

ENRICO PIERGIACOMI

GLI EPICUREI ROMANI SULLA MEDICINA:
SENOCLE, ALESSANDRO, ZOPIRO E LUCREZIO*

L'Epicureismo antico fu un movimento filosofico che ebbe stretti rapporti con il pensiero medico e con i medici di professione. Sembra, infatti, che già Epicuro si fosse occupato della ricerca della salute e avesse una discreta conoscenza di alcuni trattati di medicina ippocratica¹. Diogene Laerzio (10, 24) accenna poi che Metrodoro scrisse un trattato *Contro i medici* in tre libri, che purtroppo non ha lasciato altre tracce. È tuttavia in età romana che gli interessi degli Epicurei verso la medicina sembrano intensificarsi al punto da condurre allo studio di questioni molto dettagliate e specialistiche. La critica ha rilevato, per esempio, una massiccia presenza di riferimenti medici nel *De rerum natura* di Lucrezio². O ancora, è possibile evidenziare che Filodemo e Demetrio Lacone avevano a loro volta conoscenze approfondite di medicina, così come che entrambi entrarono in polemica diretta con i medici di scuola empirica, rispettivamente con Menodoto di Nicomedia e Apollonio l'Empirico, coi quali dissentivano sul piano epistemologico e sul modo di concepire il ragionamento analogico³. Alla lista degli Epicurei che ebbero interessi di medici-

* Ringrazio i due anonimi revisori della prima versione di questo saggio per avermi dato alcuni consigli di revisione. Rimango l'unico responsabile degli errori rimasti.

¹ Cf. i riferimenti alla ricerca dell'*ὕψιστος* dell'anima e del corpo in Epic. *ad Men.* 122 e 128, GV 54 e 64, fr. 221, 428a, 464 dell'ed. Usener 1887 (d'ora in poi citato con la sigla "Us."). Cf. poi Bickel 1935, Giovacchini 2006, Giovacchini 2012, il cap. 3 di questo saggio.

² Tra i vari studi, cf. Moritz 1935; Temkin 1971, 58; Segal 1980; Sinclair 1981; Phillips 1982; Freudenburg 1987, 62-67; Pigeaud 1988, 224-228; Kilpatrick 1996, 72-80; Kany-Turpin 1997; Debru 1998; Langslow 1999, 188-189 e 207-216; Notaro 2002; Nervi 2007; Galmarini 2008; Comte-Sponville 2008, 33-43; Giovacchini 2013, 51-52.

³ Sulla prospettiva filodemea, cf. *Sulla libertà di parola* (fr. 39, 63-64, 77, 84N, col. 17a, TAB XII, dell'ed. Olivieri 1914, con Gigante 1975), *Sull'economia* (coll. 11, 13, 16 dell'ed. Tsouna 2012), *Sulle scelte e sulle fughe* (coll. 6 e 23 dell'ed. Indelli-Tsouna 1995). Ulteriori riferimenti in Tsouna 2003, Fiorillo 2012, Percy 2012, Leone 2018, 272-284. La polemica di Filodemo con Menodoto di Nicomedia è attestata in Phld. *de sign.* col. 38, 22-33 dell'ed. de Lacy-de Lacy 1978 (= fr. 62 Deichgräber 1930). Sull'attacco di Demetrio Lacone ad Apollonio l'Empirico, cf. invece il *PHerc.* 1012 (coll. 25, 58, 69-71 dell'ed. Puglia 1988 = fr. 164 Deichgräber 1930) e, per le conoscenze di medicina di questo Epicureo, cf. *i.a.* gli studi di Roselli 1988, Renna 1992, Parisi 2012. Sulle differenze tra empirismo epicureo ed empirismo medico cf. infine Allen 2003.

na o almeno di fisiologia, si possono aggiungere tre filosofi epicurei romani contemporanei di Plutarco. Mi riferisco agli epicurei Senocle di Delfi, Alessandro e Zopiro, che vengono presentati come interlocutori del Platonico nei libri 2-3 delle *Questioni conviviali* plutarchee⁴, su cui ancora non esiste uno studio mirato e sistematico.

Plutarco è l'unica fonte di cui disponiamo per ricostruire il contributo filosofico e scientifico di questi tre Epicurei. Questo evidente dato di fatto non deve però indurre all'erronea conclusione che essi siano allora pensatori "minori"⁵ e che non meritino un'analisi approfondita. Mi pare, infatti, che un esame ravvicinato delle idee di Senocle, Alessandro, Zopiro possa tornare utile per integrare le nostre informazioni sull'Epicureismo. Il presente saggio intende isolare un elemento comune a tutti questi tre Epicurei sul piano dottrinale e che risulta particolarmente istruttivo tanto a livello filosofico quanto sul piano storico. Mi riferisco all'idea che Senocle, Alessandro, Zopiro si occuparono di medicina in senso "strumentale", vale a dire per ricavare alcuni argomenti fisici o fisiologici utili a raggiungere e preservare la felicità. È solo in questo senso ristretto che va inteso l'epiteto "medici" che uso nel titolo. La medicina in senso proprio fu praticata, del resto, solo da Zopiro. Senocle e Alessandro potevano invece essere stati al massimo influenzati da tale disciplina. La precisazione è doverosa anche per sottolineare che la testimonianza di Plutarco non riferisce, se non appunto in merito al solo Zopiro, che questi Epicurei si occuparono di argomenti di cui il medico è competente (*i.a.* igiene, sessuologia, ecc.).

Da questo punto vista, la mia interpretazione integra la tesi degli studiosi che sostengono che l'Epicureismo fosse un movimento filosofico che si presentava come una *philosophia medicans*. Tale espressione è perlopiù usata per sostenere che Epicuro elaborò una forma di vita e di pensiero che cercava di condurre l'umanità alla beatitudine, guarendo i mali dell'anima esattamente come la medicina cura quelli del corpo⁶. Il mio studio non fa che precisare che questa filosofia è "medica" anche nella

⁴ Si può aggiungere anche Boeto, che partecipa spesso alle discussioni, simposiali e non, nel *corpus* plutarco (cf. FitzGibbon 2008 e Verde 2015 per le analisi e i riferimenti). In realtà, Plutarco non dice mai che questi Epicurei operarono a Roma. Essi hanno anzi nomi greci e partecipano perlopiù a simposi collocati in Grecia, per esempio a Eleusi e ad Atene. D'altro canto, vedremo che questi Epicurei dialogano con politici ed eruditi romani, il che è a mio avviso sufficiente per concludere un loro legame con Roma.

⁵ Cf. sul tema Erler 1992 e Sedley 2003.

⁶ Duvernoy 1984; Erler 1993; Kilpatrick 1996, 83-95; Nussbaum 1998, 112-150; Kechagia 2011, 116-119.

misura in cui ricorre, appunto, alla medicina per realizzare questo programma etico. La *philosophia medicans* non sarebbe così solo una metafora che descrive l'efficacia terapeutica della dottrina epicurea. Sarebbe anche un'espressione che poteva invitare a studiare la medicina quel tanto che basta per condurre l'essere umano alla felicità e alla salute.

Tenendo questo obiettivo storiografico ed esegetico in mente, posso passare all'analisi dello specifico contributo filosofico di Senocle, Alessandro, Zopiro. Dedicherò un capitolo a ciascuno dei tre Epicurei. Faccio poi seguire una sezione dedicata alla trattazione dell'amore e del sesso che troviamo nel libro 4 del *De rerum natura* di Lucrezio, sia per la sua rilevanza per il tema trattato sia perché integra e chiarisce alcuni punti dell'indagine medico-filosofica di Zopiro.

1. Senocle, i frutti autunnali, la meccanica dei pori

Senocle di Delfi fa la sua apparizione nella questione 2 del libro 2 delle *Questioni conviviali* (635A-D). Essa è ambientata a Eleusi nella casa del retore Glaucia, durante un pranzo che si tiene subito dopo la celebrazione dei misteri eleusini, ossia verso la fine dell'autunno. Il personaggio è presentato come un seguace della dottrina di Epicuro (τοῖς Ἐπικούρου λόγοις χρώμενον) e, implicitamente, come un amico di Lampria, fratello di Plutarco. Senocle prende infatti in giro quest'ultimo, come di consueto (ὥσπερ εἰώθει), per la voracità che manifesta durante il pranzo presso Glaucia. La formula implica che non era la prima volta che l'Epicureo canzonasse Lampria per il suo eccessivo amore per il cibo e partecipasse a simposi con lui⁷. Il rimprovero scherzoso diventa il pretesto per sollevare un problema scientifico. Plutarco prende le difese di Lampria, sostenendo che la voracità del fratello dipenda dalla sua adesione alla dottrina di Aristotele, secondo cui gli esseri umani sentono più fame verso la fine dell'autunno, ma ammette di non ricordare la causa. Glaucia propone ai partecipanti di cercarla e Senocle dà una sua spiegazione:

ὥς οὖν ἀφηρέθησαν αἱ τράπεζαι, Γλαυκίας μὲν καὶ Ξενοκλῆς ἠτιάσαντο τὴν ὀπώραν διαφόρως, ὁ μὲν ὡς τὴν κοιλίαν ὑπεξάγουσαν καὶ τῷ κενοῦσθαι τὸ σῶμα νεαρὰς ὀρέξεις αἰὶ παρασκευάζουσιν· ὁ δὲ Ξενοκλῆς ἔλεγεν εὖστομον τι καὶ δηκτικὸν ἔχοντα τῶν ὠραίων τὰ πλεῖστα τὸν

⁷ Su tutto questo, cf. 835A con Caiazza 2001, 299-301.

στόμαχον ἐπὶ τὴν βρωσιν ἐκκαλεῖσθαι παντὸς μᾶλλον ὄψου καὶ ἡδύσματος· καὶ γὰρ τοῖς ἀποσίτοις τῶν ἀρρώστων ὀπώρας τι προσενεχθὲν ἀναλαμβάνει τὴν ὄρεξιν.

Quando dunque furono sparecchiate le tavole, Glaucia e Senocle rinvenivano diversamente la causa nel frutto dell'autunno. Il primo [sosteneva] che questo stimola l'intestino e svuotando il corpo provoca sempre un nuovo appetito. Senocle invece diceva che la maggior parte dei frutti della stagione, avendo un sapore gradevole e piccante, stimola lo stomaco al cibo più di qualsiasi companatico e condimento; tanto è vero che qualche frutto autunnale, offerto ai malati che non mangiano, suscita l'appetito anche in loro⁸.

Si può dimostrare che la spiegazione offerta da Senocle è di origine medica, guardando in modo analitico il linguaggio usato dall'Epicureo. Conviene anzitutto soffermarsi sul termine ὀπώρα, che nei testi di medicina indica spesso i frutti senza guscio che crescono in autunno, soprattutto fichi e uva, che hanno proprietà terapeutiche molto efficaci e possono risvegliare l'appetito, se dati a un malato nei modi e nei tempi opportuni. La prima occorrenza nota di questa dottrina si trova nel libro 3 del *De victu* del *Corpus Hippocraticum* (§§ 55, 82, 89) e viene sostanzialmente mantenuta fino all'età bizantina⁹. Va in ogni caso notato che l'uso di ὀπώρα per riferirsi a fichi, uva e simili era abbastanza diffuso anche al di fuori dell'ambiente medico, in ambienti sia colti sia popolari. Limitandoci a un unico esempio per ciascuna delle due categorie, Platone vi ricorreva nelle *Leggi* (8, 844d), mentre il commediografo Alessi aveva scritto una commedia chiamata *Opora*, dove una prostituta si presentava sulla scena simboleggiando la vendemmia e il raccolto dei frutti dell'autunno¹⁰. L'antecedente medico è insomma insufficiente per provare che la parola ὀπώρα denoti la conoscenza della medicina da parte di Senocle.

Più eloquenti sono i termini impiegati per descrivere il sapore dei frutti autunnali. L'aggettivo εὔστομος ricorre spesso nel *De materia medica* di

⁸ Cf. 635B-C (= fr. 725 di Gigon 1987), trad. Sanna 2017, 1207-1209, modificata.

⁹ Cf. e.g. Filotimo (*ap. Athen.*, 3, 79 = fr. 7 dell'ed. Steckerl 1958), Celio Aureliano (*morb. chron.* 1, 33-34), Galeno (*meth. med.* 5, 13; *de fac. alim.* 2, 7-9 e 27 e 33; *de bon. et mal. suc.* 792), Aezio (1, 380), Alessandro di Tralle (*de febr.* 367, 20-369, 15; 373, 17-375, 15), Oribasio (*coll. med.* 1, 39, 1-3; 1, 40, 1; 1, 41, 1), Paolo di Egina (1, 53; 1, 82; 3, 31; 3, 42), Gargilio Marziale (*de hort.* 1, 2); Teodorsson 1989, 207 e Grant 1997, 157. La cautela è però d'obbligo, poiché i medici non usano sempre ὀπώρα come vox tecnica per riferirsi ai frutti autunnali (Grant 1997, 157-158). Nel caso della questione 2, 2 di Plutarco, però, si può dare per assodato il riferimento: il dialogo è ambientato in autunno.

¹⁰ Cf. il fr. 169 (= *Athen.* 10, 61) in Kassel-Austin 1991 con Vasto 2016, 324-325.

Dioscoride Pedanio e nelle *Collectiones medicae* di Oribasio¹¹. Merita di essere isolato un unico passo del primo medico. Dioscoride descrive l'uva (5, 3, 1) come dotata di sapore εὔστομος e della proprietà di stimolare l'appetito (ὀρέξεως ἀνακλητική). La parola δηκτικός figura a sua volta spesso in Galeno, Dioscoride e Oribasio, tuttavia sempre in riferimento alle proprietà diuretiche e riscaldanti di farmaci o piante, mai della frutta autunnale. D'altro canto, se teniamo a mente che il "piccante" era considerato nell'antichità come una specie del sapore di genere "pungente" (δριμός: cf. e.g. Thphr. *CP* 6, 1, 3), e che sempre Dioscoride rilevava che frutti come il sicomoro (= della stessa famiglia dei fichi) hanno questa qualità (5, 33, 1), si può supporre che Senocle stia esplicitando un aspetto che la letteratura medica dava per implicito. I frutti autunnali hanno un qualche retrogusto piccante/pungente che favorisce l'appetito.

