa a fondamento da Cicerone sia in *fin.* 2.34-35 sia in *Tusc.* 5.84-85. In base a essa il «fine ultimo / sommo bene» può essere perseguito «a prescindere» dall'onestà (e qui sono catalogati, pur distinti tra loro, Aristippo ed Epicuro, Ieronimo, Carneade); in connessione all'onestà (è il caso dei peripatetici e dell'Accademia antica, di Polemone, Callifonte, Diodoro, Dinomaco); coincidente immediatamente con l'onestà (è il caso dello Stoicismo). All'interno delle singole parti della tripartizione, gioca un ruolo fondamentale il modo in cui ci si richiama alla natura e ai suoi principi. Cfr. Lévy [1992], pp. 353-76; Algra [1997], pp. 107-39. Cfr. *infra* p. 278 nn. 49 e 50.

elaborata, il dato decisivo è che comunque il «piacere» costituisce il *telos* per il seguace di Epicuro, e che in quest'ottica l'azione e la ragione debbono risultare a esso strumentali.

Quanto allo Stoicismo, la situazione è diametralmente opposta: è possibile trovare nella sua proposta etica la dimensione del «piacere», ma si tratta di un «piacere severo» del tutto secondario rispetto al *telos* costituito, in questo caso, unicamente dalla «virtù». Addirittura la piacevole soddisfazione di essere virtuoso appare, nello sviluppo più generale della dottrina stoica, come occasionale corollario della perfezione morale guadagnata<sup>2</sup>. È un piacere che si definisce

<sup>2</sup> Così accade, per esempio, nel caso in cui si prenda una «decisione» e se ne apprezzino gli esiti. Brennan [2005], pp. 182-202, tematizza questo problema confrontando gli atteggiamenti diversi di Stoicismo ed Epicureismo. Comunque più in generale lo Stoicismo lascia intravedere sempre la sua tensione attiva, «l'attivo esercizio della virtù» che si identifica con «la felicità», come sottolinea Annas [1998], p. 553; al riguardo la studiosa giustamente cita Ario Didimo in Stob., *eccl.* 2.7.6e, p. 77.16-19 Wachsmuth: «Dicono (gli Stoici) che esser felici è il fine in vista di cui si compie ogni cosa, mentre esso non è in vista di altro. E ciò consiste nel vivere secondo virtù, cioè nel vivere coerentemente o, il che è lo stesso, nel vivere secondo natura», τέλος δέ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μὲν οὐδενὸς δὲ ἕνεκα· τοῦτο δὲ ὑπάρχειν ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ἐν τῷ ὁμολογουμένως ζῆν, ἔτι, ταύτου ὄντος, ἐν τῷ κατὰ φύσιν. Quanto all'*eudaimonia* stoica, occorre tener presente come essa non assuma mai una valenza extramorale (cfr. Förchner, [1971], p. 182: «die Stoa an keiner Stelle von εὐδαιμονία in Sinne eines außermoralischen Gutes ... spricht»), essendo intimamente connessa alla naturalità dell'esperienza fisica che, per definizione, è il fondamento di ciò che è morale. Su quest'ultimo punto insiste con decisione Cooper [1996], pp. 263-75, esplicitando in pratica il senso di quanto avevano detto Crisippo e la sua scuola per i quali «la felicità non è altra cosa che la vita felice», τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι λέγοντες οὐχ ἑτέραν τοῦ εὐδαίμονος βίου, dato che «si equivalgono formule come 'vivere secondo natura' (τὸ κατὰ φύσιν ζῆν), 'vivere decorosamente' (τὸ καλῶς ζῆν) e 'vivere bene' (τὸ εὖ ζῆν)», Ario Didimo

in relazione al «buon sentire», all'*eupatheia*. Ma se quest'ultima risulta certo direttamente dipendente dalla ragione che appunto ne assicura l'affermarsi, occorre peraltro rammentare che il piacere è inteso normalmente dagli Stoici come pura passione, come *ἄλογος ἔπαρσις*, come un'espansione puramente fisica dell'animo tipica del momento in cui otteniamo ciò che desideravamo o sfuggiamo a ciò che ci fa paura: in Ario Didimo si legge appunto che «il piacere è un sollevarsi dell'anima ribelle alla ragione, e sua causa è l'opinare che sussista un bene attuale per il quale conviene sollevarsi»<sup>3</sup>. Non si tratta ovviamente di qualcosa che sia

in Stob., *eccl.* 2.7.6e, p. 77.26-27 e 78.1-2 Wachsmuth (= *SVF* 3.16). Di questo richiamo alla naturalità dell'esperienza del vivere felice che non può non appartenere all'uomo razionale si fa interprete dapprima Inwood [1985], il quale tra l'altro, pp. 173-75, teorizza l'identità di *apatheia* ed *eupatheia* in virtù di una loro «close connection» con l'agire virtuoso; ciò significa che la capacità di mantenere la propria condizione di indifferenza rispetto alla realtà esterna finisce per coincidere con uno stato di piacere che deriva da tale impegno attivo. Tuttavia, più recentemente, Inwood-Donini [1999], pp. 723-24, tornano sul problema precisando che la dottrina dell'*eupatheia* «introduces no qualifications to the doctrine recommending the total elimination of passions, nor is there any reason to think of good emotions as something different from the balanced impulses of a perfectly rational agent». Infine Long [1996], pp. 179-201, focalizza la sua analisi cercando di mostrare come l'eudaimonismo degli Stoici abbia senso se si adotta la loro medesima visione deterministico-provvidenziale del mondo: così la ricerca dell'esperienza del bene individuale non potrà non coniugarsi con l'esperienza del bene esterno che si realizza. Parallelamente Schofield [2003], pp. 233-56, sottolinea ancora una volta la stretta dipendenza delle forme che assume il piacere dall'originaria struttura fisica del soggetto animato che, del piacere, ha esperienza.

<sup>3</sup> Ar. Did. in Stob., *eccl.* 2.7.10b (= p. 90 Wachsmuth): ἡδονὴν δ' εἶναι ἔπαρσιν ψυχῆς ἀπειθῆ λόγῳ, αἴτιον δ' αὐτῆς τὸ δοξάζειν πρόσφατον ἀγαθὸν παρῆναι ἐφ' ᾧ καθήκει ἐπαίρεσθαι. Per la traduzione italiana dell'epitome si veda Cristina Viano, in Ario Didimo [1999]. Sul valore e sull'attendibilità dell'epitome per la ricostruzione

«contro natura», παρὰ φύσιν, ma di qualcosa che, pur sempre naturale e perciò appartenente all'uomo, allude però a una forma di ribellione nei confronti della razionalità: ἀπειθὲς τῷ λόγῳ (cfr. Ar. Did., in Stob. 2.7.10a = p. 89 Wachsmuth)<sup>4</sup>.

Niente di tutto ciò: quando si riferisce allo Stoicismo e alla figura del sapiente stoico, Cicerone ha in mente solo quella forma di piacere – depurata da ogni aspetto innaturale – che rinvia all'*eupatheia*, cioè alla versione positiva della passione che sembra concretizzarsi ogniqualvolta si soddisfa un desiderio conforme a ragione. Nelle *Tusculanae* Cicerone, per indicare questa forma di desiderio, curiosamente finisce per usare il termine *voluntas*<sup>5</sup>; significativamente però poi chiama

complessiva dell'etica stoica, in confronto con le testimonianze parallele di Cicerone (*fin.* 3.16-76) e di Diogene Laerzio (7.84-131), si veda Long [1996], pp. 107-30. D.L. 7.114 descrive, analogamente ad Ario, il piacere come «irrazionale esaltazione», ἄλογος ἔπαρσις.

<sup>4</sup> Al di là dell'evidente evoluzione, e forse indipendenza, di posizioni nell'affrontare la più generale tematica della «passione» (su questo v. Ioppolo [1972], pp. 251-68), Zenone e Crisippo pur sempre si richiamano alla «natura»: comunque a essa sono infatti riconducibili sia la πλεονάζουσα ὁρμή, e cioè «l'istinto che si manifesta in modo eccessivo» (Clem. Al., *strom.* 2.13.59.6 Stählin = *SVF* 3.377) sia il fatto che si possa verificare una «distrazione della ragione», διαστροφή ἐπὶ τὴν διάνοιαν (D.L. 7.110 = *SVF* 3.412), διαστρέφεισθαι δὲ τὸ λογικὸν ζῶον (D.L. 7.89 = *SVF* 3.228).

<sup>5</sup> *Tusc.* 4.12 (= *SVF* 3.438): «Per questo, quando ci è posto innanzi qualcosa che dall'aspetto ci sembra un bene, la natura stessa ci spinge a farlo nostro. E se questo avviene con equilibrio e intelligenza, gli Stoici chiamano tale tipo di desiderio βούλησις, noi lo potremmo chiamare 'volontà'. Essi ritengono che esso si manifesti solo nel sapiente, per cui così lo definiscono: la 'volontà' è ciò che si desidera in conformità con la ragione», *quam ob rem simul obiecta species est cuiuspiam quod bonum videatur, ad id adipiscendum impellit ipsa natura. Id cum constanter prudenterque fit, eius modi adpetitionem Stoici βούλησις appellant, nos appellemus voluntatem. Eam illi putant in solo esse sapiente; quam sic definiunt: voluntas est quae quid cum ratione desiderat.* Brennan

*gaudium* la condizione in cui ci si trova quando si ha l'impressione di essere e di agire in possesso del bene: *nam cum ratione animus movetur placide atque constanter, tum illud gaudium dicitur*, *Tusc.* 4.13. Si pensi al momento in cui si studia la natura dell'universo e degli dèi: la mente si sente riempire di gioia infinita (*ex quo insatiabili gaudio completur*, *Tusc.* 5.70); e lo stesso accadrà anche nell'affrontare l'etica o la dialettica: «dev'essere davvero una gioia, per l'animo del sapiente, trovarsi a convivere notte e giorno con simili problemi», *quo tandem igitur gaudio adfici necesse est sapientis animum cum his habitantem pernoctantemque curis!*, *Tusc.* 5.69<sup>6</sup>.

Ma poi di *gaudium* si dovrà parlare anche nel caso in cui si pensi alle conseguenze della fama e della gloria che arridono all'uomo di stato nel momento del successo<sup>7</sup>, oppure alla soddisfazione interiore e al segreto piacere di chi, sotto tor-

[1998], pp. 36 e 55-57, analizza questa 'volontà-desiderio buono' che va intesa come vera e propria passione; sottolinea in particolare che «the *eupatheiai* are thus all directed at genuine goods and evils», p. 57: ciò equivale a dire che c'è una stretta implicazione tra la 'sensazione / percezione / esperienza corretta' e il suo protendersi verso qualcosa di ben identificato, di non 'indifferente'. Qualcosa che dunque tale è (che è cioè quello che è: positivo o negativo) per naturale razionalità e che per definizione solo il sapiente in quanto sapiente sa riconoscere.

<sup>6</sup> A proposito dell'arte dialettica e della *disserendi ratio*, Cicerone interpreta in modo inequivoco il senso della soddisfazione intima che egli prova: «Essa, oltre a essere di enorme utilità nel valutare le cose, è soprattutto fonte di piacere puro degno del sapiente», *ex qua cum summa utilitas existit ad res ponderandas, tum maxime ingenua delectatio et digna sapientia*, *Tusc.* 5.72.

<sup>7</sup> Per il nesso *triumphare/exultare gaudio* (e simili) cfr. *Cluen.* 14; *Catil.* 1.26; *Mur.* 51; *Phil.* 2.65; *Tusc.* 4.13; *ad Att.* 6.1.22; 9.16.2. Più in generale il mondo della politica e delle relazioni al servizio dei cittadini offre l'opportunità di una vita «piena di così tante e grandi gioie che la fortuna stessa deve cederle il passo», *cui refertae tot tantisque gaudiis fortuna ipsa cedit necesse est*, *Tusc.* 5.72.

tura, sa eroicamente resistere<sup>8</sup>. Se correttamente inteso, il progetto teorico dell'ortodossia stoica propone come obiettivo solamente la manifestazione di una *virtus perfettamente naturale* che, in forza di sé e di null'altro, implica il successo. È essa medesima il «buon sentire», l'*eupatheia*: è essa l'esperienza del *gaudium*.

Come dire: l'azione stoica ha in sé il suo traguardo, e ciò è ribadito senza ombra di dubbio nella presentazione dell'etica stoica che Catone fa nel terzo libro del *De finibus*: *in ipsa insit, non foris petatur extremum, id est artis effectio*<sup>9</sup>. L'azione

<sup>8</sup> È il caso di Attilio Regolo: «ciò che pativa gli era motivo di piacere», *illi perpetenti erat voluptarius*; come lui, tanti altri illustri uomini mostrano «di essere beati anche nel momento della sofferenza, grazie alla loro fermezza e perseveranza», *etiam tristes firmitate et constantia sunt beati*, *fin.* 2.65.

<sup>9</sup> «Il fine ultimo, e cioè la realizzazione di tale arte (= della sapienza), non è da ricercarsi all'esterno, ma è già innato in essa», *fin.* 3.24. E poiché «solo la sapienza è tutta rivolta a se stessa» (*sola enim sapientia in se tota conversa est, ibid.*), ne consegue di necessità che tutti coloro che la posseggono – cioè i sapienti – «godono sempre di una vita felice, perfetta, fortunata, senza ostacoli, interdizioni, privazioni», *necessario sequitur omnes sapientes semper feliciter, absolute, fortunate vivere, nulla re impediri, nulla prohiberi, nulla egere*, § 26. Catone sta qui esponendo il pensiero etico stoico nella sua massima ufficialità. Cicerone prenderà però le distanze asserendo che nella definizione dell'unico bene non possono essere estranee «le cose preferibili» (*res appetendae*) della vita conforme a natura. Questo, ovviamente, depone in direzione della prospettiva accademico-peripatetica secondo cui, essendo l'individuo nella sua perfezione costituito di anima e di corpo, il «ben essere» del corpo contribuisce alla realizzazione della felicità. Ciò non sarebbe contrario alla virtù, anzi: «non è possibile in alcun modo che la virtù si affermi se essa non riuscirà a confermare come pertinenti all'insieme complessivo quelli che sono i principi della natura», *nam constitui virtus nullo modo potest, nisi ea quae sunt prima naturae ut ad summam pertinentia tenebit*, *fin.* 4.41. Altrimenti Cicerone potrebbe, con ironia, concludere: «vivere secondo natura significherebbe questo: prendere le distanze dalla natura!», *id est convenienter naturae vivere: a natura discedere, ibid.*

epicurea, al contrario, ha il suo traguardo nel «piacere». Ebbene: nel primo libro del *De finibus* l'epicureo Lucio Manlio Torquato si chiede come mai Cicerone si opponga con tanto vigore all'Epicureismo. Contento di trovare, per una volta, *otiosus* proprio il sempre 'attivo' Cicerone, ne approfitta per approfondire la questione e così lo interroga: «Per quale motivo non mostri di *odiare* il nostro Epicuro (come di solito fanno quelli che da lui dissentono), eppure di certo non l'approvi?», *quid sit quod Epicurum nostrum non tu quidem oderis, ut fere faciunt qui ab eo dissentiunt, sed certe non probes, fin.* 1.14. In sostanza Torquato ipotizza che, magari, la contrapposizione tra i due potrebbe essere ridotta solo a un problema di linguaggio e che la vera distanza tra Cicerone e l'Epicureismo potrebbe risultare più formale che reale: se così fosse, certamente per Torquato non ci sarebbero problemi ad ammettere (come di fatto finisce per fare) che quello di Epicuro è uno stile espositivo meno *ornato* di quanto non lo sia la scrittura di Platone o di Aristotele o di Teofrasto. Accantonata la questione stilistica, Torquato non può cioè credere che «l'autentico pensiero di Epicuro possa essere da Cicerone ritenuto qualcosa di non condivisibile»: *nam illud quidem adduci vix possum, ut ea, quae senserit ille, tibi non vera videantur, fin.* 1.14.

Cicerone replica con estremo vigore: «Vedi quanto ti sbagli, Torquato. Non sono disturbato dal modo di scrivere di questo filosofo: egli sa infatti esprimere perfettamente ciò che vuole e presenta con chiarezza ciò che devo capire», *Vide quantum ... fallare, Torquate. Oratio me istius philosophi non offendit; nam et complectitur verbis quod vult et dicit plane quod intellegam*, 1.15. È proprio il contenuto che non soddisfa Cicerone, *re mihi non satisfacit, ibid.*; e, come sappiamo già ma come qui espressamente Cicerone precisa, egli conosce bene la dottrina epicurea, per aver direttamente ascoltato

in gioventù due importanti maestri: Fedro e Zenone. Sempre che costoro non l'abbiano ingannato:

A meno che tu non ritenga che Fedro e Zenone mi abbiano mentito. Ho ascoltato le lezioni di entrambi anche se a me pare non abbiano dimostrato niente più che grande devozione per il loro maestro, ed è per questo che tutte le opinioni di Epicuro mi sono sufficientemente note.

*Nisi mihi Phaedrum ... mentitum aut Zenonem putas, quorum utrumque audivi, cum mihi nihil sane praeter sedulitatem probarent, omnes mihi Epicuri sententiae satis notae sunt.*

*Fin. 1.16.*

Nella sua risposta complessiva, presentata nel secondo libro del *De finibus*, Cicerone riuscirà addirittura a rovesciare la prospettiva, manifestando a sua volta la propria sorpresa per la posizione del suo interlocutore: come l'amico Torquato aveva mostrato incredulità per l'avversione radicale esibita da Cicerone nei confronti dell'Epicureismo adombrando un problema di linguaggio, lì Cicerone affermerà di non poter ammettere che 'seriamente' Torquato accetti tale filosofia, e ne farà una questione di coerenza:

Credi a me, Torquato, non puoi tener ferme queste dottrine, se tieni davvero presenti la tua persona, le tue idee e i tuoi interessi.

*Non potes ergo ista tueri, Torquate, mihi crede, si te ipse et tuas cogitationes et studia perspexeris.*

*Fin. 2.69.*

Il gioco delle parti è abilmente costruito: a un Cicerone che, nei panni dell'epicureo Torquato, propugna il superamento delle divergenze linguistiche e teorizza una distanza minima tra le due posizioni filosofiche, fa da controparte un Cicerone che, sempre invocando l'autentico significato dei

concetti e dei discorsi, invita Torquato ad abbandonare la fede epicurea e a riconoscersi nelle posizioni accademiche o stoiche. È come se Cicerone, volendo andare al sodo, ritenesse di aver chiaramente individuato e capito alcuni punti della dottrina epicurea: li ha però giudicati in contrasto non solo con la propria prospettiva etico-filosofica, ma, insieme, con la realtà naturale in cui ogni essere umano si rispecchia. Al di là di ogni possibile forma di mediazione interpretativa.

### 5.1. L'ESSENZA DEL PIACERE

Il primo libro del *De finibus* è quasi completamente dedicato all'esposizione che Torquato fa dell'etica epicurea. Tramite le parole di quest'esposizione Cicerone indica i punti centrali che via via, e soprattutto nel secondo libro, attaccherà.

Anzitutto *fin.* 1.37-38: «Ora spiegherò cosa sia e quali caratteri abbia il piacere medesimo», *Nunc autem explicabo voluptas ipsa quae et qualis sit*. Insomma, qual è l'essenza del piacere?

Si tratta di una messa a punto che dovrebbe servire a rimuovere quei fraintendimenti che spesso hanno contribuito ad accreditare all'Epicureismo contenuti puramente edonistici, a farne una dottrina incentrata su ciò che è voluttuario, lascivo e lussuoso (*voluptaria, delicata, mollis habeatur disciplina*).

Ebbene: l'essenza del piacere – il piacere di una dottrina *gravis, continens, severa* – è quella che si avverte nel momento in cui è eliminato il dolore: con parole chiarissime Torquato ribadisce che «va considerato massimo il piacere che percepiamo nel momento in cui qualsiasi dolore è stato eliminato», *maximam voluptatem illam habemus quae percipitur omni dolore detracto*.

La liberazione dal dolore, dunque, è già condizione di piacere:

Quando infatti siamo privi di dolore, godiamo per il fatto medesimo di essere liberi ed esentati da qualsiasi disturbo; del resto poi tutto ciò che ci fa godere è piacere, così come tutto ciò che ci fa male è dolore; giustamente quindi l'eliminazione di ogni dolore è chiamata piacere.

*Nam quoniam, cum privamur dolore, ipsa liberatione et vacuitate omnis molestiae gaudemus, omne autem id quo gaudemus voluptas est, ut omne quo offendimur dolor, doloris omnis privatio recte nomata est voluptas.*

*Fin. 1.37.*

La posizione di Epicuro è presentata attraverso una sorta di sillogismo: se ciò di cui godiamo è piacere e se ciò di cui soffriamo è dolore (premessa generale), allorché siamo privi di dolore e ne proviamo godimento (premessa particolare), allora questa effettiva esperienza dell'assenza di dolore giustamente è detta piacere (conclusione). Apparentemente nulla di più chiaro e corretto, anche se già da qui si intuisce che l'opposizione di fatto e di nome tra piacere e dolore rimane da dimostrarsi. Forse per questo Torquato prosegue e, quasi non accontentandosi di tale conclusione, di ricalzo aggiunge una parafrasi delle celebri parole epicuree che connettono il piacere (εὐδαιμονία) immediatamente alla fisicità: «Grida la carne: non aver fame, non aver sete, non aver freddo», σαρκὸς φωνὴ τὸ μὴ πεινῆν, τὸ μὴ διψῆν, τὸ μὴ ῥιγοῦν, *SV* 33. Così infatti Torquato:

Così come, una volta che con il cibo e con qualcosa da bere sono state allontanate la fame e la sete e che questa medesima eliminazione della sofferenza ha portato come effetto il piacere, allo stesso modo in ogni situazione il togliimento del dolore ha come esito il piacere.

*Ut enim, cum cibo et potione fame sitisque depulsa est, ipsa detractio molestiae consecutionem affert voluptatis, sic in omni re doloris amotio successionem efficit voluptatis.*

*Fin. 1.38*

Per la dottrina epicurea che Cicerone dimostra qui di conoscere in modo del tutto corretto non c'è dubbio: il togliamento del dolore, che è inevitabilmente radicato al piano fisico (*doloris amotio*), comporta il piacere (*successionem efficit voluptatis*).

Ancora: la precisa conoscenza della dottrina del piacere si manifesta là dove il piacere 'conseguenza del togliamento del dolore' non è presentato come un piacere qualsiasi, ma è il *massimo piacere*: *cum omni dolore careret, non modo voluptatem esse verum etiam summam voluptatem*, 1.38. Così Epicuro: «Il limite in grandezza dei piaceri è dato dal togliamento di ogni dolore», Ὁρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἢ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις, ΚΔ 3; «Nello stesso tempo c'è il raggiungimento del più grande bene e la liberazione dal male», Ὁ αὐτὸς χρόνος καὶ γενέσεως τοῦ μεγίστου ἀγαθοῦ καὶ ἀπολύσεως <τοῦ κακοῦ>, ΣV 42<sup>10</sup>.

Correttamente dunque sembra posta l'alternativa: o c'è piacere o c'è dolore (*aut in voluptate esse aut in dolore*) ed è tolta la possibilità di uno stato intermedio tra le due condizioni: *non placuit Epicuro medium esse quidam inter dolorem et voluptatem*, 1.38. Si tratterebbe di uno stato intermedio da intendersi, in pratica, come una situazione nella quale non vi sarebbe dolore ma nemmeno piacere assoluto, o, anche, vi potrebbe essere 'una qualche forma di piacere variabile'. Ebbene, Epicuro – come con estrema chiarezza argomenta Torquato – ha ricondotto tale stato intermedio non tanto al piacere quanto addirittura al 'massimo piacere': *illud enim ipsum, quod quibusdam medium videretur, cum omni dolore careret, non modo vo-*

<sup>10</sup> Ciò cui sembra puntare Epicuro è l'istante della liberazione dal dolore: lì sta il massimo piacere. Così Plut., *non posse suaviter*, 1091b (= 226 Arrighetti): «Dice Epicuro che ciò che procura la massima gioia è il momento in cui un grande dolore viene allontanato. È questa la natura del bene», τὸ γὰρ ποιοῦν φησὶν (Ἐπίκ.) ἀνυπέρβλητον γῆθος τὸ παρ' αὐτὸ πεφυγμένον μέγα κακόν· καὶ αὕτη φύσις ἀγαθοῦ.

*luptatem esse, verum etiam summam voluptatem, fin. 1.38.* Il filosofo di Samo infatti aveva asserito: «Il piacere non aumenta nella carne una volta che sia stato tolto il dolore per la mancanza di qualcosa, ma solo varia», Οὐκ ἐπαύξεται ἐν τῇ σαρκὶ ἢ ἡδονή, ἐπειδὴν ἅπαξ τὸ κατ' ἔνδειαν ἀλγούν ἐξαιρεθῆ, ἀλλὰ μόνον ποικίλλεται, ΚΔ 18.

È proprio questo invece il punto che, nella definizione dell'essenza del piacere secondo la dottrina epicurea, Cicerone contesta. Per Cicerone non è possibile far coincidere l'assenza di dolore con il piacere<sup>11</sup>.

Anzitutto occorre partire da una definizione accettabile e concordata di piacere: *velim definias quid sit voluptas, 2.5.* Cicerone sottolinea, provocatoriamente, che Epicuro medesimo pur con tutto il suo discettare sul piacere sembra vacillare nel dare di esso una definizione:

Dico anche che Epicuro medesimo non sa bene che sia il piacere ed esita al riguardo, proprio lui che continuamente afferma l'importanza di esprimere con diligenza il significato che sottostà alle parole che pronunciamo: non capisce per l'appunto cosa risuoni sotto il termine 'piacere', cioè quale contenuto a esso corrisponda.

*Nunc autem dico ipsum Epicurum nescire et in eo nutare, eumque qui crebro dicat diligenter oportere exprimi quae vis subiecta sit vocibus, non intellegere interdum quid sonet haec vox voluptatis, id est quae res huic voci subiciatur. Fin. 2.6.*

Perché l'esitazione di Epicuro e in che consiste la debolezza della sua posizione?

Epicuro, lo si è visto, sembra intendere come piacere l'assenza di fame, sete, freddo: dati concreti e fisicamente

<sup>11</sup> Si osservi: chi opera tale distinzione (ad esempio l'ex aristotelico Ieronimo di Rodi, il quale *aliud esse censet gaudere, aliud non dolere*) secondo Torquato *vehementer errat, fin. 2.8-9.*

rilevanti; ma come si pone di fronte a tutto quello che invece l'uomo comune ritiene «piacere»?<sup>12</sup> Lo ignora? *Istam voluptatem ... Epicurus ignorat?*, 2.7.

Alla fine (2.9) Torquato è stretto alle corde. Alla domanda: «Ti prego, dimmi: c'è un certo piacere nel bere per colui che ha sete?», *Estne, quaeso, ... sitienti in bibendo voluptas?*, risponde: «E chi potrebbe negarlo?», *Quis istud possit ... negare?*

Lo incalza Cicerone: «Il piacere è lo stesso che si prova una volta estinta la sete?», *Eademque quae restincta siti?*

Torquato spiega: «Di ben altro genere. Una volta estinta la sete, il piacere acquista stabilità, mentre il piacere provato durante la fase di eliminazione della sete è in movimento», *Restincta enim sitis stabilitatem voluptatis habet, illa autem voluptas ipsius restinctionis in motu est.*

Beffardamente chiede allora Cicerone: «Perché dunque chiami con lo stesso nome due cose tanto diverse?», *Cur igitur res tam dissimiles eodem nomine appellas?*

Come si è capito, Cicerone è passato da un primo livello, in cui rilevava la diversità esistente tra «eliminazione del dolore» e «piacere», a un secondo livello in cui è ormai teorizzata la differenza tra piacere catastematico e piacere cinetico.

È evidente che i due livelli si implicano perché il secondo (quello cioè nel quale la differenza tra piacere catastematico e cinetico è posta) ha ragione di essere solo se si presuppone, come fa Cicerone, una distanza tra assenza di dolore e piacere.

Ma in che modo questa distanza è riempita?

Dal testo di Cicerone sembrerebbe che il piacere catastematico coincida di per sé con l'assenza di dolore: *restincta sitis stabilitatem voluptatis habet.*

<sup>12</sup> *Fin.* 2.6: «L'uomo comune avverte che questo piacere è quello che stimola la sensibilità e che si diffonde con un piacevole benessere», *Voluptatem hanc esse sentiunt omnes quam sensus accipiens movetur et incunditate quadam perfunditur.*

E quello cinetico? Si colloca nella fase (a) che precede quello catastematico o in quella (b) che lo segue?

In base a *fin.* 2.9 la soluzione (a) sembrerebbe accolta: *voluptas ipsius restinctionis in motu est*. Come dire, la fase in cui si sta sperimentando il togliimento della sofferenza (quella cioè durante la quale «si sta bevendo») prelude alla fase in cui si sperimenta l'avvenuto stabile togliimento del dolore (*doloris amotio*)<sup>13</sup>.

In base all'immediatamente successivo *fin.* 2.10 sembra prospettarsi la situazione (b): «Una volta che il dolore è stato eliminato, il piacere potrà variare, non aumentare», *cum omnis dolor detractus esset, variari, non augeri voluptatem*. È ciò che si era profilato già in precedenza allorché Torquato aveva cercato di combinare la *summa voluptas* epicurea, conseguente al togliimento del dolore, con la fase ulteriore nella quale qualcosa indubbiamente risulta essere variato o variare:

Epicuro ritiene che con il togliimento di ogni dolore si raggiunga il limite estremo del piacere, e che al di là di ciò il piacere possa variare ed essere qualitativamente distinto, ma non possa aumentare di intensità.

*Omnis autem privatione doloris putat Epicurus terminari summam voluptatem, ut postea variari voluptas distinguique possit, augeri amplificarique non possit.*  
*Fin.* 1.38

La questione è molto importante perché, quanto al piacere cinetico e al concetto di *variatio*, la dottrina epicurea era rimasta irremovibile sui suoi fondamenti di partenza, là dove ammetteva sì la distinzione delle due tipologie di piacere, ma poi affidava alla mente e all'intelligenza dell'uomo la vera comprensione di esso<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Sull'importanza di questo passo per una seria rivalutazione dell'interpretazione ciceroniana cfr. Stokes [1999], pp. 153-59.

<sup>14</sup> Ironicamente Cicerone, *fin.* 2.31, si chiede se questa possibilità di comprensione razionale del piacere sia qualcosa di naturale al pun-

È noto infatti, dal fr. 7 (Arr.)<sup>15</sup>, che non solo Epicuro distingue tra piacere cinetico e piacere catastematico, ma pure tra il piacere che è avvertito solo a livello di corpo e il piacere che è avvertito dall'animo, come dire tra una dimensione di pura percezione e una dimensione di elaborazione mentale di essa. Scrive Epicuro: «L'assenza di turbamento (ἀταραξία) e l'assenza di dolore (ἀπονία) sono piaceri catastematici; il godimento (ἡ χαρά) e la letizia (ἡ εὐφροσύνη) appaiono cinetici per il loro essere attivi (ἐνεργεία)»<sup>16</sup>. Di qui ecco poi l'ulteriore distinzione tra la dimensione immediatamente percettiva (ἀπονία e χαρά) da un lato, e quella che è frutto di elaborazione mentale (ἀταραξία ed εὐφροσύνη). Si potrebbe proporre, anche se in forma dubitativa data la mancanza di alcune conferme testuali<sup>17</sup>, il seguente schema per illustrare il modo in cui Epicuro concepisce l'ἡδονή:

to che anche il bambino nella culla ne sia capace. Di fatto, nella culla fra i vagiti, il bambino «a quale piacere guarderà? Farà riferimento a quello stabile o a quello cinetico?», *vagiens puer utra voluptate diiudicabit, stante an movente?* Il cosiddetto 'cradle argument' è analizzato in Brunschwig [1986].

<sup>15</sup> Si tratta del § 136 della *Vita Epicuri* di Diogene Laerzio, che risulta citazione diretta dal libro Περὶ αἰρέσεων καὶ φυγῶν (= fr. 2 U-sener).

<sup>16</sup> ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ <ἡ> ἀπονία καταστηματικαὶ εἰσιν ἡδοναί· ἡ δὲ χαρὰ καὶ ἡ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργεία βλέπονται.

<sup>17</sup> La classificazione dei termini qui presentata sembra la più verisimile, e con essa ci si oppone all'accoppiata spesso riprodotta, ma giustamente contestata da Diano, ἀπονία / εὐφροσύνη. Dopo Bignone [1973], I, pp. 296-306 e 405-07, e Diano [1974], pp. 178-81, cfr. Arrighetti [1973], p. 572, Stokes [1999], pp. 152 e 161. La questione più delicata è dove collocare χαρά, da intendersi come la percezione più generale e più immediata – e perciò, a mio parere, eminentemente fisica – dello star bene che si sta realizzando. Cicerone stesso sembra riferirsi a essa in *fin.* 2.13, dove distingue *laetitia in animo* (= εὐφροσύνη) da *commotio suavis incunditate in corpore* (= χαρά ?). Quest'ultima può tradursi con «gioia», come fa Arrighetti? Stando a

	piacere catastematico	piacere cinetico
livello corpo	ἀπουσία	χαρά (?)
livello animo	ἀταραξία	εὐφροσύνη

In ogni caso è fondamentale rilevare la centralità del piacere catastematico nel suo insieme, dato che Epicuro esplicitamente aveva posto proprio la salute del corpo (τοῦ σώματος ὑγίεια = ἀπουσία) e l'imperturbabilità dell'anima (τῆς ψυχῆς ἀταραξία) come *telos* di ogni azione<sup>18</sup>. Nello stesso tempo è decisiva l'importanza della mente nel cogliere la completezza di tale tipo di piacere in quanto limitato dall'assenza di ulteriori appetizioni e desideri. Siamo di fronte alla «dottrina del limite», al baricentro di tutto il *quadrifarmaco*: «La carne (σάρξ) pone come illimitati (ἄπειρα) i limiti del piacere (τὰ πέρατα τῆς ἡδονῆς) e illimitato (ἄπειρος) risulta il tempo che lo procura (παρεσκεύασεν). La mente (διάνοια),

Cicerone pare difficile, dato che *non dicitur laetitia nec gaudium in corpore*, solo il generico termine *piacere* (= *voluptas* / ἡδονή) sembrerebbe adatto a indicare la «iucunditas» *quae sensum aliquem moveat*, cfr. 2.13-14. Tradurre piuttosto χαρά con «godimento» aiuta a evocare il piacere del corpo connesso alle λείαι καὶ προσηνεῖς κινήσεις, ai «movimenti lisci e carezzevoli» (cfr. Plut., *an seni resp. ger.* 786c-d = fr. 411 Us.) e il suo non essere piacere catastematico. Cfr. Aesch., *Agam.* 270: χαρά μ' ὑφέρπει, «il piacere mi invade», ed Eur., *Phoen.* 170: σ' ἐμπλήσαι χαράς, «riempirti di piacere».

<sup>18</sup> Cfr. *ad Menoec.* 128-129. Quanto all'ἀταραξία così si esprime Cic., *Tusc.* 5.16: «come si coglie la bonaccia del mare quando non c'è il minimo soffio di vento a muovere i flutti, così possiamo osservare lo stato quieto e placato dell'animo quando non c'è alcun turbamento che possa agitarlo», *ut maris igitur tranquillitas intellegitur nulla ne minima quidem aura fluctus commovente, sic animi quietus et placatus status cernitur, cum perturbatio nulla est qua moveri queat.*

rendendosi conto del bene della carne e del relativo limite (πέρατος), tolte le paure connesse al tempo infinito, procura (παρεσκεύασε) la vita del tutto perfetta, e non ha più bisogno, ancora, del tempo illimitato (ἀπείρου)<sup>19</sup>.

Per capire bene la prospettiva di Epicuro occorre però osservare che la mente sarà in grado di svolgere il suo ruolo solo finché rimarrà ancorata alla sua naturalità (φύσις), allorché cioè saprà *distinguere* un'appetizione naturale (τῶν ἐπιθυμιῶν αἰ μὲν εἰσι φυσικαί) da un'altra vana (αἰ δὲ κεναί)<sup>20</sup>. Ebbene, quando – in virtù di ciò – la mente riuscirà a capire che si tratta di *cogliere* solo la naturalità delle appetizioni e realizzerà che sia giunto il momento in cui non sarà più necessario ricercare oltre<sup>21</sup>, allora si potrà dire «conseguito» il ve-

<sup>19</sup> ΚΔ 20: Ἡ μὲν σὰρξ ἀπέλαβε τὰ πέρατα τῆς ἡδονῆς ἄπειρα καὶ ἄπειρος αὐτὴν χρόνος παρασκεύασεν· ἡ δὲ διάνοια τοῦ τῆς σαρκὸς τέλους καὶ πέρατος λαβοῦσα τὸν ἐπιλογισμὸν καὶ τοὺς ὑπὲρ τοῦ αἰῶνος φόβους ἐκλύσασα τὸν παντελῆ βίον παρεσκεύασε, καὶ οὐθὲν ἔτι τοῦ ἀπείρου χρόνου προσεδείθη. La «dottrina del limite» si ricava essenzialmente da ΚΔ 3, 10, 18, 20, 21 e dal § 133 della *Epist. ad Menoecium*. Cfr. De Lacy [1969], pp. 104-13. Quanto alla dottrina del *quadrifarmaco*, oltre *ad Menoec.* 133, si veda ΚΔ 2, 4, 10, 11, 20. La formulazione più concisa è quella di Filodemo nell'opera *ad contubernales* (Πρὸς τοὺς, *P.Herc.* 1005), col. 2 V 9-13 Angeli [= fr. 196 Arr. / = 26] Long-Sedley: «Il dio non incute timore, la morte non dà preoccupazioni, il bene è facilmente procurabile, il male è facilmente sopportabile», ἄφοβον ὁ θεός, ἀνύποπτον ὁ θάνατος, καὶ τὰγαθὸν μὲν εὐκτητον, τὸ δὲ δεινὸν εὐεκαρτέρητον. Angeli [1988], pp. 265-69, sottolinea l'originaria provenienza di *tetrapharmakos* dal linguaggio della medicina; la filosofia esplicitamente si fa φάρμακον, rimedio, per l'anima. La studiosa ritiene inoltre, pp. 50-61, che le testimonianze di Filodemo e di Cicerone depongano a favore di una tarda redazione di tale «formula-dottrina», dovuta alla necessità di riorganizzare in raccolte gnomiche facilmente accessibili i κεφάλαια / κυριώτατα dell'insegnamento epicureo.

<sup>20</sup> Cfr. *ad Menoec.* 127.

<sup>21</sup> *Ad Menoec.* 128: «Quando per noi sarà così, ogni tempesta dell'anima si placcherà, poiché l'essere vivente non avrà più qualcosa

ro piacere. Proprio per questo Epicuro affermerà che: «il piacere è il principio e il termine ultimo della vita felice», διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν, *ad Menoec.* 128.

Questa asserzione è di grande rilevanza. Infatti dire che il piacere è insieme «principio» e «termine ultimo» significa farne la causa e l'effetto che ci si attende o cui si punta<sup>22</sup>. Significa intuire che la *variazione* del piacere è legata non tanto al realizzarsi nel tempo del piacere, quanto piuttosto al verificarsi della «comprensione» mentale dell'assolutezza del piacere laddove esso sia analizzato istante per istante. La *variazione* è cioè essenzialmente coglibile solo nel confronto di

da rincorrere come necessario o qualcos'altro da cercare con cui rendere completo il benessere dell'anima e del corpo», ὅταν δὲ ἀπαξ τοῦτο περὶ ἡμᾶς γένηται, λύεται πᾶς ὁ τῆς ψυχῆς χειμῶν, οὐκ ἔχοντος τοῦ ζώου βαδίζειν ὡς πρὸς ἐνδέον τι καὶ ζητεῖν ἕτερον ὧ τὸ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἀγαθὸν συμπληρώσεται.

<sup>22</sup> Diversamente Cicerone, quando evoca il pensiero stoico oppure quello academico-peripatetico, tiene ancorato il concetto di *telos* sempre e solo alla valenza di «fine ultimo», di «obiettivo da raggiungere». Nell'analisi accurata che egli fa di questo termine filosofico (*fin.* 3.26; 5.25-26) è evitata scrupolosamente l'identificazione con la causa originaria del comportamento cui ciascun essere animato risponde; certo, come il fine, anche la causa è strettamente connessa alla «natura», ma non perciò vi coincide: «Dato che ogni essere animato ha la propria natura, è necessario che tutti abbiano il loro specifico fine: appunto quello di soddisfare la propria natura», *quoniam autem sua cuiusque animantis natura est, necesse est finem quoque omnium hunc esse, ut natura expleatur, fin.* 5.25. Dalla natura dipendono le caratteristiche personali e dipende anche il fine che occorre proporsi e realizzare: tuttavia esso è altra cosa e dalle caratteristiche personali e dalla natura umana. Cfr. ora Barney [2003], pp. 306-19, che studia nello Stoicismo le formulazioni concernenti il *telos* e ritiene possibile distinguere – in riferimento a ciò – tra ἐκλογή, con cui va intesa la «selezione» tra gli *indifferencia* e che risulta dipendere dalle caratteristiche costitutive personali, e αἵρεσις, la «scelta» di ciò che si intende fare, scelta che appare in teoria più libera.

situazioni istantanee distinte e perciò assolute, al di là del loro interrelarsi per il gioco temporale di causa ed effetto; in questo senso essa è ancorata – come si diceva sopra – alla sua naturalità (φύσις), cioè al caratterizzarsi in modo naturalmente diversificato di ogni ente in ogni istante.

Da ciò deriva che per Epicuro il piacere cinetico avrà senso solo se sarà riferito al contesto più generale al quale appartiene e di cui è manifestazione: al piacere catastematico. Come dire: solo se del piacere catastematico sarà una modalità espressiva, una ‘specie’<sup>23</sup>.

Ovviamente, e per definizione, il piacere cinetico è connesso alla *percezione della variazione*: per esempio, lo si coglie nella fase di eliminazione della sofferenza e della paura; ma in realtà ciò dipende dal fatto che la *percezione di quello star bene che ne è l'autentico fondamento non è ancora riconosciuta come stabile*. E ciò *per pura provvisoria insufficienza di elaborazione mentale*<sup>24</sup>. Non si tratta di scorgere dunque in tutto questo un processo evolutivo temporale che implichi il passaggio da piacere cinetico a piacere catastematico (situazione a), oppure da piacere catastematico a variazione cinetica di esso (situazione b); si tratta di attuare un cambiamento di prospettiva concettuale che consenta di capire la *stabilità* (cioè la *cataste-*

<sup>23</sup> Diano [1974], pp. 73-90, analizza alcuni dei passi ciceroniani cui qui si fa riferimento; così conclude a p. 90: «Il piacere cinetico è ciò che, secondo una distinzione di specie, e non di tempo, nei rispetti dell'intero organismo, ma anche di tempo nella parte interessata, e cioè a dire, in termini di fisica epicurea, sempre secondo una distinzione spaziale, segue come ποίκιλμα, *variatio, condimentum* al piacere catastematico».

