

INTELLECTUAL LIFE AT ROME AND BEYOND

CHIARA ROVER

SPIEGARE L'ERRORE.

A PROPOSITO DI ALCUNE RECENTI LINEE DI RICERCA

Uno degli aspetti peculiari che accomunano le due maggiori scuole di età ellenistica, il Giardino e la Stoa, è l'“ottimismo” che caratterizza, a fronte delle marcate e non appianabili divergenze, i rispettivi insegnamenti. L'uomo può conoscere la verità e, per conseguenza, guadagnare il massimo della felicità di cui è possibile godere su questa terra. Se tuttavia la conoscenza, come *ἐπιστήμη*, è accessibile all'essere umano, come mai, aristotelicamente, è l'errore la condizione in cui l'anima trascorre più lungo tempo (*an.* 3, 3, 427b 1-2)? Parallelamente, se l'uomo è costitutivamente strutturato (in maniera meccanicistica o finalisticamente orientata che sia) così da poter raggiungere l'*εὐδαιμονία*, come si spiega il suo deviare (*necessario*) dalla retta via, e il suo ritrovarsi perlopiù bloccato in una deleteria e controproducente condizione di vizio? Donde la “perversione”? Questo il *fil rouge* che lega, armonizzandoli, i nove contributi raccolti nel quinto numero della rivista «Πηγή / Fons», *Axiological Confusion and Its Causes* (Madrid 2020)¹, in cui è offerta, come a ragione rimarcato nell'*Introduzione* (IX-XII) dai curatori E. MALASPINA e J. WILDBERGER, una panoramica poliedrica, aggiornata e, aggiungerei, assai accattivante, su di una questione la cui attualità, data la *confusione assiologica* in cui spesso siamo o, meglio, ci sentiamo immersi, si rivela piuttosto tangibile.

Il volume si compone di una prima parte prettamente dedicata a Epicuro e alla tradizione epicurea (oltre a quello del fondatore, compaiono

¹ E. Malaspina, J. Wildberger (eds.), *Axiological Confusion and Its Causes*, «ΠΗΓΗ / FONS Revista de estudios sobre la civilización clásica y su recepción» 5 (Special Issue), Universidad Carlos III de Madrid. Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca”, Madrid 2020, ISSN 2445-2297. La mia sincera riconoscenza va ai Professori Emidio Spinelli, Francesco Verde e Carlos Lévy per aver discusso con me alcune delle controverse questioni trattate nella summenzionata raccolta di studi e per aver letto una prima versione delle pagine che seguono. Segnalo, inoltre, che il presente contributo è stato realizzato nell'ambito del Progetto di Ateneo “Il criterio di verità: Dalla filosofia antica all'epistemologia contemporanea” (*Sapienza* Università di Roma, anni 2019-2021; P.I. Prof. Francesco Verde).

infatti anche i nomi di Ermarco di Mitilene, Metrodoro e Idomeneo di Lampsaco, Demetrio Lacone, Filodemo di Gadara e Lucrezio) e una seconda dedicata alle tre “fasi” della scuola stoica, cui segue, in chiusura, un contributo incentrato sulle *Historiae* di Tacito. Non è mia intenzione, nelle pagine che seguono, scandagliare criticamente e in maniera circostanziata tutti gli articoli contenuti nella miscellanea; per ognuno di essi offrirò una breve presentazione, finalizzata a enfatizzarne gli aspetti maggiormente originali, e mi soffermerò invece in modo più dettagliato soltanto su di alcune tra le molteplici questioni toccate dagli autori.

La raccolta è inaugurata dall’originale contributo di D. KONSTAN, *Epicurean Phantasia* (1-18), al cui cuore si colloca un aspetto dell’epistemologia del Giardino tutt’altro che di immediata comprensione, ossia quello della natura e della formazione delle φαντασῖαι e del loro rapporto con la generazione dell’errore. Correggendo quanto da lui stesso sostenuto in un contributo del 2018², in cui avallava la *communis opinio* per cui l’oggetto di una φαντασῖαι, per Epicuro, non è mai assente (in quanto debbono sempre essere presenti dei *simulacra* affinché essa si origini), Konstan sostiene che le φαντασῖαι, che pur non smarrirebbero mai integralmente il riferimento agli oggetti esterni, possono sorgere per mezzo della memoria, mediante il processo noto come ἐπιβολή τῆς διανοίας ο ἐπιβολή φανταστικῆ. Egli propone quindi innanzitutto di riferire l’avverbio ἐπιβλητικῶς in Epicur. *Hrdt.* 50, 5-6 (καὶ ἦν ἂν λάβωμεν φαντασίαν ἐπιβλητικῶς τῇ διανοίᾳ ἢ τοῖς αἰσθητηρίοις) esclusivamente a τῇ διανοίᾳ, e non a τοῖς αἰσθητηρίοις, così che il senso delle parole di Epicuro sarebbe il seguente: «we receive a φαντασῖαι either by way of an ἐπιβολή of thought or else by the αἰσθητήρια, without the element of projection in the latter case» (12, sottolineature mie). L’ἐπιβολή, generalmente intesa come una focalizzazione (dell’*animus*) su di un certo contenuto percettivo, necessaria alla formazione di una qualunque φαντασῖαι, viene intesa da Konstan come la fase efferente (ἐκβάλλειν) di un meccanismo bidirezionale – comprendente una prima fase afferente (λαμβάνειν) – implicato dalle φαντασῖαι mentali: «φαντασῖαι in the mind are received from memory (or stored up images) and projected or emitted in turn to the sensory organ, by the same vessels along which the τύποι were originally transmitted to the *animus*» (13). Quando la φαντασῖαι, nella quale

² Konstan 2018.

Kostan individua il soggetto della ἐπιβολή (convenzionalmente riconosciuto alla διάνοια/*animus*), è “proiettata” verso il τύπος da cui ha avuto origine, essa può venir confermata (ἐπιμαρτύρεσις), se corrisponde all'impronta, oppure smentita (ἀντιμαρτύρεσις), qualora, a causa di una deviazione (διάληψις) da essa (dovuta, a sua volta, a quanto l'opinione aggiunge all'αἰσθητόν, che è sempre e ineludibilmente vero/reale), non si verifichi una perfetta corrispondenza.

Sulla base di queste considerazioni, Konstan (14-15) suggerisce di identificare «these things against which we project» (τινα καὶ ταῦτα πρὸς ἃ βάλλομεν)³, menzionate da Epicuro in *Hrdt.* 51, 4-5, con i τύποι con cui vengono confrontate le immagini mentali (e dai quali dipende la conferma o smentita della veracità delle stesse), e *non* con gli στέρμνια, o, più precisamente, con gli εἶδωλα che da essi incessantemente si distaccano (e che, si badi bene, non debbono essere in alcun modo considerati come realtà ontologicamente autonome rispetto ai corpi di provenienza)⁴. Proprio su questa prima sezione del paragrafo 51 dello scritto a Erodoto (che precede la parte dedicata all'errore) vorrei ora richiamare brevemente l'attenzione. Alle righe 2-3, Epicuro fa riferimento alle φαντασῖαι che si colgono (λαμβανομένων) κατ' ἄλλας τινὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας ἢ τῶν λοιπῶν κριτηρίων: le ἐπιβολαί, in questo passo, vengono riferite tanto alla mente quanto agli “altri criteri”. Sulla scia di quanto già proposto da Verde nel suo commento alle righe in oggetto⁵, ritengo plausibile che gli “altri criteri”, che sono qui collocati accanto alla διάνοια (e dunque posti sul suo stesso piano), siano gli altri sensi del corpo, vale a dire i cinque sensi canonici. Qualcosa di simile si ritrova anche al paragrafo 38 dello stesso scritto, in cui le παροῦσαι ἐπιβολαί vengono riferite tanto alla διάνοια (εἴτε διανοίας), quanto a qualunque altro criterio (εἴθ' ὅτου τῶν κριτηρίων). Proprio i due passi appena richiamati, strettamente relativi tra loro, mi paiono sollevare alcune difficoltà alle tesi, pur convincenti, sostenute da Konstan, dacché in essi le “applicazioni” sono non soltanto

³ Testo stampato da Dorandi (cui fa riferimento Konstan). Marcovich (su cui si basa la traduzione di Verde 2010) propone l'integrazione <ἐπι>βάλλομεν, «le cose verso cui ci rivolgiamo». Usener stampa invece τινα καὶ τοιαῦτα προσβαλλόμενα; Apelt e Hicks: τινα καὶ τοιαῦτα πρὸς ἃ βάλλομεν (la correzione di ταῦτα, riportato nei codici BPF, con τοιαῦτα si deve a Gassendi). Ad avviso di Lapini 2015, 55 – secondo cui le alternative più plausibili sarebbero συμβάλλειν (o παραβάλλειν) e προλαμβάνειν –, il verbo ἐπιβάλλειν sarebbe da escludere, dacché un rimando alla ἐπιβολή risulterebbe, nel contesto delle righe in oggetto, fuori luogo.