Non va poi trascurato che il riferimento ai malati inappetenti può essere considerato un caso clinico. Senocle sostiene che, se si dà a tali soggetti qualcuno (τι) dei frutti che crescono in autunno, tra cui probabilmente l'uva già citata dal passo di Dioscoride (5, 3, 1), il loro appetito viene risvegliato. Una simile affermazione pare essere a tutti gli effetti la descrizione dell'esito di un esperimento, o meglio di alcune osservazioni sul vitto dei malati. Nello specifico, il riferimento che solo *qualcuno* dei frutti dell'autunno riesce a risvegliare il loro appetito presuppone che altri tipi di frutta autunnale non lo possono fare. Ora, per constatare quali tra questi cibi spingono un inappetente a mangiare, Senocle doveva avere contezza delle proprietà terapeutiche e dietetiche dei frutti, dunque una minima conoscenza della medicina. Il punto trova sostegno in una serie di testimonianze antiche che attribuiscono agli Epicurei l'astensione dalla carne e l'uso di un vitto fatto di focacce, ortaggi, frutta, legumi, basata non solo su motivazioni etiche, quali la ricerca dell'autarchia e della frugalità¹². Sia Cicerone (*Tusc.* 5, 99 = fr. 459 Us.) sia Porfirio (*abst.* 1, 52 = fr. 464 Us.) menzionano, infatti, che questi cibi erano mangiati anche per ottenere la salute. Mantenendo la debita cautela, poiché non abbiamo conferme testuali al riguardo, si può supporre che Senocle poteva aver scoperto quali ὀπώρα destassero l'appetito in virtù del suo quotidiano vitto vegetariano. Il sottotesto dell'affermazione dell'Epicureo è allora che, se i malati che assumono uva o qualcosa di analogo riprendono a

¹¹ Cf. i passi già citati da Caiazza 2001, 32-33 e Oribas. *coll. med.* 2, 58.

¹² Cf. i fr. 181-182, 459, 464-466 Us. con Avotins 1977 e Repici 2015, 14-15.

mangiare, a maggior ragione dovrà sentire appetito il suo amico Lampria, che essendo in salute può essere stimolato a eccedere nel cibo.

La conferma che è d'altro canto decisiva del fatto che Senocle stia sintetizzando una dottrina medica si trova in un'altra delle *Questioni conviviali* di Plutarco (6, 2)¹³. Qui si legge che il medico Filone descriveva il recupero dell'appetito come un'azione dei cibi di sapore gradevole e pungente sui pori, che stimola ad assumere altro nutrimento:

ἐκδηλότερον δὲ τοῦτο γίνεται περὶ τὴν πείναν. ἐνδεεῖς γὰρ ἅμα πολλοὶ γίνονται καὶ ἀνόρεκτοι τῶν νοσοῦντων· ἐνίοις δ' ἐμπιπλαμένοις οὐδὲ ἓν αἰ ὀρέξεις χαλῶσιν, ἀλλὰ καὶ κατατείνουσι καὶ παραμένουσιν. ἤδη δὲ πολλοὶ τῶν ἀποσίτων, ἐλαίαν ἀλμάδα λαμβάνοντες ἢ κάππαριν, γευσάμενοι ταχέως ἀνέλαβον καὶ παρεστήσαντο τὴν ὄρεξιν. ᾧ καὶ μάλιστα δῆλόν ἐστιν, ὅτι πάθει τινὶ πόρων οὐχ ὑπ' ἐνδείας ἐγγίνεται τὸ πεινῆν ἡμῖν· τὰ γὰρ τοιαῦτα βρώματα τὴν μὲν ἐνδειαν ἐλαττοῖ προστιθεμένης τροφῆς, [...] ¹⁴ποιούσιν, οὕτως αἱ τῶν ἐφάλμων βρωμάτων εὐστομία καὶ δριμύτητες ἐπιστρέφουσαι καὶ πυκνοῦσαι τὸν στόμαχον ἢ πάλιν ἀνοίγουσαι καὶ χαλῶσαι δεκτικὴν τινα τροφῆς εὐαρμοστίαν περιειργάσαντο περὶ αὐτόν, ἣν ὄρεξιν καλοῦμεν.

Questo fenomeno diventa ancora più evidente quando si tratta della fame: molti, durante la malattia, hanno bisogno di mangiare, e nello stesso tempo, sono inappetenti; ad alcuni, invece, pur sazi, la voglia di mangiare non passa affatto, anzi si fa più intensa e persistente. Si contano già molti casi di persone anoressiche che assaggiando olive in salamoia o capperi, subito dopo averli assaporati, hanno recuperato rapidamente l'appetito e lo hanno mantenuto. Questa è la prova inoppugnabile che la sensazione di fame è indotta in noi da una modificazione dei pori e non da carenza di nutrimento; tali cibi, infatti, diminuiscono la carenza, perché apportano nutrimento, [...] agiscono, così il gusto gradevole e pungente dei cibi conservati in salamoia, provocando una contrazione e un restringimento dello stomaco e poi di nuovo una dilatazione e un rilassamento, vi ristabilisce una propensione a ricevere il cibo, che chiamiamo appetito¹⁵.

¹³ Lo notarono già Teodorsson 1989, 207-208 e Caiazza 2001, 303.

¹⁴ A questa altezza del testo, vi è una lacuna che Hubert 1971, 185 propone di integrare come segue: <πειναν δὲ ποιεῖ· ὡς γὰρ αἱ στύψεις τὰς ὀθόνας δεκτικωτέρας τῆς βαφῆς> ποιούσιν («ma al tempo stesso stimolano la fame; come i tessuti trattati con mordente ricevono meglio la tintura», trad. Sazza 2017, 1313, modificata). La proposta si basa sul finale della questione, dove Plutarco usa l'analogia tra la tintura e l'assunzione del nutrimento (689F-690A), a cui Filone avrebbe fatto forse ricorso nella parte di testo mancante. Trattandosi di un'ipotesi inverificabile, preferisco mantenere la lacuna.

¹⁵ 687B-D, trad. Sazza 2013, 1313, modificata.

Il parallelo consente, anzitutto, di confermare l'ipotesi appena fatta che il sapore piccante ο δηκτικός sia una specie del pungente ο δριμύς. Grazie a un piccolo spostamento terminologico, infatti, Filone accosta ad εὔστομος la δριμύτης (cf. nel testo εὔστομῖαι καὶ δριμύτητες). In secondo luogo, il parallelo permette di precisare che Senocle forse ripropone la dottrina medica di Filone per trovare la causa dell'appetito autunnale.

Per il resto, vi sono due dettagli nella dottrina filoniana che non si trovano nell'Epicureo. Il primo consiste in una distinzione concettuale tra coloro che sono bisognosi di nutrimento (ἐνδεῖς) e coloro che invece vogliono nutrirsi, dunque a livello più astratto tra il "bisogno" (ἐνδεῖα), la "fame" (πεῖνα) e l'"appetito" (ὄρεξις), che non sempre si implicano a vicenda. Il confronto tra sani e malati serve infatti a mostrare che gli uni (pur essendo sazi) possono tuttavia ancora voler mangiare, mentre gli altri sono bisognosi di cibo e tuttavia non ne avvertono al momento desiderio, a causa della loro malattia. Il secondo dettaglio assente in Senocle e presente in Filone riguarda invece la spiegazione meccanicistica del fenomeno. Il cibo ingerito determina sia una diminuzione della carenza di nutrimento, dunque estingue il bisogno (ἐνδεῖα) di mangiare, sia una qualche affezione dei pori (πάθει τινὶ πόρων), che produce un nuovo appetito attraverso un non precisato ciclo di contrazione/restringimento dello stomaco, seguito da una sua dilatazione e un suo rilassamento. Filone sostiene, in sostanza, che l'essere affamati non dipende tanto dalla carenza o bisogno di nutrimento (οὐχ ὑπ' ἐνδείας ἐγγίγεται), quanto dalla reazione organica ai sapori dei cibi ingeriti. In questo senso, egli si fa portavoce del pensiero che l'organismo è potenzialmente in uno stato di fame perenne. Se infatti l'essere affamati non dipende dalla mancanza di nutrimento, allora un individuo con vitto regolare e ben nutrito non si troverà mai in una condizione di sazietà, perché avrà – come recita il testo – una voglia di mangiare «intensa e persistente».

Ciò solleva un problema. Senocle tace i dettagli del resoconto di Filone perché non li ritiene rilevanti al suo scopo, oppure perché non li condivide? In altri termini, la dottrina medica filoniana nella sua esposizione più precisa ed estesa – con la relativa distinzione concettuale tra "fame", "bisogno", "appetito" – sarebbe stata abbracciata da un Epicureo, o sarebbe stata respinta perché incompatibile con la fisica e la fisiologia epicurea? Tali domande risultano ancora più rilevanti, se ci si chiede quale fosse l'autorità medica a cui Filone stesso si rifaceva. Capelle sospende il giudizio al riguardo, limitandosi a scrivere che Plutarco attinse a una fon-

te medica di età post-aristotelica¹⁶. Teodorsson propone, invece, l'interessante ipotesi (senza però fornire testi a sostegno) che il resoconto di Filone si rifacesse alla dottrina medico-filosofica di Asclepiade di Bitinia¹⁷. Per corroborarla, si può notare che quest'ultimo sposava in effetti una concezione meccanicistica che faceva dipendere le reazioni organiche dalle affezioni dei pori disseminati nell'organismo e concepibili esclusivamente con la mente, nonché una dottrina dell'anima come un flusso perpetuo che non trova requie, tanto che la credenza nella persistenza dell'"io" e l'esistenza di una parte egemonica della psiche vengono messe in discussione¹⁸. Ora, se l'ipotesi di Teodorsson è plausibile, le domande sollevate sopra acquistano più senso, perché si inscrivono nel controverso dibattito sulle affinità tra la dottrina di Epicuro e quella di Asclepiade, a cui gli studiosi hanno partecipato proponendo argomenti o favorevoli o contrari¹⁹. Credo che la risposta al problema sia in una sorta di giusto mezzo. Senocle accoglie qualcosa dalla dottrina di Filone/Asclepiade, altrimenti non ne avrebbe fatto uso per spiegare il fenomeno del risveglio dell'appetito, ma non ne condivide alcuni risvolti.

Mi pare che un primo aspetto della teoria filoniana o asclepiadea che non contraddice l'Epicureismo è il riferimento alla meccanica dei pori. Trovo al riguardo convincenti le recenti osservazioni di Leith. Lo studioso ha notato come la spiegazione di Lucrezio delle differenze nella percezione del sapore dei cibi tra le varie specie viventi si basi, appunto, su una dottrina dei pori, i quali sono chiamati *foramina* dal poeta epicureo e determinano varie affezioni gustative. A seconda che i pori siano larghi o stretti, di forma triangolare o circolare, e via discorrendo, il vivente avverte un sapore diverso e ha differenti reazioni organiche. Asclepiade avrebbe da questo punto di vista ripreso esattamente la concezione epicurea, declinandola in chiave medica²⁰. Alle conclusioni di Leith mi limito ad aggiungere che, se il medico Filone citato da Plutarco espone per davvero una concezione asclepiadea, allora Senocle presuppone senza nomi-

¹⁶ Capelle 1910, 328.

¹⁷ Teodorsson 1990, 242-246.

¹⁸ Cf. e.g. Anon. Lond. coll. 37-39; Cels. *de med.* proem., 16; Galen. *meth. med.* 2, 4, e 4, 4; Galen. *ad Pis.* 11; Cass. *Iatr. probl.* 1; Tert. *de an.* 25. Altri passi in Polito 2006, 302-307 e Leith 2012, 166-189, cui rimando per la loro analisi. Per l'elenco delle fonti su Asclepiade e un'introduzione al suo pensiero, cf. Vallance 1993.

¹⁹ Tra le posizioni al riguardo, cf. almeno Casadei 1977, 83-101; Pigeaud 1983; Vallance 1990, 10-11, 37-54; 89-91; Polito 2006; Leith 2009; Leith 2012; Pearcy 2012, 218-222.

²⁰ Leith 2012, 185-187, che cita 4, 633-672. Sulle diverse reazioni dei viventi ai cibi, cf. anche 5, 890-900 e 6, 970-978, dove però la meccanica dei pori non è menzionata.

narla la dottrina dei pori, per spiegare come i frutti autunnali risvegliano l'appetito di noi esseri umani. Questi cibi modificano i pori del nostro corpo in modi che sicuramente non influenzano altre specie viventi. Se in fondo fichi e uva risvegliano l'appetito in noi, essi generano solo disgusto in un gatto o in un altro animale. E la ragione sta nel fatto che i pori umani e i pori felini sono diversi, dunque subiscono affezioni diverse.

Un altro elemento della dottrina di Filone/Asclepiade che gli Epicurei non avrebbero respinto è la distinzione tra “fame” e “appetito”. Senocle stesso non poteva misconoscere sul piano empirico, infatti, che Lampria tende a mangiare quando non è più affamato. La differenza degli Epicurei rispetto a Filone/Asclepiade è solo che i primi basavano questa distinzione su una dottrina del desiderio²¹. Nel § 127 dell'*Epistola a Meneceo*, Epicuro sostiene che i desideri siano divisibili in due grandi gruppi: quelli vani, che non dipendono dalla nostra natura, ma sorgono per vuote opinioni (RS XXX), e quelli naturali. Tra quelli naturali, alcuni sono anche necessari, nella misura in cui ambiscono o alla felicità o alla serenità del corpo o alla vita e procurano dolore se non sono soddisfatti (RS XXVI e XXIX), altri sono solo naturali, ossia sorgono sempre dalla nostra φύσις e, tuttavia, sono superflui per il vivere felicemente, per il benessere somatico, per la conservazione di sé. Abbiamo così tre grandi categorie di desideri, secondo quanto si legge nella RS XXIX, nello scolio a questa sentenza e nel GV 21:

- 1) quelli naturali e necessari, che vanno oggettivamente soddisfatti;
- 2) quelli naturali ma non necessari, che variano il piacere della carne ormai stabilizzatosi (cf. ancora la RS XVIII) e vanno perseguiti fin tanto che non ci danneggiano (ἄν μὴ βλάπτωσι);
- 3) quelli né naturali né necessari, di per sé dannosi e che vanno dunque respinti.

Ora, la fame rientra senza dubbio nella prima categoria, perché il desiderio di sfamarsi procura dolore se non è soddisfatto. La voglia di continuare a mangiare dopo essersi saziati – cioè l'appetito od ὄρεξις – può invece essere collocato sia nella seconda sia nella terza specie, a seconda del grado della sua intensità. Quando del resto voglio prendere da sazio un semplice stuzzichino, sto assecondando un desiderio naturale e insieme superfluo, in quanto la mia natura accoglie di buon grado altro cibo e viene gradevolmente solleticata al palato, senza tuttavia accrescere il mio

²¹ Per approfondire, rimando a Diano 1974, 36-56 e Mitsis 2014, cap. 2.

benessere fisico. Viceversa, se la voglia di continuare a mangiare è smodata, ad esempio perché nasce dall'opinione infondata che è un bene divorare senza sosta quanti più cibi possibili, allora provocho un desiderio né naturale né necessario che mi rende simili alle Danaidi che riempiono un orcio forato e che, secondo Lucrezio, rappresenta l'immagine dell'individuo insaziabile. Come le donne del mito, infatti, costui non riesce mai a trovare sazietà nei beni che la natura gli dona da sempre e ciclicamente²². Rinunciare questa voglia non provocherebbe alcun dolore, anzi farebbe evitare indigestioni e altri danni.

Anticipando in parte l'analisi che sarà compiuta più avanti nel cap. 4., si può menzionare che il criterio della sazietà sta anche alla base dell'analisi lucreziana della dissuasione a coltivare il desiderio naturale ma non necessario del sesso. Diversamente dall'assunzione di cibo e bevanda, che trova il limite del piacere nella rimozione della carenza di nutrimento nell'organismo, l'appetito sessuale può non trovare un termine, qualora venga continuamente alimentato dai simulacri emanati dalla persona di cui si è innamorati (4, 1091-1104).