<sup>24</sup> I presupposti di questa serie di considerazioni stanno in Diano [1974], pp. 36-66 e 168-210. Sviluppi interessanti per la ricostruzione della dottrina degli ‘stati mentali’ che dipendono e insieme sono autonomi dal momento percettivo originario, ma che comunque ne determinano la comprensione, sono ora in Masi [2005], e Masi [2006], pp. 183-217.

*maticità*) delle diverse condizioni di esperienza – anche κατὰ κίνησιν – del piacere.

Di fronte all'arditezza di questa linea di pensiero è quasi inevitabile che la comprensione risulti inadeguata, soprattutto se tesa, magari con le migliori intenzioni, a distinguere in base a un percorso evolutivo piaceri cinetici da piaceri catastematici o viceversa.

È quello che sembra fare Cicerone nel replicare a Torquato, quando tenta un'esplicazione del concetto di *varietas* che dia senso alla relazione «piacere catastematico – piacere cinetico». Torquato aveva detto che «una volta che sia stato eliminato il dolore, il piacere può variare non aumentare», *cum omnis dolor detractus esset, variari, non augeri voluptatem*, *fin.* 2.10; Cicerone assicura che non è per nulla chiaro il significato di questa *variatio*, perché essa dovrebbe alludere a un cambiamento di sensazioni risultante da elementi diversi cui seguono piaceri diversi<sup>25</sup> che comporta insieme una variazione di intensità. Invece Epicuro secondo Cicerone, *ibid.*:

- 1) identifica il piacere sommo e lo ritiene corrispondente alla detrazione dal dolore (*cum dolore careamus, tum in summa voluptate nos esse*);
- 2) lo distingue in modo netto dal piacere cinetico: quest'ultimo reca ai sensi, quando lo proviamo, una dolce impressione (*cum autem vescamur iis rebus quae dulcem motum afferant sensibus, tum esse in motu voluptatem*);
- 3) tuttavia spiega che questo piacere in movimento produce sì varietà nel piacere ma non aumenta per nulla il piacere dato dal non soffrire (*qui faciat varietatem voluptatum, sed non augeri illam non dolendi voluptatem*).

È esplicita la perplessità di Cicerone: come può un piacere connesso alla variazione dell'esperienza percettiva es-

<sup>25</sup> *Fin.* 2.10: *Voluptas etiam 'varia' dici solet, cum percipitur e multis dissimilibus rebus dissimilibus efficientibus voluptates.*

sere in teoria distinto dal piacere catastematico, ma in pratica non esser per nulla diverso dalla mera esperienza dell'eliminazione del dolore, dato che non vi sarebbe in esso alcun aumento di piacere? Come è possibile concepire una *variatio* che non preveda l'«intensificazione» dell'esperienza di piacere e dunque uno sviluppo nella relazione «piacere catastematico – piacere cinetico»? Se, daccapo, il massimo piacere è il togliimento di dolore, perché non far coincidere immediatamente *voluptas* con *indolentia*? Non si sta facendo un uso equivoco delle parole?

Esclama infatti piccato Cicerone: *Ista varietas quae sit non satis perspicio*, pur essendo '*varietas*' enim *Latinum verbum*, e pur essendo Cicerone persona che capisce il greco e il latino: *Egone non intellego quid sit ἡδονή Graece, latine voluptas?*<sup>26</sup>.

Riassumendo, dobbiamo immaginare tre stati: (a) dolore, (b) assenza di dolore, (c) piacere. Secondo Torquato, la tesi di Epicuro è che *idem est voluptas ac non dolere* (c = b<sup>27</sup>, per cui a tutti gli effetti il dolore è esattamente il contrario del piacere, ἐκ τοῦ μὴ παρῆναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν<sup>28</sup>); la tesi ciceroniana è invece diametralmente opposta: *aliud est voluptas*

<sup>26</sup> Cfr. *fin.* 2.10-12.

<sup>27</sup> Cfr. per una conferma *Tusc.* 3.47: «Poiché in natura esistono tre stati – primo la gioia, secondo il dolore, terzo né gioia né dolore –, Epicuro identifica il primo con il terzo e non distingue il piacere dall'assenza di dolore», *cum in natura tria sint, unum gaudere, alterum dolere, tertium nec gaudere nec dolere, hic* (scil. Epicurus) *primum et tertium putat idem esse nec distinguit a non dolendo voluptatem*.

<sup>28</sup> *Epist. ad Menoec.* 128: «proviamo dolore per il fatto che il piacere non è presente». Cfr. ΚΔ 3: «Dovunque è il piacere, e per l'intero tempo che dura, lì non c'è dolore né turbamento né entrambi», ὅπου δ' ἂν τὸ ἡδόμενον ἐνῆ, καθ' ὃν ἂν χρόνον ἦ, οὐκ ἔστι τὸ ἀλγῶν ἢ λυπούμενον ἢ τὸ συναμφότερον.

*tas, aliud non dolere*<sup>29</sup> (c ≠ b, per cui il dolore non è il contrario del piacere, ma semplicemente dell'assenza di dolore: *dolori non voluptas contraria est, sed doloris privatio, fin. 2.28*). È la tesi di Ieronimo di Rodi e corrisponde, in pratica, al senso comune dell'epoca.

Nel caso di Torquato (e di Epicuro) è dunque evidente che il limite estremo del piacere è l'assenza di dolore: *augendae voluptatis finis est doloris amotio, fin. 1.37*. A ciò si oppone Cicerone per il quale il togliimento del dolore può essere solo il *punto d'avvio* per il piacere: di qui esso sarà un piacere vario, in movimento. Cicerone contesta che «la privazione di ogni dolore confini con il massimo piacere», *omnis autem privatione doloris ... terminari summam voluptatem*; contesta che «non sia possibile aumentare e amplificare il piacere», *augeri amplificarique non possit, fin. 1.38*<sup>30</sup>.

Solo se tutto questo è chiaro sarà possibile, da un lato, trovare la via per capire fino in fondo la teoria del piacere in Epicuro, cosicché il piacere cinetico altro non risulterà che una distinzione di specie rispetto al piacere catastematico<sup>31</sup>;

<sup>29</sup> Come si è visto, cfr. *fin. 2.9*, Cicerone fa sua la tesi di Ieronimo di Rodi: *aliud igitur esse censet gaudere, aliud non dolere*, ma Torquato non ci sta: «Devi assolutamente ammettere, a meno che tu non sia esageratamente ostinato, che altro è il tratto caratteristico del piacere (*aliam vero vim voluptatis esse*), altro quello del non sentir alcun dolore (*aliam nihil dolendi*).» Eppure – disse Torquato – su ciò mi troverai ostinato: nulla di più vero infatti si può dire (*dici enim nihil potest verius*)».

<sup>30</sup> Cfr. *Tusc. 3.47*, dove è citata la ΚΔ 18: *ait* (scil. Epicurus) *non crescere voluptatem dolore detracto, summamque esse voluptatem nihil dolere, οὐκ ἐπαύξεται ἐν τῇ σαρκὶ ἢ ἡδονῇ, ἐπειδὴν ἅπαξ τὸ κατ' ἐνδείαν ἀλγοῦν ἐξαιρεθῆ*.

<sup>31</sup> È questo il risultato, a mio parere insuperato, cui giunge la già ricordata ricerca di Diano [1974], là dove studia la *variatio* (ποίκιλμα) e la concentrazione (καταπόκνωσις) del piacere, pp. 55-66. Diano evidenzia l'implicazione dei due aspetti che rinviano l'uno al versante cinetico del piacere, l'altro a quello catastematico. Tale implicazione è possibile solo in virtù dell'elaborazione razionale di ogni singola espe-

dall'altro, cogliere l'importanza delle testimonianze di Cicerone e apprezzare l'ottima e sicura conoscenza da questi guadagnata della dottrina epicurea del piacere. Va ancora una volta ribadito che solo a partire da questa notevole competenza tecnica Cicerone ha mosso le sue obiezioni all'etica e quindi alla fisica epicurea.

## 5.2. VIRTÙ E PIACERE

In *fin.* 1.57 Cicerone mette in bocca a Torquato una massima di Epicuro<sup>32</sup>:

Proclama Epicuro – quell'Epicuro che voi dite essere troppo votato ai piaceri – che non si può vivere in modo piacevole se non si vive saggiamente, onestamente e secondo giustizia, e che non si vive saggiamente, onestamente e secondo giustizia se non si vive in modo piacevole.

*Clamat Epicurus, is quem vos nimis voluptatibus esse deditum dicitis, non posse iucunde vivi, nisi sapienter, honeste iusteque vivatur, nec sapienter, honeste, iuste, nisi iucunde.*

rienza percettiva liberata dal dolore. I testi di Cicerone sono accuratamente affrontati alle pp. 73-90. Di ciò non sembra avvedersi Stokes [1999], che peraltro dimostra di apprezzare la ricerca di Diano.

<sup>32</sup> Οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως <οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως> ἄνευ τοῦ ἡδέως. È la ΚΔ 5, nella quale il testo di Diogene Laerzio va integrato proprio in considerazione del testo di Cicerone (così per primo, nel Seicento, il Gassendi) e della più tarda conferma venuta dall'iscrizione di Diogene di Enoanda, fr. 37 Smith. Cfr. anche *ad Menoec.* 132, dove è chiamata φρόνησις la virtù che insegna a comportarsi secondo l'intenzione espressa nella massima citata, una virtù anche più apprezzabile della filosofia genericamente intesa: καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις. L'intelligenza pratica è infatti la madre di tutte le virtù: ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί.

Nel secondo libro del *De finibus*, quando spetta a Cicerone la replica, la massima è ripresa (§§ 49-51) per analizzarne il contenuto partendo dalla prospettiva epicurea e – prevedibilmente – per irriderne il significato. Al centro sta la riflessione sul concetto di *honestum*, a definire il quale sono dedicati i §§ 45-47. *Honestum*, nel linguaggio di Cicerone, significa ‘ciò che è moralmente valido’ e che perciò è degno di onore<sup>33</sup>. In termini assoluti, «intendiamo come onesto ciò che, senza tener conto dei vantaggi, è tale da poter essere giustamente lodato per se stesso senza alcun premio o guadagno», *honestum igitur id intellegimus, quod tale est ut detracta omni utilitate sine ullis praemiis fructibusve per se ipsum possit iure laudari*, 2.45. Più in particolare, l'*honestum* è l'espressione di quattro generi distinti di virtù: *iustitia, sapientia, fortitudo e temperantia*<sup>34</sup>, ed è ciò che l'uomo razionale si propone come *telos*.

Ebbene, se così stanno le cose, come si concilia l'*honestum* (espressione delle virtù praticate) con la dottrina epicurea? Maliziosamente Cicerone segnala come di questa massima epicurea Torquato sia particolarmente orgoglioso:

Mi è sembrato che tu stesso ne fossi orgoglioso. C'era tanta forza in quelle parole a motivo della dignità di ciò che significavano, che tu ti ingigantivi e di tanto in tanto ti ci soffermavi e ci guardavi quasi a sottolineare che di tanto in tanto Epicuro loda l'onestà e la giustizia.

<sup>33</sup> Su *honos* e *honestum* cfr. Klose [1933], in partic. pp. 104-33, che studia, in riferimento a *καλόν*, l'evoluzione di *honestum* dall'ambito estetico a quello politico e morale. Hellegouarc'h [1963], pp. 383-88, rileva la stretta connessione tra *honos* e *honestas*, con forte valenza politica, e tra *honestum* e *honestas*, con prevalente valenza morale. Cfr. *off.* 1.4: *In (officio) colendo sita vitae est honestas*. Quanto all'inevitabile legame con la *dignitas*, cfr. *infra* al paragrafo 6.3.

<sup>34</sup> Cfr. *fin.* 1.43-50 e 2.45-47.

*Tu ipse mihi gloriari videbare. Tanta vis inerat in verbis propter earum rerum quae significabantur his verbis dignitatem, ut altior fieres, ut interdum insisteret, ut nos intuens quasi testificare laudari honestatem et iustitiam aliquando ab Epicuro.*

*Fin. 2.51.*

Sono esattamente le parole che qualsiasi persona intelligente – e tra queste Cicerone e Torquato medesimo – pensa siano connesse alla filosofia; anzi, «per amore di queste parole, le quali peraltro solo molto raramente Epicuro richiama – la sapienza, la fortezza, la giustizia, la temperanza –, uomini di altissimo ingegno si dedicarono allo studio della filosofia», *istorum enim verborum amore, quae perraro appellantur ab Epicuro, sapientiae, fortitudinis, iustitiae, temperantiae, praestantissimis ingeniis homines se ad philosophiae studium contulerunt*, 2.51.

Cicerone e Torquato sono assolutamente d'accordo sulla rilevanza etico-filosofica di *honestum*; ma *honestum* significa «ciò che è moralmente buono» (e quindi «virtuoso»): costituisce il *telos* per la dottrina stoica e, almeno in parte, anche per quella peripatetica e accademica. Perché possa essere apprezzato da Epicuro occorre (a) che sia equivalente di piacevole; (b) oppure che piacere e *honestum* siano abbinabili; (c) oppure che esista una soluzione interpretativa per cui «piacere», in Epicuro, significa ben altro da quello che tutti normalmente credono.

Cicerone osserva che, nel primo caso, dire «piacevole» o dire «*honestum*» sarebbe la stessa cosa. Epicuro potrebbe perciò sostenere di considerare di vivere in modo moralmente valido perché piacevole e in modo piacevole perché moralmente valido; al limite si tratterebbe di una dittologia: *iucunde* e *honeste* risulterebbero di fatto sinonimi e potremmo tranquillamente sostituire l'uno all'altro. Risolveremmo allora la dittologia ottenendo un'enfatica tautologia:

Non è possibile vivere piacevolmente se non anche onestamente. Ma cosa intende dire con 'onestamente'? La stessa cosa di 'piacevolmente'? Ma allora è così: non è possibile vivere onestamente se non si vive onestamente?

*non posse iucunde vivi nisi etiam honeste. Quid nunc 'honeste' dicit? idemne quod iucunde? Ergo ita : non posse honeste vivi, nisi honeste vivatur?*  
Fin. 2.49-50.

Nel secondo caso la questione si fa più interessante perché l'eventuale abbinamento di piacere con *honestum* implica un rapporto di dipendenza tra i due termini. Si immagina innanzitutto che *honestum* tale sia perché appunto degno di onore in base dell'opinione della gente<sup>35</sup>; ma allora ecco che la vita moralmente valida dipenderebbe essa medesima dall'opinione della gente. Peggio ancora: se poi, come si diceva nel caso (a), ciò che è *honestum* corrisponde a *iucundum*, non sarebbe possibile vivere onestamente e piacevolmente senza la lode della gente. Ma «che c'è di più turpe del fatto che la vita del sapiente debba dipendere dalle chiacchiere degli ignoranti?», *quid turpius quam sapientis vitam ex insipientium sermone pendere?*, 2.50.

Più seriamente occorre però considerare che in nome dell'*honestum* e del *bene* che esso prefigura i grandi uomini e i sapienti abbiano vissuto; gli esempi del passato in ambito greco e soprattutto in ambito romano lo confermano<sup>36</sup>;

<sup>35</sup> L'ipotesi è concretamente formulata da Cicerone: Epicuro ignorerebbe il significato di *honestum* se con esso non intendesse «ciò che è lodato dalle chiacchiere della gente»; altro che *honestum* avente valore in sé e per sé! *Honestum quid sit ... negat se intellegere, nisi forte illud quod multitudinis rumore laudetur, fin. 2.49.*

<sup>36</sup> Cfr. *fin. 2.60*: «E che? gli uomini valorosi entrano in combattimento e versano il sangue per la patria perché hanno fatto il calcolo dei piaceri oppure perché incitati da uno speciale ardore e impeto dell'ani-

sembrano sostenerlo poi gli Stoici, i quali «negano che qualcosa possa esser bene se non ciò che è onesto»<sup>37</sup>, e, con qualche distinguo, anche i Peripatetici, i quali «attribuiscono all'onestà la più grande importanza – anzi, di gran lunga la massima importanza – pur essendoci tuttavia certe cose buone anche nel corpo e nell'esteriorità»<sup>38</sup>. Ebbene, se tutte le azioni oneste e moralmente valide non comportano anche un ritorno in ambito utilitaristico ed edonistico, per Epicuro non significano nulla. Per Epicuro l'*honestum* non è *quod interest omnium recte facere*, non è ciò che si fa nell'interesse di tutti: «Questo il tuo filosofo non vuole: esige da tutte le azioni compiute il piacere, quasi come ricompensa», *hoc ille tuus non vult omnibusque ex rebus voluptatem quasi mercede exigit*, 2.73. Stando a Cicerone, l'*honestum*, dunque, ha senso per Epicuro solo in funzione strumentale all'acquisizione del piacere. Ne risulta confermato quanto, con intento contrario (e cioè per valorizzare l'abbinamento *honestum / voluptas*), aveva asserito Torquato nell'esposizione dell'etica epicurea:

Se dunque neppure la lode di quelle stesse virtù in cui massimamente si esalta l'argomentazione degli altri filosofi può portare a un qualche risultato, a meno che non venga indirizzata al piacere, e se per di più il piacere è la sola cosa che ci chiama a sé e ci attira per la sua stessa natura, non può esservi dubbio che esso costituisca il massimo ed estremo di tutti i beni, e che vivere beati non significhi nient'altro che vivere nel piacere.

*quodsi ne ipsarum quidem virtutum laus, in qua maxime ceterorum philosophorum exultat oratio, reperire exitum potest, nisi derigatur ad voluptatem, voluptas autem est sola quae nos vocet ad se et alliciat suapte natura, non potest esse du-*

mo?»), *Quid? fortes viri voluptatumque calculis subductis proelium ineunt, sanguinem pro patria profundunt, an quodam animi ardore atque impetu concitati?*

<sup>37</sup> *Fin.* 2.68: *negant quicquam esse bonum, nisi quod honestum sit.*

<sup>38</sup> *Ibid.*: *plurimum se et longe longeque plurimum tribuere honestati, sed tamen et in corpore et extra esse quaedam bona.*

*bium quin id sit summum atque extremum bonorum omnium, beateque vivere nihil aliud sit nisi cum voluptate vivere.*

*Fin.* 1.54

In quel caso l'epicureo Torquato intendeva dimostrare, tramite una sorta di meccanismo sillogistico, che se la virtù ha pubblicamente senso perché tende al piacere (cioè dal piacere dipende) e se il piacere non dipende che dalla sua medesima natura, ne segue che il vero *telos* è il piacere. Al contrario qui Cicerone vuole rimarcare il tratto assolutamente e vergognosamente utilitaristico per cui l'*honestum* è comunque evocato da Epicuro quale necessità per la vita felice<sup>39</sup>.

Ed è esattamente quanto succede a riguardo dell'amicizia, l'altra pietra miliare della dottrina etico/civile di Epicuro intorno alla quale fin dagli anni giovanili deve aver riflettuto Cicerone per maturare poi la sua versione «aristocratica», e per certi aspetti clientelare, dei legami d'amicizia<sup>40</sup>: «Quanto

<sup>39</sup> Al conflitto tra *honestum* e *utile* Cicerone dedica espressamente il terzo libro del *De officiis*. Per la matrice paneziana su cui si struttura l'opera di Cicerone, cfr. Pohlenz [1970], in partic. pp. 30-47 e 141-45. Da vedere anche Narducci [1989], pp. 117-24 e 149-53. Alesse [1994], pp. 88-95, con molta acutezza sottolinea che probabilmente già Panezio aveva cercato di superare la contrapposizione tra *honestum* e *utile* suggerendo che la natura dell'*utile* di per sé non è scissa dall'*honestum*; per questo il filosofo di Rodi è sembrato accostarsi decisamente alla posizione accademico-peripatetica. Anche la definizione medesima del τέλος filosofico che Panezio avrebbe dato si combina bene con una visione più personalizzata di ciò che si può e si deve decidere, e di ciò che è vantaggioso fare: «Panezio riteneva che il fine ultimo consistesse nel vivere secondo le risorse che ci sono state date dalla natura», Παναίτιος τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμὰς τέλος ἀπεφύνατο, fr. 53 Alesse (= Clem. Al., *strom.* 2.21.129.4 Stählin).

<sup>40</sup> Per una lettura del *Laelius* in questa direzione, si veda anzitutto Bellincioni [1970], pp. 147-77, che tiene saldamente al centro il con-

si è detto a proposito delle virtù – e cioè di come esse siano sempre connesse al piacere – allo stesso modo va detto dell'amicizia»<sup>41</sup>. Come si riscontra immediatamente di seguito a queste parole, la prospettiva utilitaristica di Epicuro è evocata e confermata dalla citazione della KΔ 28: «La scienza che rassicurò l'animo a non temere un male eterno o di lunga durata è la stessa che proprio nel medesimo lasso di tempo della vita scoprì come la difesa costituita dall'amicizia fosse saldissima»<sup>42</sup>. Ebbene: contro tale prospettiva vuole reagire Cicerone non sopportando l'idea di un uso strumentale dei rapporti di amicizia<sup>43</sup>. Per spiegarsi cita un esempio, quello

fronto, in riferimento all'«utile», tra l'amicizia 'epicurea' e quella 'ciceroniana'. Cfr. poi Gargiulo [1980], pp. 310-26, che sottolinea le implicazioni di «amicitia» in ambito politico e ritiene di poter vedere nel dialogo un autentico *pamphlet* antiepicureo. Quindi cfr. Narducci [1989], pp. 79-110; secondo quest'ultimo, se è ben vero che Cicerone tentò di «superare la tradizionale logica clientelare e di fazione della vita politica romana», resta per altro confermato che si trattò di un tentativo non riuscito (p. 82). E di certo funzionale a tale intenzione è da considerarsi la frequente deformazione dell'*amicizia epicurea*, a volte ridotta a pura *mercatura utilitatum* (*nat. d.* 1.123): l'obiettivo avrebbe dovuto essere quello di far risaltare per questa via in modo efficace la diversa matrice dell'amicizia ciceroniana. Infine sulla relativa dipendenza dalla concezione stoica – ma comunque anche su una certa autonomia dell'ideale ciceroniano – si sofferma Pizzolato [1993], pp. 106-27.

<sup>41</sup> *Fin.* 1.68: *quaeque de virtutibus dicta sunt, quem ad modum eae semper voluptatibus inhaerent, eadem de amicitia dicenda sunt.*

<sup>42</sup> *Ibid.*: *Eadem ... scientia confirmavit animum, ne quod aut sempiternum aut diuturnum timeret malum, quae perspexit in hoc ipso vitae spatio amicitiae praesidium esse firmissimum*; queste le parole con cui Cicerone traduce la sentenza epicurea: ἡ αὐτὴ γνώμη θαρρεῖν τε ἐποίησεν ὑπὲρ τοῦ μηθὲν αἰώνιον εἶναι δεινὸν μηδὲ πολυχρόνιον καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς τοῖς ὀρισμένοις ἀσφάλειαν φιλίας μάλιστα κατέειδε συντελουμένην.

<sup>43</sup> Nei §§ 78-85 del secondo libro del *De finibus* Cicerone perfeziona la sua obiezione di fondo all'approccio epicureo nei confronti dell'amicizia che così riassume, § 84: *Utilitatis causa amicitia est quaesi-*

relativo ad Aulo Manlio Torquato appartenente alla stessa famiglia dell'attuale Lucio Manlio Torquato, interlocutore di Cicerone, che fu prima questore (81 a.C.) e poi pretore (70 a.C.); molto amico dell'Arpinate (*nostrum amantissimus*) e molto ben disposto nei suoi confronti, il suo aiuto fu importante nel 58 a.C., all'epoca del primo consolato cesariano. Scrive Cicerone:

Quanto fosse grande e quanto nobile l'interesse (*scil.* di A.M. Torquato) nei miei confronti nelle circostanze che sono a tutti note, necessariamente lo sapete entrambi (*scil.* L.M. Torquato e C.V. Triario). Si tratta di azioni che a me, che voglio essere ed essere ritenuto persona grata, non sarebbero risultate gradite se non vedessi che egli mi fu amico nel mio interesse, non nel suo, a meno che tu non definisca 'suo interesse' quanto è invece nell'interesse di tutti far bene.

*Quantum studium et quam insigne fuerit erga me temporibus illis quae nota sunt omnibus scire necesse est utrumque vestrum. Quae mihi ipsi, qui volo et esse et haberi gratus, grata non essent, nisi eum perspicerem mea causa mihi amicum fuisse, non sua, nisi hoc dicis sua, quod interest omnium recte facere.*

*Fin.* 2.72

Già da qui si evince che per Cicerone il vero amico non può essere colui che a parole dice di esserlo o che nei fatti ritiene di esserlo sapendo che ciò potrà tornargli utile. Per Epicuro invece essenzialmente l'amicizia era proprio questo: un rapporto dove l'utile ne determinava la ragion d'essere: «Ogni amicizia è di per sé desiderabile, eppure trae origine

*ta.* Nel rapporto di amicizia Cicerone vorrebbe in evidenza soprattutto l'onestà e la sincerità in riferimento sia alla dimensione personale sia a quella politica, cfr. Habinek [1990], pp. 165-85. È indubbio che, nella concezione dell'amicizia epicurea, egli colga invece solo l'aspetto egoistico e, per usare l'espressione di Mitsis [1988], pp. 104-12, «associationist and contractual».

dall'utilità»<sup>44</sup>. Ora, se è chiaro che in realtà la posizione di Epicuro nei riguardi dell'amicizia è estremamente più raffinata e problematica di quanto non si ricavi da alcune sue massime, al punto che l'utilitarismo radicale non sarebbe che la premessa per una ricostruzione autentica dei rapporti prima di comunità e poi di società<sup>45</sup>, è peraltro importante

<sup>44</sup> SV 23: πᾶσα φιλία δι' ἑαυτὴν αἰρετή· ἀρχὴν δὲ εἴληφεν ἀπὸ τῆς ὠφελείας. Una buona disamina di tutti i testi epicurei sull'amicizia è in Bollack [1969], pp. 221-34; tuttavia nella sentenza in questione Bollack, contrariamente a quasi tutti gli altri moderni interpreti, non accetta la correzione di ἀρετή in αἰρετή introdotta da Usener: si potrebbe allora intendere che «l'amitié qui se forme est perfection (ἀρετή) par elle-même (δι' ἑαυτήν)», p. 225. Anche Long-Sedley [1986-1987], sect. 22F, I p. 126, mantengono ἀρετή, : «All friendship is an intrinsic virtue». In un caso come nell'altro (sia cioè l'amicizia di per sé desiderabile oppure sia essa di per sé uno stato virtuoso) è indubbio che comunque essa trae origine dall'utilità, ἀρχὴν δὲ εἴληφεν ἀπὸ τῆς ὠφελείας, e che nella dottrina etica di Epicuro occorre immaginare – come appunto fa Cicerone, *fin.* 1.66-70 – un ruolo «strumentale» dell'amicizia. Cfr. Erler-Schofield [1999], pp. 666-69, che sottolineano la possibile lettura *diacronica* del testo ciceroniano: l'amicizia procederebbe da un iniziale motivazione edonistica ad una successiva altruistica (*fin.* 1.69).

<sup>45</sup> Cfr. Arrighetti [1978], pp. 49-63, che giustamente pone in evidenza l'ancoraggio dell'*amicitia* epicurea al fondamento della natura fisica più generale, cioè della *physiologia*. In questa prospettiva lo studioso interpreta la KΔ 28, già citata *supra* a p. 233, rilevando la stretta connessione tra condizioni fisiche che preludono alla sopportazione del male e condizioni fisiche che determinano la relazione di amicizia. Ma poi basta pensare a come gli amici del Giardino interpretassero la φιλανθρωπία nelle occasioni di lutto, allorché il cordoglio e il compianto intorno al morto risultano del tutto naturali e privi di secondi fini; oltre alla KΔ 40, un accenno insistito si ricava dal *P.Herc.* 176, fr. 5, col. XX 2-3 (ὁμογνωμονοῦντες ἐπέζητησαν, «da concordia nel rimpiangere il morto»), e col. XXI 23 (φιλανθρωπία), ed. Vogliano [1928], pp. 22-23 e 39-40; su questo papiro cfr. ora Angeli [1988]<sup>b</sup>, pp. 46-48, che individua nel testo in questione una lettera di Batide, sorella di Metrodoro e moglie di

rilevare come il fatto di estremizzare le posizioni accentui la *vis* polemica di cui si alimenta il dialogo ciceroniano.

L'effetto che ne consegue è davvero efficace nella sua esplicita teatralità. Siccome Cicerone si dichiara convinto che Torquato medesimo, dietro alla proclamata fede nell'Epicureismo, in realtà celi una personalità onesta e sia un vero amico, non esita a dichiararsi stupito e a sottolineare l'aspetto paradossale della situazione in cui si trova Torquato: costui, per pura coerenza, è costretto a difendere una dottrina utilitarista che è a tutti gli effetti lontana dalla sua indole, una dottrina i cui precetti «sovvertono alla radice l'amicizia» benché, apparentemente, «Epicuro con grandi lodi la innalzi al cielo»<sup>46</sup>. Torquato finge di approvare ciò in cui finge di credere Epicuro. Occorre insomma smascherare ciò che sta dietro alle apparenze e quindi, come nel caso dell'*honestum* si è proceduto alla rielaborazione corretta della sua valenza etica, altrettanto occorre fare a proposito dell'amicizia. Secondo Cicerone anch'essa va considerata per quello che davvero è, nella sua autonomia rispetto al piacere e all'utile. Solo così essa diviene un autentico valore morale per il quale merita vivere.

Se infine l'*honestum* non è equivalente a 'piacevole' (caso a), né *honestum* e piacevole sono abbinabili in un rapporto strumentale del primo rispetto al secondo (caso b), allora non rimane che una terza eventualità: (caso c) il significato

Idomeneo, al fratello di Mentoride. Da ultimo, la *SV* 28 pone l'accento sulla «responsabilità» e «affidabilità» che non può non accompagnare il vero rapporto di amicizia: «non si devono approvare né i precipitosi né i restii nei confronti dell'amicizia: in nome dell'amicizia bisogna esser pronti ad affrontare anche dei pericoli», οὔτε τοὺς προχείρους εἰς φιλίαν οὔτε τοὺς ὀκνηροὺς δοκιμαστέον· δεῖ δὲ καὶ παρακινδυνεύσαι χάριν φιλίας.

<sup>46</sup> *Fin.* 2.80: *Ratio ista quam defendis, praecepta quae didicisti, quae probas, funditus everterunt amicitiam, quamvis eam Epicurus, ut facit, in caelum efferat laudibus.*

stesso di «piacere» non coincide in Epicuro e in tutti gli altri pensatori che evidentemente non gli attribuiscono il valore che gli spetta. In *Tusc.* 3.37 e poi 3.49 Cicerone intende sottolineare proprio questo: a proposito del piacere, *rectene interpretor sententiam tuam?* I seguaci di Epicuro «infatti sono soliti negare che io capisca che cosa dice Epicuro»<sup>47</sup>. Costoro mettono in dubbio non solo la capacità di comprensione di Cicerone, ma addirittura la sua onestà interpretativa: «Alcuni Epicurei – peraltro ottime persone: nessuna categoria di persone è meno maliziosa di questa – si lamentano del fatto che io con impegno mi accanisca contro Epicuro»<sup>48</sup>. Certo è che, secondo Cicerone, non appare così spontaneo né ovvio (anzi, gli risulta contraddittorio!) attribuire al «piacere» un valore positivo; più semplicemente occorre accettare che esso rivesta un ruolo non paragonabile a quello della virtù:

Sarà proprio così: la parola 'piacere' non ha dignità né probabilmente noi la capiamo.

*verum esto: verbum ipsum voluptatis non habet dignitatem, nec nos fortasse intellegimus.*

*Fin.* 2.75.

Ciò significa che se invece si presume che il «piacere» abbia una sua dignità, per prima cosa non ci si dovrebbe vergognare di porlo pubblicamente come obiettivo da raggiungere da parte degli uomini onesti. Ma ciò non accade: nessun politico oserà proporre il «piacere» quale obiettivo strategico da perseguire e quale norma civile di comportamento; neppure un avvocato in un processo oppure un se-

<sup>47</sup> *Tusc.* 3.37: *solent enim isti negare nos intelligere quid dicat Epicurus.*

<sup>48</sup> *Tusc.* 3.50: *Et queruntur quidam Epicurei, viri optimi (nam nullum genus est minus malitosum), me studiose dicere contra Epicurum.*

natore in assemblea riuscirà a fare del piacere qualcosa di 'degnò'. Dunque esso davvero ha in sé un che di 'turpe' di cui vergognarsi, ed «è da pazzi» pretendere di parlarne pubblicamente senza le dovute cautele<sup>49</sup>. Forse infatti solo chi è molto addentro alle sofisticate questioni filosofiche può affrontare la dottrina epicurea e magari ipotizzare che il concetto stesso di «piacere» abbia un significato speciale, difficile da capire.

Insomma Cicerone riporta l'attenzione sul fattore linguistico-interpretativo per lasciare aperta una possibile giustificazione della posizione di Torquato e, più al fondo, di Epicuro medesimo; ma corona questa sua disamina della relazione virtù/piacere con un ultimo scatto di ironia: gli Epicurei si lamentano sempre che tutti gli altri non capiscono le loro parole e quello che davvero essi vogliono dire<sup>50</sup>; ma pa-

<sup>49</sup> Cfr. *fin.* 2.74. Secondo Cicerone, Torquato medesimo eviterebbe, in un contesto pubblico, di parlare in modo esplicito del 'piacere' come *telos*: «Mi credi tanto pazzo da parlare in questo modo di fronte a gente comune?», *An me – inquis – tam amentem putas, ut apud imperitos isto modo loquar?*

<sup>50</sup> In *Tusc.* 3.49 Cicerone riassume il pensiero di Epicuro relativo al 'piacere': «Epicuro nega che si possa vivere in modo piacevole se non si rispetta la virtù, nega che la fortuna possa giocare un qualche ruolo nei confronti del sapiente, preferisce un pranzo modesto a uno ricco, nega che vi possa essere qualche circostanza in cui il sapiente non sia felice», *Negat Epicurus iucunde posse vivi, nisi cum virtute vivatur, negat ullam in sapientem vim esse fortunae, tenuem victum antefert copioso, negat ullum esse tempus quo sapiens non beatus sit.* In pratica sono ribadite la KΔ 5 (cfr. *fin.* 1.57), la KΔ 16 (cfr. *fin.* 1.63), il § 130 della *Lettera a Menecce* (cfr. *fin.* 2.90) e si allude all'icastica affermazione per cui «il sapiente è felice anche sotto tortura», *καὶ στρεβλωθῆ δ' ὁ σοφός, εἶναι αὐτὸν εὐδαίμονα* (D.L. 10.118, cfr. *fin.* 2.88 e 5.80). Con una punta di sarcasmo però Cicerone aggiunge: «Si tratta certo di cose tutte degne di un filosofo, ma sono in contraddizione con il piacere. 'Non è questo, Epicuro dice, essere il piacere'. Dica quello che vuole; di sicuro intende quello in cui non può aver parte alcuna la virtù»,

radossalmente ciò sembra accadere non tanto quando a tema sono cose complicate e oscure come gli atomi (*individua*) o gli spazi tra i mondi (*intermundia*): quanto piuttosto quando si ha a che fare con cose note anche ai passerotti (*quae passeribus omnibus nota est*), appunto quando si tratta di capire cos'è il piacere! «E noi non possiamo capire ciò?», *a nobis intellegi non potest?*<sup>51</sup>

In conclusione, l'intero secondo libro del *De finibus* mette a fuoco la relazione tra 'piacere' e 'virtù' in un contesto sapientemente volto a minare alle fondamenta la credibilità della dottrina etica epicurea: si procede dapprima a una serie di precisazioni linguistiche sull'uso equivoco della parola 'piacere' (§§ 75-77), quindi è riaffermata l'opposizione di Cicerone all'uso strumentale dell'amicizia (§§ 78-85) ed è inquadrato il ruolo del sapiente rispetto alle altre variabili connesse al *quadrifarmaco* (§§ 86-118). Da ultimo, Torquato – in segno di resa – promette a Cicerone di comunicare «a maestri epicurei più preparati di quanto non sia risultato lui stesso» le gravi obiezioni rivolte alla dottrina epicurea (§ 119).

Cicerone è d'accordo e accetta (*age sane, fin. 2.119*) perché ormai è convinto di aver definitivamente mostrato, con il suo discorso, l'impossibilità reale di coniugare in modo serio piacere e virtù: «quando è il piacere a dominare, di necessità tutte le più grandi virtù giacciono distese a terra», *maximas vero virtutes iacere omnis necesse est voluptate dominante, fin. 2.117*. Capisce subito che questi «maestri epicurei più preparati» in realtà sono Siro e Filodemo, anch'essi suoi amici nono-

*omnia philosopho digna, sed cum voluptate pugnancia. Non istam dicit voluptatem'. Dicat quamlibet; nempe eam dicit in qua virtutis nulla pars insit.*

<sup>51</sup> *Fin. 2.75: Hoc enim identidem dicitis, non intelligere nos quam dicatis voluptatem. Rem videlicet difficilem et obscuram! individua cum dicitis et intermundia, quae nec sunt ulla nec possunt esse, intellegimus; voluptas, quae passeribus omnibus nota est, a nobis intellegi non potest?*

stante la diversa professione di fede dottrinale: «Credo tu alluda ai nostri amici Siron e Filodemo, ottime persone e uomini dottissimi»<sup>52</sup>. Così nel segno di un legame di amicizia saldo e di un'intelligente dimostrazione di vivacità culturale si chiude la passeggiata nella tenuta ciceroniana di Cuma e si chiude la disputa su 'piacere' e 'virtù': *finem fecimus et ambulandi et disputandi, fin.* 1.119.

<sup>52</sup> *Fin.* 1.119: *familiares nostros, credo, Sironem dicis et Philodemum, cum optimos viros, tum homines doctissimos*. Val la pena comunque rammentare l'oscillante atteggiamento di Cicerone nei confronti di Filodemo: per esempio, nell'orazione del 56 a.C. *in Pisonem* §§ 68 ss. ne fece un ritratto non molto lusinghiero, quello di un *Graecus facilis et valde venustus* che finì per accondiscendere irresistibilmente alle tendenze del suo patrono e amico Pison: «(scil. Filodemo) si contaminò con il fango e le brutture di questo sozzo e sfrenato animale», *istius impurissimae atque intemperantissimae pecudis caeno et sordibus inquinavit*, 72. Eppure Filodemo non «era versato solo nella filosofia, ma anche in quelle altre attività di studio che gli Epicurei, si dice, di solito trascurano», *non philosophia solum sed etiam ceteris studiis, quae fere Epicureos neglegere dicunt, perpolitus*, 70. Su questa pagina ciceroniana cfr. Gigante [1969], pp. 23-40. Più in generale, su Filodemo e il giudizio ciceroniano, cfr. Asmis [1990]<sup>b</sup>, pp. 2369-74.

## 6. SUL *QUADRIFARMACO* E SUL DOLORE

La conoscenza del *quadrifarmaco* si può tranquillamente considerare bagaglio acquisito da parte di un maestro epicureo o di un qualsiasi frequentatore della scuola. Lucrezio medesimo, pur non citando direttamente tale dottrina, l'aveva indubbiamente tenuta presente nell'organizzare l'architettura del suo poema; vi si possono ritrovare infatti benissimo i primi tre assunti del *quadrifarmaco*, mentre per il quarto (relativo alla facilità di sopportare il dolore), è altamente probabile la supposizione che ad esso introducesse la descrizione della peste nella parte conclusiva là dove si interrompe il poema<sup>1</sup>.

È facile quindi immaginare che Cicerone fosse a conoscenza di tale dottrina. Egli così vi allude:

A)

Così infatti il sapiente sempre felice è presentato da Epicuro: ha desideri limitati, trascura la morte, sugli dèi immortali senza alcun timore ha opinioni vere, se è la cosa migliore non esita ad andarsene dalla vita. Fornito di questo, egli è sempre immerso nel piacere.

<sup>1</sup> Cfr. Sedley [1998], pp. 163-65. Il primo assunto, «il dio non incute timore», è esplicitamente affrontato nei proemi del primo e del terzo libro, e confermato in 6.48-79. Il secondo, «la morte non incute turbamento», sta sullo sfondo del terzo libro a partire dal v. 31. Il terzo assunto, «ciò che è bene è facilmente procurabile», è in evidenza nel proemio del secondo libro.

*sic enim ab Epicuro sapiens semper beatus inducitur: finitas habet cupiditates, negligit mortem, de diis immortalibus sine ullo metu vera sentit, non dubitat, si ita melius sit, migrare de vita. his rebus instructus semper est in voluptate.*

*Fin.* 1.62.

B)

Tuttavia in un altro libro, nel quale – stando a quanto si dice – dopo aver brevemente raccolto insieme le massime più importanti le ha presentate quasi fossero gli oracoli della sapienza, si esprime con queste parole che, Torquato, di sicuro ti sono note (chi infatti tra i vostri non ha imparato le *Kyriai doxai* di Epicuro? e cioè, come dire, le più sicure, dato che le più importanti sentenze per la vita felice sono quelle brevemente enunciate?). Controlla dunque se io interpreto correttamente questa massima: ‘Se ciò che ai dissoluti procura piacere li liberasse dalla paura degli dèi, della morte e del dolore, e insegnasse loro quali sono i limiti dei desideri, non ci sarebbe nulla da rimproverare loro, perché sarebbero ovunque colmi di piacere e non avrebbero da nessuna parte qualcosa che duole e li fa soffrire, cioè il male’.

*In alio vero libro, in quo breviter comprehensis gravissimis sententiis quasi oracula edidisse sapientiae dicitur, scribit his verbis, quae nota tibi profecto, Torquate, sunt (quis enim vestrum non edidit Epicuri κυρίας δόξας, id est quasi maxime ratas, quia gravissimae sint ad beate vivendum breviter enuntiatae sententiae?). Animadvertite igitur rectene hanc sententiam interpreter: 'Si ea quae sunt luxuriosis efficientia voluptatum liberarent eos deorum et mortis et doloris metu docerentque qui essent fines cupiditatum, nihil haberemus <quod reprehenderemus>, cum undique complerentur voluptatibus nec haberent ulla ex parte aliquid aut dolens aut aegrum, id est autem malum.'*

*Fin.* 2.20-21.