⁴ Su questo punto, si veda Verde 2018a, 100.

⁵ Verde 2010, 138.

dell'organo-mente, ma anche degli altri sensi e, dunque, degli αἰσθητήρια. Il che mi pare trovare conferma anche in alcuni versi lucreziani tratti dal IV libro (802-815). In essi il poeta paragona lo sforzo di concentrazione operato dall'*animus* al fine di scorgere con precisione (*acute cernere*, 802-803) un'immagine tra le moltissime in ogni istante disponibili, all'aguzzarsi degli occhi e al posarsi dello sguardo su particolari oggetti del campo visuale. L'*animus*, per selezionare un determinato contenuto, deve insomma disporsi/protendersi (il verbo impiegato è *paro*) verso di esso non diversamente da quanto accade nel caso degli occhi (che tra gli αἰσθητήρια ricoprono un ruolo sicuramente paradigmatico nell'economia del *De rerum natura*). Il che, a mio modo di vedere, non implica necessariamente l'esistenza di «two different kinds of *epibole* that are employed by Epicurus», una della mente e una dei sensi⁶, dal momento che la mente, in fondo, nei passi in oggetto, è considerata un senso del corpo al pari dei cinque sensi canonici. Con Lapini⁷, si potrebbe inoltre ipotizzare che l'avverbio ἐπιβλητικῶς, in *Hrtd.* 50, 5, non sia impiegato secondo un'accezione tecnica (ragion per cui lo studioso ritiene fuori luogo un riferimento alla ἐπιβολή in *Hrtd.* 51, 5)⁸, ma stia a indicare «un impatto diretto e irriflesso, il meno passibile di errore secondo Epicuro: “la percezione che si ha immediatamente, o con la mente o con i sensi” ecc.»⁹. Con questa soluzione concordo soltanto in parte: non parlerei, infatti, di impiego non tecnico di ἐπιβλητικῶς, ma, al limite, come proverò a spiegare a breve, di un uso cui non sottende la necessità di riconoscere alla ἐπιβολή lo statuto di canone del vero in senso pieno.

Nella direzione delle conclusioni di Konstan sembrerebbe poter andare la chiusa del paragrafo 62 della lettera a Erodoto, dedicato alla cinetica atomica. In esso viene anzitutto operata una distinzione tra la «continuità del movimento» (τὸ συνεχές τῆς φορᾶς) del corpo aggregato colta dalla sensazione e il rapidissimo moto pluridirezionale degli atomi al suo interno, moto che si realizza in tempi osservabili esclusivamente mediante la ragione (κατὰ τοὺς λόγῳ θεωρητοὺς χρόνους/οἱ διὰ λόγου θεωρητοὶ

⁶ Hahmann 2015, 164.

⁷ Lapini 2015, 50.

⁸ *Supra*, 119 n. 3.

⁹ L'impossibilità di assegnare a ἐπιβλητικῶς un significato tecnico deriverebbe, secondo Lapini 2015, 50, dalla difficoltà di spiegare come una φαντασία possa essere colta mediante un atto di “applicazione” o di attenzione da parte del tatto, del gusto o di uno degli altri sensi canonici.

χρόνοι)¹⁰; in relazione a quest'ultimo, Epicuro, richiamandosi a quanto già asserito al paragrafo 50, ribadisce come la genesi dell'errore sia da ascrivere a ciò che si opina (τὸ προσδοξάζομενον) intorno a quanto non risulta visibile (περὶ τοῦ ἀοράτου, ossia a ciò che è ἄδηλον), laddove τὸ θεωρούμενον πᾶν ἢ κατ' ἐπιβολὴν λαμβανόμενον τῇ διανοίᾳ ἀληθές ἐστίν («è vero tutto ciò che si osserva o si comprende sulla base dell'applicazione grazie al pensiero»)¹¹. In questo passo, l'ἐπιβολή è connessa soltanto all'attività del pensiero. L'esclusione dei cinque sensi canonici, tuttavia, è dettata dal fatto che il fenomeno di cui ci si sta occupando, ovvero la pluridirezionalità e l'estrema velocità del moto degli atomi che compongono l'aggregato, sfugge alla loro presa, ed è coglibile soltanto per mezzo dell'"applicazione" di quel peculiare organo sensoriale che è la διάνοια. Il che ci riporta a un passo del libro XXXIV del Περὶ φύσεως (*PHerc.* 1431, col. 11, 1-7 Leone 2020) in cui si afferma che «tutte le nature che sono colte dagli atti di applicazione che immediatamente procedono verso l'invisibile noi le vedremo, qualora guardiamo alle somiglianze» (ὥστε καὶ | [π]ά[σας φ]ύσεις τὰς | [ἐ]κ [τῶν ἐπι]βολῶν | [τῶν ἐπὶ τ]ὸ ἀόρατον |⁵ ἥδ[η βαδ]ίζουσῶν ὀ[ψ]όμ[ε]θ' ἄ[ν] εἰς ὁμοίω[[τ]ητα[ς] ιδῶμεν)¹². In questi passi, curiosamente, l'ἐπιβολή τῇ διανοίᾳ è considerata da Epicuro come garanzia di verità (cosa che non accade, per esempio, a mio avviso, in *Hrdt.* 50 e 51, dove la focalizzazione della mente rimane, pur differenziandosene, inevitabilmente congiunta [συνημμένῃ] all'errore), e quindi annoverata, a tutti gli effetti, tra i criteri del vero. Il senso che in essi viene ad assumere l'applicazione della mente mi pare fedelmente restituito da (almeno) due luoghi lucreziani, ossia *Lucr.* 2, 740 e 1080, in cui compaiono, rispettivamente, le diciture *animi iniectus* e *inice mentem*¹³. In ambo le occorrenze lo "slancio" dell'animo sembra funzionare come un canone di verità vero e proprio, autonomo¹⁴, che permette di raggiungere, tramite la costruzione di una ben meditata

¹⁰ Su questo punto della lettera si vedano, in modo particolare, i commenti di Balaudé 1999, 1193, e Verde 2010, 182-187 (cui si rimanda anche per ulteriori e più puntuali rinvii bibliografici).

¹¹ Trad. Verde.

¹² Trad. Leone 2020.

¹³ A condizione, ovviamente, che si scelga di accogliere l'emendazione proposta da Lipsius, che corregge *indice mente* riportato dai codici con, appunto, *inice mentem*.

¹⁴ Di diverso parere è Robitzsch 2021, 13, secondo cui perlomeno l'*inice mentem* «refers to any act of attention to something».

analogia con i fenomeni visibili¹⁵, verità imprescindibili (*in primis* sul piano etico) concernenti realtà ἄδηλα (in quanto inerenti alla sfera degli atomi), non direttamente carpibili dai cinque sensi¹⁶. Similmente, in *Hrdt.* 62, 9 (e, seppur in un ambito differente, in *nat.* 34, col. 11), il pensiero, se adeguatamente esercitato, è in grado di assumere la continuità del movimento con cui i corpi aggregati si offrono alla sensazione come la risultante delle innumerevoli e rapidissime collisioni che hanno luogo all'interno dei composti in questione (e che si annullano vicendevolmente), l'ipotesi delle quali, di conseguenza, risulta indirettamente confermata da parte dell'evidenza fenomenica. Si potrebbe dunque concludere che, là dove è applicata ugualmente alla mente e agli altri sensi del corpo, l'ἐπιβολή non riveste il ruolo di criterio di verità; ove invece compare esclusivamente in relazione all'*animus*, come "trampolino di lancio" verso realtà ἄδηλα, essa si erge a criterio veritativo *tout court*, al modo dell'*animi iniectus/inice mentem* di Lucrezio.