Rimane così un unico elemento della descrizione di Filone/Asclepiade che non sembra compatibile con la prospettiva epicurea. Mi riferisco al fatto che la fame non sia legata all'esperienza del bisogno di cibo e che il godimento tratto dall'atto di nutrirsi non nasca dalla sazietà. Epicuro sosteneva, infatti, che la piacevolezza raggiunge il suo massimo proprio quando il bisogno o ἔνδεια di qualcosa è stato del tutto rimosso, quando si ha la speranza di poterlo soddisfare e quando tutti i desideri sia naturali sia necessari vengono soddisfatti. Tale condizione può forse coincidere con quello che gli Epicurei chiamano "piacere catastematico", ossia il limite del godimento che, una volta ottenuto, può solo variare per intensità e durata, ovvero accogliere moti secondari e superflui che ci solleticano gradevolmente (= i cosiddetti "piaceri cinetici")²³. Il *De rerum natura* di Lucrezio è poi esplicito nel dire che lo stimolo a nutrirsi di ciascun essere vivente dipende dal desiderio di rimediare al dolore che ci è arrecato dalla mancanza di cibo, a sua volta provocata dalla continua fuoriuscita degli atomi dal corpo (1, 1038-1041; 2, 1128-1143; 4, 860-866), *i.e.* dalla tendenza a rimediare a una mancanza oggettiva. Quando del resto il cibo ingerito colma i vuoti dell'organismo, ecco che cessa del tutto la tendenza

²² Cf. 3, 1003-1010. Sull'immagine, cf. Gianotti 1973-1974 e Görler 1997.

²³ Cf. Epic. *ad Men.* 130, RS XVIII e XXI, GV 33 e gli studi già citati nella n. 21.

necessaria e naturale di mangiare²⁴. Gli Epicurei dissentirebbero, in sostanza, con l'idea di Filone/Asclepiade che l'organismo sia meccanicamente stimolato a trovarsi in uno stato di fame perenne.

Da ciò segue che πείνα e appetito sono per gli Epicurei due pulsioni psichiche diverse. L'una è oggettiva, necessaria e legata al bisogno di sazietà, l'altra è soggettiva, superflua e indipendente dalla logica della mancanza, tanto che anche i sazi la possono provare. Quando dunque Senocle descrive lo stimolo a riprendere a mangiare causato dall'azione dei frutti autunnali sui pori, sta parlando dell'appetito e non della fame. Ciò permette di concludere che l'Epicureo presenta una versione volutamente semplificata della dottrina di Filone/Asclepiade che mantiene il meccanismo fisico dello stimolo a nutrirsi, ma respinge la deduzione che la fame non può mai essere placata, o più in generale che la tendenza a mangiare non possa essere regolata da un corretto controllo dei desideri.

È allora adesso chiaro che la prospettiva di Senocle cela in sé delle preoccupazioni etiche. Come nota Plutarco all'inizio (635B), l'Epicureo prende in giro la voracità di Lampria perché crede che il suo desiderio eccessivo per il cibo non contribuisca alla rimozione del dolore in cui risiede il limite e il termine della felicità (cf. τὴν τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσιν ὄρον ἡδονῆς καὶ πέρας). Se dunque per un Epicureo bisogna ridere e insieme filosofare (GV 41), la risata di Senocle costituisce un tentativo di invitare l'amico a ispirare il suo comportamento a moderazione. Il cibo non va continuamente assunto per stimolare esponenzialmente l'appetito, ma va ricercato senza mai perdere di vista l'obiettivo della cancellazione della fame in cui risiede il benessere autentico.

2. Alessandro contro il tabù orfico-pitagorico delle fave e delle uova

È di nuovo una battuta di spirito che avvia la *Questione conviviale* 2, 3. Stavolta il soggetto è Alessandro l'epicureo, uomo molto erudito (635F: φιλόλογος ἐπεικῶς) che potrebbe coincidere con l'amico di Plutarco a cui è dedicato il *Sulla malignità di Erodoto* (854E)²⁵. Prima di analizzare il suo pensiero, conviene contestualizzarlo dentro la questione plutarchea.

²⁴ Sul tema, cf. 4, 867-877 e 5, 1091-1093, con Pigeaud 1980, 183-198.

²⁵ Ci sono stati dei tentativi di identificare il personaggio con alcuni omonimi "Alessandri" menzionati in alcune fonti epigrafiche e letterarie (Teodorsson 1989, 213; Puech 1992, 4834-4835; Caiazzo 2001, 310-312). Nessuna di queste proposte è sicura.

La discussione si tiene durante un pranzo allestito nella casa di Sossio Senecione. Plutarco racconta di aver avuto un sogno misterioso, che lo indusse ad astenersi dal mangiare uova²⁶. Quando dunque rifiuta questa pietanza che viene servita alla tavola di Senecione, egli fa sorgere nei suoi amici il sospetto che la sua ritrosia dipenda da un tabù orfico-pitagorico. Pitagorici e Orfici pensavano, infatti, che nutrirsi di questo cibo significasse distruggere il principio vitale degli esseri viventi, quindi mangiare i principi della vita degli individui (= cervello e cuore)²⁷. Ora, condividendo questo comune sospetto, Alessandro redarguisce scherzosamente l'amico Plutarco pronunciando il verso orfico «certamente, è uguale mangiare fave e la testa dei genitori» (ἴσόν τοι κυάμους ἔσθειν κεφαλᾶς τε τοκῆων)²⁸, con l'intento di mostrare l'assurdità di questo tabù. Plutarco può allora partecipare tranquillamente al banchetto insieme agli altri amici. Mangiando le uova, egli non si macchierà né di parricidio, né matricidio.

Per respingere l'accusa di adesione all'Orfismo e al Pitagorismo, Plutarco non può scegliere la via più breve: raccontare ad Alessandro il contenuto del sogno che lo aveva indotto ad astenersi dalle uova. Egli è consapevole, infatti, che gli Epicurei non credono che l'attività onirica possa far conoscere qualcosa sulla realtà e anticipare l'avvenire, poiché la mente del soggetto che sogna si limita a formulare delle vuote e spesso errate opinioni sugli oggetti esterni, per esempio a credere che un gatto voli o che gli dèi appaiano in sogno agli esseri umani addormentati²⁹. Plutarco rinuncia allora a confutare Alessandro e decide di rispondere al suo scherzo con un altro scherzo (cf. προσπαίζων in 635F), tirando in ballo il problema che oggi sopravvive come un adagio popolare e quale sinonimo di questione irrilevante, inutilmente complicata: è nato prima l'uovo o la gallina? Ne seguirà un dibattito a metà tra il fisico e il metafisico. Firmo – parente di Plutarco – difenderà l'ipotesi della priorità del semplice sul complesso (636A-E: viene prima l'uovo e poi la gallina); all'inverso, Se-

²⁶ Il contenuto di questa visione non è esplicitato, forse a causa della lacuna testuale situata nel passo 636E. Per una sua possibile ricostruzione, rimando al saggio di Rescigno 1992, che suppone anche un'adesione di Plutarco alla pratica dell'ovoscopia.

²⁷ Si consulti Teodorsson 1989, 212-213, per alcuni paralleli testuali esplicativi.

²⁸ Si tratta di un verso orfico più volte citato e che corrisponde al F645 dell'ed. Bernabé 2004-2007. Per un elenco delle occorrenze, cf. ancora Teodorsson 1989, 213-214. Sul tabù di cibarsi del cervello, cf. poi l'interessante rassegna erudita di Athen. 2, 72.

²⁹ La letteratura su tale tema è vasta. Rinvio almeno a Tsouna 2018.

necione argomenterà a favore della priorità del complesso sul semplice (636E-368A: viene prima la gallina e poi l'uovo).

Non è questa la sede per approfondire questo dibattito e capire se Plutarco accogliesse la prima spiegazione, se accettasse la seconda, oppure se si limitasse a sollevare il problema e a lasciarlo volutamente in sospeso³⁰. Va in fondo notato che questa terza via è altrettanto possibile. Plutarco non partecipa come in altre *Questioni conviviali* alla discussione, dando la sua soluzione al problema. Non va dimenticato, peraltro, che l'intento di Plutarco è appunto stuzzicare per gioco Alessandro, dunque prendere con leggerezza il tema dell'origine del cosmo che, in opere come *Sulla generazione dell'anima nel «Timeo»*, è invece affrontato seriamente. Qui mi limito a evidenziare un aspetto. Tra coloro che non partecipano al dibattito rientra anche l'epicureo Alessandro, che stima il tema "è nato prima l'uovo o la gallina?" come non pertinente (636A: ὡς μηδὲν προσφύεξ) per spiegare il tabù alimentare di Orfici e Pitagorici. Tale spiegazione è invece accennata nell'ipotesi fisico-metafisica di Firmo. Egli ammette che l'uovo non solo sia effettivamente il principio vitale della gallina e di altri animali ovipari (636B-C e 636E), ma si richiama in modo esplicito al mito orfico dell'Uovo cosmico da cui nasce ogni cosa³¹.

Tornando al contributo di Alessandro, si devono affrontare due problemi. Da un lato, la citazione del verso orfico ἴσόν τοι κῦάμουξ ἔσθειν κεφαλᾶξ τε τοκῆων implica uno spostamento terminologico. Alessandro pensa che l'astensione dalle fave di Orfici e Pitagorici sia identica al rifiuto di cibarsi di uova. Ma la ragione di questo spostamento pare a prima vista discutibile. L'astensione dalle fave è del resto molto antica, tanto che Pitagora stesso l'aveva prescritta, mentre quella delle uova pare essere più recente, dunque le due pratiche potrebbero non essere correlate e potrebbero dipendere da credenze filosofico-culturali diverse³². Dall'altro lato, occorre capire perché Alessandro decide di astenersi dal dibattito, pur avendo potuto sostenere una posizione simile a quella di Firmo, che difende la priorità dell'uovo sulla gallina anche con argomenti epicurei³³. Entrambi i problemi trovano la soluzione nel pensiero che Alessandro formula nel passo 636E-F:

³⁰ Rimando a Ferrari 1995 e Setaioli 2015 per i dovuti approfondimenti.

³¹ 636E. Il passo corrisponde al F101 I e alla T646 dell'ed. Bernabé 2004-2007. Cf. al riguardo Macrob. *Sat.* 7, 16, 8, e la letteratura critica citata da Teodorsson 1989, 222-223.

³² Cf. qui Linfoth 1941, 286-287.

³³ Per analisi e riferimenti, cf. Setaioli 2015, 639-640.

καὶ προὔφερον Ἀλέξανδρος ὁ Ἐπικούρειος ἐπὶ γέλωτι τὸ «ἴσον τοὶ κῦάμους ἔσθειν κεφαλὰς τε τοκήων», ὡς δὴ κῦάμους τὰ ῥά διὰ τὴν κύησιν αἰνιττομένων τῶν ἀνδρῶν, διαφέρειν δὲ μηδὲν οἰομένων τὸ ἔσθειν ῥά τοῦ χρῆσθαι τοῖς τίκτουσι τὰ ῥά ζῴοις.

Allora l'epicureo Alessandro disse scherzando: «Certamente, è uguale mangiare fave e la testa dei genitori», come se quegli uomini [*scil.* gli Orfici e i Pitagorici] chiamassero in modo enigmatico “fave” le uova in virtù della loro potenza generativa, ritenendo che non ci sia differenza tra mangiare uova e consumare gli animali che le producono³⁴.

Alessandro sottolinea che Orfici e Pitagorici esprimono con un verso poetico ed enigmatico una tesi fisica. Non c'è alcuna differenza tra le uova e l'animale che genera l'uovo (per un parallelo, cf. DL 8, 33), un po' come non c'è differenza tra il cervello del padre o della madre e il padre o la madre in sé. Ora, però, lo scherzo di Alessandro sottintende che questa diversità sussista e che l'analogia del verso sia impropria. È vero che, se divoro il cervello di mio padre o di mia madre, allora io sto nello stesso tempo divorando il mio genitore. Di contro, non si osserva mai che, mangiato un uovo, anche la gallina che l'ha generato venga simultaneamente mangiata. Questa semplice osservazione empirica è sufficiente per spiegare perché Alessandro non ritenga pertinente cimentarsi nel problema dell'origine del cosmo. Epicuro insegnava che c'è bisogno di esercitare la scienza della natura solo se non c'è altro modo di rimediare al terrore ispirato da un dato fenomeno, altrimenti ne possiamo fare benissimo a meno (RS XI-XII). Ora, però, nulla di così complicato è richiesto per cancellare l'irrazionale tabù orfico-pitagorico verso le uova: i sensi stessi ci mostrano che non succede niente all'animale che ha covato le uova di cui ci cibiamo. E come in un contesto diverso l'epicureo Torquato sosteneva che non vi è necessità di dimostrare con contorti ragionamenti che il piacere sia il fine, dal momento che basta l'evidenza della sensazione (*ap. Cic. fin.* 1, 30), così Alessandro ritiene che sia superfluo ricorrere a sofisticate argomentazioni cosmologiche e metafisiche per dimostrare che sia gli Orfici che i Pitagorici sono evidentemente nel torto.

Quanto all'equazione fave-uova, l'epicureo ricorre a una sottile argomentazione. Egli sostiene che, nel verso orfico da lui citato, κῦάμος sia un modo poetico per riferirsi alle uova come principio della generazione,

³⁴ Trad. Sazza 2017, 1209, modificata.

giacché il termine è derivato per via etimologia da κύησις, termine che letteralmente significa “concepimento” o “gravidanza”, ma che, stando al contesto della questione plutarchea, indica la “potenza generativa” che hanno le fave e le uova. Alcuni studiosi³⁵ hanno dimostrato che qui l'Epicureo non formula una sua argomentazione. Già Aristotele (GA 1, 731a) sosteneva che l'uovo è un embrione (τό τε γὰρ ὄν κύημα ἐστὶ), recuperando lo spunto da un verso di Empedocle (= fr. 31 B 79 DK), che secondo Aulo Gellio era sulla scia di Orfici e Pitagorici quando prescriveva di tenere le mani lontane dalle fave (fr. 31 B 141 DK = Gell. 4, 11, 9, Δειλοί, πάνδειλοι, κυάμων ἄπο χειρᾶς ἔχεσθαι). Gellio aggiunge, inoltre, che alcuni interpretarono il verso empedocleo come una prescrizione di carattere igienico, espressa in forma poetica. Non bisogna astenersi dalle fave intese come vegetale, bensì dall'eccesso sessuale, che Empedocle avrebbe ripreso dalla tradizione pitagorica³⁶. La derivazione di κύαμος da κύησις figura poi in una testimonianza orfica di Damascio³⁷, che sempre secondo alcuni di questi studiosi attinge a una tradizione più antica. Il *De mensibus* di Giovanni Lido riferisce un'etimologia simile, ossia quella che κύαμος derivi dal sangue o αἷμα a causa del suo potere generatore (παρὰ τὸ κύειν αἷμα), che viene dimostrata con un curioso esperimento. Se uno immerge una fava in acqua per una notte e un giorno, si osserverà che essa ha spurgato sangue. L'esperimento trova un antecedente simile in Luciano (*vit. auct.* 6), il che mostra che essa non costituisce un'invenzione di età bizantina. Infine, potremmo aggiungere che l'etimologia in questione poteva essere stata anche formulata in ambiente medico. Secondo i medici, la fava era considerata un alimento dotato di proprietà sia positive sia negative e queste ultime includevano dei disturbi sulla sfera sessuale. Chi mangiava questo legume poteva infatti patire la sterilità e degli incontrollabili impulsi al sesso³⁸. Il punto ci mostra che il legame κύαμος-κύησις poteva essere motivato a sua volta dagli effetti che il legume aveva sulla vita erotica dell'individuo. E una simile concezione doveva risalire almeno fino al pensiero medico e filosofico di V-III sec. a.C.,

³⁵ Fuhrmann 1972, 180; Teodorsson 1989, 214; Bernabé 1996, 73.