Si ricava da qui che le *kyriai doxai* erano patrimonio di scuola diffuso e ben conosciuto anche all'esterno; Cicerone ne avrà sicuramente avuto informazione precisa nella fase di apprendimento scolastico giovanile e durante le frequentazioni con Attico dei circoli di cultura ellenizzante, specialmente, ma non solo, durante i viaggi in Grecia. In particolare si coglie che il *quadrifarmaco* apparteneva alle *kyriai doxai* e

la citazione della KΔ 10 ne dà conferma esplicita; come si è già visto<sup>2</sup>, altre sentenze – le numero 2, 4, 11, 20 – aiutano a ricostruire perfettamente tale dottrina che riceverà una formulazione particolarmente efficace e sufficientemente stabilizzata in ambito romano/ercolanese con Filodemo<sup>3</sup>.

Cicerone ‘cita’ il *quadrifarmaco* in modo corretto, cioè nella prospettiva di presentare la via per raggiungere la vita felice. Ne dà una versione che risente di diverse strategie; in (A) distingue da un lato il problema del «limite», dall’altro le due fobie (paura degli dèi e paura della morte); tuttavia la questione del «limite» sembra a prima vista legata solo all’ambito del desiderio, mentre il «limite» relativo al dolore sembra leggersi solo dietro a una battuta di sapore quasi stoico: *si ita melius sit, migrare de vita*. Ma si badi che la questione del dolore ‘facile da disprezzarsi’ è messa a tema nell’intero secondo libro delle *Tusculanae disputationes*. In un passo, *Tusc.* 2.44, con non velata ironia è fatto parlare «Epicuro, un uomo per niente malvagio, anzi ottimo: raccomanda solo quello che capisce», *Epicurus, homo minime malus vel potius vir optimus: tantum monet quantum intellegit*; del dolore dice: «Disprezzo la grandezza del dolore, perché da essa, quasi un attimo prima che sopraggiunga, mi libererà la brevità della durata», *contemno magnitudinem doloris, a qua me brevitatis temporis vindicabit ante paene quam venerit*; e poi conclude: «un dolore che dura a lungo comporta più letizia che sofferenza», *dolor diuturnus habet laetitiae plus quam molestiae*<sup>4</sup>. Com’è facile cogliere, in tutto ciò

<sup>2</sup> Cfr. *supra* p. 221 n. 19.

<sup>3</sup> Ne è una conferma la cosiddetta *Etica Comparetti* (cfr. *Ethica Epicurea, Herv. 1251*, edit et interpretatus est W. Schmid, Lipsiae 1939), da Gigante [1969], pp. 143-58, definitivamente attribuita a Filodemo. Cfr. Asmis [1990]<sup>b</sup>, pp. 2391-93.

<sup>4</sup> La prima parte della citazione è accolta da Usener nel *fr.* 446. Quanto al soggetto posto a tema (*si summum dolor est brevem necesse est esse*), cfr. Epic., KΔ 4: «Non dura costante il dolore nella carne, ma il più grande è presente il minimo tempo, quello che invece va appena

c'è anche un preciso richiamo al concetto di 'brevità del dolore': con esso si allude a qualcosa di non oggettivamente misurabile e, perciò, di *relativo*. La questione è affrontata in *fin.* 2.92-95 (*quid tu dicis breve?*), insieme a quella più eminentemente psicologica che concerne la paura cagionata dal dolore anche nel momento in cui non c'è, data la possibilità che possa esserci in futuro (*metuetur semper, etiam si non aderit; iam enim adesse poterit*).

In (B) il richiamo al *quadrifarmaco* è mediato attraverso una citazione diretta della KΔ 10 di Epicuro. In particolare del dolore è sottolineata la fobia che l'uomo ne ha; per questo esso è immediatamente accostato alle altre due fobie (degli dèi e della morte: *deorum et mortis et doloris metu*) e ancora una volta la questione del «limite» è riservata solo all'ambito del desiderio (*finis cupiditatum*). Quest'interpretazione di Cicerone sembra divergere leggermente ma significativamente dal dettato epicureo, almeno se si sta al testo proposto da Von der Mühlh e *in pratica* accolto da Arrighetti<sup>5</sup>: Εὐ τὰ ποιη-

al di là del piacere della carne non rimane molti giorni; anzi, le malattie che durano più tempo recano alla carne più piacere che dolore», οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν συνεχῶς ἐν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸν ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι, τὸ δὲ μόνον ὑπερτεῖνον τὸ ἡδόμενον κατὰ σάρκα οὐ πολλὰς ἡμέρας συμβαίνει· αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἡδόμενον ἐν τῇ σαρκὶ ἤπερ τὸ ἀλγοῦν. Sulla questione Cicerone era intervenuto già in *fin.* 2.22: in quell'occasione la formula epicurea contro il dolore era definita proprio un *medicamentum*, uno dei componenti cioè del quadrifarmaco, tirato fuori dal cassetto: *iam doloris medicamenta illa Epicurea tamquam de narthecio proment: 'Si gravis, brevis; si longus, levis'*.

<sup>5</sup> Arrighetti [1973], *ad loc.*, rinvia al testo edito da Von der Mühlh [1922], che riprende il fr. 27 Ch. di Diogene di Enoanda, e a Von der Mühlh [1965], p. 229. Il fr. 27 Chilton corrisponde ora al 33 Smith: nell'iscrizione di Enoanda manca la prima parte e si inizia proprio con τῶν ἀλγηδόνων ἐδίδασκεν omesso da Diogene Laerzio e integrato poi da quasi tutti gli editori, compreso Arrighetti. Tuttavia questo τῶν ἀλγηδόνων ἐδίδασκεν, che serve a tenere insieme il piacere e

τικὰ τῶν περὶ τοὺς ἀσώτους ἡδονῶν ἔλυε τοὺς φόβους τῆς διανοίας τοὺς τε περὶ μετεώρων καὶ θανάτου [καὶ ἀλγηδόνων]<sup>6</sup>, ἔτι τε τὸ πέρασ τῶν ἐπιθυμιῶν <καὶ τῶν ἀλγηδόνων> ἐδίδασκεν, οὐκ ἂν ποτε εἴχομεν ὅ τι μεμψαίμεθα αὐτοῖς<sup>7</sup>. Soprattutto diverge dal modo in cui il limite dei beni (τέλος τῶν ἀγαθῶν) e il limite dei mali (τέλος τῶν κακῶν) sono affiancati nel § 133 dell'*Epistola a Meneceo*: posto tra i mali, del dolore è appunto evidenziato il 'limite', «o ha breve la durata o ha ridotta l'intensità», ἢ χρόνους ἢ πόρους ἔχει βραχεῖς. Non è così per l'Arpinate, per il quale da un lato stanno le *cupiditates* e il problema del «limite» cui vanno riferite; dall'altro stanno insieme le tre 'fobie': degli dèi, della morte, del dolore.

il dolore in riferimento alla teoria del 'limite', non è presente nella traduzione ciceroniana.

<sup>6</sup> Arrighetti [1973], *ad loc.*, non accetta l'espunzione, che invece è motivata dall'integrazione – che peraltro egli stesso accoglie – immediatamente successiva dovuta al confronto con il frammento di Diogene di Enoanda. Nella traduzione di Cicerone, come si può constatare, c'è però la medesima sequenza integrale che ritroviamo poi in Diogene Laerzio: *deorum et mortis et dolori metu* = τοὺς φόβους ... τοὺς τε περὶ μετεώρων καὶ θανάτου καὶ ἀλγηδόνων. In ogni caso mi pare comunque probante il confronto con KΔ 11, dove da un lato si pone la paura dei fenomeni celesti e della morte (αἱ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ... καὶ αἱ περὶ θανάτου), dall'altro l'ignoranza dei limiti dei dolori e dei desideri (τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὅρους τῶν ἀλγηδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν).

<sup>7</sup> «Se le cose che procurano piacere ai dissoluti togliessero dalle loro menti le paure relative ai fenomeni celesti e alla morte [e ai dolori], e se insegnassero qual è il limite dei piaceri <e dei dolori>, non avremmo motivo di biasimarli ...». La traduzione (e dunque l'interpretazione) di Long-Sedley [1986], *ad loc.*, non tiene conto del problema testuale e concettuale qui rilevato: «If the causes of the pleasures of the dissipated released mental fears concerning celestial phenomena and death and distress, and in addition taught the limit of desires, we should never have any reason to reproach them ...».

Cicerone giudica poi l'argomentazione di Epicuro relativa al dolore niente più che un esercizio retorico; tuttavia il concetto di fondo è corretto. L'Arpinate perciò non soprassedie, ma reputa necessario organizzare l'argomentazione in modo nuovo, fondandola su presupposti diversi rispetto a quelli della dottrina epicurea. È quanto egli realizza in *Tusc.* 2.14-41, in cui dapprima (§§ 14-33) critica le opinioni errate relative al dolore, a cominciare da quella di Aristippo che considera il dolore *maximum malorum omnium*; quindi (§§ 34-41) prospetta la possibilità di sopportarlo attraverso la volontà e tecniche di allenamento fisico<sup>8</sup> abbinabili a mirate strategie di autocontrollo razionale<sup>9</sup>. Secondo Cicerone per liberare l'anima dalla paura del dolore è essenziale guadagnare la consapevolezza che esso *non* è il più grande di tutti i mali: è sufficiente confrontarlo con la perdita dell'onorabilità (*dedecus*), di quanto cioè caratterizza l'uomo virtuoso che conosce l'importanza assoluta dell'*honestum* e sa trarne le conseguenze. Ciò è perfettamente in linea sia con la concezione romana che faceva di *dignitas* e di *decus* i valori di riferimento estetico-morali per l'*honestus vir*; sia con la personale riflessione di Cicerone che, a partire dalla dimensione eminentemente civile di essi, perviene a privilegiarne la valenza filosofica. *Dignitatem tueri* diviene infatti la formula di chiara valenza stoica cui Cicerone propone di ispirarsi<sup>10</sup>. Di qui la

<sup>8</sup> In particolare Cicerone sfrutta la distinzione e, insieme, la relazione tra *dolere* e *laborare*: «C'è tra queste nozioni una certa somiglianza: l'abitudine ai disagi rende più facile la sopportazione dei dolori», *est inter haec quaedam tamen similitudo; consuetudo enim laborum perpersionem dolorum efficit faciliorem*, *Tusc.* 2.35.

<sup>9</sup> La *consuetudo exercitationis* va di pari passo con la *meditatio* e la *ratio*, *Tusc.* 2.41; ciò prepara il terreno alla più ampia trattazione dedicata all'aspetto terapeutico della filosofia, §§ 42-64.

<sup>10</sup> Cfr. Pöschl [1989], pp. 26-41. La *dignitas* ovviamente andrà fatta salva fino all'estremo epilogo: *Mihi vero licet et semper licebit dignitatem tueri, mortem contemnere*, *Phil.* 1.14.

capacità di affrontare in modo razionalmente giustificato e onorevole le situazioni difficili che la sorte propone e le sofferenze che normalmente le accompagnano. È infatti peggio per un vero uomo (*vir*) essere vigliacco o infame che dover patire il dolore, anche il più grande<sup>11</sup>. Anzi: sempre secondo Cicerone l'uomo virtuoso addirittura ricerca, affronta, sopporta volentieri, non solo «non rifiuta» il dolore: *quis est non modo recusandus, sed non ultero adpetendus subeundus excipiendus dolor?*, *Tusc.* 2.14.

Ovviamente una soluzione del problema di questo tipo stabilisce in modo preciso il discrimine lungo il quale si distingue l'etica edonistica epicurea e l'etica stoico-academica più immediatamente calibrata sulla virtù. Su tale questione la filosofia, *maestra di vita*, è ferma da secoli, *in eo magistra vitae philosophia tot saecula permanet*, *Tusc.* 2.16. Segno che non è facile decidersi e accettare che il dolore non sia il sommo male. Da un lato Aristippo, Epicuro, Ieronimo di Rodi; dall'altro Zenone, Aristone, Pirrone. Nel caso uno rimanga dell'opinione che il dolore è il più grande dei mali, le conseguenze saranno logiche e inevitabili:

Quale dovere, quale lode, quale onore avrà tanta importanza per costui da spingerlo a conquistarlo a prezzo del dolore fisico? quale infamia, quale turpitudine non sopporterebbe per sfuggire al dolore, se ha deciso che esso è il più grande dei mali?

*Quod huic officium, quae laus, quod decus erit tanti, quod adipisci cum dolore corporis velit qui dolorem summum malum sibi esse persuaserit? quam porro quis ignominiam, quam turpitudinem non pertulerit ut effugiat dolorem, si id summum malum esse decreverit?*

*Tusc.* 2.16.

<sup>11</sup> Attraverso una precisa analisi etimologica Cicerone connette *vir* a *virtus*; cfr. *Tusc.* 2.43.

Certo la questione, se osservata in termini puramente logici e non immediatamente pregiudicati da una scelta di vita, può risultare indecidibile. Non per caso Cicerone, pur lasciando capire questo, provvede a qualificare negativamente la posizione di Epicuro e così predispone il terreno a una confutazione dell'edonismo:

(Epicuro) dirà che un dolore di media intensità è peggio del più grande disonore; nel disonore infatti non c'è nulla di male se poi non ne consegue dolore; ... un disonore maggiore di queste parole non posso assolutamente aspettarmelo da un filosofo.

*Mainus dicit esse malum mediocrem dolorem quam maximum dedecus; in ipso enim dedecore mali nihil esse, nisi sequantur dolores ... quo dedecus mains a philosopho nullum exspecto.*

*Tusc. 2.28.*

Perché «disonore» nelle parole di Epicuro?

Perché al centro di esse non c'è il bene, dato che il bene è connesso all'*honestum*. Al 'non *honestum*' è invece connesso il male, ciò che è disonorevole: *nihil bonum nisi quod honestum, nihil malum nisi quod turpe, Tusc. 2.30.*

Il problema a questo punto è legato solo alla determinazione dell'esistenza della virtù: «o la virtù non esiste o si deve disprezzare ogni dolore», *aut enim nulla virtus est aut contemnendus omnis dolor, Tusc. 2.31.* È evidente intatti che se la virtù non esistesse, non sarebbe per nulla logico disprezzare il dolore; anzi, sarebbe normale temerlo e ci si troverebbe in una condizione di totale impossibilità di difesa da esso: il dolore esisterebbe come ovvia formale alternativa al piacere, senza però che si mostri possibile alcuna forma di controllo o annullamento di esso da parte del piacere medesimo. Per Cicerone il piacere non ha la forza di disprezzare il dolore, non ha la forza di far sì che il dolore non sia dolore, mentre la virtù sì:

Per natura siamo ... attentissimi e tendiamo senz'altro all'*honestum*, se ne scorgiamo un qualche barlume, non c'è nulla che – per conquistarlo – non siamo disposti a sopportare e a subire. Per questa rincorsa e per questa pulsione dell'animo verso la vera gloria e l'onestà si va incontro ai pericoli della battaglia: gli uomini valorosi non sentono le ferite durante il combattimento, o, meglio, le sentono ma preferiscono morire che solo anche di un poco allontanarsi dalla via della dignità,

*sumus enim natura ... studiosissimi adpetentissimique honestatis; cuius si quasi lumen aliquod aspeximus, nihil est quod, ut eo potiamur, non parati simus et ferre et perpeti. Ex hoc cursu atque impetu animorum ad veram laudem atque honestatem illa pericula adeuntur in proeliis: non sentiunt viri fortes in acie volnera, vel sentiunt, sed mori malunt quam tantum modo de dignitatis gradu demoveri. Tusc. 2.58.*

Richiamandosi all'etica stoica<sup>12</sup>, Cicerone ricorda che è per natura che l'uomo punta all'*honestum* e, cioè, ha come *telos* la virtù. Di qui consegue non tanto che il dolore non esiste, per cui lo si può razionalmente negare quale opposto al piacere, ma che è per natura che si è in grado di sopportare il dolore<sup>13</sup>. Dunque non a Epicuro ma a coloro che giustamente considerano sommo bene *quod honestum* e sommo male *quod turpe* va richiesto il farmaco per la salvezza<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Cfr. Klose [1933], pp. 106-11; Inwood-Donini [1999], pp. 684-87. Per l'etica stoica, *honestum* e *rectum* (= ὀρθόν) finiscono per identificarsi; cfr. *Hort.* fr. 45 (Grilli): *nihil bonum nisi quod rectum atque honestum est.*

<sup>13</sup> Cfr. *Tusc.* 2.46: «Se per caso un qualche dolore ti pungerà, urlerai come una donnicciola e non lo sopporterai con fermezza e calma?» 'Questo non può succedere, la natura non lo permette', 'Si te forte dolor aliquis pervellerit, exclamabis ut mulier, non constanter et sedate feres?' 'Fieri non potest; natura non patitur'.

<sup>14</sup> *Tusc.* 2.45: *Aliunde igitur est quaerenda medicina, et maxime quidem ... ab iis quibus, quod honestum sit, summum bonum, quod turpe, summum videtur malum.*

La scelta di campo di Cicerone è dunque chiara proprio nel caso della più diffusa fobia dell'essere umano: il dolore e il suo essere una sorta di minaccia incombente di fronte alla quale l'uomo teme di trovarsi scoperto. Non è così: l'uomo per natura è virtuoso e dunque per natura è in grado di non cedere di fronte alla sofferenza, di non negare la propria propensione al bene abbracciando un edonismo vacuo che pretende di cancellare il dolore poggiando su argomentazioni al limite della pretestuosità.

Paradossalmente lo si può constatare anche nel caso di Epicuro medesimo il quale, nei fatti, smentisce la sua dottrina. Nella lettera scritta in punto di morte e dedicata a Ermarco<sup>15</sup>, egli si crede felice eppure dice di sopportare dolori acutissimi con letizia (*cum summis doloribus laetitia*); dice di aver gioia dal passato (*praeteritis gaudeo*): ma che fine ha fatto l'effettivo presente sensibile della carne? non si parla più del piacere del corpo che è base anche per quello mentale?

Da qualsiasi punto di vista vi mettiate ... in questa bellissima lettera di Epicuro non troverete nulla che sia scritto in modo congruo e coerente con i suoi dogmi. Così egli si smentisce da solo e i suoi scritti sono confutati dalla sua stessa probità e modo di vita.

*huc et illuc ... vos versetis licet, nihil in hac praeclara epistula scriptum ab Epicuro congruens et conveniens decretis eius reperietis. Ita redarguitur ipse a sese, convincunturque scripta eius probitate ipsius ac moribus.*  
Fin. 2.99.

Dietro all'apparente facciata di serietà e tranquillità di Epicuro sta insomma davvero il vuoto, e dunque «lasciamolo perdere perché non dice proprio nulla, e costringiamolo a confessare che non dobbiamo chiedere a lui medicine per il

<sup>15</sup> Così Cicerone, traducendola in parte in *fin.* 2.96-98; Diogene Laerzio, 10.22, ritiene però tale lettera dedicata a Idomeneo.

dolore, lui che ha definito il dolore il più grande di tutti i mali», *omittamus hunc igitur nihil prorsus dicentem, cogamusque confiteri non esse ab eo doloris remedia quaerenda qui dolorem malorum omnium maximum dixerit, Tusc. 2.45.*

### 6.1. LA MORTE

Nell'uomo è naturale e radicata la paura del dolore. All'interno della dottrina del *quadrifarmaco* è emersa un'incertezza ciceroniana: a proposito del dolore, così come del piacere, si deve tener conto delle variazioni di intensità e dunque dei limiti nella percezione medesima? oppure, il dolore è qualcosa da rifiutare immediatamente, a qualsiasi livello esso si manifesti?

Se l'impostazione materialistica di Epicuro costruiva un riparo dal dolore sviluppando una riflessione basata sulle dinamiche soggettive della percezione, quella di Cicerone rivela invece fino in fondo l'acquisita distanza dal materialismo. Di esso sono esplicitate le contraddizioni ed è evidenziata la lontananza dalla tradizione romana che il *vir* Cicerone ha ormai fatto propria, incarna e intende proporre; il dolore non può essere cancellato ma va affrontato con il richiamo alla virtù, all'*honestum* che sempre dev'essere perseguito perché attraverso il suo affermarsi il dolore può risultare disprezzato.

E la morte?

Non è la stessa cosa. Anche la morte appartiene alla natura umana ma di essa non c'è alcuna variazione di intensità, alcun richiamo alla dottrina del limite che consenta di inquadrarla e, perciò, di comprenderla. Come per gli dèi, o c'è oppure non c'è. Solo che se c'è, il soggetto non ha la possibilità di percepirla.

Dunque la dottrina della morte rientra senza particolari possibilità di contestazione nel dominio della sensibilità (anche se al negativo<sup>16</sup>) e della dimensione materialistica. Ovviamente si pone il problema del come atteggiarsi di fronte all'evento funesto e di come rimediare all'assenza di percezione che essa determina e al nulla che si prospetta, insieme al drammatico effetto psicologico che essa induce in chi ancora non l'ha sperimentata di fatto sulla sua persona. Partendo proprio dall'accertamento del fondamento materialistico che caratterizza la morte, Epicuro risolveva il problema con un'argomentazione dalla grande forza logica scandita in tre parti:

- (a) al centro c'è la sensazione, dato che ogni bene e ogni male stanno nella sensazione (πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει); se la morte è privazione di sensazione (στέρησις δέ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος), essa non può essere percepita e non è nulla per il soggetto percepente (ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς);
- (b) se la morte è assenza di vita, dopo la morte non c'è nulla: dunque il non vivere più non deve far temere nulla (τὸ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν δεινόν) e non ha senso immaginare l'immortalità, anzi, si tratta di un desiderio che va eliminato (ἀλλὰ τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον);
- (c) se la morte non può essere percepita, non è dolorosa e non ha senso essere turbati e addolorati quando la si attende (προσδοκώμενον κενῶς λυπεῖ)<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Sulla morte come assenza di percezione cfr. Warren [2004], pp. 17-55. Come puro 'non stato' in senso ontologico, cfr. Fallot [1977], pp. 69-78. Per un confronto tra la posizione di Epicuro e quella di Lucrezio, cfr. Segal [1990], pp. 26-45.

<sup>17</sup> Cfr. *Menoec.* 124-125. Sulla morte non solo come 'luogo' non percepibile, ma anche come 'luogo' dove manca la possibilità di percezione, cfr. Mitsis [1996], pp. 805-12; probabilmente in base ad analoghe premesse Warren [2004], pp. 100-08, evoca anche il cosiddetto

Ma la morte è un male o un bene?

In questi termini la questione non si pone per Epicuro; invece è proprio questo l'approccio ciceroniano nel primo libro delle *Tusculanae disputationes*. La tesi iniziale dell'anonimo interlocutore di Cicerone dice appunto: *malum mihi videtur esse mors, Tusc. 1.9*. E da ciò si ricava la preoccupazione fondamentale connessa alla morte: fa paura e rende infelici. Sono infelici ovviamente i morti (se stanno da qualche parte) e sono infelici i vivi, dato che devono morire. Insomma «nasciamo destinati a un'infelicità eterna», *in miseriam nascimur sempiternam, ibid.*; «durante la nostra vita sperimenteremo un male senza fine ed eterno», *infinitum quoddam et sempiternum malum haberemus in vita, Tusc. 1.15*.

Tuttavia la situazione si complica perché la felicità e l'infelicità sono legate alla dimensione della percezione fisica e mentale della realtà; perciò, come si può essere infelici o felici dopo la morte? Per essere infelici o felici occorre «esistere». I morti esistono? Scrive Cicerone:

È necessario che esistano, se sono infelici; ma tu poco fa negavi che esistessero coloro che sono morti. Se dunque non esistono, non possono che esser nulla, e quindi non sono neppure infelici.

*sint enim oportet, si miseri sunt; tu autem modo negabas eos esse qui mortui essent. Si igitur non sunt, nihil possunt esse; ita ne miseri quidem sunt. Tusc. 1.12.*

Esser nulla dopo la morte è esattamente quanto sostiene Epicuro: «quando c'è la morte, noi non ci siamo», ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῆ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἔσμεν<sup>18</sup>; noi – i vivi – siamo

'Symmetry Argument', secondo il quale lo stato prenatale è posto in relazione con quello *post-mortem*, con l'ovvio proposito di annullare la paura e l'ansia in vista di un evento (appunto l'assenza della percezione) che, in qualche modo, già si è verificato per ciascun vivente.

<sup>18</sup> *Menoec. 125.*

nulla da morti perché allora saremo insensibili e «ciò che è insensibile è, appunto, nulla per noi», τὸ δ' ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς<sup>19</sup>. Se si toglie perciò dalla morte la sensazione (così fa appunto Epicuro e così propone in questa prima fase Cicerone), si guadagna la possibilità di offrire un grande farmaco all'umanità: «Ti rendi conto dunque di quanto male hai alleviato la condizione umana?», *ecquid ergo intellegis quantum mali de humana condicione deieceris?*, *Tusc.* 1.15.

Ancora sulla linea del materialismo epicureo si muove Cicerone immaginando la morte come «un limite, oltrepassato il quale non c'è più nulla che faccia paura», *nunc video calcem, ad quam cum sit decursum, nihil sit praeterea extimescendum, ibid.* Certamente Epicuro non ha applicato alla morte la dottrina del 'limite' non essendoci nella morte alcuna gradazione, ma semplicemente non essendoci la morte. Tuttavia la dottrina del 'limite' appartiene al *quadrifarmaco* ed è possibile che nella prospettiva ciceroniana essa acquisisca una valenza più allargata. La morte si configurerebbe allora come un limite alla vita infelice e dunque al dolore di tale vita infelice, e in questo senso – in modo perfettamente materialista – la morte si farebbe limite estremo al dolore. Come era già risultato da *fin.* 2.22, il dolore '*Si gravis, brevis; si longus, levis*': nell'estrema gravità del dolore ovviamente sta l'istante della fine.

Cicerone però prosegue con la sua argomentazione: se dopo la morte non c'è il male, perché deve essere 'male' la morte cui segue appunto l'assenza del male? Ma allora, *non modo malum non esse, sed bonum etiam esse mortem*: questo vuol dimostrare Cicerone, prendendo le distanze così anche dal suo lontano ispiratore Epicuro<sup>20</sup>. Si apre infatti una lunga sezione dove a tema è l'anima e la sua relazione con la morte. Non solo si precisa che la gran parte dei filosofi ritiene che con la morte avvenga uno stacco dell'anima dal

<sup>19</sup> KΔ 2.

<sup>20</sup> Così *Tusc.* 1.16 ss.

corpo<sup>21</sup>, ma si rileva che o l'anima allora perirà (e quindi non ci sarà più, per cui non si potrà di lei dire che è infelice), o l'anima non perirà (e quindi non potrà che essere felice, trovandosi a sperimentare l'immortalità)<sup>22</sup>:

La morte o ci renderà felici dato che l'anima sopravvive oppure non ci renderà infelici, dato che saremo privi della sensazione.

*quae (scil. mors) aut beatos nos efficiet animis manentibus aut non miseros sensu carentis.*

*Tusc.* 1.25.

Di qui Cicerone prende le mosse per mettere in evidenza come la tesi dell'immortalità dell'anima e tutta l'operazione di elaborazione del lutto che accompagna la morte siano tra loro fortemente connesse: soprattutto sottolinea che tutto ciò non è altro che conseguenza della preoccupazione del «dopo morte». Basti il richiamo a tutta la tradizione antica latina che Ennio ha evocato, e poi le credenze dei Greci fino alle forme di culto moderne: «Il più forte argomento per confermare implicitamente l'istintiva naturale convinzione relativa all'immortalità dell'anima è dato dalla preoccupazione grandissima che tutti hanno per ciò che accadrà dopo la morte»<sup>23</sup>. E la stessa vita del filosofo, da questo punto di vista, non potrà essere nient'altro che una *commentatio mortis*, una «preparazione alla morte», come ben ha illustrato Socrate e come, tra i Romani di epoca più recente, ha mostrato Catone. La morte diviene così il lieto passaggio dalle tenebre alla luce (*vir sapiens laetus ex his tenebris in lucem illam excesserit*),

<sup>21</sup> Cicerone passa in rassegna le dottrine dei principali pensatori, compresi Democrito e gli Epicurei, § 22.

<sup>22</sup> Sul confronto teorico tra teoria dell'immortalità metafisica e materialismo cfr. Scherer [1979], pp. 103-19.

<sup>23</sup> *Tusc.* 1.31: *maximum vero argumentum est naturam ipsam de immortalitate animorum tacitam iudicare, quod omnibus curae sunt, et maxumae quidem, quae post mortem futura sint.*

l'uscita dal carcere del corpo, secondo la classica immagine platonica<sup>24</sup>.

Ne deriva l'impegno a un esercizio virtuoso di separazione dell'anima dal corpo (*secernere animum a corpore*), cioè l'abbandono dei piaceri che alla fisicità sono connessi:

che altro facciamo allorché allontaniamo l'animo dal piacere, e cioè dal corpo, ... se non richiamare l'animo a se stesso?

*nam quid aliud agimus, cum a voluptate, id est a corpore, ... sevocamus animum, quid, inquam, tum agimus nisi animum ad se ipsum avocamus?*

*Tusc.* 1.75.

Certo la tesi dell'immortalità dell'anima è sostenuta da grandi pensatori, ma non può dirsi davvero dimostrata. Cicerone l'aveva ribadita nel *Somnium Scipionis*, ma ora non sembra accontentarsi. Molti e tra i più dotti sono pronti a contrapporsi a tale tesi. E tra questi, ovviamente, gli Epicurei che, dice Cicerone, «peraltro non disdegno», *quos equidem non despicio*, *Tusc.* 1.77. Si badi: è estremamente significativo, questo inciso, che rientra perfettamente nella linea di riflessione critica dell'Arpinate<sup>25</sup>. Quando gli è possibile, come in questo caso, Cicerone segnala la sua seria conoscenza della dottrina di Epicuro, più che il disprezzo per le inevitabili volgari implicazioni etiche legate alle tesi da questi sostenute. Ciò gli fa gioco per accreditare maggiormente il proprio punto di vista. In questo caso, non solo c'è una decisa conferma della *funzione utilitaristica* della tesi dell'«immortalità dell'anima», ma si coglie tra le righe che proprio la posizione

<sup>24</sup> *Tusc.* 1.74.

<sup>25</sup> Non ritengo per nulla necessari interventi testuali (p.e. Giusta [1968-1969], p. 474) che possano «normalizzare» la battuta di Cicerone, al fine di evitarne l'accento ironico: in realtà qui non c'è alcuna ironia sottesa nei confronti del pensiero epicureo, ma il semplice riconoscimento – in relazione al problema dell'immortalità dell'anima – dell'identità di vedute.

dottrinale di Epicuro diventa utile per smascherarla; quanto meno, un 'sano' materialismo serve a riconsiderare con più attenzione l'eventualità che dopo la morte non ci sia nulla e dunque nulla ci sia di male, come in ultima analisi Cicerone pensa:

Che facciamo? Ci siamo forse dimenticati di ciò che ci siamo or ora proposti, dopo aver ben chiarito il significato dell'eternità, e cioè che, se anche l'anima morisse, nella morte non vi sarebbe nulla di male?

*sed quid agimus? Oblitine sumus hoc nunc nobis esse propositum, cum satis de aeternitate dixissemus, ne si interirent quidem animi, quicquam mali esse in morte?*  
Tusc. 1.81.

In questa prospettiva è possibile aggirare anche un'altra obiezione: si teme la morte perché essa costituisce un distacco dai beni della vita, *discessus ab omnibus iis quae sunt bona in vita*, Tusc. 1.83. Ovviamente la situazione che si presenta è analoga, anche se non identica, a quella relativa all'eliminazione dei mali. Se in quest'ultimo caso esisteva infatti anche l'ipotesi di una «liberazione» eventualmente legata a una aspettativa futura migliore nell'Aldilà (*ex his tenebris in lucem illam*, come si è detto poc'anzi), in entrambi i casi è comunque decisiva la negazione della percezione e della coscienza che la morte dell'anima comporta. «Chi non esiste, può sentire la mancanza di qualcosa?», *an potest is qui non est re ulla carere?*<sup>26</sup> Difatti:

<sup>26</sup> Su concetto di «mancare» Cicerone si sofferma con particolare attenzione, giocando anche con gli abituali sofismi (mancanza delle corna etc.), in ogni caso rimarcando la centralità del «volere» da cui dipende il contenuto di ciò che manca: *carere igitur hoc significat: egere eo quod habere velis*, Tusc. 1.87-88. La «mancanza» che caratterizzerebbe lo 'status' del morto consisterebbe nell'impossibilità di volere quei beni che si avevano in vita. Cicerone pare esprimersi in sintonia con la chiusa del *De morte* di Filodemo, dove prima è esposto il rammarico

Nessuno dei morti avverte la mancanza non solo degli agi della vita, ma nemmeno della vita stessa.

*Mortuorum autem non modo vitae commodis, sed ne vita quidem ipsa quisquam caret.*

*Tusc.* 1.87.

Insomma, per dirla in forma sillogistica, «il ‘mancare’ appartiene a chi percepisce; non essendoci percezione in un morto, ecco che il ‘mancare’ non può appartenere a un morto», *carere enim sentientis est; nec sensus in mortuo: ne carere quidem igitur in mortuo est*, *Tusc.* 1.88<sup>27</sup>.

Addirittura Cicerone arriva a chiedersi se sia spiacevole essere senza sensazioni e se non sia questo ciò che determina l’angoscia per la morte (*animi contractio ex metu mortis*); anche in questo caso però la soluzione è perfettamente in linea con la dottrina materialistica:

di chi affronta la morte senza poter profittare di ciò che stava per ottenere («se, in fin di vita, avessi visto come stava la situazione, non avrei evitato di guardare in faccia la mia fine», εἰ τοῦτ’ ἐπιδὼν γυνόμενον, ἀπέθνησκον, οὐκ ἂν ἐπεστρεφόμην τῆς τελευτῆς); quindi si sottolinea l’insensibilità di chi è morto, insensibilità che appare in tutta la sua evidenza agli occhi del saggio: «I saggi ... quando la fine della loro vita appare all’orizzonte ... avendo presente la perfetta insensibilità che sta per coglierli, spirano senza batter ciglio», οἱ δὲ φρενῆρεις ... τὴν τοῦ βίου παραγραφὴν, ὅταν ἐν ὄμματι γένηται ... τὸ τελεῖαν αὐτοῦς ἐπιλαμβάνειν ἀναισθησίαν οὕτως ἀκαταπλήκτως ἐκπέουσιν, *Pap. Herc.* 1050, coll. 37 e 39; per l’edizione del testo cfr. Gigante [1969], pp. 78-82.

<sup>27</sup> I §§ 87-88 appaiono un poco tormentati. Non è tuttavia il caso di immaginare due redazioni giustapposte da Cicerone medesimo, come ipotizza Giusta [1968-1969], pp. 441-45. Cfr. Grilli [1974], pp. 345-51. Semplicemente l’argomentazione ha al suo interno la digressione sul concetto di «mancare», per cui appare in qualche passaggio ripetitiva.

dato che con ogni evidenza non può esistere nulla in chi non esiste, cosa può esserci di spiacevole in colui che né manca di qualcosa né percepisce?

*cum vero perspicuum sit nihil posse in eo esse qui ipse non sit, quid potest esse in eo odiosum qui nec careat nec sentiat?*

*Tusc.* 1.90.

Insomma, stante così la situazione, la morte non riguarda né i vivi né i morti (*nec ad vivos pertineat nec ad mortuos*), e non è sonno anche se nel sonno un'idea della morte può esser riconosciuta (*qui leviozem faciunt, somni simillimam volunt esse*)<sup>28</sup>.

A questo punto Cicerone riesce con maestria a ricapitolare la situazione prospettando sullo sfondo le tesi dell'*Apologia* di Socrate e riunificando le sue due ipotesi di lavoro: o la morte è nulla (tesi materialista che comporta l'inesistenza del male nella morte), o c'è l'eternità (il che comporta che la morte sia un bene). Questa conclusione apre lo spazio a un'originale rilettura ciceroniana sul senso della vita nella prospettiva di quella che sarà la sua conclusione, cioè della morte: una rilettura che si affranca completamente dall'impostazione e dalla dottrina epicurea che finora non era stata trascurata (anzi!) e che testimonia del progressivo ma fondamentale distacco verificatosi via via che la vita pubblica e l'impegno sociale si sono fatti prioritari.

Val la pena vivere virtuosamente? A che pro ottenere meriti nella vita? Si è verificato infatti che nella morte o c'è supremo bene o nessun male, *aut summum bonum aut nullum malum esse cognovimus*, *Tusc.* 1.110. Perché dunque adempiere agli obblighi della virtù?

Il fatto è che:

<sup>28</sup> Cfr. *Tusc.* 1.91-92.

nonostante sia scomparsa la sensibilità, tuttavia i morti non mancano dei beni che sono loro propri, della lode pubblica e della gloria, pur di per sé non percependo essi nulla;

*quanquam enim sensus abierit, tamen suis et propriis bonis laudis et gloriae, quamvis non sentiant, mortui non carent.*

*Tusc.* 1.109.

La gloria consegue alla virtù<sup>29</sup> e il ricordo e l'esempio degli uomini meritevoli sopravvivono: ciò addirittura aiuterà a camminare con animo fiducioso verso la morte, proprio nella speranza di poter esser giudicati meritevoli non dalla fama corrente, ma dalla sicura lode dei buoni: *non ... fama populari, sed vera bonorum laude metiens, fidenti animo si ita feret, gradietur ad mortem*, *Tusc.* 1.110. E la lode dei buoni è ciò che, *post mortem*, si traduce in vera *gloria*, dato che solo i buoni sanno riconoscere su quali fondamenta di onestà, più che di utile personale, si sia costruita l'azione politica civile e sociale di ciascun uomo<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> La correlazione *virtus-gloria* era e sarà appannaggio della dottrina stoica: cfr. Seneca, *epist.* 79, 13: «La gloria è l'ombra della virtù: anche contro il suo volere la seguirà. Ma come l'ombra a volte precede, a volte segue, oppure è alle spalle, così la gloria certe volte è davanti a noi e si rende visibile, certe altre è dietro ed è più grande quanto più tardi arriva, una volta scomparsa l'invidia», *Gloria umbra virtutis est: etiam invitam comitabitur. Sed quemadmodum aliquando umbra antecedit, aliquando sequitur vel a tergo est, ita gloria aliquando ante nos est visendamque se praebet, aliquando in averso est maiorque quo serior, ubi invidia secessit.* Sui limiti della posizione ciceroniana, cfr. Warren [2004], pp. 165-73. Sulla stretta connessione che esiste tra la *gloria* e il piano etico-politico di matrice paneziana presente nel *De officiis*, cfr. Garbarino [1980], pp. 197-204; la studiosa indica peraltro, pp. 201-03, una peculiarità della posizione di Cicerone, il quale istituirebbe una stretta connessione tra *gloria* e *honestum*, attuata esemplarmente da Scipione l'Emiliano e traducibile nel concetto di *beneficentia*.

<sup>30</sup> In un saggio incentrato sul *De officiis*, Long [2006], pp. 318-26, fa riferimento al ruolo della *gloria* ed evidenza, nell'interpretazione

Cicerone confessa qui fino in fondo il suo stato d'animo: ammette l'insufficienza della prospettiva epicurea che pure tanto consolatoria – sul piano puramente individuale – gli deve essere apparsa e cui si è parzialmente affidato, dubita della prospettiva socratica relativa all'immortalità dell'anima, si rifugia nella speranza di una sopravvivenza nella gloria e nel ricordo di coloro che verranno. L'impressione che rimane al lettore moderno è proprio quella di una forte sottolineatura «laica» della gloria, cioè del riconoscimento pubblico indispensabile alla sopravvivenza; ma più che un inserirsi nel contesto di modello o di una famiglia esemplari – e quindi anche più che manifestare l'apprendimento di un serio insegnamento di scuola – l'opzione e la speranza di Cicerone appaiono in questa occasione segnate da un precario individualismo. Da questo punto di vista, la prospettiva di Cicerone appare molto meno tranquilla di quella che sarà più tardi suggerita dallo stoico Seneca; costui risulta sia, paradossalmente, aver recepito in modo più costruttivo il senso della tradizione dei *maiores*, sia manifestare una sicura consapevolezza di appartenenza a una precisa scuola filosofica. Perciò riesce a guadagnare un'idea di virtù esemplare e quindi di immortalità più coerente e rasserenante: «Ci sono famiglie di altissimi ingegni: scegli in quale vuoi essere accolto; non solo sarai adottato nel nome, ma anche negli stessi beni, che non dovranno essere custoditi né con avarizia né con grettezza. Tali beni diverranno più grandi quanto con più persone li dividerai. Costoro ti indicheranno il cammino verso l'eternità e ti eleveranno in quel luogo dal quale

ciceroniana, gli elementi riconducibili da un lato alla tradizionale ideologia romana, dall'altro all'ispirazione greca. Cicerone sembra voler distinguere tra concezione volgare di «gloria» (da cui la *cupiditas gloriae*) e la *vera gloria*. Precisa Long, p. 311: «On my reading of *Off.*, what is chiefly interesting about the work is Cicero's attempt to reintegrate the *utile* and the *honestum*».

nessuno viene cacciato via. Questo è il solo modo di estendere lo stato mortale, anzi di mutarlo in stato immortale»<sup>31</sup>.

Certo è che comunque il primo libro delle *Tusculanae disputationes* si chiude all'insegna di un auspicio valido per tutti: poter entrare a vele spiegate nel porto costituito dalla fine della nostra vita: *portum potius paratum nobis et periculum putemus*, 1.118. E ciò deve funzionare sia nel caso in cui esistano per provvedervi gli dèi immortali e la forza del destino, sia nel caso in cui nell'assenza di ogni percezione e del dolore pensiamo di liberarci dal carcere che ci vincola.