Rimanendo sul dettato di Lucrezio, conviene inoltre spendere alcune parole su di un passo, di poco successivo ai versi appena ricordati, intorno al quale Konstan svolge alcune considerazioni di estremo interesse (7-9). Mi riferisco a *Lucr.* 4, 877-891, in cui il poeta latino espone, in maniera non poi così facilmente intelligibile¹⁷, il modo in cui la mente dà avvio alla locomozione. Rilevanti, per la presente indagine, sono in particolare i versi 881-885, nei quali ci viene spiegato che

dapprima simulacri di movimento (*simulacra meandi*) giungono (*accidere*)¹⁸ / al nostro animo e lo impressionano [...] / Quindi nasce il volere; e infatti nessuno comincia a fare / qualcosa prima <che> la mente abbia previsto (*providit*) quello che vuole fare. / (885) E di quello che essa prevede (*id quod providet*), esiste un'immagine (*imago*)¹⁹.

¹⁵ Ho escluso l'occorrenza di *animi iactus* presente in *Lucr.* 2, 1047 proprio perché in essa viene valicato il supporto fornito dalle procedure inferenziali, e la μετάβασις a τὰ ἄδηλα si realizza come una sorta di «major intellectual breakthrough» (Tsouna 2016, 213, nonché Sedley 2018, 115), una "visione perspicua" che ben si presta a restituire il senso di quella κυριωτάτη ἐπιβολή con cui Epicuro, in *Hrdt.* 36, sembra designare una sorta di applicazione "suprema" o "superiore" indirizzata alla verità delle cose, venutasi a formare attraverso il continuo ricorso nella memoria all'insieme delle dottrine principali (τῶν ὁλοσχερωτάτων τύπων).

¹⁶ Per una trattazione più dettagliata intorno a tal questione, si veda Rover forthcoming.

¹⁷ *Contra* Bailey 1947, vol. III, 1288.

¹⁸ Infinito di *accido*, e non di *accīdo*, "colpisco". Se fosse quest'ultimo il verbo impiegato, diverrebbe pleonastica, come giustamente annotato da Konstan (8), la presenza dell'immediatamente successivo *pulsare* (v. 882).

¹⁹ Trad. Giancotti, lievemente modificata. Testo latino stampato da Deufert 2019.

Tralasciando, in questa sede, il problema della volontarietà dell'azione, che ci condurrebbe troppo lontano rispetto ai modesti obiettivi del presente contributo, vorrei soffermarmi soltanto su alcuni termini significativi richiamati nel passo. Diversamente da quanto sostenuto, all'interno della medesima raccolta, da Repici (25), la quale asserisce la provenienza esterna dei *simulacra meandi* citati da Lucrezio²⁰, Konstan ritiene che «we must be cautious about assuming that they are external» (8); più probabile, a suo parere, è che essi derivino «from stored up memories of walking» (*ibid.*, n. 22): Lucrezio affermerebbe che non ci è possibile desiderare di compiere qualcosa che non sia stato da noi visto – nel senso di percettivamente esperito – in precedenza (questo il significato, secondo lo studioso, del perfetto *providit*). L'*imago* cui fa riferimento Lucrezio, più precisamente, sarebbe la forma assunta da un certo τύπος (la cui formazione, secondo Konstan, avverrebbe negli organi sensoriali [4-5], in conseguenza dell'urto da parte dei *simulacra* provenienti dall'esterno, ossia del ripetersi di percezioni visive di un certo tipo di oggetti) una volta che abbia raggiunto l'*animus/mens*. Così scandito, il processo cognitivo epicureo sotteso alla produzione delle φαντασῖαι ben si collocherebbe nel solco delle ricerche condotte, sul medesimo tema, da Aristotele²¹. Sappiamo che questi definiva la φαντασῖα come «un movimento risultante dalla sensazione in atto», in virtù del quale si genera in noi un φάντασμα (*an.* 3, 3, 428a 1-2), dove i φαντάσματα sono le immagini che rimangono in noi (ἐμμένειν) e sono simili alle sensazioni (ὁμοίως [...] ταῖς αἰσθήσεσι). La φαντασῖα, in altri termini, rende possibile la memoria (μνήμη), intesa come ritenzione di percezioni (αἰσθήσεις). Quest'ultime permangono nel sensorio sotto forma di αἰσθήματα (fondamentale, in proposito, quanto si ricava dai *Parva naturalia*)²², i quali, a loro volta, divengono/causano φαντάσματα²³.

²⁰ A favore della provenienza esterna dei *simulacra meandi* sono anche, tra gli altri, Furley 1967, 213-215 e Mitsis 2019, 221-222, i quali scorgono nel passo lucreziano una conferma della natura rigorosamente causale del moto volontario.

²¹ Affinità tra la posizione di Aristotele e quella epicurea sul tema della φαντασῖα sono poste in luce anche da Hahmann 2015, 165-174.

²² Cf. Arist. *insomn.* 461a 19 e 461b 21-22; cf. anche *mem.* 451a 3-4. Specialmente sul *De insomniis* (461b 21-30) ritorna Verde 2016b, sviluppando un utile confronto tra la nozione aristotelica di ὑπόλειμμα e l'espressione ἐγκατάλειμμα τοῦ εἰδῶλου riportata nel paragrafo 50 della lettera a Erodoto di Epicuro.

²³ Per un primo orientamento sulla questione, segnalo lo studio di Zucca 2015, 220-248, spec. 225-227, cui si rimanda anche per ulteriori importanti rinvii bibliografici.

L'ipotesi formulata da Konstan a proposito della natura e dell'origine dei *simulacra meandi* ha certamente il merito di "sistematizzare", in maniera convincente, la spiegazione epicurea del processo percettivo, anche, e soprattutto, attraverso il parallelo con l'importante precedente aristotelico. Rimangono però, almeno a mio parere, delle difficoltà. È in effetti plausibile che gli specifici εἶδωλα in oggetto (i *simulacra meandi*) non colpiscano l'aggregato mentale *dall'esterno*. Conviene richiamare, a tal riguardo, la nota e assai dibattuta tesi della maggior sottigliezza della compagine dei simulacri che penetrano nella mente rispetto a quella propria dei simulacri visivi, tesi che risulta esplicitamente affermata nei versi 754-756, nonché 728-731 del libro IV del poema lucreziano, e della quale non v'è invece chiara attestazione negli scritti di Epicuro. Nei passi indicati, Lucrezio sembra suggerire che il motivo per cui le immagini che penetrano nella mente presentano una trama particolarmente sottile debba essere ricercato non, come sostenuto da Avotins²⁴, seguito da Corti²⁵, nel loro essere una tipologia di εἶδωλα per natura (ossia per composizione atomica) diversi da quelli che penetrano negli occhi, bensì nella marcata tortuosità del tragitto che essi si trovano a dover percorrere, affine a quell'*iter flexum* che certi tipi di emanazioni (quali odori, vapori, profumi, ecc.) devono intraprendere al fine di raggiungere la superficie dei corpi (Lucr. 4, 90-94). A corroborare la validità di questa ipotesi contribuisce, secondo Masi²⁶, un passo del libro XXV del Περὶ φύσεως (Laursen 1995, 91, *PHerc.* 1191, 6, 2, 2, 3; *PHerc.* 1420, 2, 2 = [35][10] Arrighetti = Masi 2006, 48-49 [T2]). In esso si legge che alcuni εἶδωλα, simili per forma a quelli che colpiscono gli organi di senso (ὁμοιοσχημῶν τοῖς πρὸς τὰδε τὰ αἰσθητήρια: *PHerc.* 1420, 2, 2, 4-6 Laursen), penetrano *anche* nell'aggregato mentale (καὶ πρὸς τὴν διανοητικὴν σύνκρισιν, 3-4 Laursen). Secondo la studiosa, le immagini, per raggiungere e impressionare la mente, debbano compiere un percorso tutt'altro che sgombro di ostacoli, il che è ancor più vero per quei simulacri che per primi si trovano a doverlo intraprendere, e che sono costretti ad aprirsi la strada anche tramite degli "urti" (κρούσεις: *nat.* 34, col. 23, 3-4 Leone 2020; ἐνπτώσεις: Diog. Oen. fr. 9, 3, 7 Smith)²⁷. Rimane però che ciò che penetra nella mente sono comunque εἶδωλα (che "sopravvivono" al tortuoso cammino gra-

²⁴ Avotins 1980.