³⁶ Ulteriori riferimenti testuali sull'interpretazione del comando di astenersi dalle fave come una prescrizione di controllo dall'eccesso sessuale sono in Rescigno 1992, 217-218 e Caiazza 2001, 311-312. Clemente di Alessandria pensava invece che i Pitagorici si astenessero da questi legumi per non rendere le proprie donne sterili (*strom.* 3, 3, 24).

³⁷ *De princ.* 123 = T96 dell'ed. Bernabé 2004-2007.

³⁸ E.g. Ruf. Ephes. *de sat. et gon.* 28; Dioscor. 2, 127; Galen. *de reb. suc.* 791, *meth. med.* 6, 3; Oribas. *coll. med.* 1, 18-20 e 9, 35. Altri effetti della fave riscontrati dai medici erano la flatulenza, la capacità diuretica e i disturbi del sonno.

dal momento che le proprietà (positive o negative che fossero) della fava erano già note a Teofrasto (*CP* 5, 15, 1) e Aristosseno³⁹.

Come si poneva Alessandro in rapporto a questa tradizione? Sicuramente la sua derisione della credenza dell'astensione dalla fava dimostra che l'Epicureo respingeva l'interpretazione mistico-religiosa. Il riferimento alla κύησις può essere letto, da questo punto di vista, come il segno di una conoscenza della tradizione medica e di quella peripatetica, ossia dei contributi di Aristotele, Teofrasto, Aristosseno, che Alessandro riprendeva per razionalizzare la credenza orfico-pitagorica. Nello stesso tempo, mi pare che l'argomentazione di Alessandro si distingua da questi autori per un aspetto decisivo. L'Epicureo è l'unico autore nelle fonti antiche che lega la fava e l'uovo per un rapporto etimologico. Alessandro potrebbe dunque presentare una sua interpretazione, seppure certamente in dialogo con questa tradizione esegetica che legge il κύαμος come un riferimento all'embrione e al sangue. Ammesso che ciò sia plausibile, si può spiegare perché Alessandro si sentisse legittimato a spiegare che la fava sia, nella poesia orfico-pitagorica, un sinonimo poetico per riferirsi all'uovo. Forse anche gli Orfici e i Pitagorici più antichi, quando prescrivevano di astenersi dal κύαμος, in realtà comandavano di astenersi da entrambi gli alimenti. Non ci sarebbe allora alcun cambiamento di orientamento religioso nel Pitagorismo/Orfismo più antico, che vieta il consumo di fave, e quello più recente, che aggiunge le uova, dal momento che κύαμος indica ambedue.

Ad ulteriore riprova che l'etimologia κύαμος-κύησις è un'invenzione dell'Epicureo interviene una spia linguistica: il carattere enigmatico (cf. αἰνιττομένων in 636E-F) del riferimento all'uovo attraverso le fave. Tale accenno sottolinea che, per Alessandro, l'accostamento etimologico tra i due enti non è chiaro né scientifico, dunque che la dottrina che ne discende è da respingere perché irrazionale. Ciò concorda con la concezione epicurea del linguaggio. Epicuro insegnava, infatti, che l'indagine filosofica deve partire dall'uso delle parole secondo il loro significato ordinario, per impostare il discorso con chiarezza e individuare le proprietà

³⁹ Gell. 4, 11, 6-10 (= Aristox. fr. 25 dell'ed. Wehrli 1967 e T647 dell'ed. Bernabé 2004-2007). Non possiamo escludere che Aristosseno rientrasse tra quegli interpreti che leggevano l'astensione dalla fava anche come una rinuncia agli eccessi sessuali. Del resto, Aristosseno notò che i Pitagorici tenevano sotto controllo le propensioni dei giovani adepti al sesso e ai desideri osceni, smisurati e sconvenienti (cf. i testi dei fr. 37-39 Wehrli 1967). Questo gruppo potrebbe bene includere gli eccessi sessuali.

essenziali dell'oggetto denominato⁴⁰. Ancora più istruttive, perché più cronologicamente vicine ad Alessandro, sono poi le considerazioni di Polistrato e di Filodemo, che evidenziavano un simile legame tra le false credenze superstiziose e un cattivo uso del linguaggio. L'uno lo sottolineava in via indiretta, ossia mostrando come i vuoti sillogismi e assiomi dialettici usati da altri filosofi non riescono a eliminare le false paure del divino⁴¹. Filodemo lo evidenziava invece nel *De pietate*, dove attacca la pratica stessa dell'etimologia dei nomi degli dèi che portava, soprattutto nella prospettiva degli Stoici, ad abbracciare delle forme di superstizioso provvidenzialismo⁴². Orfici e Pitagorici ingannano dunque gli ascoltatori, nascondendo sotto la patina solenne della loro poesia delle credenze assurde, nonché confutate dalla semplice esperienza.

La conclusione della mia ricostruzione è dunque simile a quella già riscontrata per Senocle. Alessandro aveva contezza della tradizione filosofica e medica sulla credenza dell'astensione dalla fava/uovo, ma la rielabora in ottica epicurea e in direzione etica. L'etimologia κύαμος-κῆσις è insomma utilizzata dall'Epicureo come uno strumento per distruggere una superstizione che riempie gli esseri umani di paura e impedisce loro di raggiungere la felicità, o – come nel caso di Plutarco – di rinunciare al piacere di godere un bel piatto di uova in compagnia dei suoi amici.

3. La testimonianza di Zopiro sul Simposio di Epicuro

Come si diceva nell'*incipit* del saggio, Zopiro costituisce l'unico Epicureo tra quelli esaminati che è medico di professione⁴³ ed è il protagonista della questione 3, 6 di Plutarco (653B-655D). L'ambientazione è stavolta ignota, ma chiara è la circostanza di partenza. Alcuni giovani introducono come argomento di discussione il contenuto del *Simposio* di Epicuro-

⁴⁰ Vale a dire, individuarne la prenozione (cf. DL 10, 33, e Epic. *ad Her.* 37). Sulla dottrina, che non posso esaminare qui, cf. almeno l'articolo fondamentale di Long 1971.

⁴¹ Cf. coll. 7, 21 – 15, 18; 17, 22 – 18, 13; 29, 2 – 19 dei *PHerc.* 336/1150 (ed. Indelli 1978).

⁴² Cf. le coll. 19, 533 – 20, 554 della prima parte del trattato (ed. Obbink 1996) e le coll. 1-10 della seconda parte del medesimo testo (ed. Schoeber 1988). L'equazione tra provvidenza e superstizione è legittimata dal fatto che gli Epicurei negano l'interesse degli dèi per le vicende umane (cf. Piergiacomini 2017, 243-248 per i testi e la bibliografia critica).

⁴³ Il passo 653D lo qualifica come uno *ιατρός* che ha familiarità con le dottrine di Epicuro (εὖ μάλα τοῖς Ἐπικούρου λόγοις ἐνωμιληκῶς). Chenevière 1886, 107 suppone che coincida con lo Zopiro citato da Scrib. Long. 172. Un altro medico omonimo è il maestro di Posidonio, specialista di chirurgia (cf. i fr. 266-277 dell'ed. Deichgräber), ma non può coincidere con lo Zopiro amico di Plutarco per ragioni cronologiche.

ro, che a loro dire è un testo né bello né conveniente. L'opera è un dialogo dove il filosofo ormai vecchio discute a tavola con dei giovani sul momento opportuno per far sesso⁴⁴, dando così prova di carattere del tutto incontinente (653B-C). Zopiro difende allora Epicuro, asserendo che questi giovani hanno letto male il suo *Simposio* e sono incorsi in una serie di errori. Non è vero che il filosofo fosse un incontinente che cercava di massimizzare il piacere licenzioso del sesso. Nel *Simposio*, anzi, Epicuro invita i suoi giovani interlocutori alla continenza e li dissuade dai desideri sessuali, sottolineando che questa attività è sempre esposta al rischio di un danno (ὥς ἀεὶ μὲν ἐπισφαλοῦς εἰς βλάβην τοῦ πράγματος ὄντος), in particolare per coloro che vi indulgono mentre mangiano e bevono (653C-D). Quanto al fatto che l'argomento stesso sia brutto e sconveniente da trattare in un'opera filosofica, Zopiro replica che le questioni erotiche sono invece molto adatte a un contesto simposiale, in cui serio e faceto sono tra loro mescolati. Ben peggiore è di contro lo stoico Zenone, che consegna argomenti del genere a un'opera che dovrebbe essere improntata alla più rigorosa serietà come la *Repubblica*⁴⁵.

Può sembrare a prima vista singolare che un medico di professione conoscesse in maniera tanto approfondita un testo specialistico, quale era il *Simposio*. Sappiamo, del resto, che i partecipanti al dialogo sono tutti Epicurei che condividono la dottrina atomistica, tanto è vero che un lungo estratto preservatoci dal *Contro Colote* di Plutarco mostra un dialogo tra Epicuro e il suo discepolo Polieno sul problema se il vino sia in sé raffreddante o riscaldante, oppure se determini la sensazione o di caldo o di freddo in base alla costituzione fisica del bevitore, che viene risolto dal maestro con una difesa della seconda ipotesi attraverso la teoria atomica⁴⁶. A dire il vero, il consumo di vino e i piaceri d'amore sono temi che

⁴⁴ Lo conferma il libro 1 del trattato *Su Epicuro* di Filodemo, che preserva il frammento di una lettera del maestro al discepolo Polieno (col. 28, ora secondo l'edizione di Barbieri 2018, 94-95 = fr. 47 Polieno dell'ed. Tepedino Guerra 1991). Tutta la *quaest. conv.* 3, 6 di Plutarco corrisponde al fr. 61 Us., mentre non è registrata nei fr. 21, 1-5 di Arrighetti 1973 (d'ora in poi citati con la sigla Arr²). La ragione dell'omissione da parte dell'editore più recente è che, come vedremo meglio tra breve, Zopiro non cita le parole stesse di Epicuro, ma ne presenta una sua interpretazione (Chirico 2001, 252-253).

⁴⁵ Cf. 653D-E = SVF 1, 252. La *Repubblica* di Zenone affrontava infatti questioni erotiche disdicevoli, come se fosse lecito l'incesto (Chirico 2001, 252 e Babut 2003, 251-252).

⁴⁶ Cf. *adv. Col.* 1109E-1110B (= fr. 21, 1-3 Arr²; fr. 22 dell'ed. Tepedino Guerra 1991). Erodico di Babilonia conferma che il *Simposio* era un'opera specialistica, quando scrive che i partecipanti ai dialoghi simposiali di questo testo sono tutti "profeti di atomi" (προφήτας ἀτόμων) e filosofi della stessa scuola che si adulano a vicenda (Athen. 5, 3 e 12 = fr. 56 Us., fr. 6 e 12 Düring 1941).

attraversano tutta la letteratura medica antica, da Ippocrate fino ai tardi medici bizantini. Si può notare, inoltre, che già il *Simposio* di Platone conteneva a sua volta discussioni di medicina. Esso mostra il medico Erisimmaco che, nel suo discorso in lode di Eros (185e-188d), accenna ad alcune prescrizioni di igiene erotica e sessuale⁴⁷. E ancora, autore di un *Simposio* fu il medico Eraclide di Taranto del I secolo a.C., che cercò di identificare qui quali cibi favorissero la formazione del seme genitale⁴⁸. Non è allora un caso che il *Simposio* epicureo potesse essere stato letto da Zopiro. Malgrado il suo carattere filosofico e specialistico, il testo di Epicuro conteneva una serie di spunti che potevano benissimo essere applicati alla medicina. La conferma definitiva proviene, peraltro, dagli *ipsisima verba* di Zopiro. Questi dirà più avanti che il suo interesse per il *Simposio* di Epicuro dipende dalla possibilità di armonizzare la dottrina epicurea con il ragionamento medico (654A).

Si può poi aggiungere che l'interesse di Zopiro verso questa dottrina di Epicuro poteva essere motivato da una preoccupazione di carattere professionale. Le fonti sia mediche sia filosofiche antiche tradiscono l'esistenza di un dibattito sulla natura del coito e sulla sua relazione con la salute. Senza alcuna pretesa di esaustività, si possono rintracciare due grandi posizioni al riguardo: per così dire, una ottimistica e una austera⁴⁹. Alcuni medici e filosofi sostenevano che il coito fosse un piacere del tutto naturale e che si è liberi di cercare, perché giova alla cura delle malattie, risulta ineliminabile persino per le persone che scelgono la verginità (le quali soffrono allora di più di chi non gode), conferisce una serie di benefici in chi vi si dedica con intelligenza e moderazione. L'obiettivo è trarre piacere senza cadere nel vizio dell'intemperanza sessuale, usare un regime che porta alla generazione di una buona prole e liberarsi del seme che

⁴⁷ Isolo due brani particolarmente rilevanti in questa sede. Erisimmaco definisce la medicina come la scienza di orientare le disposizioni erotiche del corpo verso la pienezza e la vacuità, mentre il medico è colui che sa generare gli amori buoni in luogo di quelli cattivi (186c-d). Riguardo al sesso, ossia all'erotica "volgare", invece, il personaggio sostiene che compito dell'arte medica è prescrivere come godere del piacere del coito senza cadere nella malattia e nell'intemperanza (187d-e).

⁴⁸ Cf. il fr. 65 dell'ed. Guardasole 1997 (= Athen. 2, 65). Per un elenco di alcune opere simposiali scritte da altri filosofi, cf. Fuhrmann 1972, 148, e Gigon 1987, 280, a cui vanno aggiunti i *Ricordi simposiali* e i *Dialoghi simposiali* dello stoico Perseo di Cizio (cf. i testi di SVF 1, 451-452), il *Simposio* di Erodico di Babilonia (ed. Düring 1941, 106-124) e i *Saturnalia* di Macrobio.