## 6.2. DOTTRINA DEL LIMITE E DOTTRINA DELLA MEDIAZIONE

Si è osservato che la dottrina del *quadrifarmaco* risulta scandita dal concetto di «limite», nonostante l'esitazione rilevata nella presentazione che ne ha fatto Cicerone: poiché comunque alle spalle dobbiamo ammettere la conoscenza dell'originale epicureo<sup>32</sup>, la struttura e la logica interna di tale dottrina non ne risentono ed è lecito sondarne alcune caratteristiche. Da una parte possiamo perciò collocare i due «farmaci» che risultano «somministrabili» proprio in virtù del «limite» che definisce il livello estremo della loro efficacia. Oltre quel limite tali farmaci non hanno rilievo alcuno; al di

<sup>31</sup> *Brev.* 15, 3-4: *Nobilissimorum ingeniorum familiae sunt: elige in quam adscisci velis; non in nomen tantum adoptaberis, sed in ipsa bona, quae non erunt sordide nec maligne custodienda: maiora fient quo illa pluribus divideris. Hi tibi dabunt ad aeternitatem iter et te in illum locum ex quo nemo deicitur subleventur. Haec una ratio est extendendae mortalitatis, immo in immortalitatem vertendae.* Cfr. Maso [2006], pp. 76-80.

<sup>32</sup> Cfr. *fin.* 1.62; 2.20-22. Va aggiunto che il modo stesso in cui sono strutturate le *Tusculanae disputationes* sembra risentire della schematizzazione epicurea relativa al 'limite' estremo dei beni e dei mali, cioè alla morte, al dolore, all'ansia per il piacere, all'afflizione; cfr. *Tusc.* 4.82-84.

sotto del limite invece essi risultano configurati in una dimensione, per così dire, «cinetica» o «graduale». Dall'altra parte rinveniamo altri due «farmaci»: quelli che derivano dall'esigenza di contrapporsi alla paura della morte e degli dèi. Sono queste infatti due fobie che rinviano a realtà collocabili oltre il limite estremo costituito dall'esperienza umana della vita e che, paradossalmente, solo in queste condizioni risultano efficaci. Inattingibile, da chi è in vita, è la morte; irraggiungibile, da parte dell'uomo, è la condizione di eterno aggregato di atomi costituito dal dio. La morte rappresenta ciò che sta oltre il limite della vita; il dio, ciò che sta oltre le caratteristiche strutturali e divenienti dell'uomo.

È evidente dunque che ciò che non «sta oltre» sono il piacere e il dolore: in entrambi questi casi si constaterà, in una convergenza simmetrica, la variazione dell'intensità nell'esperienza di essi, e il rimedio sarà descritto (a) come la «de-limitazione» fisica di questa intensità, (b) come l'identificazione del punto limite che comporta il togliimento della paura per ciò che – in quanto illimitato – non sarebbe definibile, rilevabile e conoscibile.

Una volta che il *desiderio di godere* e il *piacere* nella sua più ampia accezione risultassero «determinati» – una volta cioè che fossero stabiliti i *fines cupiditatum* (τὸ πέρασ τῶν ἐπιθυμιῶν, ΚΔ 10) –; una volta che il *dolore* fosse osservato nel suo presentarsi in stadi differenziati e perciò «determinati» all'interno di una scala i cui due limiti contrapposti fossero la fine del dolore per troppa grandezza (= la perdita della sensibilità / la morte) e la fine del dolore per troppa leggerezza (= confusione e trasformazione in letizia, cfr. *fn.* 2.22: *si gravis, brevis; si longus, levis*): ebbene allora scomparirebbe anche in questo caso il terrore per ciò che è illimitato.

L'illimitato dunque fa paura sia perché costituisce in ogni caso la testimonianza concreta di ciò che, pur stando oltre il limite e il determinato, può a un dato momento farsi avanti

e farsi conoscere; sia perché è conferma del «limite» di ciò che di stabile si è raggiunto finora e, insieme, ne evidenzia la pochezza e la miseria. Tuttavia la ragione reagisce di fronte all'illimitato. Da lei dipende (a) la negazione della percezione reale di esso (ciò che si percepisce non può che essere «delimitato»): dunque non esistono, poiché non possono essere percepiti come de-limitati e perciò attingibili, né la morte né gli dèi; contemporaneamente dipende il rovescio della medaglia, cioè (b) la negazione dell'illimitatezza di ciò che è percepibile (ciò che è «delimitato» è sempre percepibile): dunque non è concepibile un piacere o un dolore la cui percezione non sia definita. È assolutamente decisivo questo gioco che si crea all'interno della ricostruzione razionale dell'esperienza sensibile perché esso sostanzia l'intera fisica/etica dell'Epicureismo.

Si evidenzia attraverso Lucrezio la raggiunta interazione tra (a) e (b); ed ecco infatti il *terminus malorum* (3.1020) accanto al *terminus vitae* (2.1087), oltre ovviamente alla *finis cupidinis atque timoris* (6.25). Non solo: si chiarisce anche quanto in Epicuro risultava ancora implicito se pur assolutamente decisivo, vale a dire la progressiva identificazione di πέρας (il «limite», il «confine») e di τέλος (il «termine ultimo», il «fine») che si comincia a osservare in *Menoec.* 133: «Chi tu ritieni migliore di colui che ha, nei confronti degli dèi, opinioni pie e che, nei confronti della morte, non ha alcuna paura, ed è consapevole del *fine* della natura (τὸ τῆς φύσεως ἐπιλελογισμένου τέλος), e sa distinguere che il *limite* dei beni (τὸ μὲν τῶν ἀγαθῶν πέρας) è facilmente raggiungibile e facile da ottenere, mentre il *limite* dei mali (τὸ δὲ τῶν κακῶν) ha brevità nel tempo o nella pena?».

È chiaro inoltre come in Lucrezio questa interazione esprima l'esplicito conformarsi dell'etica al suo fondamento fisico materialistico. E di fatti, nella prospettiva generale della fisica epicurea è decisivo identificare un limite alla varia-

zione formale degli atomi (Lucret. 2.478-521, *finita variare figurarum ratione*; cfr. Epic., *Herod.* 42, σχήματα ... οὐκ ἄπειροι); un limite alla loro grandezza (Lucret. 2.488-499, *ne quaedam cogas immani maximitate esse*; cfr. Epic., *Herod.* 55-56, οὐδὲ ... πᾶν μέγεθος); un limite alla divisibilità (Lucret. 2.157, *solida primordia simplicitate*, cfr. Epic., *Herod.* 59, τὸ ἐν τῇ ἀτόμῳ ἐλάχιστον); un limite al numero di atomi che possono occupare uno spazio finito (*Herod.* 56, οὐ ... ἐν τῷ ὀρισμένῳ σώματι ἀπείρους ὄγκους); un limite alle possibili forme del cosmo (*Herod.* 74, οὐ μέντοι πᾶν σχῆμα ἔχειν) e alla grandezza di ogni singolo cosmo che sta all'interno del cielo nella sua infinita totalità (*Pyth.* 88, ἀποτομὴν ἔχουσα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου). Lucrezio sottolinea infine che non qualsiasi combinazione di particelle è possibile, ma che vi è un limite alle tipologie e che solo alcune sono possibili: *nec tamen omnimodis conecti posse putandum est omnia* (2.700-729, in partic. 2.700-701); e vi è un limite anche nella direzione opposta, motivo per cui nessuna combinazione è univoca (*nulla sit una*), anche se può ripresentarsi innumerevoli volte (*numero magis innumerali*), 2.1077-1089<sup>33</sup>.

In modo diverso sembra ragionare Cicerone, per il quale la dottrina del 'limite' – o, meglio, la dottrina della «variazione» all'interno di 'limiti' ben fissati – sembra giustificabile solo nel contesto del piacere cinetico. Vediamo come.

Anzitutto, per Cicerone, ha senso parlare di limite in relazione alle caratteristiche fisiche strutturali di ogni singolo essere vivente. Ed è la natura medesima ad attribuire un senso determinato all'esistere e all'agire di ciascuno. Appog-

<sup>33</sup> De Lacy [1969], pp. 104-13, sostiene la tesi che l'intento di Lucrezio fosse quello di fare della dottrina del «limite» il tema unificante dell'intera filosofia epicurea. Lo studioso riporta alle pp. 106-07 la serie di passi con cui supporta questa tesi.

giandosi alla dottrina peripatetico-academica (probabilmente ad Antioco di Ascalona) Cicerone fa dire a M. Pupio Pisone:

[A]

Tutta questa questione relativa ai fini, e quindi ai limiti estremi del bene e del male, prende avvio da ciò che definimmo essere appropriato e adeguato alla natura, e che costituisce il primo oggetto cui anzitutto si inclina di per sé.

*Omnis haec quaestio de finibus et quasi de extremis bonorum et malorum ab eo profisciscatur quod dixerimus naturae esse aptum et accommodatum, quodque ipsum per se primum appetatur.*

*Fin.* 5.23.

Per Cicerone dunque è essenziale che si fissi come base di partenza e di riferimento il modo in cui la natura è strutturata. E, di fatto, l'intera sezione costituita dai §§ 24-74 del quinto libro del *De finibus* espone la dottrina academico-peripatetica, sviluppata – non a caso – a partire dai fondamenti fisici dello Stoicismo quali erano stati presentati nel terzo libro (e ripresi nel quarto) sempre del *De finibus*<sup>34</sup>. Basti qui riprendere il passo del § 14:

[A<sub>1</sub>]

‘Vivere mettendo a frutto la conoscenza degli eventi naturali’. (Gli Stoici) dicono che proprio questo fosse il fine teorizzato da Zenone che corrisponde a quanto da te, Catone, detto: ‘vivere in accordo alla natura’.

*Vivere adhibentem scientiam earum rerum quae natura evenerint. Hunc ipsum Zenonis aiunt esse finem declarantem illud quod a te (scil. Catone) dictum est, convenienter naturae vivere.*

*Fin.* 4.14.

<sup>34</sup> Per la corretta interpretazione del termine «finis», che Cicerone affianca non solo all'attributo/sostantivo *extremum*, ma anche ad *ultimum* e a *summum*, cfr. le osservazioni di Moreschini [1979], pp. 122-27.

A questa formula che, anche se erroneamente attribuita a Zenone, riproduce correttamente la prospettiva dell'etica stoica<sup>35</sup>, Cicerone ne fa seguire altre due. Stando ad Ario Didimo e a Diogene Laerzio<sup>36</sup>, essa potrebbe essere riconducibile, almeno in parte, allo stoico Archedèmo di Tarso che così la presenta: πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντας ζῆν, «vivere compiendo tutte le azioni che debbono essere fatte»<sup>37</sup>. Cicerone la riprenderebbe apportandovi una variante significativa:

[A<sub>2</sub>]

‘Vivere ottemperando a tutti o alla maggior parte dei *doveri medi*’.

*officia media omnia aut pleraque servantem vivere.*

*Fin.* 4.15.

Vale a dire, «vivere» di quanto attiene non tanto al *sapiens* (al quale calza perfettamente la prima formula), quanto piuttosto, in prima istanza, all'uomo non ancora sapiente: «quella definizione allude al ‘retto agire’ (con cui traduci *katorthoma*) e attiene solo al sapiente; questa invece a un compito intrapreso e non ancora portato a termine: il che può applicarsi anche a un certo numero di non-sapienti»<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Cfr. Crisippo, in Galen., *de Hipp. et Plat. Decr.*, 5.6, p. 450 M. (= *SVF* 3.12): «vivere secondo l'esperienza degli eventi in cui consiste l'intera vicenda naturale», κατ' ἐμπειρίαν τῶν κατὰ τὴν ὅλην φύσιν συμβαινόντων ζῆν; cfr. D.L. 7.87 (= *SVF* 3.4). Oppure, nella citazione di Ario Didimo, in Stob., *eccl.* 2.76.3 W. (= *SVF* *ibid.*): ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων.

<sup>36</sup> Ar. Did. in Stob., *eccl.* 2.75.11 W.; D.L. 7.88.

<sup>37</sup> *SVF* 3.19-20, p. 264.

<sup>38</sup> *Fin.* 4.15: *illud enim rectum est (quod κατόρθωμα dicebas) contingitque sapienti soli, hoc autem inchoati cuiusdam officii est, non perfecti, quod cadere in non nullos insipientes potest.*

In particolare però la terza formula è interessante poiché in essa la giunzione tra dottrina stoica e dottrina peripatetica è espressamente teorizzata da Cicerone:

[A<sub>3</sub>]

Ecco poi la terza formula: ‘vivere approfittando di tutte o delle più importanti cose che sono secondo natura’. E questo non dipende immediatamente dal nostro agire, quanto piuttosto da quella condotta di vita che fruisce della virtù, e da ciò che accade secondo natura e che non è in nostro potere decidere. Ma questo sommo bene inteso nel terzo significato e la vita vissuta secondo il sommo bene, dato che le è congiunta la virtù, appartiene solo al sapiente; e tale condizione estrema del bene, come troviamo scritto dagli stessi Stoici, è stata posta da Senocrate e da Aristotele.

*Tertium autem omnibus aut maximis rebus iis quae secundum naturam sint fruentem vivere. Hoc non est positum in nostra actione; completur enim et ex eo genere vitae quod virtute fruitur et ex iis rebus quae sunt secundum naturam neque sunt in nostra potestate. Sed hoc summum bonum quod tertia significatione intellegitur, eaque vita quae ex summo bono degitur, quia coniuncta ei virtus est, in sapientem solum cadit, isque finis bonorum, ut ab ipsis Stoicis scriptum videmus, a Xenocrate atque ab Aristotele constitutus est.*

*Fin. 4.15*<sup>39</sup>.

È chiaro che, secondo Cicerone, questa terza formula compendia, da un lato, l’agire virtuoso che appartiene all’anima razionale e in grado di decidere (*fruere virtute*), dall’altro la situazione esterna, che condiziona e magari favorisce un’esperienza reale e fisica di vita virtuosa (*ex iis rebus quae*

<sup>39</sup> Questa formula connette la *virtù* al percorso che consente l’identificazione del *summum bonum* con l’*esperienza felice della vita*. Un’identificazione, quest’ultima, già riconducibile a Zenone, cfr. Stob., *ecl.* 2.77.20 W. (= *SVF* 1.184): «Zenone definisce il *summum bonum* così: ‘il *summum bonum* consiste in un armonioso corso della vita’: τὴν δὲ εὐδαιμονίαν ὁ Ζήνων ὀρίσατο τὸν τρόπον τοῦτον· εὐδαιμονία δ’ ἐστὶν εὐροια βίου.

*sunt secundum naturam*): ciò è appunto del tutto in linea con la prospettiva dell'etica aristotelica.

Più specificamente Cicerone presenta poi, attraverso l'intervento di M. Pupio Pisone, qual è il significato delle formule «stoico-peripatetiche» in relazione al singolo individuo:

[B]

Ogni essere animato ama se stesso e, non appena è venuto alla luce, agisce per conservarsi, per il fatto che dalla natura gli è stato anzitutto dato lo stimolo ad aver sempre cura della vita così da conservarla e di poterlo fare cosicché l'esito possa risultare il migliore secondo natura.

*Omne animal se ipsum diligit ac, simul et ortum est, id agit se ut conservet, quod ei primus ad omnem vitam tuendam appetitus a natura datur, se ut conservet atque ita sit adfectum ut optime secundum naturam adfectum esse possit.*

*Fin. 5.24.*

Insomma, ciò verso cui tende ogni essere animato gli è specifico e gli è appropriato in base alla natura:

[B<sub>1</sub>]

Quindi, per ciascun essere animato ciò cui tende consiste in ciò che gli è confacente per natura. Così limite ultimo del bene risulta posto: 'vivere secondo natura' nel modo che possa riuscire il migliore e il più confacente.

*Ergo omni animali illud quod appetit positum est in eo quod naturae est accommodatum. Ita finis bonorum existit, secundum naturam vivere sic adfectum ut optime adfici possit ad naturamque accommodatissime.*

*Fin 5.24.*

E tutto questo si traduce nella teorizzazione esplicita dell'equipollenza dei diversi modi di vivere *secundum naturam*, in quanto tutti si costituirebbero, nelle relative specifiche condizioni, come i più adatti a vivere *secundum naturam*.

[B<sub>2</sub>]

Poiché poi ogni essere animato ha una sua propria natura, è necessario che il fine ultimo di ciascuno sia il seguente: ‘soddisfare la natura’ (...); quei fini ultimi e massimamente rappresentativi che stiamo ricercando sono diversificati e distribuiti tra le varie specie degli animali, e ciascuna ha quello proprio, rispondente a quanto la natura di ciascuna specificamente esige.

*Quoniam autem sua cuiusque animantis natura est, necesse est finem quoque omnium hunc esse ut natura expleatur [...], extrema illa et summa quae quaerimus inter animalium genera distincta et dispersita sint et sua cuique propria et ad id apta quod cuiusque natura desideret.*

*Fin.* 5.25.

La questione si fa interessante perché Cicerone sembra proporre, tramite Pisone, la struttura dell’*ἐντελέχεια*, in base alla quale il fine di un ente è appunto quello di *essere pienamente se stesso*. Infatti,

- (a) ogni essere animato ha una sua natura particolare e un ‘fine ultimo’ che si realizza nel momento in cui è condotta a compimento (*expleatur*) – e cioè è espressa fino in fondo – questa sua stessa natura;
- (b) questo ‘fine ultimo’ o ‘termine estremo’ è particolare per ogni diverso ente animato, ma ha questo in comune con tutti gli altri ‘termini estremi’ che caratterizzano ciascun ente animato: il fatto di essere appunto ‘estremo’:

[B<sub>3</sub>]

È comune a tutti gli esseri animati ‘vivere secondo natura’ (...), ciò che tutti hanno in comune è che ciascuno ha come fine ultimo (...) quello di raggiungere la perfetta realizzazione della propria specie.

*commune animalium omnium secundum naturam vivere [...], in omnibus summa communis <est> ... ut <in> suo genere perveniant ad extremum.*

*Fin.* 5.26<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> Questo il passo nella sua interezza: «Quando affermiamo che per tutti gli esseri animati il termine estremo consiste nel ‘vivere se-

Si può insomma dire che, sotto questo aspetto, la natura sia perfettamente conservatrice:

[C]

Ogni natura è conservatrice di se stessa e questo si è proposta come fine ultimo ed estremo: mantenersi nel miglior stato possibile relativo alla propria specie.

*omnem naturam esse servatricem sui idque habere propositum quasi finem et extremum, se ut custodiat quam in optimo sui generis statu.*

*Fin. 5.26.*

Di conseguenza, tenendo conto della specificità dell'essere umano esattamente come occorre tener conto della spe-

condo natura', non bisogna intendere come se dicessimo che esiste un unico termine estremo per tutti, ma come a proposito delle arti: in questo caso si può giustamente dire che tutte hanno in comune il fatto di esprimersi in un qualche ramo del sapere, ma ciascuna arte ha il proprio specifico ramo. Allo stesso modo è comune a tutti gli esseri animati 'vivere secondo natura', ma ciascuna natura è diversa, motivo per cui ciò vale, per natura, in un modo per il cavallo, in un altro per il bue, in un altro per l'uomo. Resta fermo che ciò che tutti hanno in comune è che ciascuno ha come fine ultimo quanto costituisce la propria massima realizzazione; e ciò non vale solo negli esseri animati, ma anche in tutti gli enti che la natura alimenta, fa crescere e protegge: tra questi possiamo appunto osservare che i prodotti della terra in qualche modo da sé producono ciò che serve loro per vivere e per crescere, così da raggiungere la perfetta realizzazione della propria specie», *Cum dicimus omnibus animalibus extremum esse secundum naturam vivere, non ita accipiendum est quasi dicamus unum esse omnium extremum; sed ut omnium artium recte dici potest commune esse ut in aliqua scientia versentur, scientiam autem suam cuiusque artis esse, sic commune animalium omnium secundum naturam vivere, sed naturas esse diversas, ut aliud equo sit e natura, aliud bovi, aliud homini, et tamen in omnibus summa communis <est>, et quidem non solum in animalibus sed etiam in rebus omnibus iis quas natura alit auget tuetur; in quibus videmus ea quae gignuntur e terra multa quodam modo efficere ipsa sibi per se quae ad vivendum crescendumque valeant, ut <in> suo genere perveniant ad extremum, fin. 5.26.*

cificità di qualsiasi altro ente, 'vivere secondo la natura umana' *undique perfecta et nihil requirente* (*fin.* 5.26) costituisce il fine ultimo ed estremo. Questa perfezione implica l'assenza di mancanza, l'assenza della potenza (direbbe Aristotele) a essere quello che ancora non si è perché già lo si è divenuti.

In pratica si è di fronte a una 'stabilità-pienezza' che sembra corrispondere alla situazione che il 'ben-essere' catastematico di Epicuro prospetta. Anche nella struttura fisica dell'Epicureismo infatti l'assenza di imperfezione (e l'assenza di dolore) contrassegnano lo stato di stabilità che non può essere ulteriormente migliorato; certamente però la prospettiva d'insieme della fisica epicurea è priva di quel finalismo insito nella materia che invece anima il modo in cui si relazionano tra loro gli enti nella fisica aristotelica. Per cui l'έντελέχεια dello Stagirita serba intatti i suoi lati qualificanti e lascia intravedere implicazioni che il meccanicismo e l'εὐστάθεια di Epicuro non consentono.

Tutto ciò poi si riflette sulla teoria dell'azione umana; infatti, sempre attraverso Pupio Pisone, Cicerone esamina le caratteristiche fisiche e spirituali dell'uomo ponendo in evidenza che l'«uomo è nato per agire»: *hoc quidem apparet, nos ad agendum esse natos* (*fin.* 5.58). E, ovviamente, secondo il progetto dell'etica peripatetica (ma in fondo anche stoica) si tratta di immaginare *actiones virtutibus congruentes* (*ibid.*), cioè qualcosa che si possa definire legato all'*honestum* / καλόν.

Chi agisce non è già approdato al fine ultimo, alla condizione cioè di perfetta realizzazione di 'ben-essere'. Anzi, sembra proprio che nella *fase di realizzazione* del fine ultimo (cioè del *summum bonum*) consista la soddisfazione più intima di quella che è la caratteristica ontologica dell'uomo.

Si agisce insomma virtuosamente per realizzare il fine ultimo e ci si realizza come esseri umani in questa fase di progresso/azione. Cicerone però sottolinea che ciò deve valere

comunque, anche nel caso di chi pone come *summum bonum* il ‘non provar dolore’ (*secundum naturam esse non dolere*, *fin.* 5.73), come sostennero Ieronimo e Diodoro; oppure nel caso di chi bada al ‘piacere’ (*voluptatem adamare*, *ibid.*), come fecero Callifonte o gli Epicurei in generale. Il che significa che una teoria dell’azione deve pur sempre descrivere la relazione tra fisica ed etica, anche nel caso dell’Epicureismo<sup>41</sup>.

E difatti la dinamica dell’agire ‘esteticamente’ orientato<sup>42</sup> sembra accompagnare fino in fondo la ricerca del piacere, al punto che essa trapela non solo nell’esplicito momento del godimento o della ricerca di esso, come già da Cicerone era stato rilevato per esempio in *fin.* 2.28: «Non c’è nulla di così turpe che egli non sembri disposto a compiere per provare piacere»<sup>43</sup>; essa è evidente nell’esperienza quotidiana dei *voluptarii*, i quali, stando a quanto ci dice Pisone ( $\approx$  Cicerone), paiono alternare – magari senza volerne o poterne prendere atto – ‘ricerca del piacere’ (*voluptatem expeti dicunt*) ed ‘esercizio di virtù’ (*virtutes habent in ore totos dies*). Si tratta evidentemente di un agire finalizzato alla realizzazione di sé che presenta modalità più complesse rispetto a quelle *sic et simpliciter* riconducibili a un determinato *telos*: proprio nel caso del *voluptarius* – dell’individuo cioè che mira al piacere – quasi ine-

<sup>41</sup> Quanto ad Aristotele, si veda Natali [2004], pp. 109-29, che descrive la relazione tra «azione» e «piacere» sullo sfondo di un’ontologia e di un’antropologia mirate al superamento della pura dimensione mortale.

<sup>42</sup> Ovviamente qui si fa riferimento al termine tecnico di αἴσθησις, la «percezione». Se essa è il prodotto dello scontro tra atomi o tra strutture composte di atomi, allora sarà indubitabilmente valutabile come piacere o come dolore. L’agire potrà così essere in grado di mirare a ottenere ciò, alla conferma dell’esperienza di piacere, e, a sua volta, il piacere potrà davvero essere considerato come criterio di verità. Su quest’ultimo passaggio, cfr., in particolare, Gosling-Taylor [1982], pp. 397-413.

<sup>43</sup> *Nil tam turpe sit quod voluptatis causa non videatur esse facturus.*

vitabilmente si forma una specie di seconda natura (*quasi alteram quandam naturam*) che reagisce in modo autonomo alle circostanze esterne al punto che, sollecitato da questa, il *voluptarius* agisce senza cercare immediatamente il piacere, *fin.* 5.74. Il piacere diventerebbe così solo il movente originario; l'abitudine (*consuetudo*) e il ripetersi di precise situazioni innesterebbe un meccanismo di reazione e azione *qua impulsus multa faciunt nullam quaerentes voluptatem*.

Credo si possa forse considerare questo il massimo punto di avvicinamento tra Cicerone e la prospettiva etica epicurea: facendosi schermo, a livello narrativo-letterario, delle parole di M. Pupio Pisone che sta esponendo il punto di vista aristotelico<sup>44</sup> (oppure, a livello della *Quellenforschung*, riallacciandosi all'indirizzo accademico-peripatetico di Antioco di Ascalona), con ogni evidenza Cicerone tenta una mediazione tra i due diversi programmi filosofici particolarmente ben disposta nei confronti dell'etica epicurea, una mediazione frutto di un disincantato sguardo sulla realtà. Del resto, come potremmo giustificare la sua stima per gli amici epicurei<sup>45</sup>, quali per esempio Attico e Bruto, e ritenerli volgarmente dediti al piacere (*voluptarii*) e non all'*honestum*? Nella direzione reale della vita quotidiana anche chi ha come *telos* il piacere – e dunque sempre ciò deve ricerca-

<sup>44</sup> Ovviamente si tratta solo della prospettiva relativa al *telos*; non è invece messo a fuoco, da Cicerone, il problema del piacere in quanto tale, così come affrontato da Aristotele nei libri VII e X dell'*Etica Nicomachea* (per questo cfr. in particolare Natali [2004], pp. 113-21). Al massimo M. Pupio Pisone mira a definire quella che potrebbe essere la buona azione, l'azione che trova perfezione in sé (*fin.* 5.46-47); ma ciò collima con la virtù, §§ 64-68.

<sup>45</sup> La stima per gli amici epicurei non viene mai meno in Cicerone; non si tratta di puro dato affettivo, ma anche rispetto per le loro tesi filosofiche. Si legge in *Luc.* 115 che solo a fatica riesce a contrapporsi a loro: *sostinuerò Epicureos, tot meos familiares, tam bonos tam inter se amantes viros*.

re e per questo è *voluptarius* – finisce per esibire in modo magari inconsapevole i propri tratti virtuosi<sup>46</sup>. Stando alle parole di Pisone, nel raggiungimento della propria ἐντελέχεια l'essere umano si presenta come un qualcosa davvero complesso:

Nessuno dei due [= gli edonisti Callifonte e Diodoro] poté fare a meno dell'onestà, la quale ha ricevuto da parte dei nostri [= peripatetico-academic] la massima lode. Anzi, gli stessi sostenitori del piacere [= Epicurei] praticano soluzioni alternative: hanno in bocca tutti i giorni le virtù e dicono che, certo, all'inizio si ricerca il piacere, ma poi con l'abitudine viene a crearsi quasi una seconda natura sotto il cui impulso si fanno molte cose senza cercare alcun piacere.

*Neuter honestate carere potuit, quae est a nostris laudata maxime. Quin etiam ipsi voluptarii deverticula quaerunt et virtutes habent in ore totos dies voluptatemque primo dumtaxat expeti dicunt, deinde consuetudine quasi alteram quandam naturam effici, qua impulsus multa faciant nullam quaerentes voluptatem.*

*Fin.* 5.73-74.

A questa specifica affermazione, posta in bocca a M. Pupio Pisone, Cicerone non replica; infatti anche per l'Arpinate è indubbio che la dinamica dell'agire, in un qualche modo connesso all'*honestum*, non possa non caratterizzare l'essenza dell'uomo proteso alla realizzazione di sé e quindi alla conservazione di sé.

È decisivo a questo punto rilevare che, nell'Epicureismo, tale dinamica si concilia solo con la struttura del piacere cinetico; per come sono stati concepiti la percezione del piacere e il suo conseguimento, risulta impossibile immaginare una variazione nel momento in cui la felicità sia stata rag-

<sup>46</sup> In *Tusc.* 2.18 Epicuro è presentato come *homo voluptarius*, eppure ci viene descritto infilato nel toro di Falaride come se fosse disteso sul sofà: *Epicurus ... voluptarius ... dixerit sane idem in Phalaridis tauro quod si esset in lectulo.*

giunta e si sia nella condizione di apprezzare la catastematicità del piacere. A meno che – lo si è in precedenza evidenziato – non si tratti di un variare inteso come modalità espressiva, come ‘specie’ del piacere catastematico, per cui la distinzione tra le due tipologie di piacere epicureo rientrebbe semplicemente nell’ambito della competenza razionale dell’essere umano. Ma non è questo il taglio interpretativo di Cicerone, il quale anzi, in prima persona, prendendo le distanze da Pisone, rileva la contrapposizione tra le due tipologie di piacere e la contraddittorietà logica presente nell’assunto di chi distingue tra maggiore e minore felicità, dato che l’autentica felicità non può che essere appannaggio del piacere catastematico: «Quale affermazione è da approvarsi meno di questa: che qualcuno sia felice e insieme non abbastanza felice?», *Quid minus probandum quam esse aliquem beatum nec satis beatum?*, *fin.* 5.81<sup>47</sup>. Infatti:

Qualsiasi cosa si aggiunga a ciò che è di per sé abbastanza, è di troppo. E non è possibile immaginare nessuno che sia troppo felice; quindi nessuno può esser più felice di colui che è di per sé felice.

*Quod autem satis est, eo quidquid accessit nimium est; et nemo nimium beatus est; ergo nemo beato beatior.*  
*Fin.* 5.81.

Come dire: la felicità non è commisurabile a nulla e non può essere di nulla accresciuta. Perciò il raggiungimento

<sup>47</sup> Tale contraddittorietà è poi ribadita al successivo § 95, in un’ulteriore replica di Cicerone a Pisone. Come lascia intuire tutta la chiusa del dialogo ‘accademico-peripatetico’ sviluppato nel libro quinto, Cicerone non sembra del tutto convinto dalle conclusioni cui pervengono Pupio Pisone, l’interlocutore peripatetico nel dialogo, e Antioco di Ascalona, il probabile referente accademico cui l’Arpinate si appoggia e ispira nel quinto libro del *De finibus*. Segnale anche questo delle delicate complicazioni sollevate dal problema della corretta interpretazione della teoria del ‘limite’ e del piacere nell’Epicureismo.

del sommo bene va posto come condizione ultima: condizione che esclude la variazione, almeno finché questa è intesa nel modo tradizionale.

Ricapitolando: il limite estremo del bene (ma ciò vale anche per il male) sembra per Cicerone coincidere con la negazione dell'esperienza umana più immediata e più potente: quella dell'agire. All'uomo dovrebbe di fatto essere riservata la ricerca del bene e la pratica della virtù che, appunto, in tale ricerca si esibisce; mentre dovrebbe essergli estranea l'acquisizione della felicità assoluta, quella cioè stabilizzata in una condizione limite rispetto alla *vita activa*.

Tenendo conto di questo, e in forza anche della chiusa interlocutoria che corona l'insieme dei tre dialoghi presentati nel *De finibus*, è lecito sospettare una certa autonomia di giudizio di Cicerone rispetto alle fonti dottrinali consultate<sup>48</sup> che evidentemente gli risultavano non del tutto soddisfacenti. In particolare si può avvertire intenso il suo bisogno di dare significato, *a posteriori*, a un'impegnativa scelta di «vita attiva» nel campo politico culturale e sociale, in nome della quale gli era venuta meno non solo una presumibile giovani-

<sup>48</sup> La *Quellenforschung* relativa al *De finibus* è stata particolarmente accanita negli ultimi due secoli. Per i primi due libri probabilmente il punto di riferimento sembrerebbe Antioco di Ascalona, cfr. innanzi tutti Hirzel [1882], II, pp. 630 ss. Tuttavia l'elaborazione di Cicerone è evidentissima e lascia intuire una pluralità di fonti, come con particolare chiarezza sostenne D'Anna [1965], pp. 32-52. Quanto al terzo dialogo contenuto nel libro quinto, tradizionalmente (a partire da Madvig [1876], pp. 847-48) vi si è vista sostanzialmente la presenza di Antioco di Ascalona, citato in modo esplicito da Cicerone (§ 8) pur con l'avvertenza che la dottrina sarebbe di fatto quella aristotelica (§ 14). Cfr. però le osservazioni di Giusta [1964], I, pp. 74-100, che insiste sull'uso da parte di Cicerone di materiali riconducibili piuttosto ai *Vetusta Placita* di etica. Più recentemente, si veda Barnes [1989], pp. 65-66, che a questo punto, pur escludendo trattarsi di una citazione o di una parafrasi del pensiero di Antioco, ritiene tuttavia indubbio che il quinto libro «tells us something about Antiochus' views».

le fiducia nel *telos* epicureo, ma anche la più matura affinità con quello academico-peripatetico. In un certo qual modo è finita la fase in cui l'Arpinate poteva discettare sulle diverse caratteristiche del *telos* e puntualizzare astrattamente sulla *Carneadea divisio* (*Luc.* 131)<sup>49</sup> oppure sulla quella *Chrysippea* (*Luc.* 138)<sup>50</sup>, magari prospettando una classificazione che riuscisse a integrarle entrambe, così come sembrerebbe potersi evincere da *Luc.* 129-41. In base alla chiave interpretativa tipica di quella fase, una scelta di tipo definitivo tra le differenti opzioni etiche sarebbe risultata o provvisoria – e perciò reversibile – oppure semplicemente impossibile in quanto comunque dogmatica<sup>51</sup>. Per questo al *cupio sequi Stoi-*

<sup>49</sup> Esistono di questa *divisio* diverse versioni: *Luc.* 131, *Tusc.* 5.84-85, *fin.* 2.34-35 e 5.16-19. Secondo Algra [1997], pp. 121-26, la struttura più rispondente all'originale è quella presentata nel *De finibus*. Il quadro delle diverse opzioni relative al *telos* si presenterebbe come segue: (1) virtù, *honestas* (Stoici); (2) piacere, *voluptas* (Aristippo); (3) liberazione dal dolore, *vacare molestia* (Ieronimo); (4) virtù insieme a piacere, *honestas + voluptas* (Callifonte e Dinomaco); (5) virtù insieme a liberazione dal dolore, *honestas + vacare molestia* (Diodoro); (6) virtù insieme a beni di base della natura, *honestas + prima naturae* (Aristotelici, Platonici e Stoici).

<sup>50</sup> Questa la *divisio*: (1) virtù, *honestas*; (2) piacere, *voluptas*; (3) compresenza di virtù e piacere (*utrumque*). *Luc.* 138: *Testatur saepe Chrysippus tres solas esse sententias quae defendi possint de finibus bonorum ... aut enim honestatem esse finem aut voluptatem aut utrumque*. Sia la *divisio Carneadea* sia la *divisio Chrysippea* sono analizzate da Leonhardt [1999], pp. 135-212, nel loro formale rapportarsi alla dottrina epicurea; non solo alla *virtus* è di fatto contrapposta la *voluptas*, ma allo *spirito* il *corpo*, all'*uomo* e al *dio* l'*animale*. Lo studioso vede in tali schematizzazioni un vero e proprio ciceroniano «Instrument der Epikurkritik», p. 191.

<sup>51</sup> Più propenso alla prima interpretazione risulta Lévy [1992], pp. 347-76; alla seconda, Algra [1997], pp. 130-38. È interessante notare che, secondo Lévy [1992], pp. 363-64, il quadro che si prospetta attraverso le diverse variazioni presenta comunque un elemento significativo: «Cicéron veut ... montrer que, quel que soit le critère que l'on

*cos* (*Luc.* 132) poteva così tranquillamente far da risvolto il richiamo ad Antioco (134: *quid Antiochus?*).

Cicerone negli ultimi anni di vita, ritrovandosi emarginato rispetto all'evolvere delle vicende politiche segnate dal programma cesariano, sembra cercare una provvisoria ancora di salvezza in qualcosa di più saldo moralmente: di qui la celebrazione dell'*honestum*, cioè della virtù di matrice stoica. Sempre che la felicità che da ciò dovrebbe derivare (la felicità cioè in cui consiste l'*esercizio* della virtù stoica) possa essere intesa nel suo inverarsi storico-temporale. Ma questo, daccapo, non risulta né a noi né a Cicerone esclusivo dello Stoicismo.

### 6.3. *CUM DIGNITATE OTIUM: TELOS EPICUREO E TELOS CICERONIANO*

Ma è possibile tenere saldo fino in fondo l'obiettivo politico e poi morale che l'*honestum* rappresenta? Ovviamente la domanda assume un significato speciale nella prospettiva storica che ritrae Cicerone ormai appartato dalla scena politica e sempre più proiettato verso l'*otium* dello studioso. Risaliva però già al 55 a.C. – all'epoca del *De oratore* e a un contesto che lo vedeva, una volta rientrato dall'esilio, nella difficile situazione di dover scendere a patti con Cesare, l'avversario di tutta la sua politica pro senatoria – il richiamo ai valori del passato, alle caratteristiche di una fase storica precedente ormai definitivamente trascorsa. In essa la *quies* e la *tranquillitas* erano apparse a portata di mano, garantivano una situazione che avrebbe consentito al cittadino sia di essere *occupato*

adopte, Épicure doit être condamné». E ciò varrebbe sia perché il fondatore del Giardino non avrebbe proposto un *telos* conforme alla vera natura dell'uomo, sia perché non avrebbe tenuto conto seriamente della *honestas*.

to, senza tema per la vita, nelle attività e nei doveri pubblici, sia di dedicarsi all'*impegno dello studio*: una scelta, quest'ultima, certo più appartata, ma degna comunque di ammirazione da parte dei concittadini: *vel in negotio sine periculo vel in otio cum dignitate esse* (*de orat.* 1.1.1). Ora invece Cicerone confessa al fratello Quinto che le aspettative giovanili di poter godere, nella vecchiaia, della quiete e della tranquillità sembrano destinate a venir meno, a causa delle sopravvenute tensioni politiche e sociali<sup>52</sup>: «Le speranze generate da tali mie idee e progetti vennero meno per la grave situazione di pericolo pubblico e per la mia personale serie di vicissitudini»<sup>53</sup>. Pare proprio che non sia più immaginabile, per Cicerone e per l'uomo di Stato, la possibilità di godere dei frutti dell'*otium* un tempo a portata di mano (*neque ... fructus otii datus est*); e certo intorno al 55 a.C. Cicerone ha in mente un *otium* che tenderebbe a coniugarsi con la *dignitas*, con quel valore che rende parimenti accettabili le scelte in direzione di ciò che è pubblico e di ciò che è privato: insomma proprio quanto i *maiores* avevano inteso prospettare. Tuttavia la concezione di *otium*, se inteso in quest'ottica, merita un ulteriore approfondimento, perché la necessità di coniugare immediatamente, negli ultimi anni, l'*otium* con la *dignitas* rivela qualcosa di profondo circa la personalità di Cicerone<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> *De orat.* 1.1.2: «Grande era il peso dei problemi e le più accese tensioni sorgevano», *maximae moles molestiarum et turbulentissimae tempestates exstiterunt*.

<sup>53</sup> *De orat.* 1.1.2: *quam spem cogitationum et consiliorum meorum, cum graves communium temporum, tum varii nostri casus fefellerunt*.

<sup>54</sup> Su questo tema si è concentrato a più riprese l'interesse degli studiosi. Mi limito a segnalare gli interventi più significativi, cominciando da Boyancé [1941], ristampato in Klein [1980], pp. 348-74, che fa di tale «Schlagwort» il *telos* per l'azione degli ottimati, a partire dalla *pro Sestio*. Al significato di *honor* e di *honestum* era stata in precedenza dedicata la Inaugural-Dissertation di Klose [1933], alla quale aveva fatto seguito nel 1961 un articolo critico di Drexler, ristampato

Per prima cosa occorre rilevare che in precedenza non era stato così; ha qui ragione Alberto Grilli, secondo il quale fino a non molti mesi prima, soprattutto all'epoca della *pro Sestio* (56 a.C.), l'*otium* era da intendersi di fatto come contrapposto alla *dignitas*<sup>55</sup>. Da un lato stava la dimensione dell'impegno morale e civile nella prospettiva dell'affermazione della *dignitas* e del rispetto sociale immediatamente connesso all'*honestum*; dall'altro si identificava l'*otium* come scelta privata di rinuncia all'impegno e, addirittura in prospettiva, di abbandono ai piaceri della carne. Se infatti la dottrina stoica

in Oppermann [1974], pp. 446-67; invece per *dignitas* risulta importante la Rektoratsrede del 1943 sempre di Drexler, ristampata in Klein [1980], pp. 231-545, che pone in evidenza la derivazione di *dignitas* da *decus*, non da *dignus*. La formula *cum dignitate otium* è però focalizzata in modo specifico da Grilli [1951] cui segue Wirszubski nel 1954: anche in quest'ultimo caso il saggio è tradotto in Klein [1980], pp. 375-404. Successivamente Fuhrmann [1960], pp. 481-500, ha ripreso la questione agganciando strettamente il programma politico presentato nella *pro Sestio* alle tesi del *de re publica*; a Fuhrmann replicano tra gli altri Piscitelli Carpino [1979], pp. 253-67, e poi Christes [1988], pp. 303-15, per i quali non sembra possibile ridurre l'espressione a uno slogan in favore degli ottimati. Decisivo e affidabile resta comunque il capitolo di Hellegouarc'h [1963], pp. 362-415, dedicato all'impiego nel linguaggio politico di nozioni quali «gloria», «honos», «dignitas», cui vanno affiancate due importanti ricerche più generali sull'evoluzione storica dei concetti: la prima di André [1966] sull'«otium»; la seconda su «dignitas» presentata da Pöschl nel 1969 e poi sistemata definitivamente in Pöschl [1989]. A quest'ultima fa quasi da appendice il saggio di Minkova [2005] che mette a fuoco la transizione del concetto e del valore di *dignitas* in ambito cristiano.