²⁵ Corti 2015, 92-93.

²⁶ Masi 2015, spec. 116-119.

²⁷ Sulla questione, oltre a Masi 2015, anche Masi 2014 e 2020.

zie alla ἀλληλουχία che ne caratterizza la compagine e al potere della συνίησις che essi, in determinate circostanze, manifestano)²⁸ e *non τύποι*. Si può dunque ipotizzare, con Konstan, che i *simulacra meandi* non provengano (direttamente) dall'esterno, bensì dai sensi del corpo, ma non credo sia altrettanto legittimo supporre che essi siano tracce mne-moniche di immagini ripetutamente registrate dai sensori. Se così fosse, del resto, Lucrezio non avrebbe parlato esplicitamente di *simulacra*, bensì, più plausibilmente, di *vestigia*. Ciò che perviene alla mente, a mio avviso, sono sempre simulacri, benché si presentino in un formato, per così dire, ridotto e più sottile. Inoltre, se fosse già un τύπος formato ciò che giunge a impattare la διάνοια, occorrerebbe chiedersi, dal momento che il τύπος è, per Epicuro, «la “giustificazione” fisico-materiale» dell'esistenza della prolessi²⁹ (cf. D.L. 10, 33 = part. 255 Usener), come quest'ultima possa formarsi nei sensori, e dunque senza l'intervento dell'*animus*: se fossero sufficienti i meccanismi che avvengono al livello dei sensi per spiegare la genesi della prolessi, allora il secondo canone del vero finirebbe inevitabilmente per ridursi a una mera giustapposizione di sensazioni di uno stesso oggetto (o tipologia di oggetti), e non potrebbe in alcun modo costituire un contenuto “sintetico”, in cui sono mantenuti *esclusivamente* gli aspetti essenziali dell'oggetto in questione. In sintesi, l'operazione di ricondurre i τύποι di Epicuro agli αἰσθήματα di Aristotele, a cui mi pare tendere l'argomentazione di Konstan, finisce per perdere di vista quello che è lo statuto veritativo peculiare del secondo criterio della canonica epicurea.

In «*Video meliora proboque, deteriora sequor*». *Errori di valutazione nell'etica epicurea* (19-37), il secondo saggio contenuto nella raccolta, L. REPICI torna a riflettere sulla *vexata quaestio* concernente la possibilità e i limiti di una dimensione psichica autonoma e autodeterminata

²⁸ Non attestato prima nella lingua greca, ma verosimilmente coniato dallo stesso Epicuro con una ben precisa valenza tecnica, il concetto di ἀλληλουχία (su cui si veda specialmente Leone 2012, 94 e, più in generale, 94-97, unitamente al commento alle coll. 102-103 Leone del libro II del Περὶ φύσεως), denota la solida coesione della compagine atomica che caratterizza gli εἶδωλα (Nat. 2, coll. 102-106 Leone), rendendoli immuni rispetto alla fragilità che facilmente gli avversari erano portati a connettere alla loro eccezionale sottigliezza. Strettamente legata alla ἀλληλουχία è la συνίησις, la “restrizione”, termine che compare esclusivamente nel II libro del Περὶ φύσεως (cf. per es. coll. 105, 11 ss.; 112, 12; 7, 20; 8, 19 ss. Leone; ecc.) e che designa non una proprietà intrinseca del simulacro, ma una capacità che esso dispiega a seguito dell'interazione e dello scontro con un corpo solido che gli rende ostico il passaggio (in merito si rinvia senz'altro a Leone 2012, 150, e Masi 2015, 120).

²⁹ Verde 2020, 34.

all'interno della cornice materialistica e meccanicistica stabilita dalla fisica epicurea. Appurato che non solo i discepoli di Epicuro (in maniera precipua mediante l'espedito del *clinamen*), ma anche Epicuro stesso, riconoscono nell'anima del soggetto agente un principio di autodeterminazione e, quindi, la facoltà di agire diversamente, Repici – come traspare dalla felice citazione di Ovidio (*met.* 7, 20-21)³⁰ riportata nel titolo del suo contributo – si chiede che cosa induca gli uomini a compiere errori di valutazione circa il criterio da seguire per il raggiungimento del bene ultimo e alla conseguente adozione di comportamenti biasimevoli o, comunque, controproducenti. Malgrado le scelte dipendano da noi, e malgrado la naturale (e socratica) “attraenza” del bene (οὐδεὶς βλέπων τὸ κακὸν αἰρεῖται αὐτό, Epicur. SV 16), siamo “adescati” dal male (ἀλλὰ δελεασθεῖς, *ibid.*) a causa di alcuni “cattivi consiglieri”, *in primis* fragilità e avventatezza, che rendono il nostro agire necessitato, trasformandolo in «una sorta di risposta meccanica a ciò che procura dolore e turbamento» che «non nasce da un calcolo razionale dei piaceri come norma di vita, bensì dall'intento irriflesso di neutralizzare condizioni di afflizione momentanea e circoscritta» (27). Repici enuclea quindi una sorta di prontuario epicureo, che riassume, con estrema efficacia, le strategie di Epicuro volte a fissare un criterio stabile di comportamento e consentire il raggiungimento del fine ultimo. Fare φυσιολογία, e, mediante essa, favorire un risanamento dell'anima; applicare a piaceri e dolori il νήφων λογισμός – che rimanda a quella μετρητικὴ τέχνη richiamata da Socrate nel *Protagora* (356d 4)³¹ –, capace di indagare le ragioni di ogni atto di scelta e di rifiuto, misurando (συμμετρεῖν) e considerando (βλέπειν) le conseguenze piacevoli e dolorose che ne deriverebbero (cf. Epicur. *Men.* 130)³²; avere chiara la natura del piacere, che fa del limite la cifra della propria infinità; limitare i desideri a quelli naturali e necessari (cf. spec. Epicur. RS 29); minimizzare il dolore del corpo, opponendo a esso un animo sereno, cullato dal ricordo dei momenti piacevoli goduti in passato. Riguardo a quest'ultimo punto, ritengo estremamente significativo

³⁰ I versi di Ovidio saranno ripresi prima da Petrarca, nel *Canzoniere* (264, «E veggio 'l meglio et al peggior m'appiglio»), e successivamente da Foscolo, nei *Sonetti* (II, *Non son chi fui, perì di noi gran parte*: «Conosco il meglio ed al peggior mi appiglio»).

³¹ Specificamente sulla questione del νήφων λογισμός aggiungerei, a quelli segnalati da Repici, i seguenti importanti rinvii bibliografici: Erler 2010; Heßler 2014, 277-279; Warren 2014, 175-196; Verde 2018b. Sul medesimo tema, si veda inoltre *infra*, 134.

³² Cf. anche Cic. *fin.* 1, 32-33, e 48; i riferimenti dossografici contenuti nei frammenti 440-445 Usener, e, infine, Diog. Oen. fr. 44, 1, 10 – 3, 14 Smith.

quanto si legge nella lettera indirizzata a Idomeneo con cui Diogene Laerzio (10, 22, 254-262 = part. 138 Usener = [52] Arrighetti = 29 F Erbi) chiude il testamento di Epicuro³³. In punto di morte (siamo dunque nel 271-270 a.C.), e preda di dolori atroci, il fondatore del Giardino si erge a esempio vivente della propria filosofia, contrapponendo alla violenza dei mali da cui è afflitto la gioia dell'anima (cf. τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον) che gli proviene dal ricordo (μνήμη) dei passati διαλογισμοί³⁴. E proprio nel suo ultimo giorno di vita, come ben rimarcato da Erbi, il filosofo «offre una prova esemplare della possibilità di realizzare l'unità di teoria e prassi nella ricerca del piacere, raggiungendo la condizione divina nel suo giorno beato»³⁵.