⁴⁹ Per maggiori dati, cf. Mazzini 2007, Pietrobelli 2011, 15-29 e, con molta cautela, data la direzione fortemente teorica dell'autore che tende a selezionare e piegare la documentazione alle proprie idee, Foucault 2006, 101-146 (su cui Ormand 2014, 61-62).

non è nocivo in sé, ma solo se si accumula troppo e se è eiaculato di continuo. I medici ippocratici autori dei libri 2-3 delle *Epidemie* (§§ 2, 58; 3, 68; 3, 80; 3, 85) e del trattato *Sulla generazione* (§ 4), Platone e Aristotele, Diocle di Caristo, Rufo di Efeso, Celso (1, 1, 4), Plutarco, Galeno, Giovanni Alessandrino, Paolo di Egina (1, 35; 1, 37) e Paolo di Nicea sono alcuni degli assertori di questa linea ottimista⁵⁰. Opposta era la visione di coloro che mettevano in risalto gli effetti di per sé nocivi del coito. Risalente almeno fino a Democrito, che paragonava l'orgasmo a una piccola epilessia e ragionava sui malesseri che derivano dalla procreazione dei figli⁵¹, questa linea austera passa per medici come Sorano di Efeso e Celio Aureliano, fino ad arrivare ad Areteo di Cappadocia. Secondo la prospettiva di questo gruppo, la condizione preferibile (soprattutto per le donne) sarebbe la castità o verginità perpetua, mentre le prescrizioni igieniche per il buon uso del coito servirebbero a minimizzare i danni, più che a massimizzare i vantaggi. Essendo simile a un attacco epilettico, il coito non ha peraltro alcuna efficacia terapeutica, dato che anzi aggrava la condizione patologica da cui ci si vorrebbe liberare⁵². Ora, non si può escludere che, se Zopiro esamina la concezione della sessualità del *Simposio* di Epicuro, è forse perché intende calarsi in questo dibattito e ricavare degli argomenti a favore o della linea ottimista, o della linea austera. Ciò fornisce una ragione in più per l'interesse del medico per quest'opera così specialistica.

Tornando adesso alla questione plutarchea, si nota che le parole di Zopiro bastano a confutare i giovani inesperti, che da questo momento in poi faranno silenzio (653E) e non prenderanno più parte alla discussione.

⁵⁰ Sulla tradizione platonico-aristotelica, cf. i riferimenti citati in Campese 1983, 39-43, Teodorsson 1989, 351 e Micallella 2017. Su Diocle di Caristo, cf. il fr. 182 dell'ed. van der Eijk 2000 = Oribas. *coll. med. incertus liber* 40, 11. Su Rufo di Efeso, cf. *de sat. et. gon.* 27-32, i fr. 60 e 76 dell'ed. Daremberg 1879 (= Aët. 3, 8, e 5, 23, 40-41), e i fr. 58-59 del *De melancholia* (ed. Pormann 2008). Su Plutarco, cf. almeno *de san. tuend.* 126C-D, 129F-130A, 132A-B e *Lyc.* 15, 4-5. Su Galeno, cf. *de sem.* 6, 5, *de aff. part.* 6, 4 e 6, 6, *de usu part.* 14, 9-11, *de san. tuend.* 2, 2 e 3, 11 e 6, 14, con Manuli 1983, 159-162 e 177, Grimaudo 2008, 159-187, Rosen 2013, 117-124. Su Giovanni Alessandrino, cf. il suo *Commento al sesto libro delle «Epidemie» di Ippocrate* sia nei frammenti della versione greca (in Hipp. *ep.* 6, 5, 15), sia nella sua antica traduzione latina (cf. 129c-d, 138c, 140a-b dell'ed. Praetcher 1975). Su Paolo di Nicea, cf. il § 83 del *Manuale medico* dell'ed. Ieraci Bio 1996.

⁵¹ Cf. i fr. 68 B 32 e 277-275 DK. Al riguardo, cf. Temkin 1971, 32-33. La definizione del coito come una piccola epilessia è attribuita a Erisimmaco in Stobeo (3, 6, 44).

⁵² Cf. Soran. *gyn.* 1, 7-8 e 10; 1, 19; 1, 31. Cael. Aurel. *morb. acut.* 2, 5, 49; 2, 12, 87; 3, 18, 177; *morb. chron.* 1, 1, 17; 1, 4, 127-128; 1, 5, 177-178; 2, 1, 1; 2, 4, 79; 2, 9, 118; 3, 5, 78; 5, 1, 22-23; 5, 3, 53; 5, 11, 138-139; Aret. *de chron. mal.* 1, 4. Sulla prospettiva, cf. Manuli 1983, 182-185, e Pinault 1992.

Non risultano invece sufficienti a soddisfare gli interlocutori più anziani del simposio, in particolare Olimpico e Soclaro, che in seguito diranno la loro sul tema oggetto d'indagine (654B-C). Essi chiedono dunque di esporre le parole di Epicuro sull'argomento a Zopiro, che risponde così:

ἔφη τῶν μὲν κατὰ μέρος <οὐκ> ἀκριβῶς μνημονεύειν, οἴεσθαι δὲ τὸν ἄνδρα τὰς ἐκ τῆς συνουσίας πληγὰς δεδιέναι διὰ τὸν τῶν σωμάτων παλμὸν εἰς ταραχὴν καὶ σάλον ἐν τῷ τοιούτῳ βαδιζόντων. καθόλου μὲν γὰρ ἐξ ἔδρας τὰ σώματα μεθιστάναι πλήκτην ὄντα καὶ κινητικὸν ταραχῆς τὸν ἄκρατον· ἂν δ' οὕτως ἔχοντα τὸν ὄγκον ἡμῶν γαλήνη <μῆ> παραλάβῃ καὶ ὕπνος, ἀλλ' ἕτεροι διὰ τῶν ἀφροδισίων κινήσεις, ἐκθλιβομένων καὶ μοχλευομένων τῶν μάλιστα συνδεῖν καὶ κολλᾶν τὸ σῶμα πεφυκότων, κίνδυνός ἐστιν ἀνέδραστος γίνεσθαι τὸν ὄγκον, ὥσπερ <οἶκον> ἐκ θεμελίων κινούμενον· οὐδὲ γὰρ εὖ ῥεῖν τηνικαῦτα τὴν γονήν, σφηνώσεως διὰ τὴν πλησμονὴν οὐσης, ἀλλὰ βία καὶ συμπεφυρμένην ἀποσπᾶσθαι· διὸ χρῆναί φησιν ὁ ἀνήρ, ὅταν ἡσυχία γένηται περὶ τὸ σῶμα καὶ λωφῆσωσιν αἱ τῆς τροφῆς ἀναδόσεις καὶ τὰ ρεύματα διεξιούσης καὶ φευγούσης, τὰ τοιαῦτα πράττειν, πρὶν ἑτέρας αὖ ἄλλιν τροφῆς ἐνδεῆς γενέσθαι τὸ σῶμα. συμβάλλοιτο δ' ἂν τις <τούτῳ> τῷ Ἐπικούρου καὶ τὸν ἰατρικὸν λόγον. ὁ γὰρ μεθ' ἡμέραν καιρός, ἤδη τῆς ὄψεως⁵³ κρίσιν ἐχούσης, ἀσφαλέστερός ἐστιν· ἡ δὲ μετὰ τὸ δεῖπνον ὀρμὴ πρὸς τὴν συνουσίαν οὐκ ἀκίνδυνος· ἄδηλον γὰρ εἰ, τῆς τροφῆς μὴ κρατηθείσης, ἀπεψία δέξαιτο τὸν ἐκ τῆς συνουσίας ἄραδον καὶ παλμὸν, ὥστε διττὴν τὴν βλάβην γενέσθαι.

Questi disse che non le ricordava esattamente in ogni parte. Credeva in verità che l'uomo temesse i colpi derivanti dall'atto sessuale, per la scossa vibratoria dei corpi che, con tale attività, vanno verso il turbamento e lo sconvolgimento. In genere il vino puro, che è eccitante e sconvolgente, altera lo stato dei corpi. Qualora la massa del nostro organismo, che è in tale condizione, non benefici di tranquillità e sonno, ma venga invaso da altri movimenti per effetto del piacere sessuale, schiacciato e spostato ciò che è stato generato soprattutto per legare insieme e congiungere il corpo, c'è pericolo che l'edificio diventi sconnesso, come rimosso dalle fondamenta: certamente il seme in quel momento non scorre bene, essendoci una sorta di stenosi causata dalla pienezza, ma è trascinato via con forza e misto ad altre sostanze. Perciò Epicuro dice che l'essere umano deve far l'amore nel momento in cui il corpo si trovi in uno stato di quiete e l'assimilazione ed i flussi del cibo, che scorre e viene espulso dal corpo, cessino, e prima che il corpo abbia nuovamente bisogno di altro cibo. Questa tesi di Epicuro potrebbe concordare con la dottrina dei medici. In effetti durante il giorno, quando la vista possiede

⁵³ Conservo la lezione manoscritta. Le ragioni verranno fornite più avanti nel saggio.

ormai capacità distintiva, è il momento meno sicuro; mentre la voglia di coito dopo pranzo non è senza pericolo: infatti non è chiaro se, non essendo stato il cibo assimilato, al disturbo e alla vibrazione provocati dall'unione sessuale potrebbe seguire un'indigestione, sicché il danno sarebbe doppio⁵⁴.

Il brano costituisce, più che una citazione fedele del *Simposio* di Epicuro, un'interpretazione di Zopiro. Egli ammette di non ricordare precisamente i contenuti del dialogo (οὐκ ἀκριβῶς μνημονεύειν), dunque il suo discorso presenta le sue opinioni (cf. οἴεσθαι) sul pensiero del filosofo. Il dettaglio potrebbe giustificare la presenza di un elemento non epicureo nel ragionamento di Zopiro, ossia il riferimento alla «stenosi causata dalla pienezza», che potrebbe dipendere da Aristotele e Teofrasto⁵⁵. D'altro canto, si tratta di un'anomalia solo apparente. Nulla impedisce di pensare che Epicuro avesse recuperato da Aristotele e Teofrasto questo elemento dottrinale, durante l'attestata polemica del filosofo con il Peripato⁵⁶. Inoltre, non è chiaro se l'ultima parte del discorso di Zopiro, ossia quella che segue alla dichiarazione che il pensiero di Epicuro è armonizzabile col ragionamento medico e che denuncia il rischio di indigestione durante un cattivo rapporto sessuale (654A-B), esponga ancora il contenuto del *Simposio*⁵⁷, o se sia un'aggiunta di Zopiro. La particella γάρ potrebbe del resto indicare che il personaggio voglia confermare con la sua esperienza medica il discorso fisico-atomistico del filosofo.

Fatto presente ciò, ritengo che Zopiro stia comunque dando una buona parafrasi di quelle che presumibilmente erano le argomentazioni originarie di Epicuro. La prova è che molti termini impiegati dal medico per descrivere l'attività sessuale trovano riscontro nelle opere e nei frammenti del filosofo, dunque non sono banalmente (*pace* Teodorsson) «emphatic piling up of expressive, partly synonymous words»⁵⁸. Procedendo con ordine, infatti, possiamo notare che:

1. i colpi interiori che provengono dall'atto sessuale (τὰς ἐκ τῆς συνουσίας πληγὰς) trovano un parallelo nel § 53 dell'*Epistola a Erodoto*. Epicuro spiega qui l'atto della fonazione, che è (*mutatis*

⁵⁴ 653F-654B, trad. Chirico 2001, 161-163, modificata.

⁵⁵ Teodorsson 1989, 354.

⁵⁶ Cf. al riguardo almeno il volume fondamentale di Gigante 1999 e, più di recente, Verde 2015b, che cita altri riferimenti bibliografici.

⁵⁷ Sull'idea che il testo affrontasse il tema, cf. *δυσπεψία* in Athen. 5, 12 (= fr. 52 Us.).

⁵⁸ Teodorsson 1989, 352.

- mutandis*) un buon analogo dell'eiaculazione. I colpi che hanno luogo dentro di noi possono procurare la fuoriuscita sia della voce, sia dello sperma;
2. il *παλμός* trova un parallelo nei §§ 43-44 sempre dell'*Epistola a Erodoto*. Come ha dimostrato Verde, questo consiste nella «scossa vibratoria» che alcuni atomi tra loro intrecciati nel medesimo spazio producono incessantemente – il che implica che un aggregato «non è mai fermo» e «conserva una vibrazione interna»⁵⁹. Pare che il discorso di Zopiro che attinge al *Simposio* di Epicuro precisi che il *παλμός* naturale divenga violento con l'orgasmo. Il punto è, insomma, che il sesso aumenta l'intensità della «scossa vibratoria» e fa uscire molti atomi, sotto la forma di sudore e sperma;
 3. la *ταραχή* che accompagna l'atto sessuale è nozione epicurea. Seppure sia vero che la parola perlopiù è riferita al turbamento dell'anima (e.g. *ad Her.* 77-78 e 80-82), non è necessario pensare a un errore di Zopiro. L'atto sessuale in sé comporta anche un coinvolgimento emotivo che, per esperienza diretta, sappiamo essere in parte doloroso. Oppure, potremmo pensare a un riferimento al danno della serenità del corpo (*ad Men.* 127, Τοῦ σώματος ἀοχλησία), che è strettamente intrecciata all'atarassia psichica (cf. qui la massima del GV 79);
 4. vocaboli che indicano il riposo (*γαλήνη*) e la quiete (*ἡσυχία*) del corpo che vanno raggiunti prima di abbandonarsi al sesso senza troppi rischi appartengono al linguaggio di Epicuro⁶⁰;
 5. i moti di schiacciamento (cf. ἐκθλιβομένων nel testo plutarco) che smuovono l'ὄγκος durante l'attività sessuale sono probabilmente analoghi alla pressione (ἐκθλιψις) che, per tornare di nuovo al passo *ad Her.* 53, smuove la massa atomica durante l'atto di fonazione⁶¹. Come se non bastasse, questa dottrina trova stavolta corrispondenza nel brano del *Simposio* di Epicuro che era dedicato alla descrizione degli effetti del vino (frr. 21, 2-3 Arr². = Plut. *adv. Col.* 1109F-1110B). Anche qui si legge, infatti, che hanno luogo degli schiacciamenti che smuovono la massa degli atomi e determinano le affezioni di caldo o di freddo. Tutto ciò rinforza ulteriormente l'analogia tra fonazione ed eiaculazione rilevata al punto 1;

⁵⁹ Verde 2010, 109-110.

⁶⁰ Cf. *ad Her.* 37, 83, RS XIV, la col. 43 del libro 14 del *Sulla natura* (Leone 1984).

⁶¹ Per approfondire, cf. Verde 2010, 143-145.

6. Infine, non vanno trascurati alcuni piccoli dettagli. L'analogia del corpo-edificio ha un parziale parallelismo con il θεμέλιος di *ad Pyth.* 89. Il concetto di flusso (ῥεῦμα) figura spesso nella opere di fisica di Epicuro (*ad Her.* 49 e 52-53, *ad Pyth.* 99 e 110-111). L'accenno al bisogno di cibo (τροφῆς ἐνδεές) che occorre raggiungere prima di fare sesso senza pericoli è stato già studiato nel cap. 1 di questo saggio⁶².