<sup>55</sup> Cfr. Grilli [1951], pp. 232-36, che prende le distanze, tra gli altri, da Boyancé [1941], pp. 172-91. Cfr. poi Hellegouarc'h [1963], pp. 408-11, e André [1966], pp. 286-89. Maslowski [1974], pp. 55-78, tenta di individuare un momento preciso nel quale si sarebbe manifestato in modo indubitabile l'antiepicureismo di Cicerone: si tratterebbe del 55/54 a.C., tra la composizione del *De oratore* e quella del *De re publica* (cfr. p. 73). Una serie di motivate riserve è in Gargiulo [1980], pp. 307-15.

predicava che era «importante adoperarsi per la carriera (*dignitas*), occuparsi dello Stato, richiamarsi sempre al senso del dovere e non all'utile personale, affrontare i pericoli, sopportare ferite e rischiare anche la morte per la patria»<sup>56</sup>, sono invece gli Epicurei, per i quali nulla esiste di più vantaggioso di una condotta di vita appartata, a proporre il godimento dei beni: «Niente c'è di meglio di una vita disimpegnata, completamente dedicata ai piaceri»<sup>57</sup>.

Tenendo conto di questo è possibile capire che solo per motivazioni di opportunismo politico l'*otium* poteva essere stato inserito tra i punti del programma di governo nel 63, come risulta già dalla prima orazione di Cicerone in qualità di console. Nella *de lege agraria* contro il tribuno della plebe P. Servilio Rullo, Cicerone espone infatti il proprio progetto politico ponendo al centro la pace, la concordia e l'*otium*: vale a dire ciò che di più gradito ci può essere per un qualsiasi cittadino e cui tentarono di provvedere i *maiores*. Così promette:

Come potrei non essere dalla parte dei popolari, o Quiriti, quando vedo che tutti questi beni, la pace ai confini, la libertà propria della vostra stirpe e del vostro nome, l'*otium* in casa, e infine tutte le cose che vi sono care e degne di ammirazione sono, in un certo senso, state affidate alla cura e alla protezione del mio consolato?

*Qua re qui possum non esse popularis, cum videam haec omnia, Quirites, pacem externam, libertatem propriam generis ac nominis vestri, otium domesticum, denique omnia quae vobis cara atque ampla sunt in fidem et quodam modo in patrocinium mei consulatus esse conlata?*

*Leg. agr.* 2.9-10.

<sup>56</sup> *Sest. 23: dignitati esse serviendum, rei publicae consulendum, officii rationem in omni vita, non commodi esse ducendam, adeunda pro patria pericula, vulnera excipienda, mortem appetendam.*

<sup>57</sup> *Sest. 23: nihil esse praestabilius otiosa vita, plena et conferta voluptatibus.* Cicerone si sta scagliando contro L. Calpurnio Pisone Cesonino, che era stato console nel 58: lo accusa di essere, presumibilmente in quanto ex-allievo di Filodemo, uno stolido *laudator voluptatis*.

Che ci può essere di più popolare della pace (*quid enim est tam popolare quam pax?*), della libertà (*quid tam popolare quam libertas?*), della possibilità di godere e profittare del proprio spazio privato? (*quid tam popolare quam otium?*). Ebbene, se in vista dei primi due obiettivi devono impegnarsi senz'altro il politico e il cittadino con pubbliche responsabilità, all'*otium* privato voluttuoso e sicuro (obiettivo di grande attrazione per il ceto popolare) potrà di tanto in tanto far riferimento anche l'uomo pubblico, altrimenti così gravato da preoccupazioni e da problemi sopportabili e sopportati solo per il bene e la libertà di tutti: «Voi, i vostri antenati e ogni uomo massimamente valoroso ritenete che si debbano sopportare le più grandi fatiche per poter profittare di qualche momento di *otium*, soprattutto volendo mantenere l'autorità e la dignità»<sup>58</sup>. L'uomo virtuoso deve cioè ricercare, nella dimensione del privato, non tanto il rifugio o il *telos* della propria vita, quanto piuttosto qualcosa che si contemperi con l'impegno pubblico e, in pratica, divenga lo strumento per recuperare le forze di fronte a compiti ben più gravi<sup>59</sup>. Insomma, l'*otium* ha per il popolo un certo significato e fascino: «Di certo, quando cerchiamo di capire ciò che rallegra ed è gradito al popolo, non troviamo niente di più popolare che la pace, la concordia, l'*otium*»<sup>60</sup>. Per colui che deve pensare allo Stato è invece evidente l'aspetto strumentale che motiva

<sup>58</sup> *Leg. agr.* 2.9: *et vos et maiores vestri et fortissimus quisque vir maximos labores suscipiendos putet, ut aliquando in otio possit esse, praesertim in imperio ac dignitate.*

<sup>59</sup> Già nel 60 la mancanza di qualche momento di *otium* era amichevolmente confessata all'epicureo Attico, *Att.* 1.19.1: *si mihi tantum esset otii quantum est tibi*; Cicerone denunciava, con una punta di orgoglio, le *summae atque incredibiles occupationes suae*.

<sup>60</sup> *Leg. agr.* 1.23: *Etenim, ut circumspicimus omnia quae populo grata atque iucunda sunt, nihil tam popolare quam pacem, quam concordiam, quam otium reperiemus.*

il richiamo all'*otium* e di cui (anzi, addirittura, proprio per questo) si debbono ringraziare i *maiores*:

Dobbiamo di fatto speciale lode e gratitudine ai nostri antenati: per merito del loro impegno noi possiamo oggi vivere in *otium* senza pericolo.

*Quin idcirco etiam maioribus nostris praecipuam laudem gratiamque debemus, quod eorum labore est factum uti impune in otio esse possemus.*

*Leg. agr. 2.9.*

Sempre secondo Grilli<sup>61</sup> l'*otium domesticum*, degli ottimati e degli uomini di governo, va ammesso perché non può non essere posto come punto del programma politico; tuttavia andrà accompagnato con l'adempimento di quanto esige lo Stato e la classe di appartenenza<sup>62</sup>. Va dunque qui ricercato il punto di mediazione tra il rigore dell'ideale politico completamente teso alla *virtus* dello Stato (che si assimila alla virtù del vero cittadino romano) e le aspettative popolari: e in un certo qual modo proprio questa mediazione si traduce nell'obiettivo tutto strategico di profittare del voto dei popolari. L'*otium domesticum*, soprattutto se inteso come spazio del privato, era d'altro canto presente nella stessa visione del mondo dei *maiores*, numi tutelari dell'universo ciceroniano<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> Grilli [1951], p. 230.

<sup>62</sup> Per *domesticum* dobbiamo intendere non solo lo spazio territoriale interno ai confini dello Stato, ma anche, e forse in primo luogo, lo spazio di azione privato e di vita personale; dall'accenno di *Att.* 1.17.6 (del 61): *non negotium non otium, non forenses non domesticae, <non publicae> non privatae carere ... tuo consilio ... possunt*, questo aspetto si fa più esplicito in *Att.* 9.10.33 (del 49): «L'età ormai piegata dalle fatiche assidue in direzione dell'*otium*, mi ha rammollito nel piacere della vita di casa», *aetas iam a diuturnis laboribus devexa ad otium domesticarum me rerum delectationi mollivit*. Cfr. poi Horat., *sat.* 1.6.128: *domesticus otior*.

<sup>63</sup> Un esempio tra tutti è costituito dalla figura di Scipione l'Africano. Su questo passo ha richiamato l'attenzione D'Anna [1965], pp. 15-19.

Ebbene: l'intera *pro Sestio* fa della *dignitas* il valore di riferimento che evoca l'*auctoritas* e la *fides* di cui deve godere l'uomo potente; tuttavia le implicazioni morali che accompagnano la *dignitas* si fanno sempre più esplicite e manifestano accenti stoici oltre che ideali: «Essendomi in ogni occasione sempre richiamato alla dignità e avendo creduto che senza di essa l'uomo nulla potesse combinare nella sua vita, io, un tempo console e con una storia così ricca di imprese, dovrei temere la morte? quella morte che anche le vergini ateniesi, figlie – mi pare – del re Eretteo, si dice abbiano disprezzato per la patria?»<sup>64</sup>. Il tema appare molto più tardi ricalcato nella prima delle *Filippiche* che è del 44 a.C.: «A me, in realtà, sempre risulterà possibile garantirmi la dignità e disprezzare la morte»<sup>65</sup>, quasi a testimoniare la centralità del richiamo alla *dignitas*, anche se i connotati di quest'ultima appaiono parzialmente mutati<sup>66</sup>.

Sempre alla luce dei valori più tradizionali andava poi colta l'esplicita asserzione:

Qual è dunque il proposito che i reggitori dello Stato devono tenere presente e in quale direzione devono dirigersi? Proprio ciò che è più importante e massimamente desiderato da parte di tutti i cittadini rispettosi della società, onesti e benestanti: una vita privata all'insegna della dignità.

*Quid est igitur propositum his rei publicae gubernatoribus quod intueri et quocursum suum dirigere debeant? Id quod est praestantissimum maximeque optabile omnibus sanis et bonis et beatis, cum dignitate otium.*

*Sest. 98.*

<sup>64</sup> *Sest. 48: cum omnia semper ad dignitatem rettulisset nec sine ea quicquam expectandum esse homini in vita putasset, mortem, quam etiam virgines Athenis, regis, opinor, Erechthei filiae, pro patria contempsisse dicuntur, ego vir consularis tantis rebus gestis timerem?*

<sup>65</sup> *Phil. 1.14: mihi verum semper licebit dignitatem tueri mortemque contemnere.*

<sup>66</sup> Pöschl [1989], pp. 22-23.

Non basta:

Infatti né sta bene che gli uomini agiscano occupati dall'importanza delle cose da fare al punto da non profittare mai di un momento di *otium*, né che possa essere abbracciata una qualsiasi forma di *otium* svincolata dalla dignità.

*neque enim rerum gerendarum dignitate homines efferri ita convenit ut otio non prospiciant, neque ullum amplexari otium quod abhorreat a dignitate.*  
Sest. 98<sup>67</sup>.

Il concetto di *otiosa dignitas* comincia dunque a farsi centrale nel 56 e perfeziona anzi la rilevanza del modello 'evolutivo' proposto a suo tempo da Scipione l'Emiliano, uno dei lodati *maiores*: *ex innocentia nascitur dignitas, ex dignitate honos, ex honore imperium, ex imperio libertas*, ORF 32 Malcovati; manca ovviamente l'epilogo: *ex libertate otium*. ma esso appartiene appunto a quanto sta cominciando a immaginare Cicerone.

Nulla all'epoca della *pro Sestio* lascia però cogliere un cedimento nei confronti dell'*otium* epicureo: l'*otium* è riscattato nella dimensione della *dignitas* stoica e dunque si presenta come *honestum*. Esplicito risulta il § 138:

<sup>67</sup> Cicerone di seguito precisa, *Sest.* 98: «Di questo 'otium' carico di dignità ecco quali sono i fondamenti, gli elementi essenziali che dagli uomini di potere devono essere tutelati e difesi anche a rischio della vita: le istituzioni religiose, gli auspici, il potere della magistratura, l'autorità del Senato, le leggi, la tradizione del passato, l'amministrazione del diritto penale e di quello civile, la fiducia, le provincie, gli alleati, il prestigio dello Stato, la forza militare, l'erario», *Huius autem otiosae dignitatis haec fundamenta sunt, haec membra, quae tuenda principibus et vel capitis periculo defendenda sunt: religiones, auspicia, potestates magistratuum, senatus auctoritas, leges, mos maiorum, iudicia, iuris dictio, fides, provinciae, socii, imperi laus, res militaris, aerarium*. Insomma si tratta di agire «avendo a mente la dignità dei cittadini e, quindi, la loro gloria», *dignitate civium et gloria*, § 144; cioè, più concretamente, *ad rem publicam tuendam*, § 141.

Ma tutto il mio discorso mira alla virtù, non all'ignavia, alla dignità, non al piacere, a coloro che si ritengono nati per lo Stato, per i propri concittadini, per il prestigio e la gloria, non per il sonno, i banchetti e tutto ciò che vi è di voluttuario.

*Sed mihi omnis oratio est cum virtute non cum desidia, cum dignitate non cum voluptate, cum iis qui se patriae, qui suis civibus, qui laudi, qui gloriae, non qui somno et conviviis et delectationi natos arbitrantur.*

Tuttavia, se muta lo scenario e la connessione tra *dignitas* e *honestum* diventa probabile in un processo che evolve dall'ambito della qualificazione sociale a quello morale, si tratterà di capire che in questo caso, grazie alla connessione *dignitas* / *otium*, sarà teorizzabile l'accostamento di *otium* a *honestum*.

Sulla valenza etico-morale di *honestum* non esistono dubbi; al massimo si può osservare che si tratta dell'approdo prevedibile di *honos* (della pura e semplice connotazione politica e originariamente religioso-politica di questo termine) al contesto morale caratterizzante l'*honestas*, quasi in parallelo alla connessione di *honos* a *dignitas*<sup>68</sup>. Ci si può chiedere se la dimensione politica, in particolare come qualificazione di rango, permanga stabile nella determinazione della *dignitas*, mentre *honos* – da cui dipenderebbe *honestas* – del tutto autonomamente guadagna la valenza morale<sup>69</sup>; oppure se, e que-

<sup>68</sup> È la tesi di Hellegouarc'h [1963], pp. 383-88.

<sup>69</sup> Drexler [1944], pp. 5-14 = [1980], pp. 234-42. Ovviamente questo vale fino alla caduta delle Repubbliche e si manifesta in espressioni quali *habere rationem dignitatis suae / meae / nostrae* (molto frequente nell'epistolario, p.e. *ad fam.* 1.4.2, 1.7.7, 2.19.2, 10.2.2, 10.35.2, 12.25.2; *Att.* 4.18.1; *ad Q. fr.* 1.1.10) o *deesse dignitati suae* (cfr. *Phil.* 1.15, *ad fam.* 10.2.2, 11.8.2, 13.77.1, *Att.* 7.17.4): in esse, *dignitas* mantiene fermo l'antico senso di 'dovere'. Poi *dignitas*, che comunque si coniuga con *auctoritas*, guadagna sempre più spazio non solo nell'ambito personale ma anche in quello scientifico. Più sensibile a cogliere l'evolu-

sta è la mia opinione, nella dimensione morale guadagnata nell'ultimo periodo della vita di Cicerone, anche la *dignitas* a tutti gli effetti si coniughi con l'*honestum* fino a rimanerne implicata.

All'*honestum otium* Cicerone allude nella *pro Sulla* del 62<sup>70</sup> e, con un accento analogo, in una lettera ad Attico del dicembre del 61<sup>71</sup>: si tratta di una valutazione di merito ben precisa che fa dello spazio personale una scelta di vita praticabile e non in contrasto con i valori antichi. Era infatti luogo comune, come già esplicitato nell'86, che

gli uomini più saggi, come se dovessero raggiungere il porto dopo una turbinosa tempesta, da una vita tumultuosa e gravida di tensioni passassero a uno studio tranquillo. Per questo, in seguito, altri studi retti e onesti mi sono parsi brillare, approfonditi dai migliori uomini nei momenti di *otium*.

*homines ingeniosissimi, quasi ex aliqua turbida tempestate in portum, sic ex seditiosa ac tumultuosa vita se in studium aliquod traderent quietum. Quare mihi videntur postea cetera studia recta atque honesta per otium concelebrata ab optimis enituisse.*

*Invent.* 1.4<sup>72</sup>.

zione del concetto di *dignitas* in direzione morale risulta Pöschl [1989], pp. 20-23, 26 ss.

<sup>70</sup> *Sull.* 26: «Se non chiedessi per me al Senato e al popolo romano nessun altro premio che un onesto *otium*, chi non me lo concederebbe?», *si nullum aliud mihi praemium ab senatu populoque Romano nisi honestum otium postularem, quis non concederet?* Cfr. la sistematizzazione degli usi del concetto di *honestum* in Cicerone effettuata da Klose [1933], pp. 104-30.

<sup>71</sup> *Att.* 1.17.5: «Una buona dose di ambizione spinse me alla ricerca degli onori pubblici, un criterio diverso e per nulla disdicevole condusse invece te all'*otium* onesto», *me ambitio quaedam ad honorum studium, te autem alia minime reprehendenda ratio ad honestum otium duxit.*

<sup>72</sup> L'immagine del porto come luogo d'approdo sicuro e dignitoso riappare nel programma politico degli ottimati enunciato nella *pro Sestio* del 56: «Coloro che hanno lottato per ottenere il timone dello Stato debbono vigilare e debbono sforzarsi con tutta la loro abilità e at-

*Otium* e *honestum* risultano dunque in teoria coniugabili alla luce di una concezione di impegno sociale e politico che attribuisca allo spazio personale il valore di un luogo d'approdo e di ripiego: valido certo (così risulta soprattutto nell'epistola ad Attico, per una ovvia questione di amichevole opportunità), ma laterale rispetto al prioritario impegno politico e alla causa pubblica: *me ambitio quaedam ad honorum studium* (Att. 1.17).

Solo negli ultimi anni della sua vita (all'epoca cioè degli scritti filosofici) Cicerone evocherà di nuovo la necessità di qualificare come *honestum l'otium*: accanto a *Brut.* 8 (del 46): *oti moderati atque honesti*; ad *Acad.* 1.11 (del 45): *otii oblectationem hanc honestissimam iudico*, troviamo la presenza della iunctura in quattro delle *familiares* del 46: 5.21.2 (marzo/aprile): *ego sum qui nullius vim plus valere volui quam honestum otium*; 7.33.2 (luglio): *cum ceteris earum studiosis honestissimo otio perfrui*; 4.4.4 (settembre): *ne etiam in ceteris rebus honesto otio privarim*; 4.9.3 (settembre): *honesto otio teneris et statum et famam dignitatis tuae*<sup>73</sup>.

In questa prospettiva si osservi come la liceità dell'*otium* (la sua *onestà*) si traduca essenzialmente in una condizione di vita che cura lo spazio privato ma che è aperta al mondo delle relazioni, una condizione che trova conferma anche nel dialogo dedicato all'*amicitia*. Prima Fannio e subito dopo Lelio dichiarano infatti: *sumus otiosi* (§§ 16-17), intendendo l'uno e l'altro confermare la personale disponibilità affettiva

tenzione affinché, fatti salvi quelli che poco fa ho definito essere gli elementi qualificanti e le fondamenta, sia possibile mantenere la rotta e raggiungere quel porto lì, dell'*otium* e della *dignitas*», *vigilandum sit iis qui sibi gubernacula patriae depoposcerunt, enitendumque omni scientia ac diligentia ut, conservatis iis quae ego paulo ante fundamenta ac membra esse dixi, tenere cursum possint et capere oti illum portum et dignitatis*, *Sest.* 99.

<sup>73</sup> Che all'*honestum* debba essere ricondotto da un lato il versante pubblico (*administratio rei publicae, ordo gerendorum negotiorum, officia vitae*), dall'altro quello privato (*cura valetudinis, diligentia rei familiaris*) è detto in *fin.* 4.68.

e di tempo a ragionare e discutere insieme. Ed è altamente significativo che, insieme a Quinto Muzio Scevola, stiano interrogandosi sull'*amicitia*, sull'utilità della quale non possono che concordare tutti: *una est enim amicitia in rebus humanis, de cuius utilitate omnes uno ore consentiunt* (86). Si badi: «Quanto all'amicizia, si trovano d'accordo sia coloro che si dedicano alla politica sia coloro che si dilettono di cultura e di scienza; sia coloro che *otiosi* gestiscono i propri affari sia perfino chi volle darsi ai piaceri»<sup>74</sup>. Nel *Laelius* non solo non si avverte alcun richiamo polemico all'*otium* epicureo<sup>75</sup> e non è espresso un rifiuto dell'*otium* fine a se stesso: piuttosto, la stessa problematica relativa all'amicizia risulta affrontata sullo sfondo di una centralità della *virtus* su cui anche Epicuro a-

<sup>74</sup> *Lael.* 86: *de amicitia omnes ad unum idem sentiunt et ii, qui ad rem publicam se contulerunt, et ii, qui rerum cognitione doctrinaque delectantur, et ii, qui suum negotium gerunt otiosi, postremo ii, qui se totos tradiderunt voluptatibus.*

<sup>75</sup> Non ritengo condivisibile la tesi di Gargiulo [1980], pp. 315-32, che punta a vedere nel *Laelius* un vero e proprio *pamphlet* antiepicureo ascrivibile alla fase immediatamente successiva al cesaricidio. L'analisi dei passi (presentata in particolare alle pp. 316-22) non dimostra tanto una generale intenzione antiepicurea motivata dal pericolo di un richiamo all'allontanamento dai pubblici *negotia*: piuttosto mi pare una decisa condanna delle forme più squallide dell'edonismo/egoismo fatte proprie dallo «strato infimo degli adepti epicurei» (p. 316), non da Epicuro. Anzi: l'avvicinamento all'Epicuro della *φιλία* – intesa come *σοφία* e come opportunità di *securitas* condivisa dalla quale procedere in direzione di un nuovo impegno sociale – pare via via testimoniato, §§ 44-48. Si tratta di una lettura «illuminata» del vero messaggio epicureo: quest'ultimo va riconsiderato per quanto può e potrà essere praticabile a fini sociali (e dunque, nel linguaggio ciceroniano, anche politici). Con chiaro accento epicureo scrive Cicerone: «Quanto più uno è fiducioso in sé e quanto più è armato di virtù e sapienza – così da non avere bisogno di nessuno e da ritenere tutti i suoi beni in se medesimo riposti – tanto più eccelle nel ricercare e nel coltivare le amicizie», *Ut enim quisque sibi plurimum confidit et ut quisque maxime virtute et sapientia sic munitus est, ut nullo egeat suaeque omnia in se ipso posita iudicet, ita in amicitias expectendis colendisque maxime excellit*, *Lael.* 30.

vrebbe potuto concordare. Per Cicerone e per Epicuro è infatti la virtù che genera e che rinforza l'amicizia; l'una e l'altra sono indissolubili<sup>76</sup>. Certo si possono sottolineare in modo diverso i vantaggi che accompagnano le relazioni di amicizia; si può anche – ciò che fa Cicerone (§ 32) – denunciare o censurare l'opinione di chi fonda l'amicizia esclusivamente sull'utile immediato, proprio come succede nel caso di coloro «che, al modo in cui lo fanno le bestie, riconducono tutto al piacere fisico», *qui pecudum ritu ad voluptatem omnia referunt*: resta chiaro tuttavia che l'Arpinate intende escludere dalla propria analisi solo l'estremismo degli edonisti ma non Epicuro. Costui infatti – come Cicerone in fin dei conti ha capito – immagina una *tranquillitas* e un *otium* che coincidono con l'atarassia, con l'aponia, con l'afobia: insomma con un piacere catastematico. Proprio così Lelio (≈ Cicerone) presenta la virtù unita all'amicizia:

Una condizione in cui si trovano insieme tutti i beni che gli uomini ritengono appetibili: l'onore, la gloria, la sicurezza, la gioia; e se sono presenti la vita è felice, se mancano non può esserlo.

<sup>76</sup> Cfr. *Lael.* 20: «È proprio la virtù che genera e che rinsalda l'amicizia; senza virtù non ci può essere in alcun modo amicizia», *sed haec ipsa virtus amicitiam et gignit et continet nec sine virtute amicitia esse ullo pacto potest*. Così Epicuro, *KΔ* 27: «Di tutto quanto la saggezza procura per la completa vita felice, della massima importanza è l'amicizia», Ὅν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὄλου βίου μακαριότητα πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτήσις. Nella *SV* 23 la lezione correntemente adottata sulla base di H. Usener è la seguente: «Ogni amicizia è desiderabile di per sé, anche se ha preso origine dal bisogno», πᾶσα φιλία δι' ἑαυτὴν αἰρετή· ἀρχὴν δὲ εἴληφε ἀπὸ τῆς ὀφειλείας. Ma è interessante segnalare quanto il manoscritto *Vaticanus gr.* 1950, che tramanda il *Gnomologium Vaticanum*, riporta: πᾶσα φιλία δι' ἑαυτὴν ἀρετήν, κτλ., «Ogni amicizia è di per se stessa virtù». Cfr. Bollack [1969], pp. 223-26. Cfr. *supra* pp. 234-36.

*Haec est, inquam, societas, in qua omnia insunt, quae putant homines expendenda, honestas, gloria, tranquillitas animi atque iucunditas, ut et, cum haec adsint, beata vita sit et sine his esse non possit.*

*Lael.* 84.

È un piacere che poggia sulla quiete e sull'equilibrio interiore, sulla ragione che esibisce la propria virtù in modo libero<sup>77</sup>, al di là di forzature di principio riconducibili ad astratti programmi di scuola.

Anche da tutto questo si evince l'importanza dell'evoluzione della storia personale di Cicerone e il fatto che da ciò dipenda la possibilità di valorizzare l'*otium* in un modo ancora più completo, e in un certo senso alternativo, rispetto alle aspettative del mondo della politica e alle relative implicazioni. Perché il cerchio si chiuda occorre però che non solo l'*otium* ma anche la *dignitas* allarghi progressivamente il suo ambito di riferimento: deve poter essere «mostrato a dito», «additato», *digito monstratus* – deve essere cioè «decoroso»<sup>78</sup> – non solo il cittadino che ha un ruolo politico di rilievo (e che per questo è *honestus*), ma anche il cittadino che è *honestus* perché si ritrae da un ambiente politico che ha perso i connotati e i valori della tradizione.

<sup>77</sup> Bellincioni [1970], pp. 147-77, sonda questa situazione dove si intrecciano l'esperienza del pubblico e quella della moralità, quella del privato e il mondo degli affetti, e intravede un'analogia tra le aspettative di Cicerone nel *Laelius* e le tesi di Epicuro; tuttavia ritiene che la posizione di Cicerone mantenga una lontananza polemica che, al contrario, mi pare molto circoscritta.

<sup>78</sup> Riepiloghi completi sull'etimologia del vocabolo si ricavano da Hellegouarc'h [1963], pp. 389-90, e Piscitelli Carpino [1979], pp. 253-54. Da un lato il rinvio di *dignus* a *decus*, dall'altro a *dico* < *digito monstratus*. Se il primo è da tutti accettato, il secondo rinvio – proposto da Osthoff-Brugmann [1881], IV, p. 206 – è rifiutato però da Walde-Hofmann, *s.v.* «*dignus*», pp. 348 e 351.

Non sembri strano, ma la *dignitas* comincia a denotare sempre più un valore morale che non uno status; è la *dignitas* dell'uomo autorevole perché coerente con il proprio programma ideale: in pratica è la *dignitas* cui mirava la scuola stoica.

D'altro canto occorre che anche l'*otium* sia correttamente definito e qualificato: ma questo diventerà possibile solo se l'essenza genuina della dimensione del privato sarà colta senza pregiudizio. Allora potrà esserci un *otium* che soddisfa: daccapo però un *otium* che appunto soddisfa non può non rinviare ai temi centrali del *telos* epicureo<sup>79</sup>, ben oltre l'ideale dell'*otium moderatum atque honestum* presente nel *Brutus*:

A noi stessi successe che, nonostante ben altre cose fossero degne di compassione, per questo tuttavia saremo addolorati: per il fatto che la nostra epoca dopo aver raggiunto livelli così elevati debba ora trovar rifugio in un porto che non sarà però luogo di inattività e di pigrizia, ma di *otium* moderato e onesto.

*ita nobismet ipsis accidit ut, quamquam essent multo magis alia lugenda, tamen hoc doleremus quod, quo tempore aetas nostra perfuncta rebus amplissimis tamquam in portum confugere deberet non inertiae neque desidiae, sed otii moderati atque honesti.*

*Brut.* 8.

<sup>79</sup> André [1966], pp. 295-310, tratteggia in modo efficace l'evoluzione della formula *cum dignitate otium*, anche se tende a vedere, nella relativa parabola conclusiva, piuttosto l'esplicitazione della disillusione per lo scacco politico che non la riscoperta di un valore morale. Non a caso, secondo André, si consumerebbe negli ultimi anni di vita di Cicerone un autentico divorzio tra la *dignitas* e l'*otium* (p. 305), a certificare il ritiro forzato dalla vita pubblica. Per Bellincioni [1974], pp. 18-23, invece, risulta centrale coniugare, soprattutto nell'ultimo Cicerone, l'idea di *pax* con quelle di *otium*, di *dignitas* e di *libertas*: sono evidenti le implicazioni sul piano di un rinnovato impegno politico che da ciò derivano, se si vuole che davvero tali idee si realizzino.

Una conferma in questa direzione si ha nel libro quarto del *De finibus*. Cicerone sta replicando all'esposizione che Catone ha fatto della dottrina stoica. Si tratta di una critica solo apparente, perché in realtà la distanza tra le posizioni dello Stoicismo (specialmente quanto alla fisica e alla politica) e quelle degli antichi Peripatetici e Academici risulta confinata ad aspetti formali, alla tecnica espositiva, al linguaggio. In questo atteggiamento interpretativo va ravvisata senz'altro l'influenza di Antioco di Ascalona, ascoltato da Cicerone fin dagli anni giovanili del viaggio in Grecia nel 79: Antioco aveva insistito sulla ripresa della tradizione dell'antica Academia platonica e dell'Aristotelismo a essa congiunto al punto da cogliervi all'interno le premesse stesse della dottrina stoica. Quello di Antioco era dunque una sorta di vero e proprio sincretismo, come poi anche Sesto Empirico confermerà: «Antioco introdusse la Stoa nell'Academia, cosicché si disse che lui nell'Academia presentava la filosofia stoica: dimostrava infatti che in Platone ci sono i dogmi degli Stoici»<sup>80</sup>.

Ovviamente con tutto questo Catone non è d'accordo, ma Cicerone insiste e quasi sfida l'avversario a dimostrargli dove stia la sostanziale differenza tra le due dottrine<sup>81</sup>. Per

<sup>80</sup> Sext. Emp., *P.H.* 1.235: ὁ Ἀντίοχος τὴν Στοὰν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἀκαδημίαν, ὡς καὶ εἰρήσθαι ἐπ' αὐτῷ ὅτι ἐν Ἀκαδημία φιλοσοφεῖ τὰ Στωικά· ἐπεδείκνυε γὰρ ὅτι παρὰ Πλάτωνι κείται τὰ τῶν Στωικῶν δόγματα. Quanto a Cicerone, basta qui citare ciò che fa dire al suo alter-ego Cotta in *nat. d.* 1.16: «Secondo Antioco, gli Stoici sembrano concordare di fatto con i Peripatetici e solo a parole differenziarsi», *Antiocho enim Stoici cum Peripateticis re concinere videntur verbis discrepare*. Sul sincretismo di Antioco cfr. Barnes [1989], pp. 78-81.

<sup>81</sup> *Fin.* 4.2: «(Catone) 'Ho forse esposto con poca efficacia che gli Stoici si differenziano dai Peripatetici non solo a parole, ma nella sostanza, e che ciò si riferisce a tutta la dottrina?' – (Cic.) 'Ebbene, o Catone, se mi dimostrerai questo, ti sarà possibile farmi passare armi

l'Arpinate in molti settori, per esempio nella dialettica e nella fisica, «nulla c'era che Zenone fosse spinto a cambiare», *nihil erat quod Zeno commutare gestiret*, § 8. In particolare entrambe le filosofie manifestano un grande interesse comune nell'approfondimento dello studio della natura:

Proprio nell'interpretazione della natura è insito uno speciale insaziabile piacere che proviene dalla conoscenza delle cose: solo in una condizione di piacere, una volta assolti i nostri doveri, liberi dagli impegni pubblici, possiamo condurre una vita onesta e liberale.

*Inest in eadem explicatione naturae insatiabilis quaedam e cognoscendis rebus voluptas, in qua una confectis rebus necessariis vacui negotiis honeste ac liberaliter possimus vivere.*

*Fin.* 4.12.

Mi pare un passo altamente significativo dell'approdo cui Cicerone giunge: esplicitamente il ritiro dalla vita pubblica (*vacui negotiis*) è definito *honestum* e *liberale*; è degno cioè di essere proposto all'uomo ideale e di connotare il concetto di vita ideale che Cicerone ha in mente. Certamente a tale approdo convergono, come si è capito, sia il pensiero stoico sia quello accademico-peripatetico. Si tratta di un percorso che tiene al centro lo studio (*explicatio naturae*) e la teoresi applicata. Ma non basta: Cicerone sembra andare oltre perché allude a questa situazione come all'unica cui è annesso il piacere: *e cognoscendis rebus voluptas*; è il piacere della conoscenza ed è un piacere *insatiabilis*. Cicerone non teme di applicare alla scienza un aggettivo 'equivoco' tipico della *voluptas*: il vocabolo infatti, abitualmente piegato a sottolineare il disprezzo per il piacere e per l'Epicureismo, in questo caso

e bagagli dalla mia alla tua parte», (*Cato*) *an parum disserui non verbis Stoicos a Peripateticis, sed universa re et tota sententia dissidere? – (Cic.) Atqui, inquam, Cato, si istud optinueris, traducas me ad te totum licebit.*

è volto allo scopo contrario<sup>82</sup>. Esiste un piacere insaziabile che è ammissibile; si tratta di una *voluptas* dunque *honestas*, che si raggiunge nelle occasioni di *otium* (= *vacui negotiis*) e che conduce addirittura al di là di quanto lo stesso Epicuro, nel momento in cui si dedicava allo studio della fisica, aveva proposto: infatti l'interesse per la natura non è destinato solo a scacciare il timore della morte e della religione (*ob duas modo causas, quo modo Epicuro videtur, ut pellatur mortis et religionis metus*, 4.11), ma mira ad altro, a un piacere non 'privativo' ma 'costruttivo'.

Sembrano congiungersi le fila dell'intero percorso ciceroniano, un percorso che ha subito un'evidente evoluzione e lungo il quale il cuore stesso dell'etica epicurea è stato messo in gioco<sup>83</sup>: *otium* e *negotium* ora convergono ed acquisiscono entrambi la loro dignità poiché risultano qualificabili come *honestas*. La dimensione del privato si fa dimensione costruttiva della ricerca e dello studio liberale. Sembra profilarsi all'orizzonte il βίος θεωρητικός di impronta aristotelica. Ma forse è più realistico riconoscere l'ambizione di conciliare il βίος πολιτικός con il βίος θεωρητικός, un progetto cioè dove l'alternanza tra pubblico e privato non dovesse essere più solo occasionale e idealizzata come al tempo del *De republica*<sup>84</sup>, ma tendesse a farsi definitiva esperienza per il *vir Roma-*

<sup>82</sup> In *fin.* 1.43 Cicerone definisce *insatiabiles* le *cupiditates*. Cfr. Lact., *div. inst.* 4.26.12: *infinite cupiditates ... vel insatiabiles*. Tuttavia l'impiego di *insatiabilis* ritorna con valore positivo in *Tusc.* 1.44: «è insita nella nostra mente una insaziabile brama di conoscere la verità», *natura inest in mentibus nostris insatiabilis quaedam cupiditas veri videndi*; poi cfr. Gell., *N. A.* 16.8.17: *discendi voluptas insatiabilis*.

<sup>83</sup> Secondo Paratore [1973], pp. 143-49, non c'è invece alcuna variazione nell'atteggiamento di Cicerone nei confronti dell'avversa dottrina epicurea, «pervertitrice e indegna della denominazione di filosofia».

<sup>84</sup> Cfr. in partic. *resp.* 3.5, dove si allude alla superiorità di chi sa unire la pratica e la teoria: «Cosa potrebbe esserci di più splendido di

*nus*. Si è parlato al riguardo di βίος σύνθετος, di un ideale di vita dove l'equilibrio tra attività politica e studio filosofico possa davvero realizzarsi<sup>85</sup>; il che in Cicerone poteva in effetti accadere in virtù del supporto costituito dall'arte retorica sopraffina. Nel *De officiis*, e cioè nel 44, ci sono le tracce di un progetto simile; nel primo libro (§§ 15-19) infatti sono messi a fuoco gli ambiti in cui si manifesta la natura dell'*honestum* e, una volta indicata la duplice esigenza di mirare alla verità (*prospicientia veri*) e al bene pubblico (*in hominum societate tuenda*), si conclude:

Tutto il valore della virtù consiste nell'azione pratica, dalla quale tuttavia spesso è concessa una pausa, essendo molte le occasioni date di ritorno allo studio. E il fervore intellettuale che mai non si

quando la gestione e la pratica dei grandi affari politici si unisce allo studio e alla conoscenza delle relative scienze?», *Quid enim potest esse praeclarior, quam cum rerum magnarum tractatio atque usus cum illarum artium studiis et cognitione coniungitur?*

<sup>85</sup> Cfr. Bellincioni [1974], pp. 67-72; la studiosa però con cautela precisa, p. 69: «Che un programma del genere si prospetti come consiglio provvisorio, di ovvia praticità, per chi incorra in vicende analoghe a quelle vissute da Cicerone, piuttosto che come paradigma di vita di validità permanente, è anche troppo chiaro». Grilli [1971]<sup>b</sup>, pp. 89-118, ha attribuito ad Antioco di Ascalona la definizione precisa del βίος σύνθετος. A conferma cita, p. 46, Augustin., *civ. d.* 19.3: «Anzi, tra questi tre generi di vita, quello contemplativo, quello attivo e quello che è composto dalla sintesi di entrambi, (gli Academici) avevano assicurato di preferire proprio questo terzo; Varrone aggiunge che furono di questo parere e questo insegnarono i maestri dell'Academia Antica: ciò stando ad Antioco, il maestro suo e di Cicerone, che questi ragionevolmente credette di poter ritenere, per più di un aspetto, stoico piuttosto che legato all'Academia Antica», *Ex tribus porro illis vitae generibus, otioso, actuoso et quod ex utroque compositum est, hoc tertium sibi placere adseverant: haec sensisse atque docuisse Academicos veteres Varro adserit, auctore Antioco, magistro Ciceronis et suo, quem sane Cicero in pluribus fuisse Stoicum quam veterem Academicum vult videri.*

acquieta può trattenerci nei nostri momenti di meditazione anche quando non l'abbiamo premeditato.

*Virtutis enim laus omnis in actione consistit, a qua tamen fit intermissio saepe multique dantur ad studia reditus; tum agitatio mentis, quae numquam adquieti, potest nos in studiis cogitationis etiam sine opera nostra continere.*

*Off.* 1.19

Certo il richiamo all'*honestum* e dunque alla *virtus* evoca la prospettiva stoica; tuttavia se il βίος σύθετος da semplice progetto ideale si traduce nello spazio dell'*otium* operoso, anche il *vir Romanus* comincerà a veder realizzato il suo «benessere». E qui incontrerà di nuovo il piacere epicureo inteso nel modo più genuino, quello che contende lo spazio alla *virtus* stoica. Convergono *otium* e *negotium* e convergono evidentemente *voluptas* e *virtus*.

È a questo punto che Cicerone sembra svelare la traccia dell'antico insegnamento del suo primo maestro, l'epicureo Fedro; sembra capire meglio le scelte di Attico. Tutto teso per la necessità di ammettere definitivamente l'*otium* all'interno di un progetto eticamente valido, non può esimersi dal qualificarne «onestamente» i tratti. Di qui l'*otium* virtuoso, *honestum*<sup>86</sup>. Uno spazio di soddisfazione personale privata che risulti per sempre moderato dalla virtù; che sia cioè *honestum* e dunque «additabile», cioè *dignus*, in quanto *telos*. Uno spazio che il politico, se veramente aveva inteso il senso dei valori

<sup>86</sup> In questa direzione trovo condivisibili alcune delle conclusioni di André [1966], quali le seguenti, p. 276: «Par son souci de proscrire l'*otium desidiosum* et l'*otium luxuriosum*, par son désir de donner à l'*otium* épicurien un statut de tolérance lié à l'activité intellectuelle, il apparaît tantôt comme le dernier des adversaires de l'Hellenisme à Rome, tantôt comme un philhellène exigeant». Lo studioso è normalmente tra i meno disposti a concedere credito alla problematicità (e dunque non alla semplice strumentalità) della conoscenza dell'Epicureismo da parte di Cicerone.

del passato, doveva garantire – più che a sé – in primo luogo agli altri (era questa la posizione la posizione ai tempi della *pro Sestio*)<sup>87</sup>; ma che ora, nel contesto storico della fine della Repubblica, deve cercar di procurare anche a sé medesimo.

<sup>87</sup> *Sest.* 139: «Quanti ricercano il riconoscimento pubblico da parte dei buoni cittadini – e in ciò consiste l'autentica gloria – devono operare per consentire agli altri di godere dell'*otium* e dei piaceri, non a se stessi», *Qui autem bonam famam bonorum, quae sola vere gloria nominari potest, expetunt, aliis otium quaerere debent et voluptates, non sibi.*



## EPILOGO

L'indagine fin qui svolta, nonostante si sia sviluppata a partire da una schematizzazione della dottrina epicurea inevitabile e in qualche tratto condizionante, permette di guadagnare una serie di risultati difficili da contestare.

La presenza dell'Epicureismo è da considerarsi, in Cicerone, costante. Più che una dottrina da esporre e studiare accanto a quelle delle altre scuole filosofiche – il che peraltro si verifica in più occasioni –, sembra costituire un modello di riferimento con il quale continuamente misurarsi. Si tratta di una dottrina solida, sul piano teoretico, che solo apparentemente può essere criticata e respinta con il dileggio o l'irrisione. Come Cicerone ben sa, appartiene più all'avvocato che al filosofo adottare quest'ultima scorciatoia: e dunque appartiene più all'ultimo periodo della vita dell'Arpinate (agli anni cioè tra il 45 e il 43) scegliere una via di confronto più argomentato e approfondito nel quale la retorica ceda il passo alla riflessione.

Di questo confronto è sufficiente rammentare qui i momenti cruciali:

- l'esposizione, nel primo dialogo del *De finibus*, dell'intera dottrina epicurea da parte di L. Manlio Torquato; a essa replica Cicerone (libro secondo);
- le riflessioni sulla morte, sul dolore e sul turbamento collocate al centro dei primi libri delle *Tusculanae disputationes*: in esse si richiamano i punti chiave del pensiero epicureo.

- Quanto al ‘piacere-desiderio’, lo si trova tematizzato nel libro conclusivo, il quarto;
- la contrapposizione sul terreno della teologia sviluppata nel primo libro del *De natura deorum*. a C. Velleio, che presenta la dottrina epicurea, risponde C. Aurelio Cotta, alter ego di Cicerone;
  - l’evocazione di Epicuro e delle sue tesi nel *De divinatione* e nel *De fato*. Lì sono affrontati i problemi connessi al determinismo e alla dottrina del libero arbitrio<sup>1</sup>;
  - la messa a tema della dottrina della conoscenza nel *Lucullus*, un dialogo appartenente agli *Academica priora*. La fisica e il sensismo di Epicuro sono sullo sfondo e tuttavia influiscono senza ombra di dubbio sulla presentazione della teoria della percezione stoica, in dialettico confronto con l’approccio academico-scettico.