Di pensiero politico epicureo si discute nel contributo di J. GIOVACCHINI, *La confusion du juste chez Épicure, Hermarque et Lucrèce. Une inégalité intellectuelle des citoyens?* (39-59). La studiosa si ripropone di indagare l'(apparente) tensione, apprezzabile nei fr. 56 e 3 Smith di Diogene di Enoanda, tra l'aspirazione "universalistica"³⁶ dell'insegnamento epicureo e la diseguaglianza del grado di sviluppo intellettuale e delle capacità cognitive dei cittadini. Con lucida acribia, l'Autrice, integrando il contenuto delle RS 31, 37-38 di Epicuro con un'eloquente testimonianza di Ermarco (*apud* Porph. *abst.* 1, 7; 12, 2-4 = part. 34 Longo Auricchio), evidenzia innanzitutto una fondamentale distinzione tra l'apprensione dell'utile, che avviene mediante un'intuizione spontanea, universale e de-

³³ Cf. anche la versione latina dell'epistola riportata da Cic. *fin.* 2, 96 (= 12 F Erbi), che però indica Ermarco quale destinatario dello scritto. Sui due frammenti menzionati (12 F e 29 F), nonché, più in generale, sulle lettere di Epicuro ai φίλοι, si rinvia ora al lavoro di Erbi 2020.

³⁴ Il concetto di διαλογισμός individua lo scambio quotidiano, il solo funzionale a un avanzamento nella ricerca filosofica, che aveva luogo tra il maestro e i discepoli. La lettera rappresentava, in questo scenario, l'unico strumento capace di garantire la trasmissione del sapere e assicurare il sostegno ai φίλοι anche nelle situazioni in cui la distanza impediva uno scambio diretto. Sul tema, si vedano le considerazioni svolte nelle pagine di introduzione da Erbi 2020, spec. 32-44.

³⁵ Erbi 2020, 143 (commento a 29 F).

³⁶ Come mi fa notare, *per litteras*, Carlos Lévy, che qui ringrazio, parlare di aspirazione "universalistica" in riferimento all'epicureismo di Diogene di Enoanda risulta, in realtà, non del tutto appropriato, alla luce delle invettive rivolte da quest'ultimo a Egiziani ed Ebrei (cf. *Theol.* 5, 7 - 6, 2 Hammerstaedt-Smith, su cui si rimanda, in particolare, a Van der Horst 2006). Ritengo, in tal senso, che l'espressione «paix universelle» impiegata da Giovacchini (40) in relazione al filosofo di Enoanda collida con il giudizio assolutamente negativo espresso da costui nei confronti dei due popoli summenzionati, i quali, infatti, oltre a essere i più superstiziosi e i più abominevoli tra tutti, costituiscono la prova, o, meglio, il segno evidente (ἐναργὲς σημεῖον) dell'incapacità degli dèi di impedire il darsi dell'ingiustizia (τοῦ μηδὲν δύνασθαι τοὺς θεοὺς πρὸς τὸ ἀπερύκειν τὰ δίκαια τὰ Ἰουδαίων καὶ Αἰγυπτίων ἔθνη, *Theol.* 5, 7 - 6, 2 Hammerstaedt-Smith).

finitiva, e la prolessi del giusto, che dell'utile diviene σύμβολον (RS 31), consentendone e facilitandone la comprensione in relazione a circostanze determinate. Ove questa comprensione non sia possibile, il ruolo svolto dalla prenozione del giusto deve essere rimpiazzato dalla paura della pena stabilita dalla legge, unico rimedio (φάρμακον), secondo Ermarco (*apud* Proph. *abst.* 1, 8, 3 = part. 34 Longo Auricchio), contro l'ignoranza dell'utile (in situazione). Qualcosa di fortemente affine compare, a ben vedere, già in Epicuro, precisamente nella SV 70, in cui a fungere da criterio per il rispetto della legge è la paura (φόβος) di essere scoperti dal proprio vicino (τῷ πλησίον). Nello spazio privato della filosofia, fa notare Giovacchini, non vi sono individui più e meno dotati, e tutti gli uomini, in quanto provvisti di ragione, possono essere parimenti destinatari della τετραφάρμακος di Epicuro. Nello spazio pubblico della politica, invece, in cui ai singoli si sostituisce la folla (οἱ πολλοί; cf. Epicur. SV 29), viziata da false opinioni e superstizioni, e segnata da una sorta di ineliminabile "confusione assiologica", è necessario che coloro che sono maggiormente dotati (ἰ σοφοί epicurei?) facciano uso delle proprie capacità intellettuali superiori per concepire le leggi stesse (specialmente a vantaggio, almeno stando a Stob. *ecl.* 4, 1, 90, 6-8 = 530 Usener, della propria sicurezza [ἀσφάλεια], requisito indispensabile per l'ottenimento della ἀταραξία)³⁷, vale a dire per applicare effettivamente a una data comunità la prolessi del giusto attraverso un sistema legislativo. La πολιτικὴ ἀρετὴ non è appannaggio di tutti e smette di essere coestensiva all'intelligenza etica, sancendo così l'autonomia della sfera politica dalla filosofia.

Si potrebbe affermare, in sintesi, che in ambito legislativo/politico ha luogo, per usare un'espressione impiegata dalla stessa Giovacchini in occasione dello Workshop SPIN-SPIDER *Theory of Language and Scientific Lexicon in Epicureanism/Théorie du langage et lexicque scientifique dans l'épicurisme* (25-27 maggio 2021, Zoom platform/Université Paris I Panthéon Sorbonne; Università Ca' Foscari Venezia. Scientific Board: F.G. Masi, S. Marchand, P.-M. Morel, F. Verde)³⁸ una sorta di "doppia mediazione"³⁹: dapprima una mediazione di tipo simbolico tra il sentimento

³⁷ Su questo punto si segnala in particolare il lavoro di Spinelli 2016, spec. 384-386, a cui si rimanda altresì per un approfondimento circa la relazione tra τὸ δίκαιον e τὸ συμφέρον (e la dialettica tra νόμος e φύσις) nel contesto degli scritti di Epicuro (si vedano spec. 388-400).

³⁸ Titolo della relazione tenuta da Giovacchini: *Thinking or speaking: the paradoxes of the Epicurean theory of language*.

³⁹ Nei materiali forniti da Giovacchini durante il Workshop si parla di «double mediation».

dell'utile e la prolessi del giusto; successivamente, una mediazione “artificiale” tra la legislazione di una certa comunità e la prolessi del giusto.