Mi pare, dunque, che questo insieme massiccio di parallelismi con la fisica e l'etica epicurea provi che Zopiro abbia bene espresso il pensiero di Epicuro. Il fatto che poi il passo 654A-B, che segue alla dichiarazione che la dottrina in questione sia armonizzabile con il ragionamento medico, non ricorra, invece, al linguaggio atomistico⁶³ rende più plausibile l'ipotesi che qui il medico voglia confermare le tesi del filosofo. Quello che Epicuro aveva sicuramente prescritto è che il momento opportuno per far sesso è quello in cui il corpo è sazio e in stato di quiete. L'intento di Zopiro è di confermarlo con una diagnosi medica. Solo un medico di professione poteva osservare che, quando si fa l'amore con il cibo non ancora digerito del tutto, aumentano esponenzialmente i rischi di indigestione e il pericolo di ricevere un duplice danno: quello dell'indigestione stessa e quello dell'unione sessuale praticata irrazionalmente.

Sulla base delle considerazioni svolte, è possibile supporre che la spiegazione atomistica di Epicuro dell'atto sessuale parafrasata da Zopiro e la ragione della preferibilità dell'astensione dal piacere del sesso potessero essere le seguenti. Esiste all'interno degli aggregati una scossa vibratoria che non è mai tanto forte da costringere gli atomi a uscire con violenza dalla loro sede. Quando l'atto sessuale viene praticato, sono però innescati una serie di movimenti (colpi, schiacciamenti, flussi, ecc.) che creano uno sconvolgimento generale della massa atomica, la quale a

⁶² Il discorso di Soclaro aggiunge un ultimo riferimento alla descrizione in chiave atomica del sesso: il riferimento alla palpitazione e ai mutamenti che hanno luogo nella massa degli atomi (*quaest. conv.* 3, 654B-655D; su questo brano, guasto a livello testuale e variamente integrato, cf. Chirico 2001, 258-259). Non abbiamo però la certezza che si tratti di un altro riferimento al *Simposio* di Epicuro. Diversamente da Zopiro, Soclaro non ha letto quest'opera, altrimenti non avrebbe chiesto al medico di esporgliene il contenuto (653E). Per le medesime ragioni, nemmeno dal *Simposio* dipende la dottrina epicurea che bisogna avere un rapporto sessuale fuori dalla notte (654D), il quale è tuttavia di più difficile decifrazione: ci tornerò allora più oltre nel testo.

⁶³ Il medico accenna solo una seconda volta al παλμός (645B). Ma qui Zopiro fa semplicemente un ultimo riferimento alla dottrina di Epicuro, non la sta esponendo.

sua volta provoca delle ripercussioni enormi e negative sia sul piano somatico (= sudore, fatica e una parziale eccitazione dolorosa), sia sul piano psichico (= il turbamento che si avverte durante il coito col *partner*). L'esperienza del dolore e dell'ansia che si ha durante il sesso costituisce, dunque, un disincentivo al commercio carnale. Se però i giovani volessero proprio coltivare questa attività, farebbero meglio a prepararsi e a cercare il momento opportuno, ossia appunto dedicarsi a digestione avvenuta e non da ubriachi. Se del resto il cibo non digerito e l'ubriachezza sconvolgono la massa atomica, l'aggiunta dei movimenti del sesso a loro volta sconvolgenti non farebbe che portare il disordine all'estremo. Il *Simposio* presenta, insomma, un sobrio ragionamento (*ad Men.* 132): non vale la pena cercare il piacere intenso dell'orgasmo che dura pochi secondi ed esporsi, invece, a rischi di dolori più grandi e numerosi in futuro.

In aggiunta a ciò, va rilevato che il *Simposio* offre una giustificazione analitica di una massima molto citata in diverse varianti nell'antichità e attribuita ora a Epicuro, ora ai suoi discepoli: il coito non giova mai, bisogna essere contenti se non danneggia (*συνουσίη ὤνησε μὲν οὐδέποτε, ἀγαπητὸν δὲ εἰ μὴ καὶ ἔβλαψε*)⁶⁴. Questo testo viene ripreso anche in una lettera che il suo discepolo Metrodoro inviò a Pitocle⁶⁵, giovane Epicureo che era molto proclive ai piaceri sessuali. Lo studio del contenuto del *Simposio* esposto da Zopiro consente, tuttavia, di rilevare una possibile differenza di atteggiamento tra il maestro e l'allievo. Se Epicuro dissuade i giovani con cui dialoga dal sesso per i suoi effetti nocivi sul piano fisico, vale a dire per il turbamento e per il dolore che esso comporta, Metrodoro propone invece ragioni morali e sociali. Pur accennando al fatto che il coito non fa bene perché contamina la carne, egli insiste sull'idea che la ricerca eccessiva del sesso rischia di esporre Pitocle a infrangere le leggi e le convenzioni, ad arrecare dolore al vicino e ad attirarsi quindi la sua ostilità, a sperperare il patrimonio con le prostitute⁶⁶. Il coito è allora dannoso da diversi punti di vista per un Epicureo: danneggia il benessere fisico, il senso di sicurezza e la tranquillità psichica che, presi insieme, conducono l'essere umano alla felicità.

⁶⁴ Cf. i fr. 62 e 440 Us., nonché DL 10, 118. Mi pare che il parallelo con il *Simposio* di Epicuro che dissuade chiaramente dai piaceri venerei renda improbabile la diversa interpretazione di Purinton 1993, 310, che vuole che il testo dica «il coito non giova mai, ma è desiderabile, se non danneggia». Ulteriori argomentazioni in Brennan 1996, 346-348.

⁶⁵ Cf. *PBerol.* inv. 16369 (ed. Vogliano 1936), con almeno Landolfi 2013, 16-17.

⁶⁶ Cf. qui Jope 2014, 423-424.

La ricostruzione condotta non sembra tuttavia sposarsi bene con le parole stesse di Epicuro, che affermano che il bene dell'essere umano deve includere anche la presenza dei piaceri sessuali (cf. i testi raccolti nei frr. 22, 1-2 Arr²). Il punto pare creare una tensione con la descrizione davvero negativa del sesso nel *Simposio*. Due soluzioni sono possibili. Da un lato, Epicuro potrebbe aver cambiato idea con la vecchiaia. Abbiamo visto, infatti, che il filosofo era ormai vecchio, quando si “metteva in scena” nel dialogo del *Simposio* (653B). Memore dei suoi amori di gioventù, Epicuro ora anziano sarebbe insomma giunto alla conclusione di aver corso dei grossi rischi in passato e sentirebbe il bisogno di istruire la nuova generazione a non commettere il medesimo errore. Dall'altro, e credo più plausibilmente, dal momento che nel *Simposio* i giovani sono dissuasi ma non obbligati a rinunciare al sesso, la soluzione potrebbe risiedere in un'altra ipotesi. Alcuni interpreti sostengono che l'appetito sessuale apparterebbe alla categoria dei piaceri naturali ma non necessari, dunque a quelli secondo natura (e perciò costituiscono delle valide componenti del bene) e tuttavia in fondo superflui (= non si muore né si è infelici né si danneggia il corpo se lo si asseconda raramente o per nulla). Essi sono allora godimenti cinetici che “variano” il benessere del piacere catastematico che l'essere umano ha conquistato, senza però accrescerlo⁶⁷. Credo che questi interpreti siano nel giusto e l'esame attento del *Simposio* aggiunge un altro tassello a favore delle loro argomentazioni. Zopiro ci dice che Epicuro pensava che il sesso non procura rischi, laddove lo si coltivi con il corpo sazio e non più bisognoso di cibo. Ora, si è visto nel cap. 1 di questo saggio che è proprio quando questa condizione di sazietà è raggiunta che hanno luogo le variazioni piacevoli. Ergo, Zopiro ci sta riferendo che il *Simposio* di Epicuro dimostrava che il piacere sessuale è una variazione cinetica e che solo entro questi limiti può essere accolto come un bene. Per un Epicureo, dunque, non esiste in natura un “bisogno” di sesso, altrimenti il desiderio corrispondente sarebbe non solo naturale, ma anche necessario: e l'individuo morirebbe o sarebbe infelice in sua assenza. C'è invece una pulsione naturale e innata alla sessualità, che un buon regime igienico tiene sotto controllo, orientandola per quanto è possibile verso il meglio.

Possiamo così concludere che Zopiro ricorresse a Epicuro per partecipare al dibattito medico/filosofico sulla relazione del coito con la salute,

⁶⁷ Diano 1974, 40-46; Brown 1984, 108-111; Cerasuolo 1995; Nussbaum 1998, 160-163; Pietrobelli 2011, 19; Landolfi 2013, 14-16.

propugnando argomenti a favore della linea austera. La massima “il coito non giova mai, bisogna accontentarsi se non danneggia” sembra sostenere, dopo tutto, che avere rapporti sessuali non è mai salutare e che addirittura la loro pratica rischia di guastare la nostra costituzione atomica, forse facendoci addirittura ammalare. Questa ulteriore ipotesi è confermata da Cicerone, che sostiene che evitare le malattie è una delle concrete ragioni per astenersi dai piaceri venerei altrimenti desiderabili (*Tusc.* 5, 94 = fr. 440 Us.), e da Galeno, che scriveva che Epicuro pensava che il sesso non giova in alcun modo alla salute e lo critica con l’argomentazione che esso rende invece più leggeri, nonché facilitare la respirazione (cf. *ars. med.* 24 = fr. 62 Us.). I giovani del *Simposio* erano così forse dissuasi da Epicuro dal godere dei rapporti sessuali, perché non registrava simili benefici, o comunque non riteneva che essi fossero sufficienti a compensare i ben più numerosi e pericolosi svantaggi. Zopiro trovava allora nel filosofo un interlocutore per esercitare meglio il suo mestiere.

4. Lucrezio sul sesso, a confronto con Zopiro

Sarebbe a questo punto interessante chiudere questa riflessione appurando fino a che punto la testimonianza di Zopiro sul *Simposio* di Epicuro concordi con quello che leggiamo nel libro 4 del *De rerum natura* di Lucrezio, che come è noto dedica la sezione finale all’origine del desiderio sessuale e al giusto modo di soddisfarlo⁶⁸. La questione si fa ancora più interessante, se si pensa che il poema si presentava come un testo che intendeva tradurre in versi latini il pensiero di Epicuro e imitarne la dottrina (1, 136-145; 3, 1-17; 5, 1-66; 6, 1-41). Il confronto va in ogni caso operato con cautela, perché il libro 4 del *De rerum natura* è solo in parte accostabile al *Simposio*. Il poema si focalizza infatti sulla passione d’amore (*amor*) e sugli effetti nocivi che questa ha sulla persona a livello psichico e sociale. Lucrezio parla più nel dettaglio delle ossessioni di gelosia e di possesso da cui è preso l’innamorato, dello spreco di tempo e di denaro causato dalla relazione erotica, degli auto-inganni sulle reali qualità della persona amata che non sono destinati a durare (vv. 1054-1191). Epicuro non menziona invece nel *Simposio* la passione erotica, che era in ogni caso condannata altrove come una smodata ricerca del godimento sessua-

⁶⁸ Ringrazio il primo dei due anonimi revisori per avermi convinto ad approfondire meglio questo aspetto, che nella prima versione del saggio era molto sacrificato.

le⁶⁹, ed esamina esclusivamente l'atto sessuale nella sua "nudità" fisiologica, marcando così i rischi fisici più che quelli psichici e sociali.

Fatta salva questa nota di cautela, che è anche un indicatore di una differenza essenziale tra i due testi, mi pare che le pur meno frequenti osservazioni di Lucrezio sul sesso non solo non contraddicano quanto è riferito da Zopiro, ma anzi integrino il quadro fornendo ulteriori dettagli esplicativi. L'aggiunta più rilevante è che il *De rerum natura* precisa che l'eccitazione sessuale è sì un'esperienza somatica, ma che nasce dalla mente che viene presa dal desiderio di gettare il seme a causa della ricezione di simulacri che si distaccano da un volto umano dal bel colorito⁷⁰. Questo dettaglio chiarisce un punto che nel resoconto di Zopiro è appena accennato e resta dunque oscuro, *i.e.* che è pericoloso dedicarsi al sesso di giorno, quando la vista ha piena capacità distintiva (654A, ἡδὴ τῆς ὀψεως κρίσιν ἐχούσης). Si tratta di un passo che ha destato le perplessità degli editori di Plutarco, tanto che la lezione manoscritta ὀψεως è stata di norma emendata in πέψεως⁷¹, e che pare peraltro contraddire quanto si legge nella risposta di Soclaro al discorso del medico, ossia che Epicuro affermava che è conveniente privare Afrodite della notte (654D). Chirico⁷² ha provato a risolvere la contraddizione sostenendo che essa sottolinea che il sesso non va coltivato mai. Infatti, se bisogna astenersene sia di giorno sia di notte, vuol dire che non bisogna praticarlo affatto. La sua ipotesi è tuttavia preclusa da un'altra testimonianza plutarchea, secondo cui gli Epicurei prescrivevano di far sesso alla luce e non al buio, che Husson ha a mio avviso interpretato correttamente come il consiglio a praticarlo in modo da imprimere nella memoria il ricordo della relazione sessuale e poterla così rievocare in futuro con piacere anche in assenza del *partner*⁷³. Ora, il parallelo con Lucrezio ci permette di supporre che la posizione epicurea al riguardo fosse più sottile. Il poeta riporta che i simulacri accendono il desiderio sessuale degli innamorati soprattutto

⁶⁹ Riferimenti e analisi in Cerasuolo 1996.

⁷⁰ Cf. 4, 1030-1057; 1061-1062, 1094-1104. Nussbaum 1998, 176 esprime bene il punto, quando scrive che «la sessualità umana non è solo un fatto fisico [...], ma una forma di intenzionalità selettiva». Il fatto che siano gli specifici simulacri del volto e del colore ad eccitare sessualmente è ripetuto due volte nel testo: in 4, 1033 (*nuntia praeclari vultus pulchrique coloris*) e 4, 1094 (*ex hominis vero facie pulchroque colore*). Questo dato trova il suo speculare negativo nel libro IV del *De morte* di Filodemo. L'Epicureo riferisce che i cadaveri umani ci ripugnano perché emanano simulacri di un brutto colore e di una brutta forma (cf. le coll. 29, 27 – 30, 7 dell'ed. Henry).

⁷¹ Cf. l'apparato critico di Chirico 2001, 162.

⁷² Chirico 2001, 254-255 n. 247.

⁷³ Cf. *suav. viv.* 1089A3-8 (= *om. Us.*) con Husson 2006.

quando questi *vedono* da vicino il corpo dell'altro (cf. *oculis* nel v. 1078 e *spectando corpora coram* nel v. 1102). La pericolosità di far sesso di giorno accennato da Zopiro può allora essere letta, sulla base del parallelo lucreziano, come la prescrizione di evitare di avere un rapporto percependo troppo distintamente il *partner* alla vista. Ciò non farebbe che rendere ancora più violento e dannoso il coito già di per sé rischioso. Quanto al passo di Plutarco che afferma che gli Epicurei privavano "Afrodite della notte", lo si può interpretare come l'invito a non dedicarsi al sesso al buio completo, perché questo comprometterebbe il processo di memorizzazione dell'atto sessuale descritto da Husson. Si deduce così che la condizione ottimale per dedicarsi al sesso è l'ambiente con la luce soffusa. Qui, infatti, si evita il rischio sia di accendere troppo violentemente il desiderio sessuale con un rapporto mattutino, sia di eliminare i suoi (pochi) effetti positivi con il buio completo, che è un esempio di sobrio calcolo che cerca di massimizzare il godimento persino in un tipo di esperienza che è più dannosa che benefica.