Si è storicamente discusso a lungo sull’originalità della filosofia di Cicerone<sup>2</sup>. Tuttavia qui si è deciso di porre al cen-

<sup>1</sup> Il recente studio di O’Keefe [2005], pp. 153-62, piuttosto che a Epicuro, accredita addirittura a Cicerone (e attraverso di lui probabilmente a Carneade) e quindi più tardi a Sant’Agostino la paternità della moderna concezione di ‘libero arbitrio’; una concezione che è strettamente connessa al tema della responsabilità del decidere. Per Epicuro il problema si sarebbe posto esclusivamente nei termini dell’indeterministico moto atomico fonte oggettiva del «libertarian free will», non della «free choice»: il tutto da coniugare agli sviluppi del causalismo deterministico implicato dal medesimo moto atomico.

<sup>2</sup> Cicerone medesimo ironicamente si schermisce con l’amico Attico che manifesta qualche perplessità in relazione al grande impegno culturale intrapreso dall’Arpinate: *Att.* 12.52.3 (21 maggio 45), «Si tratta di copie, e mi costano meno fatica. Vi aggiungo soltanto le parole, e di esse abbondano», ἀπόγραφα *sunt, minore labore fiunt; verba tantum adfero, quibus abundo*. Come sappiamo, non è così; e a quanto scrisse Gigon [1973], pp. 240-50, che giustamente mise a fuoco il preciso *iudicium* e il complessivo *ordo scribendi* che sostennero l’impresa dell’Arpinate, vanno aggiunte le osservazioni equilibrate di Erler [2003],

tro non tanto la questione dell'originalità tematica, quanto piuttosto l'*originalità del 'pensare' filosofico*, del particolare *approccio* di Cicerone al mondo ellenistico. Addirittura la tesi sviluppata è risultata teoreticamente impegnativa: il pensiero filosofico di Cicerone sarebbe l'evoluzione del tutto conseguente alla sua formazione culturale, prenderebbe cioè avvio dal suo giovanile accostarsi ai problemi e alle proposte dogmatiche della dottrina epicurea poi abbandonata per navigare verso lidi differenti. Tuttavia anche in seguito l'Epicureismo sarebbe continuamente evocato quasi come un moderno materiale contrastivo, in grado di far risaltare i pregi delle dottrine a esso contrapposte, e come verifica dell'effettiva autonomia critica guadagnata. Non è certificabile la perfetta consapevolezza di Cicerone in tutto questo; qualcosa è certamente rimasto a livello inconscio oppure appare mascherato da ostentate dichiarazioni di principio. Peraltro è 'dato di fatto' generalmente accettato non solo la presenza della dottrina epicurea in modo quantitativamente significativo: la qualità stessa della critica lascia seriamente sorpresi e non può essere attribuita a mera improvvisazione.

Nelle opere dedicate alla filosofia – tutte appartenenti agli ultimi anni di vita – Cicerone va chiarendo il proprio ruolo di interprete e di tramite della cultura greca ed ellenistica. Affascinato dalle potenzialità che in essa ha scorto, intende mediarne la traduzione in ambito romano senza perdere di vista i tratti indigeni che la mitologia dei *maiores* e della *virtus* romana rappresentano. Cicerone non è più sereno: la propria vicenda personale e il declino dell'ordine senatorio nel

pp. 733-42. Apparirà così in evidenza come, al di là della generica ma convinta volontà di realizzare un «programma formativo» valido per la Romanità, Cicerone professi «francamente desideri, insicurezze e dubbi (...) Non solo si lascia guidare dalla forza delle argomentazioni filosofiche, ma tiene presente l'ambito, il *milieu* romano», p. 734.

contesto della crisi della repubblica esasperano il senso del suo progetto. Non si tratta più di coronare il proprio *cursus honorum* dando piena conferma agli spunti problematici e costruttivi impliciti nella formazione giovanile: una formazione la cui completezza e accuratezza appaiono esemplari anche in seguito al *Bildungsreise* del 79-77 in Grecia. Negli anni cruciali della crisi dello stato repubblicano e della parabola cesariana, il compito che Cicerone si assume consiste nel recupero del potenziale più originario di quella medesima formazione: quel potenziale che gli deve permettere di riorganizzare nuovamente il bagaglio della cultura greca ed ellenistica in un'ottica di salvaguardia interiore. È un'impresa titanica alla quale Cicerone si dedica con una tenacia sorprendente. In tre anni raccoglie e riprende materiali, documenti e idee; non ha più accanto a sé i vecchi maestri, non ci sono Fedro, Diodoto, Filone, Antioco. Ci sono però le loro opere, c'è la rievocazione delle idee loro e di altri protagonisti del passato, *in primis* Carneade, Panezio, Posidonio. Si badi che molto di tutto questo, e in particolare lo sviluppo della tradizione accademica, rivivrà anche nei secoli successivi proprio solo grazie a Cicerone.

Orbene: se la *virtus* romana ha ancora significato, essa deve apparire sia come evocazione di un *telos* originario ancora valido e da contrapporre all'imminente catastrofe politica, sia come suggestione irrinunciabile nello spazio dell'*otium* privato. Ma è evidente che proprio questa nuova urgenza esige una sorta di ripensamento anche della dottrina epicurea. Non è facile, per Cicerone, ammettere ciò; per cui, nel momento in cui va a tratteggiare lo sfondo per un progetto culturale valido per il futuro del *vir Romanus*, riscontriamo che egli applica una strategia di ripiego ben precisa: si serve del rinvio a posizioni e a soluzioni identificabili come epicuree per chiarire i vantaggi di percorsi a queste alternative: da quelli tipici dello Stoicismo a quelli dell'Accademia.

Questo approccio è caratterizzato da tre fattori che qui val la pena riassumere:

1. *una buona conoscenza dei contenuti della dottrina epicurea*. Essa è dovuta sia agli insegnamenti del maestro Fedro sia alla loro integrazione con ulteriori letture (Zenone di Sidone, Filodemo) e all'influsso di nuovi contatti (per esempio le discussioni e l'amicizia con Attico). La tesi secondo la quale la conoscenza dell'Epicureismo da parte di Cicerone sarebbe superficiale e deficitaria va definitivamente accantonata;
2. *il rifiuto del 'telos' epicureo*. Si tratta di un'assunzione essenzialmente legata al contesto culturale e storico; soprattutto però essa sembra dovuta al progetto di vita pubblica che Cicerone ha in mente per sé. Il *cursus honorum* e le implicazioni politiche a ciò riconducibili sono perfettamente in linea con l'immagine di una tradizione virtuosa che al centro mantiene la figura dei *maiores*. Il peso di tutto questo è così forte che ne deriva, in campo etico, una scelta a favore della *virtus* e del *negotium*; dunque un rifiuto del piacere tradizionalmente inteso e dell'*otium* fine a se stesso;
3. *il fatto che la scelta di campo antiepicureo non avvenga senza lasciare traccia*. Il rifiuto della proposta etica epicurea implica infatti la messa in discussione anche della fisica, dato che per Epicuro la centralità della *sensazione* determina la concezione fisica dell'universo e della teologia unitamente alla definizione di piacere e «ben-essere». E Cicerone non si accontenterà di interrogarsi analitico e critico sulle decisive questioni dell'etica, ma si impegnerà sui più fondamentali problemi della fisica: dalla struttura della materia al meccanicismo del rapporto causa/effetto, alla concezione del divino.

Per l'Arpinate tutto ciò comporta la critica radicale dell'intera dottrina di Epicuro, a partire dal dogmatismo stesso che ne caratterizzava gli assunti e l'insieme. E questo implica inevitabilmente una serie di forzature (si pensi alla questione del *clinamen*) che però sono qui state esaminate per evidenziare non tanto la presunta superficialità dell'approccio ciceroniano, quanto piuttosto l'ottima conoscenza della dottrina epicurea e l'intenzionale manipolazione cui è stata sottoposta al fine di averne ragione. Cicerone, che ha studiato l'Epicureismo fin dalla giovinezza, che è stato amico di personalità vicine all'ambiente o addirittura esponenti della cultura epicurea, che ha dialogato, qualora le circostanze politiche lo esigessero o lo permettessero, con protagonisti stimati di fede epicurea, non ha mai inteso sminuire l'importanza della propria conoscenza diretta e di base della dottrina di Epicuro. Anzi: si è piccato in più occasioni di sottolineare la propria capacità di interpretarne il senso al di là della lettera. E ciò è tipico di chi, va ribadito, ha una familiarità assolutamente affidabile quanto ai contenuti.

Si può dire che quello che sembra importare a Cicerone è l'individuazione di un punto di mediazione, se non con la teoria, con la propria esperienza di vita. L'Epicureismo, certo, continua a non essere proponibile perché, dogmatico, non si piega<sup>3</sup>. Ma, per esempio, al di là delle superficiali e irridenti interpretazioni della dottrina del piacere, Cicerone è capace di inquadrare il punto focale e poi di affrontare con correttezza la «dottrina del quadrifarmaco» e la struttura argomentativa elaborata intorno al concetto di «limite». Deci-

<sup>3</sup> Certo anche lo Stoicismo presenta un suo carattere dottrinale dogmaticamente costruito: tuttavia è palpabile la disponibilità di Cicerone a condividerne alcuni presupposti teorici. Evidentemente il materialismo stoico, e soprattutto le sue implicazioni sul piano etico, si rivelavano meno ardui e meno esigenti da accettare del materialismo epicureo.

sivo è stato verificare come ciò sia risultato spendibile nella definizione dell'*otium* privato, nella prospettiva di una *virtus* che progressivamente collimasse con un «ben-essere» accettabile nonostante la crisi dei valori politici e delle ambizioni sociali.

Se infine volessimo tratteggiare il profilo di Epicuro quale emerge attraverso l'interpretazione ciceroniana, che ne risulterebbe?

A dire il vero, il profilo immaginario di Epicuro che affiora dallo spoglio delle oltre 270 citazioni presenti nell'opera di Cicerone tende a rimanere piuttosto vago; acquisisce spessore solo in riferimento alle tesi preconcepite che Cicerone intende difendere. Epicuro risulterebbe *barbatus*<sup>4</sup> come da tradizione, probabilmente indebolito nel fisico dai vizi (*bomullus, ex argilla et luto fictus*)<sup>5</sup>, eppure in grado di affrontare la malattia e la sofferenza come se fossero qualcosa di positivo, se non altro grazie alla capacità di elaborare il dolore<sup>6</sup>. Quest'ultimo non solo va ridimensionato rispetto alla possibilità medesima di essere percepito<sup>7</sup>, ma anche va ricolloca-

<sup>4</sup> *In Pis.* 20.

<sup>5</sup> *In Pis.* 59. Ovviamente si deve intendere un uomo *ex bara productus*, § 37.

<sup>6</sup> *Tusc.* 3.76: «Vi sono uomini in grado di condurre dal male al bene, come Epicuro», *sunt qui abducant a malis ad bona, ut Epicurus*. Peraltro sul ruolo della *consolatio* nel momento dell'afflizione Cicerone si mostra convinto, soprattutto perché poi ne evidenzia le caratteristiche «curative» connesse alla filosofia stoica, cfr. *Tusc.* 3.76 e 84.

<sup>7</sup> *Fin.* 2.22: «Costoro estrarranno come da un cofanetto quei famosi rimedi epicurei contro il dolore: 'Se è forte è breve, se è lungo è lieve', *iam doloris medicamenta illa Epicurea tamquam de narthecio proment: 'Si gravis, brevis; si longus, levis'*. Cfr. *fin.* 2.93 e 2.94, con il richiamo al dramma dell'eroe Filottete, posto direttamente in bocca ad Epicuro: *sic Epicurus: 'Philocteta, si gravis dolor, brevis'*».

to all'interno di un'alternativa secca in base alla quale, se c'è togliimento di dolore, c'è piacere:

È giusto chiamare piacere il togliimento del dolore. Come infatti, quando mangiando e bevendo si è scacciata la fame e la sete, l'eliminazione stessa del disagio porta come conseguenza il piacere, così in ogni caso il togliimento del dolore produce come conseguenza il piacere. Epicuro dunque non ritenne che ci fosse uno stato intermedio tra dolore e piacere: quello stesso che ad alcuni sembra qualcosa di intermedio – per l'appunto l'assenza di dolore – non solo secondo lui è piacere, ma il massimo piacere.

*Doloris omnis privatio recte nominata est voluptas. Ut enim, cum cibo et potione fames sitisque depulsa est, ipsa detractio molestiae consecutionem affert voluptatis, sic in omni re doloris amotio successionem efficit voluptatis. Itaque non placuit Epicuro medium esse quiddam inter dolorem et voluptatem; illud enim ipsum, quod quibusdam medium videretur, cum omni dolore careret, non modo voluptatem esse, verum etiam summam voluptatem.*

*Fin.* 1.37-38<sup>8</sup>.

Si tratta di un'alternativa che dovrebbe consentire di spiegare anche la paradossale situazione dell'Epicureo torturato<sup>9</sup> e infilato nel toro di Falaride: «Per Epicuro, uomo roccioso e saldo, ciò non basta: se sarà infilato nel toro di Falaride, e-

<sup>8</sup> Cfr. § 58: «Epicuro ritiene che la privazione di ogni dolore determini il massimo piacere», *omnis autem privatione doloris putat Epicurus terminari summam voluptatem*. Ciò rimane salvo anche se, secondo Cicerone, forse si può distinguere tra Epicuro e l'aristotelico Ieronimo di Rodi: «Nessun bene senza piacere, secondo Epicuro; nessun bene senza assenza di dolore, secondo Ieronimo», *nihil bonum nisi voluptatem, ut Epicurus, nihil bonum nisi vacuitatem doloris, ut Hieronymus, Tusc.* 5.84.

<sup>9</sup> *Fin.* 5.80: «La stessa cosa potrebbe dire Epicuro: che il sapiente è sempre beato; ... dice che, quando è afflitto dai più grandi dolori, esclamerebbe: 'Quanto è dolce! Come non me ne curo affatto!», *Dixerit hoc idem Epicurus, semper beatum esse sapientem ... quem quidem, cum summis doloribus conficiatur, ait dicturum: 'quam suave est! quam nihil curo!'*. Cfr. *Tusc.* 5.73.

sclamerà: «Quanto è dolce! Come non me ne curo affatto!», *Epicuro, homini aspero et duro, non est hoc satis: in Phalaridis tauro si erit, dicit: 'quam suave est, quam hoc non curo'*, *Tusc.* 2.17. Un'alternativa che invece risulta contraddittoria se si giudica con serietà la sofferta condizione finale della vita stessa di Epicuro documentata nella lettera a Ermarco (= a Idomeneo)<sup>10</sup> puntualmente citata da Cicerone.

In ogni caso la proposta strategica di Epicuro risulta a Cicerone poco affidabile, perché dettata meno da un concreto guadagno teorico che non dall'artificio retorico di contrapporre in modo radicale il piacere al dolore, artificio che ovviamente comporta l'identificazione di 'assenza di dolore' e di 'piacere'. Per di più la stretta connessione tra bene/piacere diametralmente contrapposta a quella tra male/dolore prelude in modo praticamente inevitabile, nella sua ingenuità

<sup>10</sup> *Fin.* 2.96: «Ascolta – non mi allontanerò dall'argomento – cosa dice Epicuro in punto di morte, così capirai come le sue azioni contrastino con le sue parole: 'Epicuro manda il suo saluto a Ermarco. Ti scrivo questa lettera in un giorno felice della mia vita, un giorno che è anche l'ultimo. Così grandi sofferenze mi hanno colpito alla vescica e all'intestino che nulla può aggiungersi alla loro intensità'. Pover'uomo: se il dolore è il male supremo, non si può dire altrimenti. Ma ascoltiatelo subito dopo aggiungere: "Tuttavia tutto questo è compensato dalla letizia dell'animo, che provo nel ricordare la nostra dottrina e le nostre scoperte"», *Audi, ne longe abeam, moriens quid dicat Epicurus, ut intellegas facta eius cum dictis discrepare: 'Epicurus Hermarcho salutem. Cum ageremus', inquit, 'vitae beatum et eundem supremum diem, scribebamus haec. Tanti autem aderant vesicae et torminum morbi, ut nihil ad eorum magnitudinem posset accedere' Miserum hominem! Si dolor summum malum est, dici aliter non potest. Sed audiamus ipsum: 'Compensabatur', inquit, 'tamen cum his omnibus animi laetitia, quam capiebam memoria rationum inventorumque nostrorum.* Nel citare questa lettera in realtà indirizzata a Idomeneo (= [52] 1.22 Arr.), Cicerone contesta la coerenza di chi ha sempre sostenuto la percezione del dolore e del piacere su basi puramente fisico-sensistiche, e che ora si affida a qualcosa di non fisico: il ricordo; cfr. § 97-99.

e insistenza (*sed aqua haeret*), all'incoerenza<sup>11</sup>. Dove finirebbe infatti la *fortitudo* – e dunque la *virtus* – qualora non fosse mai data l'occasione per esibirla?

Stando a Cicerone, dovremmo immaginarci il modello di vita epicureo, e dunque il prototipo dell'Epicureo se non proprio l'immagine di Epicuro medesimo, in questo modo:

Visse un tempo un certo Lucio Torio Balbo, di Lanuvio, che tu non puoi ricordare. Costui viveva in modo tale che non si sarebbe potuto trovare un piacere così raffinato di cui egli non abbondasse. Al centro dei suoi interessi era appunto il piacere e al riguardo era un vero esperto, ricco di risorse; così poco superstizioso da disprezzare i numerosi sacrifici e i templi della sua città, così poco timoroso della morte che morì in battaglia combattendo per lo Stato. Dava come limite al piacere non tanto la classificazione messa a punto da Epicuro, quanto piuttosto la sazietà nei suoi riguardi. Tuttavia pensava alla sua salute: praticava esercizi sportivi così da arrivare a cena assetato e affamato, si nutriva dei cibi più delicati e facili da digerire, beveva vino per godere e non per star male. Insomma, metteva in pratica tutto quello in mancanza di cui Epicuro nega di capire cosa sia il bene. Qualsiasi dolore era assente, ma, se si fosse fatto avanti, non l'avrebbe sopportato con debolezza, e peraltro si sarebbe rivolto più ai medici che ai filosofi. Aveva un colorito sano, una salute perfetta, la massima simpatia; insomma, una vita ricca di ogni tipo di piaceri. Costui voi considerate felice; ed è la vostra dottrina che a questo vi costringe.

<sup>11</sup> *Off.* 3.117: «Nonostante in molte occasioni Epicuro parli, e lo fa senza esitazione, con sufficiente coraggio del dolore, tuttavia non si deve guardare a quel che dice, ma alla coerenza di quello che dice, lui che definì in base al piacere i beni, e in base al dolore i mali. E a starlo a sentire, egli parla senza trattenersi e in molte occasioni di continenza e di temperanza: ma 'l'acqua ristagna', come si dice», *Quamvis enim multis locis dicat Epicurus, sicuti dicit, satis fortiter de dolore, tamen non id spectandum est, quid dicat, sed quid consentaneum sit ei dicere, qui bona voluptate terminaverit, mala dolore. Et si illum audiam de continentia et temperantia, dicit ille quidem multa multis locis, sed aqua haeret, ut aiunt.*

*Lucius Tiberius Balbus fuit, Lanuvinus, quem meminisse tu non potes. Is ita vivebat, ut nulla tam exquisita posset inveniri voluptas, qua non abundaret. Erat et cupidus voluptatum et eius generis intellegens et copiosus, ita non superstitiosus, ut illa plurima in sua patria sacrificia et fana contemneret, ita non timidus ad mortem, ut in acie sit ob rem publicam interfectus. Cupiditates non Epicuri divisione finiebat, sed sua satietate. Habebat tamen rationem valitudinis: utebatur iis exercitationibus, ut ad cenam et sitiens et esuriens veniret, eo cibo, qui et suavissimus esset et idem facillimus ad concoquendum, vino et ad voluptatem et ne noceret. Cetera illa adhibebat, quibus demptis negat se Epicurus intellegere quid sit bonum. Aberat omnis dolor, qui si adesset, nec molliter ferret et tamen medicis plus quam philosophis uteretur. Color egregius, integra valitudo, summa gratia, vita denique conferta voluptatum omnium varietate. Hunc vos beatum; ratio quidem vestra sic cogit.*

*Fin.* 2.63-65.

Come è evidente, da un lato Cicerone sottolinea che la sazietà nell'esperienza del piacere, guadagnata attraverso l'esercizio fisico e la saggia gestione della dieta, sembrano preludere all'autentico «ben-essere»<sup>12</sup>; dall'altro attribuisce al piacere cinetico (*vita denique conferta voluptatum omnium varietate*) il ruolo centrale nel raggiungimento del *telos*, checché ne dica in molti suoi passi Epicuro medesimo. Epicuro infatti non può risultare credibile, stando alla presente raffigurazione di Cicerone, quando propone come *telos* il piacere castematico, magari ritenendo di esserne l'autentico teorico e l'interprete vivente. Ed è chiaro che un uomo «felice» quale quello qui ritratto non può competere con il modello che Cicerone invece si propone: l'uomo «virtuoso» che sa dare prova, appunto, della propria forza d'animo nel momento in cui le «variazioni» (cioè la condizione legata al piacere cinetico) si affacciano. Perciò a Lucio Torio Balbo (cioè al tipo di uomo felice epicureo e, per questa via, a Epicuro stesso) Cicerone antepone come uno degli uomini più felici Marco Attilio Regolo: «Lo afferma, al mio posto, la virtù in perso-

<sup>12</sup> Cfr. *fin.* 1.57; 62; 63.

na, e non esiterà ad anteporre Marco Attilio Regolo a questo vostro tipo di uomo felice», *dicit pro me ipsa virtus nec dubitabit isti vestro beato M. Regulum antepone, fin.* 2.65.

Il profilo di Epicuro si fa così più definito: per costui – cioè per l'Epicuro di Cicerone – il «tipo» di piacere è essenzialmente fondato sui sensi<sup>13</sup> al punto però da impedirgli di vedere le implicazioni morali della virtù. Ciò fa sì che la posizione di Epicuro risulti appiattita su quella dell'edonismo cirenaico<sup>14</sup>, una posizione nella quale l'*homullus*, fattosi *luxuriosus*, finisce per offrire il fianco addirittura ai rimproveri che l'Epicuro ortodosso potrebbe rivolgergli: «Non criticheresti, o Epicuro, i lussuriosi per questo stesso motivo, perché vivono in modo da perseguire i piaceri di ogni genere, tanto più poi che il sommo piacere – come tu sostieni – consiste essenzialmente nel non soffrire?»<sup>15</sup>.

Ma non è solo una questione di etica: anche la conoscenza e il riconoscimento della realtà fisica dipendono dai sensi<sup>16</sup>. Epicuro è infatti materialista, seguace di Democrito<sup>17</sup>, addirittura, in certi casi, più spregiudicato di lui, come nella questione della 'deviazione atomica'<sup>18</sup>.

Le conseguenze di tutto questo approdano da un lato a una concezione della morte<sup>19</sup> davvero radicale, dall'altro alla

<sup>13</sup> Cfr. *in Pis.* 68-69; *Acad.* 1.7.

<sup>14</sup> Cfr. *Luc.* 131; *fin.* 2.19; 35.

<sup>15</sup> *Fin.* 2.22: *sed tamen nonne reprehenderes, Epicure, luxuriosos ob eam ipsam causam, quod ita viverent, ut persequerentur cuiusque modi voluptates, cum esset praesertim, ut ais tu, summa voluptas nihil dolere?* Cfr. *Tusc.* 3.46.

<sup>16</sup> Cfr. *Luc.* 19; 79; 82. Addirittura non va scordato il paradosso: «Qual è il principio di Epicuro? se ogni percezione sensibile è falsa, nulla può esser percepito», *quod est caput Epicuri? 'si ullum sensus visum falsum est, nihil potest percipi', ibid.* 101.

<sup>17</sup> Cfr. *fin.* 1.18; *nat. d.* 1.73; 120.

<sup>18</sup> Cfr. *fin.* 1.18; 28; *fat.* 22-23.

<sup>19</sup> In *fin.* 2.100 è tradotta la KΔ 2: «La morte non ha nulla a che fare con noi; ciò che si è dissolto non ha sensibilità, e ciò che non ha

paradossale proposta teologica per cui gli dèi – agglomerato di atomi come un qualsiasi altro ente – non hanno nulla degli dèi tradizionalmente intesi perché non si curano di nulla. L'Epicuro di Cicerone in realtà non crede in questi dèi<sup>20</sup> e il meccanismo dell'intero universo si fonda sulla casualità originaria; quest'ultima sembra implicare l'eliminazione del senso del destino che dovrebbe permeare il Tutto. Di qui l'irridere alla mantica e alle predizioni<sup>21</sup>.

Questo Epicuro risulta poi debole nell'argomentare<sup>22</sup>. La dialettica per lui sembra non avere che scarso valore, dato che non gli risulta possibile stabilire univocamente la verità o la falsità di un enunciato<sup>23</sup>. Infatti, in nome del più concreto materialismo, Epicuro sostiene che solo la percezione della realtà sensibile può fornire la conoscenza; ne consegue che un'asserzione disgiuntiva quale «aut vivet cras aut non vivet Epicurus» non può essere concessa, pena l'introduzione di un criterio di verità puramente dipendente dalla mera necessità logica.

Ma soprattutto l'Epicuro di Cicerone è uomo inaffidabile nelle relazioni con gli altri, poiché non sa vedere che

sensibilità non ha assolutamente in nulla a che fare con noi», *mortem nihil ad nos pertinere; quod enim dissolutum sit, id esse sine sensu, quod autem sine sensu sit, id nihil ad nos pertinere omnino.*

<sup>20</sup> Cfr. *nat. d.* 1.121; 123 (*Epicurus re tollit oratione relinquit deos*); 3.3; *div.* 2.104.

<sup>21</sup> Cfr. *nat. d.* 2.162; *div.* 1.99; 2.39.

<sup>22</sup> Cfr. per esempio *Tusc.* 5.93.

<sup>23</sup> Cfr. *Luc.* 97; *fin.* 2.18. In *fat.* 19-21; 37 Cicerone contesta a Epicuro una messa a punto scorretta degli enunciati in base al principio di bivalenza; secondo Epicuro infatti «non tutti gli enunciati sono sempre veri o falsi», *negare omnem enuntiationem aut veram esse aut falsam*. Cfr. *supra* pp. 151-52 n. 13. In realtà, nonostante quanto sostiene Cicerone, occorre riconoscere che il rifiuto del principio di bivalenza nel caso dei futuri contingenti non è di per sé sufficiente per decretare la totale mancanza di interesse per la logica da parte di Epicuro.

l'*utile* nell'amicizia<sup>24</sup> e il *pericolo* nella dimensione pubblicopolitica<sup>25</sup>.

Un personaggio di questo tipo, in grado di solleticare gli elementi più reconditi dell'essere umano, che ammalia perché presenta come 'naturali' gli istinti che invece la ragione dovrebbe controllare, finì per assumere i tratti del *sapiente*. E così a lui si affidarono gli uomini più deboli, da lui si lasciarono plagiare le personalità meno autonome e coloro che

<sup>24</sup> È evidente, in questo senso, la forzatura interpretativa di Cicerone, cfr. *fin.* 1.69; 2.82; 84 (*utilitatis causa amicitia est quaesita*). In *Lael.* 29 agli Epicurei è attribuita l'opinione che «l'amicizia derivi dalla debolezza e dal bisogno di seguire qualcuno che ci consenta di ottenere ciò che desideriamo», *ab imbecillitate proficisci ... per quem adsequatur, quod quisque desideret*. E secondo Cicerone è un'idea «meschina e indegna, quella per cui si vuole l'amicizia nata dal bisogno e dell'indigenza», *humilem sane ... et minime generosum, ut ita dicam, ortum amicitiae, quam ex inopia atque indigentia natam volunt*. Va ricordato comunque che, qualora Epicuro manifestasse probità e disinteresse nell'amicizia, ciò risulterebbe in palese contrasto con quanto predica: è il caso del testamento, nel quale affiora prepotente una *gratuita probitas*: degna di lode certo, ma *cum summa eius philosophia nullo modo congruebat*, *fin.* 2.99-100.

<sup>25</sup> Una breve introduzione alla problematica del μὴ πολιτεύεσθαι è in Grilli [1953], pp. 59-64. Come dice Epicuro, ΚΔ 21, il saggio «non ha bisogno di cose che, per essere ottenute, implicino la lotta», οὐδὲν προσδέεται πραγμάτων ἀγῶνας κεκτημένων. Di qui la presa di distanza dalla politica che, in un modo o nell'altro, finisce per proporre modelli ideali per i quali battersi e quindi soffrire. Cfr. Pesce [1974], pp. 91-93. Filodemo, che come sappiamo fu contemporaneo di Cicerone, riprende esplicitamente la proposta epicurea, *rhet.* II, p. 35, col. XXXVIII 8-12 Sudh.: διότι κα[τ'] οὐθ[έ]ν εἰσ[άγ]ειν δεῖ τὸν σοφὸν εἰς πολιτικὴν ἐμπειρίαν οὐδὲ ῥητορικὴν τοιαύτην, «Poiché per nessun motivo bisogna che il sapiente spinga in direzione della pratica e della retorica politica». Tutto il dissenso di Cicerone si osserva raccolto nell'amara ironia con cui replica all'amico Attico: *Epicuri mentionem facis et audes dicere μὴ πολιτεύεσθαι?*, *Att.* 14.20.5. Che la polemica antiepicurea di Cicerone fosse essenzialmente dovuta più al movente politico che a quello filosofico è la tesi di Gargiulo [1980].

solo sotto l'ombra protettrice di una figura carismatica sanno agire: eccoli quindi, i seguaci di Epicuro, esageratamente preoccupati dell'ortodossia, difficilmente disposti a dire qualcosa di critico o di alternativo rispetto a quanto aveva scritto il Maestro<sup>26</sup>. Un maestro la cui immagine sempre va tenuta presente<sup>27</sup> insieme alla parola condensata soprattutto nelle *ratae sententiae*<sup>28</sup>.

Di fronte a un ritratto di Epicuro siffatto è chiaro che Cicerone ha gioco facile per chiamarsi fuori e per prospettare un'alternativa radicale; resta peraltro il dato che si è cercato fin qui di mostrare: dietro a questo ritratto sta una conoscenza più complessa e articolata dell'Epicureismo, di un progetto di vita con il quale il filosofo di Arpino ha finito per confrontarsi in un modo che è risultato assai più costruttivo di quanto la critica storica e storico-filosofica non abbia finora riconosciuto. Ciò non significa che qui si sia tentato di proporre l'interpretazione di un Cicerone in qualche modo più accondiscendente e meno severo rispetto alla persona e alla filosofia di Epicuro: in realtà la tesi sostenuta vorrebbe consegnare un Cicerone molto più problematico e più «filosofo», in possesso di un metodo di lavoro e di una conoscenza tecnica di primissimo livello, in grado di affrontare le dottrine filosofiche affermatesi nell'ultimo scorcio della Repubblica romana con competenza e, in più occasioni, con originalità. In particolare, in virtù di un sapiente gioco retorico, questo Cicerone ha potuto *studiose dicere contra*

<sup>26</sup> *Fin.* 1.6; *Tusc.* 2.8.

<sup>27</sup> *Fin.* 5.3; *nat. d.* 1.85.

<sup>28</sup> *Fin.* 2.20: «Chi infatti tra i vostri non ha imparato le *Kyriai doxai* di Epicuro? e cioè, come dire, le più sicure, dato che le più importanti sentenze per la vita felice sono quelle brevemente enunciate?», *Quis enim vestrum non edidit Epicuri κυριας δόξας, id est quasi maxime ratas, quia gravissimae sint ad beate vivendum breviter enuntiatae sententiae?*

*Epicurum* (*Tusc.* 3.50): ha potuto cioè dialogare con la dottrina epicurea, ne ha illustrati e criticati quelli che gli sono sembrati i punti deboli nel campo della fisica, della teologia, dell'etica e della gnoseologia. Ma ne ha anche saputo sfruttare – magari mascherandone o addirittura negandone il rilievo – certe suggestioni. È stato il caso dell'*amicitia*, che nell'ottica epicurea non può essere separata dal piacere ma che non per questo deve portarci a immaginare Epicuro come un uomo infedele o ingiusto<sup>29</sup>; è stato il caso dell'*otium* che, reinterpretato quale mezzo e occasione per ripensare alla propria condizione di vita, con cautela ma senza eccessivi tentennamenti ha potuto essere proposto al cittadino romano nel momento della crisi della Repubblica.

<sup>29</sup> *Fin.* 2.81: «(Epicuro) medesimo fu un uomo buono e così pure molti Epicurei furono e oggi sono fedeli nelle amicizie, equilibrati e seri in tutta la vita, e non si regolano nelle scelte quotidiane in base al piacere ma sul dovere», *Ipsè bonus vir fuit et multi Epicurei et fuerunt et hodie sunt et in amicitiiis fideles et in omni vita constantes et graves nec voluptate, sed officio consilia moderantes*. Secondo Cicerone, la tesi di Epicuro poteva così essere riassunta: «L'amicizia non può essere separata dal piacere e per questo dev'essere coltivata», *amicitiam a voluptate non posse divelli ob eamque rem colendam esse*, § 82.

## BIBLIOGRAFIA

### STUDI CRITICI

- Achard [1999] = G. Achard, *Les 'Paradoxa Stoicorum' de Cicéron : éloquence ou philosophie ?*, «Revue des études latines», 77 (1999), pp. 72-86
- Alesse [1994] = F. Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli : Bibliopolis 1994
- Alesse [1997] = Panezio [1997]
- Algra [1997] = K. Algra, *Chrysippus, Carneades, Cicero. The Ethical 'divisions' in Cicero's 'Lucullus'*, in Inwood-Mansfeld [1997], pp. 107-39
- Algra [2003] = K. Algra, *The Mechanism of Social Appropriation and its Role in Hellenistic Ethics*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 25 (2003), pp. 265-98
- André [1966] = J.M. André, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine : des origines à l'époque augustéenne*, Paris : Presses Universitaires de France 1966
- Angeli [1988] = Filodemo [1988]
- Angeli [1988]<sup>b</sup> = A. Angeli, *La scuola epicurea di Lampsaco nel PHerc. 176 (fr. 5 coll. I, IV, VIII-XXIII)*, «Cronache Ercolanesi», 18 (1988), pp. 27-51
- Annas [1998] = J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford : Oxford University Press 1995; trad. it. di M. Andolfo, *La morale della felicità, in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Milano : Vita e pensiero 1998

- Arrighetti [1973] = Epicuro [1973]
- Arrighetti [1978] = G. Arrighetti, *Philia e Physiologia: i fondamenti dell'amiciꝛia epicurea*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», 1 (1978), pp. 49-63
- Asmis [1984] = E. Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca/London : Cornell University Press 1984
- Asmis [1990] = E. Asmis, *Free Action and the Swerve: Review of W.G. Engert, 'Epicurus on the Swerve and Voluntary Action'*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 8 (1990), pp. 275-91
- Asmis [1990]<sup>b</sup> = E. Asmis, *Philodemus' Epicureanism*, in ANRW II 36/4 (1990), pp. 2369-406
- Asmis [1999] = E. Asmis, *Epicurean Epistemology*, in CH, pp. 260-94
- Association Budé [1969] = Association Guillaume Budé, *Actes du VIII<sup>ème</sup> Congrès, Paris, 5-10 avril 1968*, Paris : Les Belles Lettres 1969
- Atti [1980] = *Tra Grecia e Roma, temi antichi e moderni : Atti del Convegno su realtà politiche e sociali e mondo dei valori nella Grecia classica e nella Roma repubblicana*, Roma 15 maggio 1979, Roma : Istit. Poligrafico e Zecca dello Stato 1980
- Auvray [2001] = C. Auvray-Assayas, *Relire Cicéron pour comprendre Philodème. Réponse à D. Obbink*, in Auvray-Delattre [2001], pp. 227-34
- Auvray-Delattre [2001] = C. Auvray-Assayas et D. Delattre (eds.), *Cicéron et Philodème. La polémique en Philosophie*, Paris : Presses de l'Ecole normale supérieure 2001
- Bailey [1926] = C. Bailey, *Epicurus. The Extant Remains, with Short Critical Apparatus, Translation and Notes*, Oxford : Clarendon Press 1926, rist. 1970
- Bailey [1928] = C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford : Clarendon Press 1928
- Barnes [1989] = J. Barnes, *Antiochus of Ascalon*, in Griffin-Barnes [1989], pp. 51-96

- Barnes [1997] = J. Barnes, *Roman Aristotle*, in Griffin-Barnes [1997], pp. 1-69
- Barney [2003] = R. Barney, *A Puzzle in Stoic Ethics*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 24 (2003), pp. 303-40
- Bayer [1976] = Cicerone [1976]
- Bellincioni [1970] = M. Bellincioni, *Struttura e pensiero del Laelius ciceroniano*, Brescia : Paideia 1970
- Bellincioni [1974] = M. Bellincioni, *Cicerone politico nell'ultimo anno di vita*, Brescia : Paideia 1974
- Berti [1962] = E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Firenze : Olschki 1962
- Bignone [1920] [1964] = Epicuro [1920]
- Bignone [1940] = E. Bignone, *La dottrina epicurea del 'clinamen'*, «Atene e Roma», 42 (1940), pp. 159-98
- Bignone [1973] = E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze : La Nuova Italia, 1936, 1973<sup>2</sup>
- Bobzien [1998] = S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford : Clarendon Press 1998
- Bobzien [2000] = S. Bobzien, *Did Epicurus Discover the Free Will Problem?*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 19 (2000), pp. 287-337
- Boissier [1988] = G. Boissier, *Cicéron et ses amis, études sur la société romaine du temps de César* (1959), trad. it. *Cicerone e i suoi amici*, Milano : Rizzoli 1988
- Bollack [1969] = J. Bollack, *Les Maximes de l'Amitié*, in Association Budé [1969], pp. 221-36
- Bollack-Laks [1976] = J. Bollack et A. Laks, *Études sur l'Épicurisme antique*, Lille : Publications de l'Université de Lille 1976
- Botter [2005] = B. Botter, *Dio e divino in Aristotele*, Sankt Augustin : Academia Verlag 2005

- Boyancé [1941] = P. Boyancé, 'Cum dignitate otium', «Revue des études anciennes», 43 (1941), pp. 172-91 ; trad. ted. in Klein [1980], pp. 348-74
- Brennan [1998] = T. Brennan, *The Old Stoic Theory of Emotions*, in Engberg-Sihvola [1998], pp. 21-70
- Brennan [2005] = T. Brennan, *The Stoic Life : Emotions, Duties and Fate*, Oxford : Clarendon Press 2005
- Brittain [2001] = C. Brittain, *Philo of Larissa, the Last of the Academics Sceptics*, Oxford : Oxford University Press 2001
- Brochard [1887] = V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris : Impr. nationale 1887 ; Vrin 1969 (ristampa)
- Brunschwig [1986] = J. Brunschwig, *The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism*, in Schofield-Striker [1986], pp. 113-44
- Büchner [1964] = K. Büchner, *Cicero*, Heidelberg : Winter 1964
- Canfora [2003] = L. Canfora, *La première réception de Lucrece à Rome*, in Monet [2003], pp. 43-50
- Capasso [1991] = M. Capasso, *Manuale di papirologia ercolanese*, Congedo : Galatina 1991
- Cavallo [1989] = G. Cavallo (ed.), *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*, Roma-Bari : Laterza 1989
- CH = K. Algra – J. Barnes – J. Mansfeld – M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press 1999
- Christes [1988] = J. Christes, *Cum dignitate otium (Cic. Sest. 98) – eine Nachbereitung*, «Gymnasium», 95 (1988), pp. 303-15
- Citroni Marchetti [2000] = S. Citroni Marchetti, *Amicizia e potere nelle lettere di Cicerone e nelle elegie ovidiane dell'esilio*, Firenze : Ed. Univ. degli Studi di Firenze 2000
- Clark [1918] = A.C. Clark, *The Descent of Manuscripts*, Oxford : Clarendon Press 1918, repr. 1969
- Cooper [1996] = J.M. Cooper, *Eudaimonism, the Appeal to Nature, and "Moral Duty" in Stoicism*, in Engstrom-Whiting [1996], pp. 261-84

- Corbeill [2002] = A. Corbeill, *Rhetorical Education in Cicero's Youth*, in May [2002], pp. 23-48
- Coxon [1986] = A.H. Coxon, *The Fragments of Parmenides. A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary*, Assen Netherlands & Wolfeboro New Hampshire : Van Gorcum 1986
- Crönert [1906] = W. Crönert, *Kolotes und Menedemos*, München : Müller Ver. 1906; Hakkert : Amsterdam 1965 (ristampa)
- D'Anna [1965] = G. D'Anna, *Alcuni aspetti della polemica anti epicurea di Cicerone*, Roma : Edizioni dell'Ateneo 1965
- Dal Pra [1975] = M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Milano : Fratelli Bocca 1950; Roma-Bari : Laterza 1975 (ristampa)
- De Lacy [1969] = P.H. De Lacy, *Limit and Variation in the Epicurean Philosophy*, «Phoenix» 23 (1969), pp. 104-13
- De Lacy [1978] = P.H. De Lacy, *Introduction; Supplementary Essays*, in Filodemo [1978], pp. 11-23; 143-230
- Delattre [2001] = D. Delattre, *La bibliothèque de Philodème à travers les Papyrus d'Herculanum*, in Auvray-Delattre [2001], pp. 385-92
- De Witt [1942] = N.W. De Witt, *The Gods of Epicurus and the Canon*, «Trans. of Royal Soc. of Canada», 3 ser. 2, vol. 36 (1942), pp. 33-49
- De Witt [1954] = N.W. De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis : University of Minnesota Press 1954
- Diano [1949] = Epicuro [1949]
- Diano [1974] = C. Diano, *Scritti epicurei*, Firenze : Olschki 1974
- Diels [1879] = H. Diels (hrsg. v.), *Doxographi Graeci*, Berlin : Reimer 1879; De Gruyter 1976<sup>5</sup> (ristampa)
- Diels [1917] = Filodemo [1917]
- Dillon-Long [1988] = J.M. Dillon – A.A. Long (eds.), *The Question of "Eclecticism"*, *Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley - Los Angeles – London : University of California Press 1988