Al di là delle loro cruciali ricadute nell'ambito degli studi sul pensiero politico epicureo (che vanno a corroborare la linea di ricerca inaugurata da Roskam)⁴⁰, le considerazioni di Giovacchini risultano di estremo interesse anche sul versante prettamente epistemologico, toccando una questione assai delicata e dibattuta, vale a dire lo statuto della prolessi, il cui tratto caratteristico è individuato dalla studiosa nella temporalità: «La prénotion est dans le temps, car elle est à la fois une réalité mentale mais aussi le processus de production même de cette réalité, parce qu'elle est de nature synthétique. En, d'autres termes, elle est le produit d'un travail de l'esprit appuyé sur la mémoire, toujours susceptible d'enrichissements et de modifications» (43). Secondo Giovacchini, dunque, non solo la prolessi del giusto, ma *qualunque* prolessi può definirsi tale, e costituire un criterio del vero, proprio perché, a differenza degli altri tipi di concetti, è *in fieri*, mai definitiva, e costantemente ricalibrata in base al mutare delle condizioni esterne. In tal senso, Giovacchini si spinge oltre quanto sostenuto da Tsouna in un contributo del 2016⁴¹, nel quale, sebbene si sottolinei la dipendenza delle prolessi da fattori contingenti, non risulta altrettanto enfatizzata l'importanza dell'elemento tempo nella loro formazione, e la possibilità che esse non siano *mai* afferrate *una volta per tutte*. Benché l'analisi di Giovacchini mi paia estremamente convincente, mi riesce difficile arguire come la conclusione cui ella perviene possa risultare valida per l'intera classe delle prolessi. V'è almeno un caso, infatti, in cui essa non può, almeno a mio avviso, trovare applicazione, ossia in relazione alla prolessi del divino: non essendo gli dèi soggetti a cambiamento (non agendo o patendo alcunché)⁴², è verosimile ipotizzare che i *simulacra* da essi emanati siano i medesimi in ogni luogo e in ogni tempo, e che, per conseguenza, la prolessi che ne deriva sia la stessa per tutti gli uomini di tutte le epoche. I due caratteri essenziali (συμβεβηκότα) del divino – incorruttibilità (ἀφθαρσία) e beatitudine (μακαριότης, Epicur.

⁴⁰ Roskam 2007; la prospettiva di Roskam è abbracciata anche da Fish 2011, 72-104, e da Spinelli 2016.

⁴¹ Tsouna 2016, spec. 166 e 184. Secondo la studiosa, più precisamente, la dipendenza delle prolessi di oggetti empirici da fattori contingenti, che in Epicuro, di fatto, non viene mai menzionata (probabilmente in quanto ritenuta non bisognosa di essere problematizzata), diverrebbe ben più tangibile negli Epicurei seriori, Filodemo e Lucrezio in particolare (ivi, 201-217), producendo una sorta di “allentamento” del rigido empirismo del maestro per quanto concerne la formazione dei concetti.

⁴² Su questo punto si rinvia, fra gli altri, a Piergiacomi 2017, 70-90.

Men. 123; cf. anche Epicur. *RS I*, Lucr. 5, 1169-1182, e Cic. *nat. deor.* 1, 45 = part. 255 Usener) –, i soli ad essere contenuti nella prolessi dello stesso, non sono suscettibili di modificazione alcuna in relazione al trascorrere del tempo o all'avvicinarsi delle circostanze. Non è un caso se la prolessi del dio viene definita, da Cicerone, nei termini di una *cognitio insita*⁴³, o meglio (*vel potius*) *innata* (*nat. deor.* 1, 45 = part. 255 Usener), e non perché essa sia letteralmente innata, ovvero tale per cui, indipendentemente da ogni esperienza, «we are from birth programmed to acquire it»⁴⁴, ma in quanto (richiamando una felice espressione impiegata da Konstan) «implanted»⁴⁵, ossia in quanto trattasi di una conoscenza che può essere acquisita in qualunque tempo e luogo, da qualunque popolo e da qualunque razza, proprio in virtù del fatto che i *simulacra* che si distaccano dagli dèi ne trasmettono, mercé il loro carattere evidente, i tratti essenziali (cf. anche Cic. *nat. deor.* 1, 49 = part. 352 Usener). Quest'ultimi, come ci ammonisce Epicuro in *Men.* 123-124, debbono essere tenuti rigorosamente distinti dalle opinioni che il volgo (τὰς τῶν πολλῶν δόξας) applica agli dèi (θεοῖς προσάπτων), le quali non sono προλήψεις, ma ὑπολήψεις ψευδεῖς, cui fanno seguito i più grandi danni (μέγιστα βλάβαι). Grazie alla testimonianza di Lucrezio, apprendiamo che sono proprio queste δόξαι, e non i tratti prolettici, ciò che può variare a seconda del tempo e del luogo. Ciò che muta, insomma, sono tutte quelle connotazioni totalmente estranee alla natura del divino e in contrasto con essa (collera, gioia, ecc.) che gli uomini (nella fattispecie Lucrezio parla dei primi uomini), sviati dal proprio bagaglio emotivo e valoriale, finiscono per ascrivere (Lucr. 5, 1183-1203). Tali attribuzioni “soggettive”, unite all'ignoranza delle cause dei fenomeni naturali, indussero i primitivi ad «affidare ogni cosa agli dèi, e a pensare che ogni cosa obbedisse al loro consenso» (Lucr. 5, 1186-1187; cf. anche Cic. *nat. deor.* 1, 54-55 = 352 Use-

⁴³ Aggettivo che vale per qualunque prolessi, come sembra di poter apprendere, almeno in parte, da Lucrezio, che in due luoghi del suo poema lo accosta ai concetti di *notities: notities hominum* [...] *insita* (5, 182), e *insita notities* [...] *utilitatis* (5, 1047-1048). Come suggerito da Verde 2016a, 357, *insita* potrebbe essere la traduzione latina della forma participiale greca ἐναποκειμένη, impiegata da Diogene Laerzio (10, 33) per qualificare la καθολικὴ νόησις, dicitura, quest'ultima, che rientra tra quelle impiegate dal dossografo per designare la prolessi di Epicuro.

⁴⁴ Sedley 2011, 41.

⁴⁵ Si veda Konstan 2011, 68, ma anche Miloš 2012, 251-253. La proposta di traduzione di *innata* con “implanted” è ulteriormente corroborata da *Tusc.* 3, 1, 2, in cui Cicerone afferma che «i semi della virtù sono “impiantati” nel nostro carattere» (*sunt enim ingenii nostris semina innata virtutum*), e se fosse loro possibile svilupparsi, la natura stessa ci guiderebbe a una vita felice» (trad. Marinone, lievemente modificata).

ner), con ricadute etiche (timore, paura, ecc.) tutt'altro che auspicabili (Lucr. 5, 1194-1197)⁴⁶. Insomma, le riflessioni di Giovacchini in merito al secondo criterio della canonica epicurea mi paiono condivisibili, purché non si pretenda di estenderle indistintamente a *tutte* le prolessi.

Il *focus* della raccolta diviene quindi l'etica stoica, a cui sono dedicati i restanti contributi. In *Why Human Beings Become Bad. The Early Stoic Doctrine of Double Perversion* (61-82) R. BROUWER indaga la dottrina della διαστροφή, la "doppia perversione", alla quale ricorrevano i membri della Stoa (almeno a partire da Crisippo, cf. Gal. *PHP* 5, 5, 14, 318-320 De Lacy = part. *SVF* 3, 229a; cf. anche Calcid. *In Pl. Tim.* 165-167) allo scopo di rendere conto dell'origine di quella disposizione dell'animo che è la malvagità. Per gli Stoici l'uomo trascorre la propria esistenza per lo più in uno stato di malvagità (anche una sola azione malvagia, a fronte di una quasi totalità di azioni buone, è indice di una disposizione malvagia dell'animo). Sebbene infatti la natura dia «retti impulsi» (ἡ φύσις ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστρόφους, D.L. 7, 89 = *SVF* 3, 228), dotandoci tutti allo stesso modo dei semi della virtù, sin da quando veniamo al mondo ci troviamo in una condizione di διαστροφή (διαστρέφεσθαι δὲ τὸ λογικὸν ζῶον, *ibid.*), condizione che è possibile addebitare a due cause distinte, la persuasività delle impressioni e l'influenza verbale degli uomini (Gal. *PHP* 5, 5, 14 e 19, 318-320 De Lacy = part. *SVF* 3, 229a). Brouwer ipotizza che la prima, legata al piacere, sia stata elaborata dagli Stoici in polemica con la concezione positiva che di esso possedevano gli Epicurei. Rendendo persuasivo anche ciò che non è affatto favorevole alla nostra natura – generando una vera e propria confusione assiologica –, esso si colloca all'origine del male e della malvagità, tanto che «se il fine (τέλος) fosse il piacere (ἡδονή), l'intelligenza sarebbe stata concessa agli uomini a loro danno» (Stob. *ecl.* 3, 6, 66 = *SVF* 1, 556; trad. Radice). La seconda, invece, ripropone, secondo l'Autore, la propensione tipicamente cinica – *via* Cratete di Tebe – a prendere le distanze da tutto ciò che è opinione comune e convenzione, alla cui base è forse possibile intravedere istanze anticonvenzionaliste operanti già nei *paradoxa* etici di Socrate (spec. Cic. *Luc.* 44, 136 = *SVF* 3, 599).