Ci sono poi altri tre punti in cui Lucrezio concorda col discorso di Zopiro. Anzitutto, il libro 4 del *De rerum natura* conferma che il sesso è fonte di violenti moti e turbamenti. Lucrezio insiste più volte sul fatto che i simulacri creano un'eccitazione in parte dolorosa, che il desiderio sessuale ha delle componenti disgustose e che il rapporto è accompagnato da qualche tensione/sofferenza⁷⁴. In secondo luogo, i versi del poeta si spono bene con la tesi di Zopiro che è meglio avere il coito in uno stato di tranquillità fisica e mentale. Lo si legge nei vv. 1073-1076, che riportano che un rapporto sessuale è senza ripercussioni negative (*sine poena*)⁷⁵, se compiuto tra due persone che evitano la relazione basata sulla passione d'amore (*qui vitat amorem*), ovvero che non cadono nella spirale di ansie e violenza propria degli innamorati. Il terzo e ultimo punto è che Lucre-

⁷⁴ Cf. *commovet* (v. 1039) e *inritata* (v. 1045), la qualifica della *libido* sessuale come *dira* (v. 1046), ossia come ripugnante e malsana (cf. qui Traina 1979, 259-266), il riferimento alla ferita provocata dai simulacri e ai reciproci ferimenti che si sferrano gli amanti, che descrivono l'attrazione erotica come una malattia (vv. 1048-1056, su cui almeno Caston 2006, 277-284, e Landolfi 2013, 34-38), la violenza del piacere del coito (v. 1114), il cenno alla fatica e alla perdita di forza fisica (v. 1121), la metafora degli assalti e dei lacci e delle reti in cui si trovano costretti persino quelli che riescono a godere durante il rapporto (vv. 1197-1207). Sull'ambivalenza del sesso, cf. Brown 1984, 66-67, Gordon 2002.

⁷⁵ Concordo con Brown 1984, 219, quando scrive che *poena* «should not be taken here in weakened and extended sense of suffering or pain». Se Lucrezio dicesse che il rapporto sessuale di due persone non innamorate è senza dolore, si entrerebbe in contraddizione con tutti gli elementi testuali elencati nella nota precedente che mostrano degli inequivocabili tratti dolorosi del sesso.

zio predica la stessa temperanza sessuale di Zopiro e del *Simposio* di Epicuro. È vero che il riferimento alla *volgivaga Venus* e il consiglio di gettare il seme in corpi qualsiasi (vv. 1063-1072) danno l'impressione che il poeta stia predicando di avere relazioni continue con più persone e, per estensione, un comportamento sessualmente intemperante. In realtà, uno sguardo più attento al testo mostra che Lucrezio sta semmai sostenendo che si devono avere rapporti sessuali solo quando lo sperma accumulato (v. 1065, *umorem collectum*) è troppo copioso per poter essere trattenuto senza disagi⁷⁶ e che, come scrive Brown, il poeta sta qui esponendo «only a temporary expedient for curing the wound of love while it is still fresh»⁷⁷. Questa ipotesi è forse l'unico modo efficace per non creare una contraddizione con il finale del libro 4 (vv. 1278-1287), dove si afferma che è la relazione stabile – forse di carattere matrimoniale – con una persona verso cui si prova un affetto tranquillo a dover essere anteposta a ogni altro tipo di legame erotico⁷⁸. Inoltre, la rinuncia preventiva a una relazione erotica serve a limitare la frequenza del coito. Sono infatti gli innamorati ad andare oltre il bisogno naturale di espellere il seme: quanto più hanno modo di fare sesso, tanto più riaccendono con violenza il desiderio di ripetere l'esperienza⁷⁹. Nulla di quanto sostiene Lucrezio contraddice insomma l'invito alla temperanza del *Simposio* di Epicuro / Zopiro. Il porre come discriminine della sazietà sessuale l'iaculazione del seme e non l'essere solleticato di continuo dai simulacri a giacere col *partner* costituisce, dopo tutto, un tentativo di seguire l'insegnamento epicureo che trova un limite al desiderio e libera l'umanità dai vuoti tormenti che negano la beatitudine (cf. 6, 24-34).

C'è solo un dettaglio che separa Lucrezio da Zopiro e riguarda lo scopo a cui mirano le osservazioni di carattere medico. Si è visto (654A) come il secondo personaggio accennasse alla scorrevolezza del seme genitale e alla corretta igiene alimentare, che tornano entrambi nel libro 4 del *De rerum natura* (vv. 1240-1259). Se però Zopiro fa riferimento a questi elementi medici per descrivere le loro ripercussioni sul piacere e sul do-

⁷⁶ A confermarlo è la ripetuta affermazione che il piacere del sesso raggiunge il suo culmine (= il suo limite naturale) e che il desiderio dello stesso viene soddisfatto quando il seme viene liberato (vv. 1056-1057; 1084-1085; 1105-1107; 1115-1116; 1269-1277). Cf. in merito anche Pieri 2008.

⁷⁷ Brown 1984, 88.

⁷⁸ Brown 1984, 89-91. A conclusioni simili arrivano Arkins 1984 e Fitzgerald 1984.

⁷⁹ Cf. qui 4, 1088-1090, *Quod fieri contra totum natura repugnat; / unaque res haec est, cuius quam plurima habemus, / tam magis ardescit dira cuppedine pectus*. Per approfondire, cf. Landolfi 2013, 44-74.

lore, Lucrezio li ricollega invece al tema della fecondazione. La scorrevolezza del seme e la natura dei cibi sono, infatti, due fattori di cui si deve tenere conto per spiegare quali siano le cause della sterilità e i modi per rimediare a questo problema. Detto ciò, la distanza di Lucrezio da Zopiro segnala solo che il primo si rifaceva probabilmente a una fonte medica o a un testo di Epicuro dedicato allo studio dei processi di fecondazione⁸⁰, non al *Simposio*. Esso non affrontava del resto un simile argomento, almeno a quanto ci è dato sapere. E i versi lucreziani sopra citati non contraddicono, ma semmai integrano, il quadro presentato da Zopiro. Un seme che scorre male può sia causare dolore sia rendere infecondo un uomo. Viceversa, una retta dieta alimentare può sia creare le circostanze per minimizzare i danni del rapporto sessuale, sia aumentare le possibilità di ingravidare una donna e farle partorire dei dolci figli.

5. Conclusioni

L'analisi condotta in questo saggio ha permesso di isolare il contributo filosofico di alcuni Epicurei romani che avevano buone conoscenze tecniche di medicina, o potevano persino essere dei medici di professione, in cui però l'intento etico domina su quello più propriamente fisico ed epistemologico. Riassumendo i punti fondamentali, possiamo dire che Senocle conosce la capacità dei frutti autunnali di risvegliare l'appetito, probabilmente agendo sui pori che costellano il nostro corpo, e usa tale dottrina per invitare a cercare il fine della sazietà. Alessandro ha forse contezza della tradizione medica e religiosa riguardante il tabù di nutrirsi di fave, facendone uso per deridere e combattere le superstizioni orfico-pitagoriche che creano stolti turbamenti. Zopiro è infine un professionista che vede nel *Simposio* di Epicuro un ottimo spunto per il retto uso dei piaceri del sesso, dunque per un regime igienico che consenta di minimizzare i danni che potrebbero provenire da questi.

Unito all'analisi che Lucrezio dedica all'amore e al sesso nel libro 4 del *De rerum natura*, il discorso del medico ci fornisce così un quadro più

⁸⁰ I possibili testi di medicina a cui il poeta potrebbe aver attinto includono i trattati ippocratici *Περὶ γυνῆς* e *Περὶ φύσεως παιδίου* (Brown 1984, 320-324 e 338-340). Un interesse di Epicuro per l'embriologia è d'altro canto attestato dai fr. 329-333 Us. e dallo scolio al § 66 dell'*Epistola a Erodoto*. Preferisco sospendere il giudizio sulla *Quellenforschung*, in assenza di sostegni testuali decisivi. Sull'embriologia lucreziana cf. invece almeno Landolfi 2013, 145-190.

chiaro della concezione erotica epicurea e della sua faticosa ricerca di un equilibrio piacevole nei rapporti affettivi.

Da un punto di vista teorico più generale, risulta confermata la tesi di Epicuro (*ad Men.* 122) che la filosofia che mira alla felicità punta anche alla ricerca della salute. Bisogna filosofare per davvero, se si vuole condurre un'esistenza autenticamente salutare (*GV* 54). Felicità e salute costituiscono così un'endiadi, o due obiettivi complementari di un'identica ricerca. Non vi può essere piacere senza salute, né salute senza piacere.

Bibliografia

- Algra-Koenen-Schrijvers 1997: = K.A. Algra, M.H. Koenen, P. Schrijvers (eds.), *Lucretius and his Intellectual Background*, Amsterdam 1997.
- Allen 2003: J. Allen, *Experience as a Source and Ground of Theory in Epicureanism*, «Apeiron» 37, 2004, pp. 89-106.
- Arkins 1984: B.T. Arkins, *Epicurus and Lucretius on sex, love, and marriage*, «Apeiron», 28, 1984, pp. 141-143.
- Arrighetti 1973²: G. Arrighetti (a cura di), *Epicuro, Opere*, Torino 1973.
- Avotins 1977: I. Avotins, *Training in Frugality in Epicurus and Seneca*, «Phoenix», 31, 1977, pp. 214-217.
- Babut 2003: D. Babut, *Plutarco e lo Stoicismo*, presentazione di R. Radice, edizione italiana a cura di A. Bellanti, Milano 2003 [ed. or. *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris 1969].
- Barbieri 2018: G. Barbieri, *Nuove letture in Filodemo, Περὶ Ἐπικούρου Α' (PHerc. 1232, coll. XX, XXIII, XXVII Tepedino)*, «BCPE» 48, 2018, pp. 83-97.
- Bernabé 1996: A. Bernabé, *Plutarco e l'Orfismo*, in I. Gallo (a cura di), *Plutarco e la religione*, Napoli 1996, pp. 62-104.
- Bernabé 2004-2007: A. Bernabé (ed.), *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta. Pars II*, 3 voll., Berlin 2004 (vol. I), 2005 (vol. II), 2007 (vol. III).
- Bickel 1935: E. Bickel, *Αἰτία in der Bedeutung causa "Krankheit" (Zu Epikurs Brief an Menoikeus)*, «Glotta» 23, 1935, pp. 213-220.
- Brennan 1996: T. Brennan, *Epicurus on Sex, Marriage, and Children*, «Cph», 91, 1996, pp. 346-352.
- Brown 1984: R.D. Brown, *Lucretius on Love and Sex*, Leiden 1984.
- Caiazza 2001: A. Caiazza (a cura di), *Plutarco: Conversazioni a tavola. Libro secondo*, Napoli 2001.

- Campese 1983: S. Campese, *Madre materia. Donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele*, in Campese-Manuli-Sissa 1983, pp. 15-53.
- Campese-Manuli-Sissa 1983: S. Campese, P. Manuli, G. Sissa, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino 1983.
- Capelle 2010: W. Capelle, *Auf Spuren Alter φυσικοί*, «Hermes» 45, 2010, pp. 321-336.
- Casadei 1977: E. Casadei, *La dottrina corpuscolare di Asclepiade e i suoi rapporti con la tradizione atomista*, «Elenchos» 18, 1977, pp. 77-106.
- Caston 2006: R.R. Caston, *Love as Illness: Poets and Philosophers on Romantic Love*, «CJ», 101, 2006, pp. 271-298.
- Cerasuolo 1995: S. Cerasuolo, *L'uso degli "aphrodisia" secondo Epicuro*, in S. Cerasuolo (a cura di), *Mathesis e Philia: studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli 1995, pp. 143-154.
- Cerasuolo 1996: S. Cerasuolo, *La definizione dell'ἔρωσ di Epicuro*, in G. Gianantoni, M. Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano. Vol. 1*, Napoli 1996, pp. 397-408.
- Chenevière 1886: A. Chenevière, *De Plutarchi familiaribus*, Paris 1886.
- Chirico 2001: I. Chirico (a cura di), *Plutarco: Conversazioni a tavola. Libro terzo*, Napoli 2001.
- Comte-Sponville 2008: A. Comte-Sponville, *Le miel et l'absinthe. Poésie et philosophie chez Lucrèce*, Paris 2008.
- Daremberg 1879: C. Daremberg (éd.), *Œuvres de Rufus d'Éphèse*, Paris 1879.
- Debru 1998: A. Debru, *L'air nocif chez Lucrèce: causalité épicurienne, hippocratisme et modèle du poison*, in C. Deroux (éd.), *Maladie et maladies dans les textes latins antiques et médiévaux*, Bruxelles 1998, pp. 95-104.
- Deichgräber 1930: K. Deichgräber (Hrsg.), *Die Griechische Empirikerschule. Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre*, Berlin-Zürich 1930.
- de Lacy-de Lacy 1978: P.H. de Lacy, E.A. de Lacy (eds.), *Philodemus: On Methods of Inference*, Napoli 1978.
- Diano 1974: C. Diano, *Scritti epicurei*, Firenze 1974.
- Di Vasto 2016: L. Di Vasto (a cura di), *Alessi: testimonianze e frammenti*, Castrovillari 2016.
- Düring 1941: I. Düring (ed.), *Herodicus the Cratetean: a study in anti-platonic tradition*, Stockholm 1941.
- Duvernoy 1984: J.F. Duvernoy, *Le modèle médical de l'éthique dans l'épicurisme*, in AA.VV., *Justification de l'éthique*, Bruxelles 1984, pp. 171-177.
- Erler 1992: M. Erler, *Orthodoxie und Anpassung. Philodem, ein Panaitios des Kepos?*, «MH» 49, 1992, pp. 171-200.