- Donini [1989] = P.L. Donini, *Ethos, Aristotele e il determinismo*, Alessandria : Edizioni dell'Orso 1989
- Dorandi [1997] = T. Dorandi, *Gli 'Academica' quale fonte per la storia dell'Accademia*, in Inwood-Mansfeld [1997], pp. 89-106
- Drexler [1944] [1980] = H. Drexler, *Dignitas*, Göttinger Universitätsreden Nr. 15, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1944 = rist. in Klein [1980], pp. 231-54
- Dumoulin [1981] = B. Dumoulin, *Recherches sur le premier Aristote, 'Eudème', 'de la Philosophie', 'Protreptique'*, Paris : Vrin 1981
- Dyck [2003] = Cicerone [2003]
- Eisenberger [1979] = H. Eisenberger, *Zur Frage der ursprünglichen Gestalt von Ciceros Schrift De fato*, «Grazer Beiträge», 8 (1979), pp. 153-72
- Engberg-Sihvola [1998] = T. Engberg-Pedersen – J. Sihvola (eds.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht-Boston-London : Kluwer 1998
- Englert [1987] = W.G. Englert, *Epicurus on the Swerve and Voluntary Action*, Atlanta, Georgia : Scholars Press 1987
- Engstrom-Whiting [1996] = S. Engstrom – J. Whiting (eds.), *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, New York : Cambridge University Press 1996
- Erler [1994] = M. Erler, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, in Flashar [1994], pp. 29-490
- Erler [1992] = M. Erler, *Orthodoxie und Anpassung. Philodem, ein Panaitios des Kepos?*, «Museum Helveticum», 49 (1992), pp. 171-200
- Erler [1992]<sup>b</sup> = M. Erler, *Cicero und "unorthodoxer" Epikureismus*, «Anregung», 38 (1992), pp. 307-22
- Erler [2003] = M. Erler, *Filosofia romana*, in *Introduzione alla filologia latina*, diretta da F. Graf, ediz. italiana a cura di M. Molin Pradel, Roma : Salerno editrice 2003, pp. 707-89
- Erler-Schofield [1999] = M. Erler – M. Schofield, *Epicurean Ethics*, in CH, pp. 643-74

- Fallot [1977] = J. Fallot, *Le plaisir et la mort dans la philosophie d'Epicure*, Paris : Julliard, 1951; ed. it. a cura di S. Timpanaro e A. Marietti Solmi, *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*, Torino : Einaudi 1977
- Fedeli [1989] = P. Fedeli, *Biblioteche private e pubbliche a Roma e nel mondo romano*, in Cavallo [1989], pp. 29-64
- Feger [1956] = R. Feger, art. «T. Pomponius Atticus», *RE*, Suppl. VIII, 1956, coll. 503-26
- Festugière [1983] = A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le dieu cosmique*, Paris : Gabalda 1949; Paris : Les Belles Lettres 1983
- Flashar [1994] = H. Flashar, *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. IV. Die hellenistische Philosophie*, Basel : Schwabe 1994
- Förschner [1971] = M. Förschner, *Die stoische Ethik : über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System* Stuttgart : Klett-Cotta 1971
- Fortenbaugh – Steinmetz [1989] = W.W. Fortenbaugh & P. Steinmetz (eds.), *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick – London : Transaction Publishers 1989
- Fowler [1983] = D. Fowler, *Lucretius on the clinamen and 'free will'* (2.251-93), in Syzetesis [1983], pp. 329-52
- Frassinetti [1954] = P. Frassinetti, *Cicerone e gli dèi di Epicuro*, «Rivista di filologia e di istruzione classica», 32 (1954), pp. 113-32
- Frisch [1946] = H. Frisch, *Cicero's Fight for the Republic*, København : Gyldendalske Boghandel 1946
- Fritz [1972] = K. v. Fritz, *Zenon von Sidon*, *RE* X A, 1972, coll. 122-38
- Fuhrmann [1960] = M. Fuhrmann, *Cum dignitate otium, Politisches Programm und Staatstheorie bei Cicero*, «Gymnasium», 67 (1960), pp. 481-500
- Furley [1967] = D. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton – New Jersey : Princeton University Press 1967

- Furley [1989] = D. Furley, *Aristotelian Material in Cicero's 'De natura deorum'*, in Fortenbaugh-Steinmetz [1989], pp. 201-19
- Garbarino [1973] = G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a.C.*, Torino : Paravia 1973
- Garbarino [1980] = G. Garbarino, *Il concetto etico-politico di gloria nel 'De officiis' di Cicerone*, in Atti [1980], pp. 197-204
- Gargiulo [1980] = T. Gargiulo, *Aspetti politici della polemica anti-epicurea di Cicerone*, «Elenchos», 1 (1980), pp. 292-332
- Gawlick – Görler [1994] = G. Gawlick – W. Görler, *Cicero*, in Flashar [1994], pp. 995-1168
- Gelzer [1969] = M. Gelzer, *Cicero. Ein biographischer Versuch*, Wiesbaden : Steiner 1969
- Giannantoni [1995] = G. Giannantoni, M. Gigante, E. Martens, M. Narcy, A.M. Ioppolo, K. Döring (eds.), *La tradizione socratica. Seminario di studi*, Napoli : Bibliopolis 1995
- Giannantoni – Gigante [1996] = G. Giannantoni e M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano : Atti del Congresso internazionale*, Napoli, 19-26 maggio 1993, Napoli : Bibliopolis 1996
- Giardina – Schiavone [1981] = A. Giardina – A. Schiavone (eds.), *Modelli etici, diritto e trasformazioni sociali*, Roma-Bari : Laterza 1981
- Gigante [1969] = M. Gigante, *Ricerche filodemeae*, Napoli : Macchiaroli 1969
- Gigante [2001] = M. Gigante, *Philodème dans l'histoire de la littérature grecque*, in Auvray-Delattre [2001], pp. 23-50
- Gigon [1973] = O. Gigon, *Cicero und die griechische Philosophie*, ANRW I 4 (1973), pp. 226-261
- Giussani [1896] = C. Giussani, T. Lucreti Cari *De rerum natura libri sex*, vol. I: *Studi lucreziani*, Torino : Loescher 1896
- Giusta [1964-1967] = M. Giusta, *I dossografi di etica*, Torino : Giappichelli, I: 1964; II: 1967

- Giusta [1968-1969] = M. Giusta, *Due edizioni originali delle Tuscolane?*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», 103 (1968-1969), pp. 437-99
- Glucker [1978] = J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1978
- Glucker [1988] = J. Glucker, *Cicero's Philosophical Affiliations*, in Dillon – Long [1988], pp. 34-69
- Glucker [1997] = J. Glucker, *Socrates in the Academic Books and other Ciceronian Works*, in Inwood-Mansfeld [1997], pp. 58-88
- Görler [1974] = W. Görler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg : Winter V. 1974
- Görler [1997] = W. Görler, *Cicero's Philosophical Stance in the 'Lucullus'*, in Inwood-Mansfeld [1997], pp. 36-57; riprodotto in Görler [2004], pp. 268-89
- Görler [1999] = W. Görler, *Silencing the 'Troublemaker': De legibus I. 39 and the Continuity of Cicero's Scepticism*, in Powell [1999], pp. 85-113
- Görler [2004] = W. Görler, *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, hrsg. v. C. Catrein, Leiden-Boston : Brill 2004
- Gorman [2005] = R. Gorman, *The Socratic Method in the Dialogues of Cicero*, Stuttgart : F. Steiner V. 2005
- Gosling – Taylor [1982] = J.C.B. Gosling and C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford : Clarendon Press 1982
- Griffin [1989] = M. Griffin, *Philosophy, Politics and Politicians*, in Griffin-Barnes [1989], pp. 1-37
- Griffin [1997] = M. Griffin, *The Composition of the 'Academica'. Motives and Versions*, in Inwood – Mansfeld [1997], pp. 1-27
- Griffin [1997]<sup>b</sup> = M. Griffin, *From Aristotle to Atticus: Cicero and Matius on Friendship*, in Griffin-Barnes [1997], pp. 86-109
- Griffin-Barnes [1989] = M. Griffin & J. Barnes (eds.), *Philosophia togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford : Clarendon Press 1989

- Griffin-Barnes [1997] = M. Griffin & J. Barnes (eds.), *Philosophia togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford : Clarendon Press 1997
- Grilli [1951] = A. Grilli, *Otium cum dignitate*, «Acme», 4 (1951), pp. 227-40
- Grilli [1953] = A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano-Roma : Bocca 1953
- Grilli [1971] = A. Grilli, *Il piano degli scritti filosofici di Cicerone*, «Rivista critica di Storia della Filosofia», 26 (1971), pp. 303-06
- Grilli [1971]<sup>b</sup> = A. Grilli, *I proemi del De re publica di Cicerone*, Brescia : Paideia 1971
- Grilli [1974] = A. Grilli, *Su due passi delle 'Tuscolane' di Cicerone (1.87-88 e 3.8-11)*, in *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à P. Boyancé*, Roma : Ecole française 1974, pp. 345-56
- Grilli [2002] = A. Grilli, *Cicerone tra retorica e filosofia*, in Narducci [2002], pp. 53-65
- Grimal [1996] = P. Grimal, *Cicéron*, Fayard : Paris 1986; tr. it. *Cicerone*, Milano : Garzanti 1987, 1996<sup>2</sup>
- Habinek [1990] = Th.N. Habinek, *Towards a History of Friendly Advice: The Politics of Candor in Cicero's 'De amicitia'*, «Apeiron», 73 (1990), pp. 165-85
- Hamelin [1985] = O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, Paris : Vrin 1985
- Hirzel [1895] = R. Hirzel, *Der Dialog, Ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig : S. Hirzel V. 1895; Hildesheim : Olms 1963 (ristampa)
- Hirzel [1964] = R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, Leipzig 1877-1883 (repr. Hildesheim : Georg Olms Verlagsbuchhandlung 1964)
- Hellegouarc'h [1963] = J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris : Les Belles Lettres 1963
- Inwood [1985] = B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, New York : Oxford University Press 1985

- Inwood [2003] = B. Inwood, *The Cambridge Companion to the Stoics*, New York : University Cambridge Press 2003
- Inwood-Donini [1999] = B. Inwood – P.L. Donini, *Stoic Ethics*, in CH, pp. 675-738
- Inwood-Mansfeld [1997] = B. Inwood & J. Mansfeld (eds.), *Assent & Argument. Studies in Cicero's 'Academic Books'*, Leiden : Brill 1997
- Ioppolo [1972] = A.M. Ioppolo, *La dottrina della passione in Crisippo*, «Rivista di Storia della Filosofia», 27 (1972), pp. 251-68
- Ioppolo [1986] = A.M. Ioppolo, *Opinione e scienza, Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e II secolo a.C.*, Napoli : Bibliopolis 1986
- Ioppolo [1994] = A.M. Ioppolo, *Il concetto di causa nella filosofia ellenistica e romana*, in ANRW, II 36/7 (1994), pp. 4491-545
- Ioppolo [1995] = A.M. Ioppolo, *Socrate nelle tradizioni accademico-scettica e pirroniana*, in Giannantoni [1995], pp. 89-123
- Iori [2003] = A. Iori, *Aristotele*, Milano : Mondadori 2003
- Isnardi Parente [1974] = M. Isnardi Parente, *Gli dèi di Epicuro nello scolio a Kyriai Doxai I*, «La parola del passato», 29 (1974), pp. 171-79
- Isnardi Parente [1989] = Stoici antichi [1989]
- Jaeger [1968] = W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin : Weidmann 1923; trad. it. *Aristotele. Prime linee della sua evoluzione spirituale*, Firenze : La Nuova Italia 1938, 1968<sup>4</sup>
- Jaeger [1967] = W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin und Leipzig : de Gruyter 1936<sup>2</sup>; trad. it. a cura di L. Emery, Firenze : La Nuova Italia 1967<sup>3</sup>
- Jones [1992] = H. Jones, *The Epicurean Tradition*, London-New York : Routledge 1989, 1992<sup>2</sup>
- Klein [1980] = R. Klein (hrsg. v.), *Das Staatsdenken der Römer*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980
- Kleve [1963] = K. Kleve, *Gnosis Theon : die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie; Ausgangspunkt der Studie : Cicero De natura deorum I*, Osloae : in aedibus Universitetsforlaget 1963

- Kleve [1977] = K. Kleve, *Empiricism and Theology in Epicureanism*, «Symbolae Osloenses», 52 (1977), pp. 39-51
- Klose [1933] = F. Klose, *Die Bedeutung von honos und honestus*, Inaugural-Dissertation der Ho. Phil. Fak. der Schlesischen Friedrich-Wihlelm-Universität zu Breslau, Breslau : Eschenhagen 1933
- Knoche [1959] = U. Knoche, *Cicero: Ein Mittler griechischer Geisteskultur*, «Hermes», 87 (1959), pp. 57-74; in Maurach [1976], pp. 118-41
- Kroll [1927] = W. Kroll, *Siron*, RE XXX A, 1, 1927, coll. 353-54
- Labate-Narducci [1981] = M. Labate – E. Narducci, *Nobiltà dei modelli etici e relativismo dei valori: il 'personaggio' di Attico*, in Giardina – Schiavone [1981], III, pp. 127-82
- Lemke [1973] = D. Lemke, *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion*, München : Beck 1973
- Leonhardt [1999] = J. Leonhardt, *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*, München : Beck 1999
- Lévy [1992] = C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les 'Academiques' et sur la philosophie cicéronienne*, Rome : École française de Rome – Palais Farnèse 1992
- Lévy [2001] = C. Lévy, *Cicéron et l'épicurisme: la problématique de l'éloge paradoxal*, in Auvray-Delattre [2001], pp. 71-75
- Lévy [2003] = C. Lévy, *D'Amfinius à Cicéron. Quelques remarques sur la communication de L. Canfora*, in Monet [2003], pp. 51-55
- Long [1971] = A.A. Long, *Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action*, in Long [1971]<sup>b</sup>, pp. 173-99
- Long [1971]<sup>b</sup> = A.A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, London : The Athlone Press 1971
- Long [1996] = A.A. Long, *Stoic Studies*, New York : Cambridge University Press 1996
- Long [2006] = A.A. Long, *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford : Oxford Clarendon Press 2006

- Long-Sedley [1986-1987] = A.A. Long & D.N. Sedley (eds.), *The Hellenistic Philosophers*, I-II, Cambridge : Cambridge University Press 1986-1987
- Madvig [1839] [1965] = Cicerone [1839] [1965]
- Mančal [1982] = J. Mančal, *Zum Begriff der Philosophie bei M. Tullius Cicero*, München : Fink Verlag 1982
- Mansfeld [1993] = J. Mansfeld, *Aspects of Epicurean Theology*, «Mnemosyne», 46 (1993), pp. 172-210
- Mansfeld [1999] = J. Mansfeld, *Theology*, in CH, pp. 452-78
- Marinone [1997] [2004] = N. Marinone, *Cronologia ciceroniana*, Roma : Centro Studi Ciceroniani 1997, 2004<sup>2</sup>
- Masi [2005] = F.G. Masi, *L'antideterminismo di Epicuro e il suo limite: il libro XXV del ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ*, in Natali-Maso [2005], pp. 167-95
- Masi [2006] = F.G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera 'Sulla Natura'*, Sankt Augustin : Academia Verlag 2006
- Maslowski [1974] = T. Maslowski, *The Chronology of Cicero's Antiepicureanism*, «Eos», 62 (1974), pp. 55-78
- Maso [2003] = S. Maso, *Dal disordine all'ordine*, in Natali-Maso [2003], pp. 243-57
- Maso [2005] = S. Maso, *Clinamen ciceroniano*, in Natali-Maso [2005], pp. 255-68
- Maso [2006] = S. Maso, *Le regard de la vérité. Cinq études sur Sénèque*, Paris : L'Harmattan 2006
- Maso [2007] = S. Maso, *'De fato' : la tradizione del testo*, «Lexis», 25 (2007), pp. 5-15
- Mau [1957] = J. Mau, *Zum Problem des Infinitesimalen bei den Antiken Atomisten*, Berlin : Akademie Verlag 1957
- Mau [2003] = J. Mau, *Epicure, Lettre à Hérodote §§ 54-62*, in *L'Épicurisme antique*, «Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg», 15 (2003), pp. 283-319; extrait de Mau [1957], §§ 6-7
- Maurach [1976] = G. Maurach (hrsg. v.), *Römische Philosophie*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976

- May [2002] = J.M. May (ed.), *Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric*, Leiden-Boston-Köln : Brill 2002
- Mayor [1880] = Cicerone [1880]
- Michel [1960] = A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, Paris : Presses Universitaires de France 1960
- Michel [1969] = A. Michel, *L'Epicurisme et la dialectique de Cicéron*, in Association Budé [1969], pp. 393-411
- Michel [1982] = A. Michel, *La théorie de la rhétorique chez Cicéron : éloquence et philosophie*, in *Entretiens sur l'Antiquité classique*, XXVIII, Genève : Fondation Hardt 1982, pp. 109-47
- Michel [2001] = A. Michel, *Cicéron, philosophe romain*, in Auvray-Delattre [2001], pp. 51-60
- Minkova [2005] = M. Minkova, *Spostamento dei concetti politici nel lessico cristiano: 'dignitas' in Boezio*, in Urso [2005], pp. 249-57
- Mitsis [1987] = P. Mitsis, *Epicurus on Friendship and Altruism*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 5 (1987), pp. 127-53
- Mitsis [1988] = P. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca and London : Cornell University Press 1988
- Mitsis [1996] = P. Mitsis, *Epicurus on Death and the Deprivations of Death*, in Giannantoni-Gigante [1996], II, pp. 805-12
- Monet [2003] = A. Monet (éd.), *Le jardin romain. Epicurisme et poésie à Rome. Mélanges offerts à Mayotte Bollack*, Lille : Presses de l'Université C. De Gaulle 2003
- Morau [1963] = P. Morau, v. *Quinta essentia*, in RE (Pauly-Wissowa), 24 (1963), coll. 1171-1263
- Moreau [1968] = J. Moreau, *Epicure et la physique des dieux*, «Revue des études anciennes», 70 (1968), pp. 286-94
- Moreau [1981] = J. Moreau, *L'Âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris : 1939; Hildesheim : Olms 1981 (ristampa)
- Moreschini [1961] = C. Moreschini, *Due fonti sulla teologia epicurea*, «La parola del passato», 16 (1961), pp. 342-72

- Moreschini [1979] = C. Moreschini, *Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone*, «Annali della Scuola normale superiore di Pisa», 9 (1979), pp. 99-178
- Müller [1972] = R. Müller, *Die epikureische Gesellschafts-Theorie*, Berlin : Akademie Verlag 1972
- Narducci [1989] = E. Narducci, *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa : Giardini 1989
- Narducci [1997] = E. Narducci, *Cicerone e l'eloquenza romana. Retorica e progetto culturale*, Roma-Bari : Laterza 1997
- Narducci [2002] = E. Narducci (ed.), *Interpretare Cicerone: Percorsi della critica contemporanea*, Atti del II Symposium Ciceronianum Arpinas (Arpino 18 maggio 2001), Firenze : Le Monnier 2002
- Narducci [2004] = E. Narducci, *Cicerone e i suoi interpreti*, Pisa : Ediz. ETS 2004
- Natali [2004] = C. Natali, *L'action efficace. Etudes sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain-la-Neuve : Peeters 2004
- Natali [2007] = C. Natali, *Carneade's argument in Cicero's De fato §§ 23b-25*, «Lexis», 25 (2007), pp. 69-82
- Natali-Maso [2003] = C. Natali e S. Maso (eds.), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Amsterdam : Hakkert 2003
- Natali-Maso [2005] = C. Natali e S. Maso (eds.), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Amsterdam : Hakkert 2005
- Nonvel Pieri [1978] = S. Nonvel Pieri, *Carneade*, Padova : Liviana ed. 1978
- Obbink [1989] = D. Obbink, *The Atheism of Epicurus*, «Greek Roman and Byzantine Studies», 30 (1989), pp. 187-223
- Obbink [1996] = Filodemo [1996]
- Obbink [2001] = D. Obbink, *Le livre I du 'De natura deorum' de Ciceron et le 'De pietate' de Philodème*, in Auvray-Delattre [2001], pp. 203-25
- O'Keefe [2005] = T. O'Keefe, *Epicurus on Freedom*, Cambridge : Cambridge University Press 2005

- Osthoff-Brugmann [1878-1910] = H. Osthoff – K. Brugmann, *Morphologische Untersuchungen auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen*, Leipzig 1878-1910 (= Hildesheim New York : Olms 1974-1975)
- Paratore [1973] = E. Paratore, *La problematica sull'epicureismo a Roma*, in ANRW I 4 (1973), pp. 116-204
- Pease [1955] = Cicerone [1955]
- Pepin [1971] = J. Pepin, *Idées grecques sur l'homme et sur le Dieu*, Paris : Les Belles Lettres 1971
- Perelli [1990] = L. Perelli, *Il pensiero politico di Cicerone. Tra filosofia greca e ideologica aristocratica romana*, Firenze : La Nuova Italia 1990
- Pesce [1974] = D. Pesce, *Saggio su Epicuro*, Roma-Bari : Laterza 1974
- Philippson [1916] = R. Philippson, *Zur Epikureischen Götterlehre*, «Hermes», 51 (1916), pp. 568-608
- Philippson [1938] = R. Philippson, *Philodemos*, RE XIX, 2, 1938, coll. 2444-82
- Philippson [1938]<sup>b</sup> = R. Philippson, *Phaidros*, RE XIX, 2, 1938, coll. 1557-58
- Piscitelli Carpino [1979] = T. Piscitelli Carpino, *Dignitas in Cicerone. Tra semantica e semiologia*, «Boll. di Studi latini», 9 (1979), pp. 253-67
- Pizzolato [1993] = L. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino : Einaudi 1993
- Pohlenz [1970] = M. Pohlenz, *Antikes Führertum. Cicero 'De officiis' und das Lebensideal des Panaitios*, Leipzig und Berlin : Teubner 1934; trad. it. a cura di M. Bellincioni, *L'ideale di vita attiva secondo Panezio nel 'De officiis' di Cicerone*, Brescia : Paideia 1970
- Pohlenz [1978] = M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959; trad. it. di O. De Gregorio, introd. di V.E. Alfieri, note di B. Proto, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze : La Nuova Italia 1967, 1978<sup>2</sup>

- Pöschl [1989] = V. Pöschl, *Der Begriff der Würde im antiken Rom und später*, Vorgetragen am 10 Mai 1969, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg : C. Winter Universitätsverlag 1989
- Powell [1999] = J.G.F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher*, Oxford : Clarendon Press 1999 [1995<sup>1</sup>]
- Powell [1999]<sup>b</sup> = J.G.F. Powell, *Cicero's Translations from Greek*, in Powell [1999], pp. 273-300
- Pucci [1966] = G.C. Pucci, *Echi lucreziani in Cicerone*, «Studi Italiani di Filologia Classica», 38 (1966), pp. 70-132
- Purinton [2001] = J. Purinton, *Epicurus on the Nature of the Gods*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 21 (2001), pp. 181-231
- Raubitschek [1949] = A.E. Raubitschek, *Phaidros and his Roman Pupils*, «Hesperia», 18 (1949), pp. 96-103
- Reale-Ruggiu [1991] = Parmenide [1991]
- Reinhardt [1888] = L. Reinhardt, *Die Quellen von Cicero's Schrift De deorum natura*, Breslau : Koebner 1888
- Reinhardt [1953] = K. Reinhardt, *Posidonios (Theologie)*, RE 22, (1953), coll. 697-719
- Rodis-Lewis [1975] = G. Rodis-Lewis, *Epicure et son école*, Paris : Gallimard 1975
- Roloff [1974] = H. Roloff, *Maiores bei Cicero*, in *Römische Wertbegriffe*, hrsg. von H. Oppermann, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974, pp. 274-322 (1938)<sup>1</sup>
- Rose [1886] = Aristotele [1967]
- Scherer [1979] = G. Scherer, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1979
- Schmid [1951] = W. Schmid, *Götter und Menschen in der Theologie Epikurs*, «Rheinisches Museum», 94 (1951), pp. 97-156
- Schmid [1984] = W. Schmid, *Epikur*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, 5 (1961), pp. 681-819; trad. it. a cura di I. Ronca, *Epicuro e l'Epicureismo cristiano*, Brescia : Paideia 1984

- Schofield [1999] = M. Schofield, *Academic Epistemology*, in CH, pp. 323-51
- Schofield [2003] = M. Schofield, *Stoic Ethics*, in Inwood [2003], pp. 233-56
- Schofield-Striker [1986] = M. Schofield & G. Striker, *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge-Paris : Cambridge University Press 1986
- Schwabl [1957] = H. Schwabl, *Zur Theogonie bei Parmenides und Empedokles*, «Wiener Studien», 70 (1957), pp. 278-89
- Sedley [1976] = D. Sedley, *Epicurus and the Mathematicians of Cyzicus*, «Cronache erculanensi», 6 (1976), pp. 23-54
- Sedley [1976]<sup>b</sup> = D. Sedley, *Epicurus and its Professional Rivals*, in Bollack-Laks [1976], pp. 119-59
- Sedley [1983] = D. Sedley, *Epicurus' Refutation of Determinism*, in Syzetesis [1983], I, pp. 11-51
- Sedley [1989] = D. Sedley, *Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World*, in Griffin-Barnes [1989], pp. 97-119
- Sedley [1997] = D. Sedley, *The Ethics of Brutus and Cassius*, «The Journal of Roman Studies», 87 (1997), pp. 41-53
- Sedley [1998] = D. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge : Cambridge University Press 1998
- Sharples [1991] = Cicerone [1991]
- Sharples [1991-93] = R.W. Sharples, *Epicurus, Carneades and the Atomic Swerve*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 38 (1991-93), pp. 174-90
- Sider [2005] = D. Sider, *The Library of the Villa dei Papiri at Herculaneum*, Los Angeles (California) : Getty Publications 2005
- Steinmetz [1989] = P. Steinmetz, *Beobachtungen zu Ciceros philosophischem Standpunkt*, in Fortenbaugh-Steinmetz [1989], pp. 1-22
- Stokes [1999] = M.C. Stokes, *Cicero on Epicurean Pleasures*, in Powell [1999], pp. 145-70

- Summers [1997] = K. Summers, *Lucretius and the Epicurean Tradition of Piety*, «Classical Philosophy», 90 (1997), pp. 309-11
- Syzetesis [1983] = SUZHTHISIS. *Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Napoli : Macchiaroli 1983
- Theiler [1957] = W. Theiler, *Ein vergessenes Aristoteleszeugnis*, «The Journal of Ellenic Studies», 77 (1957), pp. 127-31
- Theiler [1982] = Posidonio [1982]
- Timpanaro [1988] = Cicerone [1988]
- Tsouna [2001] = V. Tsouna, *Cicéron et Philodème: quelques considérations sur l'éthique*, in Auvray-Delattre [2001], pp. 159-72
- Tuilier [1969] = A. Tuilier, *La notion de φιλία dans ses rapports avec certains fondements sociaux de l'épicurisme*, in Association Budé [1969], pp. 318-29
- Untersteiner [1963] = Aristotele [1963]
- Urso [2005] = G. Urso (ed.), *Popolo e potere nel mondo antico. Atti del convegno internazionale*, Cividale del Friuli, 23-25 settembre 2004, Pisa : Edizioni ETS 2005
- Usener [1887] = Epicuro [1887]
- Vogliano [1928] = *Nuove lettere di Epicuro e dei suoi scolari*, edite e annotate da A. Vogliano, Bologna : Stabilimenti poligrafici riuniti 1928
- Von der Mühl [1922] = Epicuro [1922]
- Von der Mühl [1965] = P. von der Mühl, *Zum Wortlaut der zehnten der K.Δ. Epikurs*, «Museum Helveticum» 22 (1965), pp. 229-31
- Warren [2000] = J. Warren, *Epicurean Immortality*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 18 (2000), pp. 231-61
- Warren [2004] = J. Warren, *Facing Death, Epicurus and his Critics*, Oxford : Clarendon Press 2004
- Wirszubski [1954] = Ch. Wirszubski, *Cicero's cum dignitate otium*, «Journal of Roman Studies», 44 (1954), pp. 1-13; trad. ted. in Klein [1980], pp. 375-404

## AUTORI ANTICHI

(sono elencate solo le edizioni di testi non comprese nelle tradizionali collane cui abitualmente si fa riferimento)

- Ario Didimo [1999] = Ario Didimo – Diogene Laerzio, *Etica stoica*, a cura di C. Natali; introd. di J. Annas; trad. di C. Viano e M. Gigante, Roma–Bari : Laterza 1999
- Aristotele [1963] = *Aristotele. Della Filosofia*, M. Untersteiner (ed.), Roma : Edizioni di storia e letteratura 1963
- Aristotele [1967] = *Aristoteles qui ferebantur librorum fragmenta*, collegit V. Rose, Stuttgart : Teubner 1967; editio stereotypa ex 1a ed. 1886
- Cicerone [1839] [1965] = *M. Tullii Ciceronis De finibus bonorum et malorum libri quinque*, Io. Nicolaus Madvigius recensuit et enarravit, Copenhagen 1839, 1876<sup>3</sup>, repr. Hildesheim : Olms 1965
- Cicerone [1880] = M.T. Cicerone, *De natura deorum*, I-II, ed. with introd. and comm. by J.B. Mayor, Cambridge : Cambridge University Press 1880
- Cicerone [1933] = *M. Tullii Ciceronis De natura Deorum*, ed. W. Ax, Leipzig : Teubner 1933
- Cicerone [1955] = *M. Tullii Ciceronis De natura deorum libri III*, edited by A.S. Pease, Cambridge, Mass. (U.S.A.) : The Harvard University Press, 1955 (rep. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968)
- Cicerone [1970] = M. van den Bruwaene, *Cicéron, De Natura Deorum*, I, Bruxelles : Latomus 1970
- Cicerone [1976] = *M. Tullii Ciceronis De fato*, hrsg. v. K. Bayer, München : Heimeran-Verlag 1963, 1976<sup>2</sup>
- Cicerone [1988] = Cicerone, *Della divinazione*, a cura di S. Timpanaro, Milano : Garzanti 1988
- Cicerone [1991] = *Cicero. On fate; Boethius. The Consolation of Philosophy IV.5-7 and V*, ed. with an introduction, translations and commentaries by R.W. Sharples, Warminster : Aris & Phillips LTD 1991

- Cicerone [2003] = Cicero, *De natura deorum*, liber I, ed. by A.R. Dyck, Cambridge : Cambridge University Press 2003
- Diogene di Enoanda [1984] = A. Casanova, *I frammenti di Diogene d'Enoanda*, Firenze : Università degli Studi di Firenze 1984
- Diogene di Enoanda [1993] = Diogenes Oenoandensis, *The Epicurean Inscription*, Ed. with Intr., Translation and Notes by M.F. Smith, Napoli : Bibliopolis 1993
- Epicuro [1887] = H. Usener, *Epicurea*, Leipzig : Teubner 1887, rist. Stuttgart 1966; trad. it. Milano : Bompiani 2002
- Epicuro [1920] = E. Bignone, *Epicuro. Opere e frammenti*, Bari : Laterza 1920; rist. Roma : L'Erma di Bretschneider 1964
- Epicuro [1922] = *Epicuri epistulae tres et ratae sententiae a Laertio Diogene servatae*, ed. P. von der Mühl, accedit Gnomologium Epicuraceum Vaticanum, Stuttgart : Teubner 1922
- Epicuro [1949] = *Epicuri Ethica*, ed. C. Diano, Florentiae : 1949, rist. 1974
- Epicuro [1973] = G. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, Torino : Einaudi 1973
- Filodemo [1917] = H. Diels, *Philodemus über die Götter*, III Buch, Berlin : Akademie der Wissenschaften, Reimer 1917
- Filodemo [1939] = *Etica Comparetti (Ethica Epicurea)*, *Her. 1251*, edidit et interpretatus est W. Schmid, Lipsiae 1939
- Filodemo [1978] = Philodemus, *On Methods of Inference*, edited with translation and commentary by P.H. De Lacy and E. Allen De Lacy; rev. edition with coll. of M. Gigante, Napoli : Bibliopolis, 1978
- Filodemo [1988] = Filodemo, *Agli amici di scuola (P.Herc. 1005)*, ed., trad. e commento a cura di A. Angeli, Napoli : Bibliopolis 1988
- Filodemo [1996] = Philodemus, *On Piety*, ed. D. Obbink, Part. 1, Oxford : Clarendon Press 1996
- ΚΔ = Κύρια δόξα = *Ratae Sententiae*, in Epicuro [1973], pp. 119-37

- Panezio [1997] = Panezio di Rodi, *Testimonianze*, ediz., trad. e commento a cura di F. Alesse, Napoli : Bibliopolis 1997
- Parmenide [1991] = Parmenide, *Poema sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette*, a cura di G. Reale e L. Ruggiu, Milano : Rusconi 1991
- Posidonio [1982] = *Poseidonios. Die Fragmente*, hrsg. v. W. Theiler, Berlin – New York : De Gruyter 1982
- Stoici antichi [1989] = *Stoici antichi*, a cura di M. Isnardi Parente, Torino : UTET 1989
- SV* = *Sententiae Vaticanae = Gnomologium Vaticanum Epicureum*, in Epicuro [1973], pp. 139-57
- SVF* = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, collegit Io. ab Arnim, Stuttgart : Teubner, I (1905), II-III (1903), IV (conscriptis M. Adler, 1924); ed. stereotypa, ibid., 1978-1979

## INDICI



## INDEX FONTIUM

- AESCHYLUS  
*Agamemnon*  
270: 220
- AËTIUS  
*Placita*  
1.7.2. (305 Diels): 183  
1.7.11 (301 Diels): 168  
1.7.34 (306 Diels): 69  
1.23.4. (319 Diels): 82  
1.28.4 (*SVF* 2.917): 36  
1.29.5 (189 Arr.): 122  
2.7.1 (335 Diels): 173  
5.10.1 (432 Diels): 182  
(312 Diels): 88
- ALEXANDER APHRODISIENSIS  
*De fato*  
179.26: 110  
181.13-182.20: 105
- ARISTOTELES  
*De caelo*  
269a: 178, 187  
270b: 178, 187  
284a: 182  
286a: 182  
289a: 191  
299a: 191
- Ethica Eudemea*  
1248a: 181  
*Ethica Nicomachea*  
1141b: 191  
1177a: 192, 193  
1177b: 193  
1178b: 181  
1179b: 23  
*De generatione anim.*  
741b: 184  
*Metaphysica*  
1000a: 200  
1072b: 181, 192, 193  
1073b: 184  
1074a: 182, 185  
1074b: 181  
*Meteorologica*  
339b: 178  
*Physica*  
256b: 182
- ARIUS DIDYMUS  
*In Stob., eclogae*  
2.7.6e: 206  
2.7.10a: 208  
2.7.10b: 207  
2.7.63: 267  
2.75.11: 267

AUGUSTINUS	129-141: 278
<i>Contra Academicos</i>	131: 278, 312
3.41: 50	132: 279
<i>De civitate dei</i>	138: 278
19.3: 297	148: 50
	<i>Ad Atticum</i>
	1.17: 289
CICERO	1.17.1: 284
<i>Academ. post. liber I (Varro)</i>	1.17.5: 32, 288
5: 63	1.19.1: 283
5-6: 19	1.19.10: 44
7: 312	4.10.1: 49
11: 289	4.18.1: 287
13: 51, 54	5.11.6: 62
26: 186	6.1.22: 209
<i>Academ. prior. liber II</i>	7.17.4: 287
<i>(Lucullus)</i>	9.10.33: 284
11-12: 51, 54	9.11.2: 146
15: 12	9.16.2: 209
19: 312	12.52.3: 302
28: 47	13.6.1: 37
29: 48	13.7.2: 35
32-34: 202	13.8.1: 35
44: 114	13.16.1: 53
65: 156	13.19.4: 11
66: 156	13.39.2: 20, 35, 56
69-70: 52	14.9-22: 36
70: 52	14.11.2: 37
76: 12	14.20.5: 314
78: 50	16.6.2: 174
79: 312	<i>Brutus</i>
82: 312	8: 289, 293
97: 151, 313	34: 114
98: 156	308: 47
99: 156	322: 47
101: 158	<i>Pro Caelio</i>
102: 158	42: 174
105: 159, 160	<i>In Catilinam orationes</i>
111: 159	1.26: 209
115: 274	
118: 170	

- Cato maior de senectute*  
81: 184
- Pro Cluentio*  
14: 209
- De divinatione*  
1.17-22: 48  
1.99: 313  
1.125: 36  
2.1: 10  
2.2-3: 37  
2.2-4: 11  
2.3: 35  
2.4: 10  
2.40: 69, 70  
2.59: 19  
2.103: 150-51  
2.104: 313
- Ad familiares*  
1.4.2: 287  
1.7.7: 287  
1.9.23: 11  
2.9.12: 287  
4.4.4: 14, 289  
4.9.3: 289  
5.21.2: 289  
7.33.2: 289  
9.24.2: 145  
10.2.2: 287  
10.35.2: 287  
11.8.2: 287  
11.27: 146  
11.28: 146  
11.28.4: 147  
12.25.2: 287  
13.1.2: 33, 55, 61, 62  
13.1.5: 60  
13.77.1: 287  
15.4.16: 46  
15.16: 63,  
15.16.1: 19  
15.19.1: 19  
15.19.2: 19
- De fato*  
2: 36, 37  
4: 36  
18: 103  
19-21: 313  
20-27: 105  
21: 151  
21-24: 103, 106  
22: 91, 99  
22-23: 91-92, 312  
23: 94, 95, 96, 97, 98, 112  
23-24: 36, 96  
24: 97, 98, 111  
25: 98, 112  
26: 97  
31: 108, 109  
34: 110  
37: 313  
37-38: 151  
46: 102, 103  
47-48: 36, 96, 97  
48: 100
- De finibus*  
1.13: 40, 155  
1.14: 211  
1.15: 40  
1.16: 19, 41, 56, 60, 62,  
212  
1.16.1: 33, 55  
1.17: 61  
1.18: 312  
1.19: 87  
1.19-20: 104  
1.20: 101, 104  
1.28: 312  
1.37: 214, 226  
1.37-38: 213, 308  
1.38: 214, 216, 218, 226  
1.43: 296  
1.43-50: 228

- 1.54: 232  
1.57: 227, 238, 311  
1.6: 315  
1.62: 242, 262, 311  
1.63: 238  
1.64: 159  
1.66-70: 235  
1.68: 233  
1.69: 129, 235, 314  
2.10: 218, 224  
2.10-12: 225  
2.13: 219  
2.16: 20  
2.18: 151, 313  
2.19: 312  
2.100: 312  
2.103: 19  
2.106: 174  
2.117: 239  
2.119: 63, 239, 240  
2.2: 154  
2.20: 19, 315  
2.20-21: 242  
2.20-22: 262  
2.22: 244, 254, 263, 397,  
312  
2.28: 226, 273  
2.3-17: 34  
2.31: 218  
2.34-35: 205, 278  
2.35: 312  
2.49: 230  
2.49-50: 230  
2.51: 229  
2.6: 216, 217  
2.8-9: 216  
2.9: 218, 226  
2.60: 230  
2.63-65: 311  
2.65: 210, 312  
2.68: 231  
2.69: 212  
2.72: 234  
2.74: 238  
2.75: 237, 239  
2.80: 236  
2.81: 29  
2.82: 314, 316  
2.83: 28  
2.84: 314  
2.86: 47  
2.88: 29, 238  
2.90: 238  
2.93: 307  
2.94: 307  
2.95-96: 244  
2.96: 309  
2.96-98: 250  
2.99: 19, 250  
2.99-100: 314  
3.8: 45  
3.10: 45, 49  
3.16-76: 208  
3.17: 136  
3.24: 210  
3.26: 222  
3.40: 10  
4. 2: 294  
4.12: 295  
4.14: 266  
4.15: 267, 268  
4.41: 210  
4.68: 289  
5.3: 60, 315  
5.16-19: 278  
5.23: 266  
5.24: 269  
5.25: 270  
5.25-26: 222  
5.26: 270, 271, 272  
5.46-47: 274  
5.58: 272

- 5.73: 273  
 5.73-74: 275  
 5.74: 274  
 5.80: 238, 308  
 5.81: 276  
*Hortensius*  
 fr. 45 (Grilli): 249  
*De inventione*  
 1.472: 288  
*Laelius de amicitia*  
 20: 291  
 29: 314  
 30: 290  
 40: 147  
 44: 147  
 84: 292  
 86: 290  
*De lege agraria*  
 1.23: 283  
 2.9: 283, 284  
 2.9-10: 282  
*De legibus*  
 2.9: 184  
*Pro Murena*  
 51: 209  
*De natura deorum*  
 1.10: 38  
 1.16: 294  
 1.17: 65  
 1.18: 38  
 1.24: 190  
 1.25: 166  
 1.25-26: 161  
 1.26: 169, 171  
 1.26-27: 170  
 1.27: 171  
 1.28: 172, 173  
 1.29: 172, 174, 175  
 1.31: 176, 188  
 1.33: 177, 186, 187, 188,  
 194  
 1.34: 188, 195, 196  
 1.35: 188, 196  
 1.36: 185, 197, 198, 200  
 1.37: 164, 197  
 1.39: 164, 168  
 1.41: 56, 199  
 1.42: 164  
 1.43: 164, 196  
 1.43-44: 19  
 1.43-56: 66  
 1.44: 67  
 1.45: 19, 67, 68  
 1.46-49: 201  
 1.48: 72  
 1.49: 70, 72, 73, 131-32,  
 198  
 1.49-50: 19  
 1.50: 69  
 1.59: 60  
 1.6: 38, 54-55, 202  
 1.61: 73  
 1.62: 73  
 1.63: 74  
 1.65: 73, 74, 75, 76  
 1.66: 75  
 1.67: 73  
 1.67-68: 75, 77  
 1.68-70: 75, 78, 80, 81  
 1.69: 73, 83, 87, 103  
 1.70: 71, 151  
 1.73: 312  
 1.75: 69  
 1.80-84: 113  
 1.85: 118, 315  
 1.85-124: 113  
 1.89: 114  
 1.90: 115-16  
 1.90-91: 120  
 1.93: 57  
 1.94: 116  
 1.99: 117