Rispetto a questa convincente lettura offerta da Brouwer delle due cause della διαστροφή, e, in particolare, in relazione alla prima, ossia al ruolo giocato dal piacere e alla più o meno esplicita polemica antie-

⁴⁶ Per una diversa lettura, si veda Tsouna 2016, 182, e, più in generale, 174-185.

picurea, vorrei svolgere alcune brevi considerazioni. Lo studioso si appella a due passi del commento di Calcidio al *Timeo* di Platone (165-166 = part. *SVF* 3, 229) nei quali è posta a tema la questione della *duplex perversio* stoica, che nasce «sia dalle cose stesse (*ex rebus ipsis*), sia dalla celebrazione che ne fa l'opinione comune (*ex diuulgatione famaē*)»⁴⁷. Dalle sensazioni di piacere e dolore esperite nei primissimi momenti di vita, «deriva un'opinione, in un certo qual modo naturale (*opinio quaedam naturalis*), secondo cui tutto ciò che è gradito e provoca piacere è bene, e, al contrario, ciò che procura dolore è male e si deve evitare» (165)⁴⁸. Il discorso si sposta poi sul ruolo del piacere in relazione all'età adulta (166):

anche in età ormai adulta, si persiste nell'opinione precedentemente formata, e si pensa che tutto ciò che è piacevole sia buono, anche se è inutile, e che tutto ciò che è penoso sia male, anche se procura qualche vantaggio. Di conseguenza si amano incredibilmente le ricchezze, poiché si riconosce in esse il mezzo più efficace per ottenere piacere, e si preferisce la gloria all'onore. Infatti tutti gli uomini, per natura, desiderano la lode e l'onore, perché l'onore è testimonianza di virtù. [...] poiché chi è felice vive necessariamente con piacere, si crede che anche tutti quelli che vivono nel godimento debbano essere felici. E questo è, credo, l'errore che nasce dalle cose e domina gli animi degli uomini (*talis error est, opinor, qui ex rebus ortus hominum animos possidet*)⁴⁹.

Sulla base del confronto con alcune testimonianze che restituiscono l'avversione manifestata specialmente dallo stoico Cleante nei confronti della prospettiva edonistica promossa da Epicuro⁵⁰, Brouwer intravede nella testimonianza di Calcidio una risposta stoica alla concezione "positiva" del piacere avallata dagli Epicurei. Nelle parole del commentatore platonico risuonerebbe, infatti, il cosiddetto "argomento della culla"⁵¹, di cui Epicuro si serviva, stando a Diogene Laerzio, allo scopo di dimostrare (cf. ἀπόδειξις) che ἡδονή è il τέλος (10, 137 = 66 Usener):

⁴⁷ Trad. Moreschini.

⁴⁸ Trad. Moreschini, lievemente modificata.

⁴⁹ Trad. Moreschini.

⁵⁰ Cic. *fin.* 2, 21, 69, Aug. *civ.* 5, 20, e Stob. *eccl.* 3, 6, 66 = *SVF* 1, 556.

⁵¹ «The cradle argument», così definito da Brunschwig 1986. L'argomento risale a Eudosso, cf. Arist. *EN* 10, 2, 1172b 9-15 = D3 Lasserre.

Per dimostrare poi che il fine è il piacere [Epicuro] osserva che gli esseri viventi, appena nati, del piacere godono, il dolore rifuggono per istinto naturale, irrazionalmente⁵².

A uno sguardo attento, secondo Mitsis, rispetto a quanto ci è restituito da questo luogo laerziano, nonché dalla parallela testimonianza ciceroniana (Torquato *ap. Cic. fin. 1, 30 = 397 Usener*)⁵³, la denominazione stessa di “argomento della culla” andrebbe presa, però, con cautela: dal momento che «[n]é Torquato, né Diogene riferiscono che Epicuro o i suoi discepoli parlarono del comportamento dei bambini nelle loro “culle” [...] Il dato che emerge da queste fonti è [...] che sia gli esseri razionali che quelli irrazionali inseguono il piacere, dunque che tale ricerca sia assecondata per istinto, senza riflessione»⁵⁴. Ora, quella *continuità* enfatizzata da Calcidio – resa possibile dalla formazione di una sorta di *habitus* – tra l'adesione naturale al piacere che si palesa non appena l'essere umano viene al mondo, e la ricerca scriteriata di esso che caratterizza la vita adulta del non saggio, è proprio ciò che Epicuro si sforzava, in realtà, di evitare e superare. Certo, se non facessimo affidamento sull'evidenza (ἐνάργεια) dei sensi, tutto sarebbe «pieno di dubbio (πάντα ἀκρισίας) e di inquietudine (ταραχῆς μεστά)» (Epicur. RS 22)⁵⁵. Se, tuttavia, l'identificazione del bene con il piacere fosse apprensibile in maniera irriflessa, «[p]erché dovremmo ricorrere al calcolo e alle valutazioni su ἀταραξία e su ἀπονία, se percepiamo le verità etiche e psicologiche dell'edonismo tramite la scorciatoia della sensazione?»⁵⁶. Come infatti ricordato da Repici nel contributo indagato in precedenza⁵⁷, e come lo stesso Epicuro lascia intendere in *Men. 129*, il σοφός epicureo non è colui che persegue qualunque piacere o rifugge ogni dolore. Sebbene tutti i piaceri siano, *per natura*, dei beni – il piacere, del resto, è il bene primo (πρῶτον ἀγαθόν) e a noi connaturato (σύμφυτον)⁵⁸ –, talvolta è necessa-

⁵² Ἀποδείξει δὲ χρῆται τοῦ τέλους εἶναι τὴν ἡδονὴν τῷ τὰ ζῶα ἅμα τῷ γεννηθῆναι τῇ μὲν εὐαρεστεῖσθαι, τῷ δὲ πόνῳ προσκροῦεν φυσικῶς καὶ χωρὶς λόγου (trad. Arrighetti).

⁵³ L'argomentazione compare, in realtà, anche in vari resoconti dossografici (cf. 398 Usener), sui quali si vedano almeno Brunschwig 1986, 113-114, e Spinelli 2013.

⁵⁴ Mitsis 2019 (1988), 77-78.

⁵⁵ Trad. Arrighetti.

⁵⁶ Mitsis 2019 (1988), 78.

⁵⁷ *Supra*, 126-127.

⁵⁸ Gli Stoici, diversamente, ritenevano che «per natura non vi sia alcuna tendenza ad appropriarsi del piacere e neppure ad allontanare il dolore» (οὐ μὴν ἀκολουθεῖ γε ταῦτα τοῖς Χρυσίππου δόγμασιν, ὥσπερ οὐδὲ τῷ μηδεμίαν οἰκείωσιν εἶναι φύσει πρὸς ἡδονὴν ἢ ἀλλοτριῶσιν πρὸς πόνον, Gal. *PHP* 5, 5, 3, 316 De Lacy = part. *SVF* 3, 229a; trad. Radi-

rio preferire a un piacere un dolore, «quando piacere maggiore ne conseguiva per aver sopportato a lungo i dolori»⁵⁹. La scelta è operata mediante il già menzionato νήφων λογισμός (cf. *Men.* 132), la cui attività valutativa è incentrata, appunto, sulle conseguenze più o meno piacevoli o dolorose di ogni nostra (eventuale) azione futura. Tale “calcolo”, d’altra parte, come correttamente precisato da Mitsis, non deve essere inteso alla stregua di una procedura complessa e “dettagliata”⁶⁰. Si tratta, infatti, di un calcolo “sobrio” (νήφων), basato su «pochi criteri chiave», e non di «un intricato calcolo empirico»⁶¹, fondato sui concetti quali intensità e durata, reputati da Epicuro dei criteri errati per la valutazione del piacere⁶². Ciò che è bene tenere a mente, in tutti i modi, è che l’epicureo non è colui che aspira a trascorrere l’esistenza alla maniera del neonato, privo di guida⁶³. Le nostre sensazioni e le nostre affezioni non ci consentono di trascorrere un’esistenza beata *a prescindere* da qualunque riflessione, ma «ci forniscono il contatto infallibile e causale con il mondo (Epic. *Hrdt.* 38 e 82), benché entrambe siano arazionali (D.L. 10, 31), nella misura in cui ci danno solo i grezzi dati su cui esercitare i nostri giudizi percettivi e morali»⁶⁴.