- Erler 1993: M. Erler, *Philologia medicans. Wie die Epikureer die Texte ihres Meisters lasen*, in W. Kullmann, J. Althoff (Hrsg.), *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, Tübingen 1993, pp. 281-303.
- Ferrari 1995: F. Ferrari, *È nata prima la gallina o l'uovo? Un problema cosmologico in Plut. Quaest. conv. II 3*, «Sandalion» 18, 1995, pp. 121-132.
- Fiorillo 2012: M. Fiorillo, *Il medico, il timoniere e il retore in Filodemo*, *Rhetorica VII* (PHerc. 1004), «BCPE» 42, 2012, pp. 193-208.
- Fitzgerald 1984: W. Fitzgerald, *Lucretius' Cure for Love in the "De Rerum Natura"*, «CW», 78, 1984, pp. 73-86.
- FitzGibbon 2008: P. M. FitzGibbon, *Boethus and Cassius: Two Epicureans in Plutarch*, in A.G. Nikolaidis (ed.), *The Unity of Plutarch's Work*, Berlin-New York 2008, pp. 444-460.
- Foucault 2006: M. Foucault, *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Milano 2006 [ed. or. *Le souci de soi*, Paris 1984].
- Freudenburg 1987: K. Freudenburg, *Lucretius, Vergil, and the Causa morbi*, «The Vergilian Society» 33, 1987, pp. 59-74.
- Fuhrmann 1972: F. Fuhrmann, *Plutarque: Œuvres morales, Tome IX, première partie. Propos de table: livres I-III*, Paris 1972.
- Galmarini 2008: A. Galmarini, *Lucrezio, Ippocrate e Platone: analisi lessicale di «De rerum natura» 3*, «Paideia» 63, 2008, pp. 125-155.
- Gianotti 1973-1974: G.F. Gianotti, *Animi ingrata natura. In margine a Lucr. III 1003-1010*, «AFLN» 16, 1973-1974, pp. 5-18.
- Gigante 1975: M. Gigante, *"Philosophia medicans" in Filodemo*, «BCPE» 5, 1975, pp. 53-61.
- Gigante 1999: M. Gigante, *Kepos e Peripatos*, Napoli 1999.
- Gigon 1987: O. Gigon (ed.), *Aristotelis opera. Volumen tertius: librorum deperditorum fragmenta*, Berlin 1987.
- Giovacchini 2006: J. Giovacchini, *Sur une concordance textuelle entre Épicure et la Collection hippocratique*, «REA» 108, 2006, pp. 453-469.
- Giovacchini 2012: J. Giovacchini, *L'Empirisme d'Épicure*, Paris 2012.
- Giovacchini 2013: J. Giovacchini, *Scepticisme et thérapeutique: le cas de conscience du dogmatisme épicurien*, in S. Marchand, F. Verde (éds.), *Épicurisme et Scepticisme*, Roma 2013, pp. 45-62.
- Gordon 2002: P. Gordon, *Some unseen monster: rereading Lucretius on sex*, in D.C. Friedrich (ed.), *The Roman gaze: vision, power, and the body*, Baltimore 2002, pp. 86-109.
- Görler 1997: W. Görler, *Storing Up Past Pleasures. The Soul-Vessel Metaphor in Lucretius and in His Greek Models*, in Algra-Koenen-Schrijvers 1997, pp. 193-207.

- Grant 1997: M. Grant, *Dieting for an Emperor. A translation of Books 1 and 4 of Oribasius' Medical Compilations with an Introduction and Commentary*, Leiden 1997.
- Grimaudo 2008: S. Grimaudo, *Difendere la salute. Igiene e disciplina del soggetto nel De sanitae tuenda di Galeno*, Napoli 2008.
- Guardasole 1997: A. Guardasole (a cura di), *Eraclide di Taranto: Frammenti*, Napoli 1997.
- Henry 2009: B. Henry, *Philodemus. On Death*, Atlanta 2009.
- Hubbard 2014: T.K. Hubbard (ed.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, Malden 2014.
- Hubert 1971: C. Hubert (ed.), *Plutarchus: Moralia IV*, Leipzig 1971 [ed. or. 1938].
- Husson 2006: S. Husson, *Les cyrénaïques et le choix des ténèbres*, in R. Lefebvre, L. Villard (éds.), *Le plaisir. Réflexions antiques, approches modernes*, Mont-Saint-Aignan 2006, pp. 59-70.
- Ieraci Bio 1996: A.M. Ieraci Bio (ed.), *Paolo di Nicea: Manuale medico*, Napoli 1996.
- Indelli 1978: G. Indelli (ed.), *Polistrato: Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, Napoli 1978.
- Indelli-Tsouna 1995: G. Indelli, V. Tsouna (eds.), *Philodemus: On Choices and Avoidances*, Napoli 1995.
- Jope 2014: J. Jope, *Platonic and Roman Influence on Stoic and Epicurean Sexual Ethics*, in Hubbard 2014, pp. 417-430.
- Kany-Turpin 1997: J. Kany-Turpin, *Cosmos ouvert et épidémies mortelles dans le De rerum natura*, in Algra-Koenen-Schrijvers 1997, pp. 179-185.
- Kassel-Austin 1991: R. Kassel, C. Austin (eds.), *Poetae comici graeci. Vol. II: Agathenor – Aristonymus*, Berlin 1991.
- Kechagia 2011: E. Kechagia, *Plutarch Against Colotes. A Lesson in History of Philosophy*, Oxford 2011.
- Kilpatrick 1996: R.S. Kilpatrick, "Amicus Medicus": *Medicine and Epicurean Therapy in "De Rerum Natura"*, «MAAR» 41, 1996, pp. 69-100.
- Landolfi 2013: L. Landolfi, *Simulacra et pabula amoris. Lucrezio e il linguaggio dell'eros*, Bologna 2013.
- Langslow 1999: D.R. Langslow, *The Language of Poetry and the Language of Science: The Latin Poets and "Medical Latin"*, in J.N. Adams, R.G. Mayer (eds.), *Aspects of the Language of Latin Poetry*, Oxford 1999, pp. 183-225.
- Leith 2009: D. Leith, *The Qualitative Status of the Onkoi in Asclepiades' Theory of Matter*, «OSAPh» 36, 2009, pp. 283-320.
- Leith 2012: D. Leith, *Pores and Void in Asclepiades' Physical Theory*, «Phronesis» 57, 2012, pp. 164-191.

- Leone 1984 = G. Leone, *Epicuro, Della natura, libro XIV*, «BCPE», 14, 1984, pp. 17-107.
- Leone 2018: G. Leone, *Gli Epicurei e il buon raccolto dell'anima*, in P. Davoli, N. Pellé (a cura di), *Πολυμάθεια. Studi classici offerti a Mario Capasso*, Lecce-Rovato 2018, pp. 265-286.
- Linforth 1941: I.M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, New York 1941.
- Long 1971: A. Long, *Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus*, «BICS» 18, 1971, pp. 114-133.
- Manuli 1983: P. Manuli, *Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue: la ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano*, in Campese-Manuli-Sissa 1983, pp. 149-185.
- Mazzini 2007: I. Mazzini (ed.), *I medici di Roma antica in cattedra. Salute, bellezza, benessere*, Forlì 2007.
- Micalella 2017: D. Micalella, *Regime di salute e comportamento virtuoso. La sophrosyne delle donne nella Politica di Aristotele*, in S. Buzzi (ed.), *Il regime di salute in medicina. Dalla dieta ippocratica all'epigenetica*, Alessandria 2017, pp. 73-83.
- Mitsis 2014: P. Mitsis, *L'Éthique d'Épicure. Les plaisirs de l'invulnérabilité*, trad. A. Gigandet, Paris 2014 [ed. or. *Epicurus' Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca-London 1988].
- Moritz 1935: M. Moritz, *Medizinisches bei Seneca und Lucretius*, Thiele 1935.
- Nervi 2007: M. Nervi, *Lucrezio, 3, 487-505: il morbo sacro e l'anima materiale*, «MD» 59, 2007, pp. 173-183.
- Notaro 2002: E. Notaro, *Lucrezio e le fonti mediche*, in «Vichiana» 4, 2002, pp. 163-193.
- Nussbaum 1998: M.C. Nussbaum, *Terapia del desiderio*, trad. it. di N. Scotti Muth, Milano 1998 [ed. or. *The Therapy of Desire*, Princeton 1996].
- Obbink 1996: D. Obbink (ed.), *Philodemus: On Piety. Part I*, Oxford 1996.
- Olivieri 1914: A. Olivieri (ed.), *Philodemi De liberalitate dicendi libellus*, Lipsiae 1914.
- Ormand 2014: K. Ormand, *Foucault's History of Sexuality and the Discipline of Classics*, in Hubbard 2014, pp. 54-68.
- Parisi 2012: A. Parisi, *Osservazioni sul lessico del PHerc. 831 (Demetrio Lacone, Opus incertum)*, «BCPE» 42, 2012, pp. 111-119.
- Pearcy 2012: L.T. Percy, *Does Dying Hurt? Philodemus of Gadara, De morte and Asclepiades of Bithynia*, «CQ» 62, 2012, pp. 211-222.
- Phillips 1982: J. H. Phillips, *Lucretius on the Inefficacy of the Medical Art: 6. 1179 and 6. 1226-38*, «CPh» 77, 1982, pp. 233-235.
- Piergiacomi 2017: E. Piergiacomi, *Storia delle antiche teologie atomiste*, Roma 2017.
- Pieri 2008: B. Pieri, *L'amore che riempie (Lucr. VI 1066)*, «Eikasmos» 19, 2008, pp. 189-195.

- Pietrobelli 2011: A. Pietrobelli, *La scientia sexualis des médecins grecs: histoire et enjeux du corpus Peri aphrodisiôn*, «Mètis» 9, 2011, pp. 309-338 [<https://books.openedition.org/editionsehess/2623?lang=it>].
- Pigeaud 1980: J.-M. Pigeaud, *La physiologie de Lucrece*, «REL» 58, 1980, pp. 176-200.
- Pigeaud 1988 = J. Pigeaud, *Die Medizin in der Lehrdichtung des Lukrez und des Vergil*, in G. Binder (Hrsg.), *Saeculum Augustum II: Religion und Literatur*, Darmstadt 1988, pp. 216-239.
- Pinault 1992: J.R. Pinault, *The medical case for virginity in the early second century C.E.: Soranus of Ephesus*, *Gynecology 1.32*, «Helios» 19, 1992, pp. 123-139.
- Pormann 2008: P. E. Pormann (ed.), *Rufus of Ephesus: On Melancholy*, Tübingen 2008.
- Pritchett 1975: C.D. Pritchett (ed.), *Iohannis Alexandrini commentaria in sextum librum Hippocratis Epidemiarum*, Leiden 1975.
- Puech 1992: B. Puech, *Prosopographie des amis de Plutarque*, «ANRW» 33, 6, 1992, pp. 4831-4893.
- Purinton 1993: J. Purinton, *Epicurus on the Telos*, «Phronesis» 38, 1993, pp. 281-320.
- Renna 1992: E. Renna, *Il ruolo del λογισμός in Ippocrate e Demetrio Lacone (PHerc. 1055)*, in M. Capasso (ed.), *Papiri letterari greci e latini*, Lecce 1992, pp. 163-164.
- Repici 2015: G. Repici, *Nature silenziose. Le piante nel pensiero ellenistico e romano*, Bologna 2015.
- Rescigno 1992: A. Rescigno, *Nota a Plut. Quaest. conv. II 3, 1 (635e)*, «Eikasmos» 3, 1992, pp. 205-219.
- Roselli 1988: A. Roselli, *Citazioni ippocratiche in Demetrio Lacone (PHerc. 1012)*, «BCPE» 18, 1988, pp. 53-57.
- Rosen 2013: R.M. Rosen, *Galen, Plato, and the Physiology of Erôs*, in E. Sanders et al. (eds.), *Erôs in Ancient Greece*, Oxford 2013, pp. 111-127.
- Sanna 2017: M.C. Sanna (a cura di), *Plutarco: Questioni conviviali. Libro secondo: traduzione e note*, in E. Lelli, G. Pisani (a cura di), *Plutarco: tutti i Moralia*, Milano 2017.
- Sedley 2003: D.N. Sedley, *Philodemus and the Decentralisation of Philosophy*, in «BCPE» 33, 2003, pp. 31-41.
- Segal 1980: C. Segal, *Lucretius, Epilepsy, and the Hippocratic on Breaths*, «CPh» 65, 1970, pp. 180-182.
- Setaioli 2015: A. Setaioli, *L'uovo e la gallina (Plut. quaest. conv. 2.3, 635E-638A; Macr. Sat. 7.16.1-14)*, in A. Setaioli (a cura di), *Apis Matina. Studi in onore di Carlo Santini*, Trieste 2015, pp. 638-649.
- Sinclair 1981: B.W. Sinclair, *Thucydides, the Prognostika, and Lucretius: a Note on De rerum natura 6.1195*, in G.S. Shrimpton, D.J. McCargar (eds.), *Classical*

- Contributions. Studies in honour of Malcolm Francis McGregor*, New York 1981, pp. 145-152.
- Temkin 1971: O. Temkin, *The Falling Sickness. A History of Epilepsy from the Greeks to the Beginning of Modern Neurology*, London 1971.
- Teodorsson 1989: S-T. Teodorsson, *A Commentary on Plutarch's Table Talks. Vol. I (Books 1-3)*, Göteborg 1989.
- Teodorsson 1990: S-T. Teodorsson, *A Commentary on Plutarch's Table Talks. Vol. II (Books 4-6)*, Göteborg 1990.
- Tepedino Guerra 1991: A. Tepedino Guerra (ed.), *Polieno. Frammenti*, Napoli 1991.
- Traina 1979: A. Traina, *Dira libido (sul linguaggio lucreziano dell'eros)*, in AA. VV., *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia*, Volume I, Roma 1979, pp. 259-276.
- Tsouna 2003: V. Tsouna, "Portare davanti agli occhi": una tecnica retorica nelle opere "moralì" di Filodemo, «BCPE» 33, 2003, pp. 243-247.
- Tsouna 2012: V. Tsouna (ed.), *Philodemus: On property management*, Atlanta 2012.
- Tsouna 2018: V. Tsouna, *Epicurean Dreams*, in F.G. Masi, S. Maso, F. Verde (eds.), *Materialistic Pathe*, Berlin 2018, pp. 231-256.
- Usener 1887: H. Usener (ed.), *Epicurea*, Leipzig 1887.
- van der Eijk 2000: P.J. van der Eijk (ed.), *Diocles of Carystus: a collection of the fragments with translation and commentary*, Vol. I, Leiden-Boston 2000.
- Vallance 1990: J. Vallance, *The Lost Theory of Asclepiades of Bithynia*, Oxford 1990.
- Vallance 1993: J. Vallance, *The Medical System of Asclepiades of Bithynia*, «ANRW» 37, 1, 1993, pp. 693-727.
- Verde 2010: F. Verde (ed.), *Epicuro: Epistola a Erodoto*, Roma 2010.
- Verde 2015a: F. Verde, *Boethus the Epicurean*, «PhilosAnt» 15, 2015, pp. 205-224.
- Verde 2015b: F. Verde, "Kepos" e "Peripatos" a partire dal II libro "Sulla natura" di Epicuro: la testimonianza di Macrobio, in F.G. Masi, S. Maso (eds.), *Epicurus on Eidola. "Peri Phuseos" Book II: Update, Proposals and Discussions*, Amsterdam 2015, pp.151-170.
- Verde 2018: F. Verde, *A cosa serve oggi fare storia della filosofia? Una modesta riflessione*, Pistoia 2018.
- Vogliano 1936 = A. Vogliano, *Frammento di un nuovo "Gnomologium Epicureum"*, «SIFC» 13, 1936, pp. 267-281.
- Wehrli 1967: F. Wehrli (ed.), *Die Schule des Aristoteles. Band 2: Aristoxenos*, Basel-Stuttgart 1967.