- 1.100: 117  
 1.102: 124  
 1.103: 116  
 1.105: 133  
 1.105-106: 133-34  
 1.107: 134  
 1.108: 134  
 1.110-111: 125  
 1.114: 126, 138  
 1.115: 19  
 1.116: 127  
 1.117: 127  
 1.120: 312  
 1.121: 127, 128, 313  
 1.122: 19  
 1.123: 131, 233, 313  
 1.124: 131  
 2: 74  
 2.32: 11  
 2.42: 190  
 2.42-44: 186  
 2.43: 190  
 2.73: 199  
 2.91-92: 185  
 2.101: 189  
 2.117: 189  
 2.162: 313
- De officiis*  
 1.4: 228  
 1.19: 298  
 1.50-59: 148  
 1.56: 148  
 1.81: 145  
 2.8: 155  
 3.7-10: 147  
 3.116: 19  
 3.117: 310
- Orator*  
 14: 47  
 137: 114  
 230: 114
- De oratore*  
 1.1.1: 280  
 1.1.2: 280  
 1.33: 57  
 2.211: 174  
 3.61: 12  
 3.64: 26  
 3.78: 35
- Philippicae*  
 1.1: 147  
 1.14: 145, 246, 285  
 1.15: 287  
 2.65: 209  
 2.113: 144  
 2.119: 145
- In Pisonem*  
 20: 32, 307  
 37.1-2: 32  
 59: 307  
 59.1-4: 32  
 68-69: 312  
 68 ss.: 240
- Ad Quintum fratrem*  
 1.1.10: 287  
 2.9.3: 83
- Post reditum*  
 14: 23
- De republica*  
 1.1: 24  
 1.2: 23  
 1.9: 25  
 1.58-63: 34  
 3.5: 26, 296
- Pro Sestio*  
 23: 282  
 48: 285  
 98: 285, 286, 320  
 99: 289  
 139: 299
- Pro Sulla*  
 26: 288

<i>Topica</i>	2.28: 248
53: 114	2.30: 248
<i>Tusculanae disputationes</i>	2.31: 248
1.1.1: 35	2.34-41: 246
1.3.6: 43	2.35: 246
1.4.7: 35, 41	2.41: 246
1.6.7: 63	2.41-64: 246
1.8: 34	2.43: 247
1.9: 253	2.44: 243
1.12: 253	2.45: 249, 250-51
1.15: 253, 254	2.46: 249
1.16: 254	2.58: 249
1.22: 186	3.6: 47
1.25: 255	3.17.38: 56
1.31: 255	3.37: 237
1.44: 296	3.41: 19
1.66: 181	3.44: 19
1.74: 256	3.46: 312
1.75: 256	3.47: 225, 226
1.77: 256	3.49: 237, 238
1.81: 257	3.50: 237, 316
1.83: 257	3.76: 307
1.87: 258	3.84: 307
1.87-88: 257	4.6-7: 19, 63
1.88: 258	4.7: 19, 63
1.90: 259	4.12: 208
1.91: 259	4.13: 209
1.109: 260	4.82-94: 262
1.110: 259, 260	5.1.1: 42
2.3.8: 43	5.5: 47
2.5: 34	5.16: 220
2.7: 63	5.47: 12
2.8: 315	5.69: 209
2.9: 154	5.70: 209
2.14: 247	5.72: 209
2.14-33: 246	5.73: 308
2.14-41: 246	5.84: 308
2.16: 247	5.84-85: 205, 278
2.17: 309	5.93: 313
2.18: 275	

- CLEMENS ALEXANDRINUS  
*Protrepticus*  
 5.66.4: 182  
*Stromateis*  
 2.13.59.6: 208  
 2.21.129.4: 232
- DIOGENES LAERTIUS  
*De clarorum philos. vitis*  
 1.27: 168  
 7.84-131: 208  
 7.87: 267  
 7.88: 267  
 7.89: 208  
 7.110: 208  
 7.114: 208  
 10.22: 250  
 10.27-28: 19  
 10.33: 158, 159  
 10.118: 238  
 10.120b: 28  
 10.121b: 128  
 10.139: 70
- DIOGENES OENOANDENSIS  
 fr. 37 Smith: 227  
 fr. 33 Smith: 244  
 fr. 56 Smith: 28
- DK (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. Diels-Kranz)  
 11A3: 168  
 11A23: 161, 166  
 12A17: 161  
 13A10: 161  
 21A34: 161  
 24A12: 161  
 28A37: 161, 173  
 28B12: 173  
 59A48: 161  
 64A8: 162
- 68A74: 162  
 80A23: 162  
 84B5: 162
- DOXOGRAPHI GRAECI (Diels)  
 301: 168  
 305: 183  
 312: 88  
 531-50: 162  
 335: 173  
 432: 182  
 537-537: 176  
 539: 177  
 545-546: 199  
 622: 173
- EPICLETUS  
*Dissertationes*  
 1.12.1: 28
- EPICURUS  
*Ad Herodotum*  
 33-35: 59  
 42: 265  
 48: 70, 137  
 51: 158  
 52: 159  
 54-62: 329  
 55: 265  
 56: 265  
 58-59: 135  
 59: 88, 265  
 61: 92  
 62: 92  
 71: 159  
 73-74: 189  
 76: 119  
 82: 159  
*Ad Menoecium*  
 123: 68  
 124: 119

- 124-125: 252  
 125: 253  
 127: 221  
 128: 221, 222, 225  
 128-129: 220  
 132: 227  
 133: 121, 221, 264  
 134: 94  
*Ad Pythoclem*  
 88: 265  
 88-90: 189  
 89: 70  
*Fragmenta*  
 fr. [7] Arr.: 219  
 fr. [31.18] Arr.: 122  
 fr. [34.30] Arr.: 122  
 fr. [37] Arr.: 93  
 fr. [52.1.22] Arr.: 309  
 fr. [157] Arr.: 82  
 fr. [189] Arr.: 122  
 fr. [196] Arr.: 221  
 fr. [226] Arr.: 215  
*Kyriai Doxai*  
 1: 67, 69, 70, 120, 126,  
 130, 138  
 2: 119, 221, 254, 312  
 3: 215, 221, 225  
 4: 221, 243  
 5: 227, 238  
 10: 221, 243, 244, 263  
 11: 221, 245  
 16: 238  
 18: 192, 216, 221, 226  
 20: 221  
 21: 221, 314  
 27: 128, 291  
 28: 129, 233, 235  
 40: 235  
*Sententiae Vaticanae*  
 23: 27, 128, 235, 291  
 28: 147, 236
- 33: 214  
 40: 123  
 41: 122  
 42: 215  
 56: 27, 28  
 57: 28  
 58: 29
- EURIPIDES  
*Phoen.*  
 170: 220
- GALENUS  
*De Hipp. et Plat. placitis*  
 5.6: 267  
*Philos. historia*  
 50: 173
- GELLIUS  
*Noctes Atticae*  
 7.2.15: 36  
 16.8.17: 296
- HORATIUS  
*Satyrae*  
 1.6.128: 284
- LACTANTIUS  
*Divinae institutiones*  
 3.12.15: 68  
 4.26.12: 296
- LUCRETIUS  
*De rerum natura*  
 2.83-85: 92  
 2.84-85: 91  
 2.157: 265  
 2.217-20: 84  
 2.243-44: 84  
 2.251-60: 84  
 2.257-60: 85

- 2.259-60: 84  
 2.261-62: 86  
 2.288-92: 91, 92  
 2.292-93: 84  
 2.294-311: 69  
 2.478-521: 265  
 2.488-99: 265  
 2.646-51: 68  
 2.700-01: 265  
 2.700-729: 265  
 2.1077-89: 265  
 2.1087: 264  
 3.1-30: 164  
 3.31ss.: 241  
 3.1020: 264  
 4.483: 86  
 4.877-878: 90  
 4.877-891: 86  
 4.886-888: 90  
 5.148-49: 69  
 5.151: 72  
 5.152: 72  
 5.1169-78: 138  
 5.1175-82: 69  
 5.1176: 70  
 6.1-41: 164  
 6.25: 264  
 6.48-79: 241
- MACROBIUS  
*Saturnalia*  
 3.16.3: 36
- ORF (*Oratorum Romanorum  
 fragmenta*, ed. Malcovati)  
 32: 286
- ORIGENES  
*Comm. in Genesim*  
 12.69.14-26: 105
- De principiis*  
 3.1.5.1-25: 105
- PAPYRI  
 Pap. Herc. 176: 235, 317  
 Pap. Herc. 1005: 221  
 Pap. Herc. 1050: 258  
 Pap. Herc. 1056: 122  
 Pap. Herc. 1251: 243
- PHILODEMUS  
 (Dox. 545-546 D.): 199  
*De diis*  
 3, col. 9-20: 135  
*De pietate*  
 (Dox. 537-538 D.): 176  
*De poetis*  
 fr. 7b (Dox. 539 D.): 177  
*Rhetorica*  
 II, 35 col. xxxviii: 314  
*De signis*  
 36.12-13: 88
- PLATO  
*Leges*  
 7.821b-c: 175  
 897b-898d: 181  
*Philebus*  
 28c-31b: 181  
*Politicus*  
 270d: 184  
 286b: 184  
*Timaeus*  
 34b: 175  
 36: 184  
 39: 184  
 40a: 175  
 40d: 175  
 41a: 175  
 55c: 179  
 92c: 175

## PLUTARCHUS

- An seni resp. gerenda*  
786c-d: 220
- Brutus*  
2: 42
- Cicero*  
4.4: 46  
4.6-7: 44
- Adv. Coloten*  
1116c-d: 137
- Non posse suaviter*  
1091b: 215  
1102c: 19
- De Stoicorum repugnantis*  
1045b: 105

## QUINTILLIANUS

- Institutio oratoria*  
10.1.124: 63

## SENECA

- Epistulae ad Lucilium*  
79.16: 260

## SEXTUS EMPIRICUS

- Adv. dogmaticos*  
3.13-194: 200
- Adv. logicos*  
1.248: 51  
1.252: 51
- Adv. mathematicos*  
9.13-194: 200  
9.58: 118, 200  
10.219: 93
- Adv. physicos*  
1.13: 200  
1.13-194: 200
- Pyrrhoniae Hypotyposes*  
1.235: 294  
3.6: 88  
3.218: 192

## SIMPLICIUS

- In Aristot. de caelo comm.*  
2.12: 181
- In Aristot. physica comm.*  
39.12 ss.: 173

## STOBAEUS

- Eclogae*  
1.1: 183  
2.7.6e: 206, 207  
2.7.10a: 208  
2.7.10b: 207  
2.75.11: 267  
2.76.3: 267  
2.77.20: 268

## STRABO

- Geogr.*  
13.1.54: 49

SVF (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. von Arnim)

- 1.59: 51  
1.154: 162  
1.161: 162  
1.162: 162  
1.165: 162  
1.167: 162  
1.184: 268  
1.378: 162  
1.448: 162  
1.530: 162  
1.531: 162  
1.532: 162  
1.534: 162  
2.917: 36  
2.937: 105  
2.979: 105  
2.990: 105  
2.996: 105  
2.1077: 162

3.4: 267  
3.12: 267  
3.16: 207  
3.19-20: 267  
3.77: 208

3.228: 208  
3.412: 208  
3.438  
3Diog. 34: 162

## INDEX RERUM

- Academia, 55, 275  
actuosus, 125  
adsensus, 156  
aegritudo, 43  
aether, 185, 189, 197-98  
amicitia, 26, 28-91, 29, 129,  
146, 148, 233, 235, 236,  
314, 316, 326  
amotio, 214-15, 218, 226, 308  
anima/animus, 10, 14, 25,  
43, 70, 72, 74, 76, 86, 95,  
97, 105, 107, 111, 112,  
117, 126-27, 132-34, 140,  
145, 159, 168, 171, 176,  
186, 197-98, 207, 209-10,  
219-21, 231, 233, 246,  
249, 254-58, 260-61, 268,  
272, 292, 309, 311  
animal, 186, 269  
argumentum, 74, 114, 255  
asperitas, 58  
atomus, 76-78, 81, 83, 87-88,  
94, 97, 100-02, 112, 120,  
265  
auctoritas, 38, 50, 76, 147,  
285-87  
barbatus, 32, 307  
brevis 9, 15, 88, 201, 243,  
244-45, 254, 263-64, 307  
carere, 172, 257-58, 275, 284  
celeritas, 189  
civis, 22, 25, 145, 152  
clinamen (παρέγκλισις), 3,  
17, 66, 78, 81-84, 87-92,  
94-97, 100, 102-03, 153,  
306, 319, 323, 329  
cognitio, 67, 136  
communitas, 127, 148  
consensus, 144  
consolatio, 11, 307  
corpus, 23, 69, 71, 78, 84,  
201, 247  
cupiditas, 261, 296  
dedecus, 246, 248  
delectare, 23, 24, 209  
delectatio, 43, 47  
delirans, 38, 164, 197  
deorsus, 78, 81-83, 87, 102  
destruens, 38, 39, 80  
dignitas, 4, 21, 52, 144-45,  
228-29, 237, 246, 249,  
279-81, 283, 285-87, 289,  
292-93, 320, 323, 326,  
330, 335

- disputatio, 11, 12, 14, 17, 34-36, 41, 243, 253, 262, 301  
 divinatio, 11, 14, 34-35, 73, 149, 150, 203, 302  
 divisio, 278  
 docere, 10, 95  
 dolor, 43, 214-15, 218, 224, 226, 242-44, 247-49, 251, 307-09, 311  
 elegans, 57  
 exemplum, 15  
 figura, 52, 55, 61-62, 72, 113-16, 139, 196, 208, 265, 284, 305, 315  
 flagitium, 76, 79  
 gaudium, 23, 209, 214, 220  
 gloria, 45, 209, 249, 260, 261, 281, 286-87, 291-92, 299, 324  
 gubernator, 23, 157  
 habitus, 57, 117  
 hara, 32, 307  
 homullus, 32, 307, 312  
 honestum, 14, 16, 21, 32, 144, 147, 149, 228-32, 236, 246, 248-49, 251, 260-61, 272, 274-75, 279-81, 286-89, 293, 295-96, 298  
 honos, 32, 228, 280, 286-89, 304-05, 328  
 humanus, 57-58  
 imago, 116, 132, 134, 138, 140  
 inane, 75-76, 79, 84, 98, 111  
 insatiabilis, 295-96  
 iucunditas, 220, 227, 229-30, 238, 292  
 iudicium, 19, 48, 65-66, 164, 286, 302  
 lactus, 255  
 levis 63, 69, 244, 254, 263, 307  
 maiores, 22, 152, 175, 261, 280, 282-86, 303, 305  
 mens, 15, 59, 67, 69-72, 85, 86, 90-91, 97, 102, 117, 126, 130-35, 137-38, 140, 142, 149, 157-59, 166-67, 181, 189-90, 192-94, 196-98, 208, 218, 220-21, 280, 286, 295-96, 298, 305, 329  
 modus tollens, 108  
 mors, 43, 119, 145, 242, 244-46, 253-55, 258, 260, 282, 285, 296, 311, 313  
 mundus, 192-94, 196  
 negotium, 120, 125, 280, 284, 289-90, 295-96, 298, 305  
 occupatio, 283  
 officium, 14, 23, 34, 144-45, 147-49, 198, 228, 232, 247, 260, 267, 289, 297, 316, 324, 332  
 optimates, 21-22, 280, 284, 288  
 orator, 11, 35, 161, 279, 281  
 otium, 4, 14, 21-22, 24-26, 32, 43, 45, 77, 125, 144, 146, 149, 211, 279, 281-89, 292-93, 296, 298-99, 304-05, 307, 316-17, 320, 323, 335  
 pars, 12, 38-39, 80, 154, 188-89, 239  
 pax, 144, 147, 282-83, 293  
 periculum, 23, 25, 68, 147, 249, 282  
 philosophia, 9-10, 12, 14, 38-39, 41, 46-48, 55, 57, 76,

- 178-80, 183-87, 229, 240,  
247, 314  
 plaga, 88-92, 99, 101-03  
 pondus, 78, 81, 83, 87-88, 91-  
92, 94, 98-100, 103-04,  
111  
 populares, 22  
 potestas, 78, 81, 108-09, 112,  
268  
 praenotio, 66  
 providentia, 199  
 prudentia, 14, 39, 191  
 puer, 33, 61, 62, 219  
 quaestio, 164, 266  
 ratio, 34, 42, 47, 63, 72, 77,  
94, 108, 109, 114, 157,  
159-60, 209, 246, 262,  
282, 287-88, 311  
 regula, 19, 66  
 sanguis, 69, 71, 78, 201, 231  
 sapiens, 25-26, 28, 43, 149,  
155, 157, 160, 209-10,  
228, 230, 238, 242, 255,  
267, 290  
 schola, 12, 32, 196  
 senectus, 11, 57-59  
 sensus, 69-72, 132-33, 157,  
159-60, 166, 172, 186,  
189, 191, 217, 224-55,  
258, 260, 312-13  
 sententia, 19, 40, 41, 55, 62,  
67, 114, 212, 237, 242,  
278, 295, 315, 337  
 similitudo, 135, 246  
 simulacrum, 86, 90, 130, 137  
 sine causa, 89, 91, 95, 97, 99,  
103, 106, 111, 112  
 societas, 46, 292  
 socraticus, 12, 20, 34, 42-43,  
261, 324  
 soliditas, 70, 132-34  
 species, 69, 132, 135, 137,  
159, 195, 201, 208  
 stabilitas, 194  
 steremnia, 70-71, 131  
 stomachosus, 57-59, 61  
 studium, 14, 32, 46, 84, 90,  
205, 209, 212, 222, 226,  
228-29, 234, 288-89, 298  
 tempus, 9, 15, 38, 55, 84-85,  
145, 154, 238, 243, 293  
 tetrapharmakos, 4, 17, 119-  
221, 239, 241, 242-44,  
251, 254, 262, 306  
 tradere, 10, 154  
 tranquillitas, 24, 220, 279,  
291-92  
 transitio, 135  
 turpis, 230, 238, 248-49, 273  
 utilitas, 29, 129, 148, 209, 314  
 varietas, 47, 79, 132, 218,  
222-26, 251, 263, 265,  
275, 277, 296  
 vir, 29, 33, 35, 42, 51, 61,  
149, 233, 243, 246-47,  
251, 255, 272, 283, 285,  
296, 298, 304, 316  
 vis, 54, 70, 90, 127, 132, 198,  
216, 226, 229, 236, 238,  
289  
 vita beata, 18, 77, 190  
 vitium, 14, 47

- ἀγαθόν, (*bonum*) 207-08, 215, 221-22, 231, 245, 248-49, 252, 254, 259, 264, 268, 272-73, 308, 311  
 ἀδέσποτον, 121, 123  
 αἴσθησις, 158, 175, 182, 252  
 αἰτία 36, 105, 123  
 ἀλγεῖν, 27, 215, 216, 225-26, 244-45  
 ἀλήθεια (*veritas*), 28, 40, 77, 106, 108-09, 151, 155-56, 158, 160, 196, 198, 215-16, 237, 285, 308  
 ἀνάγκη (*necessitas*), 24, 78, 81, 91, 93, 100, 107-09, 121-23, 145, 182, 198  
 ἀνείλιξις (*replicatio*), 177, 184  
 ἀνταναπλήρωσις, 70, 137  
 ἀπάθεια, 207  
 ἀπόγραφα, 302  
 ἀπουσία, 219-20, 291  
 ἀρετή (*virtus*), 20, 23, 24, 25, 42, 43, 47, 72, 114, 125, 148-49, 206, 210, 227, 233, 235, 239, 247-48, 260, 268, 272, 278, 284, 290-91, 298, 303-05, 307, 310, 312  
 ἀρχή, 27, 128, 162-65, 167-68, 183, 222, 235, 291  
 ἀταραξία, 219-20, 291  
 ἄστατον, 121, 123  
 αὐτεξούσιον, 105  
 ἄφθαρτον, 67-68, 120  
 ἀφοβία / φοβία, 221, 243-45, 250, 263, 291  
 βίος, 26, 28, 128, 206, 221, 258, 268, 291, 296-98  
 βούλησις (*voluntas*), 47, 85-86, 90, 97, 107, 208  
 γελάω, 122  
 διαστροφή, 208  
 δικαιοσύνη, 28  
 δίκη, 227  
 εἶδωλα, 69, 126, 130, 136  
 εἴμαρμένη, 36, 73, 94, 121-22, 199  
 ἐλάχιστον (*intervallum*), 88-89, 91-92, 100, 102-04, 244, 265  
 ἔμφυχον, 168, 199  
 ἐνάργεια, 159  
 ἐνδελέχεια, 186-87  
 ἐνέργεια, 181, 192  
 ἐπαρσις, 207-08  
 ἐποχή, 49, 156  
 εὐδαιμονία, 206, 214, 238, 268  
 εὐπάθεια, 207-08, 210  
 εὐστάθεια, 272  
 εὐφροσύνη (*laetitia*), 219-20, 243, 250, 255, 309  
 τὸ ἐφ' ἡμῖν, 105, 110  
 ἡγεμονικόν, 199  
 ἡδονή (*voluptas*), 19, 28, 85-86, 128-29, 193, 207, 210, 213-22, 224-26, 231, 237, 239, 245, 273, 275, 278, 282, 291, 295-96, 298, 308, 311-12  
 θάνατος (*mors*), 43, 119, 145, 169, 181, 221, 242, 244-46, 252-55, 258-60, 282, 285, 296, 311, 313, 323  
 ἡσυχία, 46  
 ἰσονομία, 69-71, 73  
 ἰσοσθένεια, 12, 200  
 κακόν (*malum*), 43, 215, 233, 242, 245, 247-49, 252-54, 259, 264, 309-10  
 κατάληψις, 49-50, 136  
 κατόρθωμα, 267

- κριτήριον, 19, 48, 52, 158-59, 273, 288, 313  
 Κύριαι δόξαι *Ratae Sententiae*, 19, 20, 221, 242, 315, 337  
 λάθε βιώσας, 26  
 λεπτομέρεια, 69, 71  
 λόγος, 12, 69, 74, 109, 185, 199, 207-08  
 μακάριον (*beatum*), 18, 43, 67-68, 72-73, 77, 114-17, 119-20, 125-26, 128, 130-34, 177, 189-90, 193-94, 210, 222, 232, 238, 242, 255, 276, 285, 291-92, 308-09, 311-12, 315  
 μετάβασις, 135-36  
 μετακόσμια (*intermundia*), 38, 70, 124, 189, 239  
 μῦθος (*mythos*), 94, 172, 199, 200, 303  
 νόμος, 28  
 Νοῦς, 170-71, 181, 193, 196  
 ὁμολογουμένως, 206  
 παρ' ἡμᾶς, 121  
 πέρας, 182, 192, 220-21, 245, 263-64  
 πιθανόν (*probabilis*), 34, 96, 155, 157-59  
 πολιτικά / πολιτεύεσθαι, 29, 130, 296, 314  
 πρόληψις (*anticipatio*), 66, 158-59, 197  
 πυκνώματα, 71, 226  
 στερέμνια, 70-71, 131-32  
 στεφάνη, 172-73  
 σύνθετος, 26, 297-98  
 τέλος, 4, 19, 96, 205-06, 220-22, 228-29, 232, 238, 245, 264, 273-74, 278-80, 283, 293, 298, 304-05, 311  
 τύχη (*fatum*), 36, 85-86, 91, 93, 107, 109, 121-22, 198  
 φιλανθρωπία, 235  
 φιλία, 27-28, 128, 130, 147, 173, 233, 235-36, 290-91, 335  
 φύσις, 199-200, 206, 208, 215, 221, 223, 267  
 χαρά, 219-20  
 ψεῦδος, (*falsum*) 51, 106, 107, 152, 157, 312, 313  
 ὑπέρβασις, 135  
 ὠφέλεια, 27, 128, 235, 291



## INDEX NOMINUM

### AUTORI ANTICHI E LOCALITÀ

- Abdera: 74  
Academia: 11, 14, 34, 37, 44,  
53, 63, 156, 161, 302,  
322, 325  
Academici: 37, 47, 51, 294,  
297  
Aezio: 167, 183  
Agostino A.: 297, 302, 342  
Alcmeone: 161  
Alessandro di Afrodisia: 110  
Amafinio C.: 18, 62, 328  
Anassagora: 79, 161, 183  
Anassimandro: 161  
Anassimene: 161, 169  
Andronico di Rodi: 49  
Antistene: 162  
Antonio M.: 144  
Apollonio Molone di Rodi: 44  
Arcesilao: 49, 53, 54, 154  
Archedèmo di Tarso: 267  
Ario Didimo: 206, 207, 267,  
336  
Aristippo: 205, 246, 247, 278  
Aristone di Chio: 162, 195,  
197, 247  
Aristotele: 5, 11, 23, 45, 49,  
56, 79, 88, 93, 130, 162,  
178, 179, 183, 184, 185,  
187, 188, 190-97, 200,  
211, 268, 272, 273, 274,  
317, 319, 322, 327, 333,  
335, 336, 341  
Atene: 33, 34, 44, 46, 49, 56,  
60, 61, 62, 74, 124, 149,  
153, 319  
Attico T. Pomponio: 18, 20,  
32, 33, 40, 48, 55, 56, 60,  
62, 63, 145, 146, 149,  
242, 274, 283, 288, 289,  
298, 302, 305, 314, 323,  
325, 328  
Balbo Q. Lucilio: 35, 146, 198-  
99  
Balbo L. Torio: 310, 311  
Batide: 235  
Bruto M.: 11, 14, 34, 35, 42,  
46, 54, 274, 293, 334,  
342, 351  
Callifonte: 205, 273, 275, 278

- Calpurnio Pisone Cesonino L.:  
32, 240, 282
- Calpurnio Pisone Cesonino  
Calvenzio L. C.: 23
- Campidoglio: 133, 134, 139,  
140, 141
- Carmada: 154
- Carneade: 36, 49, 50, 54, 95,  
96, 97, 98, 99, 103, 106,  
107, 108, 109, 110, 111,  
118, 154, 156, 157, 202,  
205, 302, 304, 331
- Catio: 18, 62, 63
- Catone M.: 11, 14, 22, 23, 24,  
44, 45, 54, 210, 255, 266,  
294, 343
- Cesare Iu.: 13, 22, 32, 34, 37,  
143, 146, 279
- Chimera: 134, 141
- Cicerone Q.: 83, 280, 287
- Cilicia: 45
- Cleante: 162, 164, 185, 195,  
197
- Clemente Alessandrino: 208,  
232
- Clitomaco: 49, 156
- Cotta C. Aurelio: 35, 37, 39,  
56, 71, 73, 74, 80, 87,  
113, 120, 133, 138, 141,  
294, 302, 323
- Crisippo: 36, 99, 104, 105,  
106, 109, 162, 164, 195,  
198, 199, 206, 208, 267,  
278, 317, 327
- Demetrio Lacone: 93
- Democrito: 56, 76, 78, 79,  
102, 103, 162, 200, 255,  
312
- Diagora: 74
- Dinomaco: 205, 278
- Diodoro Crono: 88, 205, 273,  
275, 278
- Diodoto: 54, 55, 61, 304
- Diogene di Apollonia: 162
- Diogene di Babilonia: 20, 56,  
162, 195, 199
- Diogene di Oenoanda: 28,  
227, 244, 245, 337
- Diogene Laerzio: 19, 28, 70,  
128, 158, 159, 208, 219,  
227, 238, 244, 245, 250,  
267, 336
- Empedocle: 161, 174
- Ennio Q.: 255
- Epitteto: 28
- Eraclide Pontico: 162, 195,  
196
- Eraclito: 162
- Eretteo: 285
- Ermarco: 250, 309
- Eschilo: 220
- Esichio Milesio: 168
- Esiodo: 200
- Euripide: 220
- Falaride: 275, 308
- Fannio C.: 289
- Farsalo: 13
- Fausto: 49
- Fedone: 56
- Fedro: 16, 18, 20, 32, 33, 40,  
55, 56, 57, 58, 59, 60, 61,  
150, 212, 298, 304, 305
- Filippo L. Manlio: 146
- Filodemo: 18, 33, 49, 56, 63,  
88, 118, 162, 163, 165,  
177, 199, 203, 221, 239,  
240, 243, 257, 282, 305,  
314, 317, 318, 321, 331,  
337, 338, 350
- Filone: 12, 33, 36, 46, 47, 49,  
50, 51, 53, 54, 55, 60, 61,

- 154, 158, 161, 202, 304, 320  
 Filottete: 307  
 Giove: 117, 146, 199  
 Gorgia: 162  
 Grecia: 15, 35, 49, 242, 294, 304, 318  
 Idomeneo: 236, 250, 309  
 Ieronimo di Rodi: 205, 216, 226, 247, 273, 278, 308  
 Irzio A.: 36, 37, 146  
 Lelio C.: 14, 144, 145, 146, 148, 149, 232, 289, 290, 292, 319, 345  
 Leucippo: 76, 79  
 Licinio Balbo L.: 146, 199, 310, 311  
 Licinio Crasso L.: 35  
 Licinio Lucullo M., 34, 44, 49, 52, 53, 54, 156, 158, 159, 160, 302, 317, 325, 342  
 Lucrezio Caro T.: 10, 16, 18, 32, 49, 62, 69, 72, 83, 84, 86, 87, 90, 91, 92, 97, 103, 111, 164, 241, 252, 264, 265, 323, 334, 335, 349  
 Lutatius Catulus Q.: 50, 51, 53, 54  
 Memmio C.: 62  
 Ottavio M.: 133, 134, 140, 141  
 Pupio Pisone M.: 266, 269, 270, 272, 273, 274, 275, 276  
 Mazio C.: 146, 147  
 Mentoreide: 236  
 Metrodoro: 43, 50, 56, 58, 235  
 Minerva: 56, 117, 199  
 Nausifane: 56  
 Ortensio M. Orto: 11, 14, 53, 345  
 Ottaviano Aug.: 143, 144, 146  
 Servilio Rullo P.: 282  
 Panezio: 147, 148, 232, 304, 317, 332, 337  
 Pansa C.: 37, 146  
 Parmenide: 161, 174, 333, 337  
 Patrone: 60, 62  
 Perseo: 162, 195  
 Peto L. Papirio: 145  
 Pirrone: 247  
 Pitagora: 38, 148, 161, 171  
 Platone: 5, 11, 43, 50, 51, 54, 60, 77, 79, 99, 162, 168, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 195, 196, 200, 211, 267, 294, 326, 331, 349, 350  
 Plutarco: 19, 42, 44, 46, 105, 137, 215, 220  
 Pompeo Cn.: 34  
 Posidonio: 54, 55, 61, 118, 304, 335, 338  
 Protagora: 74, 162  
 Scevola Q. M.: 290  
 Rabirio C. L.: 18, 62, 63  
 Regolo M. A.: 210, 311  
 Rubicone: 34  
 Scilla: 134, 141  
 Scipione Africano: 22, 284  
 Scipione Emiliano: 22, 145, 260, 286  
 Senocrate: 88, 162, 195, 268  
 Senofane: 161  
 Servio Sulpicio: 14  
 Sesto Empirico: 192, 200, 294  
 Silla C.: 49  
 Sirone: 63, 239  
 Socrate: 12, 16, 56, 162, 255, 259, 327  
 Speusippo: 162

- Stratone di Lampsaco: 162, 195  
 Talete: 161, 162, 166, 167  
 Teodoro: 74  
 Teofrasto: 162, 195, 196, 211  
 Terenzia : 13  
 Gracco Ti.: 133, 139, 140, 141  
 Timeo: 14, 178, 182, 184, 331, 350  
 Timocrate: 56, 58  
 Tirannione: 49  
 Torquato L. M.: 29, 35, 40, 61, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 234, 236, 238, 239, 242, 301  
 Triario C.V.: 234  
 Tuscolo: 11, 14, 17, 34, 35, 37, 41, 42, 63, 125, 208, 243, 253, 262, 301, 347  
 Varrone M. T.: 51, 52, 53, 297, 342  
 Velleio C.: 35, 37, 38, 39, 56, 66, 71, 73, 76, 78, 113, 114, 115, 133, 134, 138, 139, 162, 164, 166, 167, 180, 188, 189, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 302  
 Zenone di Cizio: 162, 185, 195, 197, 200, 208, 247, 266, 267, 268, 295  
 Zenone di Sidone: 33, 40, 55, 56, 60, 163, 212, 305

## AUTORI MODERNI

- Achard G.: 15, 317  
 Alessandrelli M.: 8  
 Alesse F.: 147, 148, 232, 317, 337  
 Algra K.: 27, 205, 278, 317, 320  
 André J.M.: 31, 281, 293, 298, 317  
 Angeli A.: 221, 235, 317, 337  
 Annas J.: 206, 317, 336  
 Arnim Io.: 338, 351  
 Arrighetti G.: 28, 122, 215, 219, 235, 244, 245, 318, 337  
 Asmis E.: 63, 90, 136, 138, 159, 240, 243, 318  
 Auvray-Assayas C.: 18, 56, 162, 163, 318, 321, 324, 328, 330, 331, 335  
 Bailey C.: 122, 136, 318  
 Barnes J.: 49, 50, 53, 54, 178, 277, 294, 318, 319, 320, 325, 326, 334  
 Bayer K.: 36, 140, 319, 336  
 Bellincioni M.: 143, 144, 146, 232, 292, 293, 297, 319, 332  
 Berti E.: 179, 184, 185, 186, 192, 194, 319  
 Bignone E.: 28, 88, 180, 186, 219, 319, 337

- Bobzien S.: 84, 85, 86, 87, 92,  
101, 105, 106, 109, 122,  
319  
Boissier G.: 32, 319  
Bollack J.: 235, 291, 319, 330,  
334  
Botter B.: 180, 184, 191, 193,  
194, 319  
Boyancé P.: 280, 281, 320,  
326  
Brennan T.: 206, 208, 320  
Brittain C.: 50, 53, 54, 154,  
155, 320  
Brochard V.: 53, 95, 320  
Brugmann K.: 292, 332  
Brunschwig J.: 219, 320  
Bruwaene M. van den: 138,  
336  
Büchner K.: 143, 320  
Budé G.: 318, 319, 330, 335  
Canfora L.: 18, 19, 62, 320,  
328  
Capasso M.: 20, 320  
Casanova A.: 337  
Cavallo G.: 320, 323  
Cavini W.: 8  
Chilton C.W.: 244  
Christes J.: 281, 320  
Citroni Marchetti S.: 8, 146,  
320  
Clark A.C.: 36, 320  
Comparetti D.: 243, 337  
Cooper J.M.: 206, 320  
Corbeil A.: 61, 321  
Coxon A.H.: 173, 321  
Crönert W.: 56, 63, 321  
Dal Pra M.: 95, 97, 99, 321  
De Lacy P.H.: 63, 221, 265,  
321, 337  
De Witt N.W.: 135, 136, 321  
Delattre D.: 18, 20, 318, 321,  
324, 328, 330, 331, 335  
Diano C.: 122, 138, 159, 219,  
223, 226, 321, 337  
Diels H.: 56, 69, 88, 135, 162,  
173, 177, 321, 337, 341,  
348  
Dillon J.M.: 11, 321  
Donini P.L.: 36, 207, 249,  
322, 327  
Dorandi T.: 51, 53, 54, 322  
Döring K.: 324  
Drexler H.: 280, 287, 322  
Dumoulin B.: 178, 184, 185,  
322  
Düring I.: 181  
Dyck A.R.: 75, 114, 139, 322,  
337  
Eisenberger H.: 36, 322  
Engberg-Pedersen T.: 320,  
322  
Englert W.G.: 88, 92, 318,  
322  
Engstrom S.: 320, 322  
Erler M.: 31, 61, 63, 154, 235,  
302, 322  
Ernesti J.A.: 140  
Fallot J.: 252, 323  
Fattal M.: 8  
Fedeli P.: 20, 323  
Feger R.: 18, 323  
Festugière A.J.: 180, 191, 323  
Flashar H.: 322, 323, 324  
Förschner M.: 206, 323  
Fortenbaugh W.W.: 323, 324,  
334  
Fowler D.: 90, 323  
Frassinetti P.: 137, 323  
Frisch M.: 323  
Fritz K. v.: 56, 323

- Fuhrmann M.: 281, 323  
 Furley D.: 84, 90, 93, 180,  
 181, 182, 323, 324  
 Garbarino G.: 8, 19, 260, 324  
 Gargiulo T.: 19, 149, 233,  
 281, 290, 314, 324  
 Gassendi P.: 227  
 Gawlick G.: 324  
 Gerzer M.: 143, 324  
 Giannantoni G.: 324, 327,  
 330  
 Giardina A.: 324, 328  
 Gigante M.: 20, 61, 62, 63,  
 240, 243, 258, 324, 330,  
 335, 336, 337  
 Gigon O.: 61, 118, 302, 324  
 Giussani C.: 69, 84, 90, 137,  
 324  
 Giusta M.: 256, 258, 277, 324,  
 325  
 Glucker J.: 11, 12, 50, 52, 53,  
 54, 161, 325  
 Gomperz Th.: 199  
 Görler W.: 11, 12, 161, 324,  
 325  
 Gorman R.: 12, 34, 325  
 Gosling J.C.B.: 273, 325  
 Gourinat J.-B.: 8  
 Griffin M.: 37, 53, 60, 143,  
 146, 147, 318, 319, 325,  
 326, 334  
 Grilli A.: 12, 23, 26, 37, 249,  
 258, 281, 284, 297, 314,  
 326, 345  
 Grimal P.: 60, 61, 143, 146,  
 326  
 Habinek Th.N.: 234, 326  
 Hamelin O.: 178, 326  
 Hegel G.W.F.: 10  
 Heindorf L.F.: 139  
 Hirzel R.: 9, 12, 31, 53, 138,  
 161, 277, 326  
 Hofmann J.B.: 292  
 Inwood B.: 207, 249, 317,  
 322, 325, 326, 327, 334  
 Ioppolo A.M.: 7, 8, 12, 54, 96,  
 110, 165, 208, 324, 327  
 Iori A.: 49, 327  
 Isnardi Parente M.: 36, 70,  
 327, 338  
 Jaeger W.: 179, 200, 327  
 Jones H.: 19, 63, 327  
 Klein R.: 280, 320, 322, 327,  
 335  
 Kleve K.: 71, 136, 138, 327,  
 328  
 Klose F.: 228, 249, 280, 288,  
 328  
 Knoche U.: 10, 328  
 Kroll W.: 63, 328  
 Labate M.: 18, 32, 328  
 Lambinus D.: 75, 92, 132,  
 138, 139  
 Lemke D.: 71, 135, 138, 328  
 Leonhardt J.: 12, 26, 278, 328  
 Lévy C.: 7, 8, 12, 15, 19, 31,  
 37, 50, 53, 54, 61, 63, 96,  
 99, 154, 161, 278, 328  
 Long A.A.: 11, 27, 92, 106,  
 122, 136, 138, 207, 208,  
 221, 235, 245, 260, 321,  
 325, 328, 329  
 Madvig J.N.: 9, 15, 277, 329  
 Magris A.: 8  
 Malcovati E.: 286, 350  
 Mančal J.: 10, 329  
 Mansfeld J.: 136, 138, 317,  
 320, 322, 325, 327, 329  
 Marinone N.: 36, 62, 329  
 Martens E.: 324

- Masi F.G.: 8, 223, 329  
Maslowski T.: 281, 329  
Maso S.: 7, 36, 88, 101, 184,  
262, 329, 331  
Mastandrea P.: 8  
Mau J.: 88, 329  
Maurach G.: 328, 329  
May J.M.: 321, 330  
Mayor J.B.: 184, 193, 330, 336  
Michel A.: 8, 12, 31, 330  
Minkova M.: 281, 330  
Mitsis P.: 27, 234, 252, 330  
Monet A.: 320, 328, 330  
Morau P.: 180, 185, 330  
Moreau J.: 70, 180, 330  
Moreschini C.: 135, 138, 266,  
330, 331  
Mühl P. von der: 121, 122,  
244, 335, 337  
Müller R.: 27, 321, 331  
Narcy M.: 324  
Nardo D.: 7  
Narducci E.: 12, 18, 32, 232,  
233, 326, 328, 331  
Natali C.: 7, 8, 95, 273, 274,  
329, 331, 336  
Nonvel Pieri S.: 96, 331  
Obbink D.: 56, 118, 162, 163,  
165, 199, 318, 331, 338  
Osthoff H.: 292, 332  
Paratore E.: 18, 31, 83, 296,  
332  
Pease A.S.: 19, 75, 114, 118,  
135, 136, 138, 140, 162,  
176, 181, 188, 193, 199,  
332, 336  
Pepin J.: 180, 183, 184, 185,  
332  
Perelli L.: 26, 144, 332  
Pesce D.: 314, 332  
Philippson R.: 63, 69, 71, 135,  
136, 137, 332  
Piscitelli Carpino M.T.: 281,  
292, 332  
Pizzolato L.: 233, 332  
Pohlenz M.: 106, 149, 232,  
332  
Pöschl V.: 246, 281, 285, 288,  
333  
Powell J.G.F.: 13, 15, 19, 31,  
325, 333, 334  
Pucci G.C.: 84, 333  
Purinton J.: 69, 135, 138, 333  
Raubitschek A.E.: 61, 62, 333  
Reale G.: 172, 173, 333, 337  
Reinhardt K.: 118, 333  
Reinhardt L.: 118, 333  
Rodis-Lewis G.: 27, 333  
Roloff H.: 175, 333  
Rose V.: 186, 333, 336  
Ross W.D.: 178, 186, 187,  
189, 191, 194  
Ruggiu L.: 172, 173, 333, 337  
Scherer G.: 255, 333  
Schiavone A.: 324, 328  
Schmid W.: 68, 243, 333, 337  
Schofield M.: 54, 202, 207,  
235, 320, 322, 334  
Schwabl H.: 174, 334  
Sedley D.: 8, 42, 58, 63, 88,  
92, 103, 122, 136, 138,  
221, 235, 241, 245, 329,  
334  
Shackleton Bailey D.R.: 56  
Sharples R.W.: 7, 8, 36, 84,  
96, 107, 334, 336  
Sider D.: 20, 334  
Sihvola J.: 320, 322  
Smith M.F.: 28, 227, 244, 337,  
348

- Spinelli E.: 8  
Stählin O.: 208, 232  
Steinmetz P.: 323, 324, 334  
Stokes M.C.: 218, 219, 227,  
334  
Striker G.: 320, 334  
Sudhaus S.: 314  
Summers K.: 56, 335  
Taylor C.C.W.: 273, 325  
Theiler W.: 118, 192, 335, 338  
Timpanaro S.: 202, 323, 335,  
336  
Tsouna V.: 18, 335  
Tuilier A.: 130, 335  
Untersteiner M.: 179, 184,  
193, 335, 336  
Urso G.: 330, 335  
Usener H.: 19, 69, 122, 219,  
200, 235, 243, 291, 335,  
337  
Viano C.: 8, 207, 336  
Vogliano A.: 235, 335  
Wachsmuth C.: 206, 207, 208  
Walde A.: 292  
Warren J.: 68, 252, 260, 335  
Weidemann H.: 8  
Whiting J.: 320, 322  
Wirszubski Ch.: 281, 335