Un secondo punto che vorrei toccare, a proposito delle considerazioni di Brouwer, è il seguente. Recentemente, ragionando sullo statuto di criterio di verità detenuto dai πάθη nell’ambito della filosofia di Epicuro, Verde ha individuato in un passaggio del II libro dell’*Etica Nicomachea* (2, 3, 1104b 30-1105a 5) la possibile origine della dottrina epicurea delle affezioni⁶⁵. Senza addentrarci nei dettagli del passo, basti in questa sede notare come Aristotele, dopo aver definito l’uomo buono (ὁ ἀγαθός) co-

ce). Come ci ricorda Diogene Laerzio (7, 85-86 = *SVF* 3, 178), «[essi] sostengono che il primo impulso dell’animale è quello di aver cura di se stesso, in quanto la natura sin dall’inizio lo porta ad appropriarsi di se stesso [...] A loro avviso, il piacere, se mai esiste, nasce dopo che la natura ha ottenuto i mezzi adatti per la sua sussistenza di cui era in cerca: è questo appunto che fa godere gli animali e fiorire le piante» (τὴν δὲ πρώτην ὁρμὴν φασὶ τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτὸ τῆς φύσεως ἀπ’ ἀρχῆς [...] ἐπιγέννημα γὰρ φασιν, εἰ ἄρα ἔστιν, ἡδονὴν εἶναι ὅταν αὐτὴ καθ’ αὐτὴν ἢ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ· ὃν τρόπον ἀφιλαρύνεται τὰ ζῶα καὶ θάλλει τὰ φυτά; trad. Radice).

⁵⁹ Trad. Arrighetti.

⁶⁰ Mitsis 2019 (1988), 68.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Cf. Epicur. *SV* 19-20 (durata), e 18 (intensità); cf. anche Lucr. 3, 380, Cic. *fin.* 1, 63, e 2, 87-88.

⁶³ Si veda, su questo punto, Nussbaum 1998 (1994), 114-120.

⁶⁴ Mitsis 2019 (1988), 80.

⁶⁵ Verde 2018b, 222-224.

me colui che giudica correttamente (κατορθωτικός) soprattutto intorno al piacere (μάλιστα περὶ τὴν ἡδονήν), affermi che

quest'ultimo [*scil.* il piacere] è comune agli esseri viventi e consegue a tutto quello che si fa in base a una scelta, dato che anche il bello e l'utile si presentano come piacere. Inoltre, fin dall'infanzia il piacere si genera e sviluppa insieme a noi tutti: per questo è difficile disfarci di questa passione, che è strettamente mescolata con la vita. E anche le azioni, chi più chi meno, le giudichiamo con il metro del piacere e del dolore⁶⁶.

Non diversamente da quanto sarà successivamente sostenuto da Epicuro, per Aristotele la tendenza al piacere è connaturata all'essere umano (e all'essere vivente in generale). Non solo. Lo Stagirita afferma che ἡδονή e λύπη sono ciò mediante cui κανονίζομεν le nostre azioni, il che, come annotato da Verde, fa del luogo aristotelico un termine di confronto fondamentale per la dottrina dei πάθη insegnata dal fondatore del Giardino. Ciò che mi preme rimarcare, ad ogni modo, è che quanto emerge dal passo di *EN* appena riportato ci impedisce, a mio avviso, di escludere che il bersaglio degli Stoici, i quali negavano che fosse la tendenza al piacere ciò che per natura ci contraddistingue, potesse essere, almeno in una certa misura, anche la concezione “positiva” che del piacere possedeva Aristotele⁶⁷.

Specificamente alla Media Stoa è rivolto l'articolo *Hecato of Rhodes and Stoic Casuistry* (83-102), in cui C. VEILLARD indaga il possibile ruolo di Ecatone di Rodi (*fl.* 100 a.C. ca.), allievo di Panezio, quale fonte del libro III del *De officiis* di Cicerone. La studiosa, a cui si deve, fra l'altro, l'edizione, di recentissima uscita (Veillard 2022), dei frammenti di Ecatone, propone di riconoscere nell'etica circostanziale del filosofo stoico, autore di numerosi διλήμματα tesi a esplorare il “ciò che si deve fare” (καθῆκον) in situazioni problematiche, nonché a individuare il criterio in grado di indicare quale sia la decisione da prendere κατὰ περίστασιν, il superamento di quella confusione assiologica tra il “bene” (*honestum*) e l'“utile” (*utile*) in cui rimaneva impigliato l'agente mo-

⁶⁶ Καὶ γὰρ τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον ἡδὺ φαίνεται. ἔτι δ' ἐκ νηπίου πᾶσιν ἡμῖν συντέθραπται· διὸ χαλεπὸν ἀποτριψασθαι τοῦτο τὸ πάθος ἐγκεχρωσμένον τῷ βίῳ. κανονίζομεν δὲ καὶ τὰς πράξεις, οἳ μὲν μᾶλλον οἳ δ' ἦττον, ἡδονῇ καὶ λύπῃ (trad. Natali).

⁶⁷ Sulla relazione dialettica (negata da Sandbach 1985) tra l'etica di Aristotele e quella adottata dai primi Stoici (da Zenone a Crisippo), si segnala in particolare lo studio di Nielsen 2012. Per una panoramica generale circa il ruolo giocato dalle dottrine aristoteliche nella elaborazione delle tesi della prima Stoa, si rinvia al lavoro di Falcon 2017, 9-14.

rale nel Περὶ τοῦ καθήκοντος di Panezio e a cui Cicerone, nel libro III del *De officiis*, prova a porre rimedio eliminando la distonia tra i due criteri. L'Arpinate presenta come propria la soluzione adottata, ma l'arma vincente potrebbe averla reperita nella "casistica", sviluppata secondo il metodo della *disputatio in utramque partem*, di Ecatone. Uno degli aspetti maggiormente peculiari del pensiero di quest'ultimo consiste, secondo Veillard, nell'aver individuato nella φιλία – *in primis* come φιλαυτία e, successivamente, come φιλία verso il prossimo e verso la vita filosofica – la regola fondamentale dell'agire morale e la radice della giustizia. La virtù, in se stessa, rimane, secondo Ecatone, null'altro che un mero principio astratto, e l'unico parametro in grado di fungere da guida nella vasta gamma di situazioni in cui ci troviamo a operare va ricercato, a suo avviso, un'ingiunzione non strettamente razionale: «it is an appeal to loving other people, because by this we orient ourselves in the right direction» (100).

Sempre di Media Stoa si occupa G. ZAGO in *Corruzione morale e virtù nel pensiero di Posidonio. Per il riesame di alcuni frammenti* (103-114). Riallacciandosi a concetti già incontrati nel contributo di Brouwer, Zago riflette sul ruolo cruciale che ricopre, in Posidonio, in relazione alla storia politica e culturale del genere umano, la dialettica tra la naturale inclinazione degli uomini a riconoscere e scegliere il bene e il darsi della διαστροφή (cf. Sen. *epist.* 90, 4-6 = Posidon. F 284 EK). La perfezione che caratterizza l'età dell'oro, in cui gli uomini, ancora integri (*incorrupti*), per inclinazione al bene e istinto all'autoconservazione, si sarebbero volontariamente (per consenso) sottomessi a una cerchia di *sapientes/reges* dotati di *recta ratio*, ha termine quando nei figli di costoro si insinuano vizio e corruzione, per opera di quella doppia perversione di cui si è discusso in precedenza (lettura che trova conferma in Verg. *Aen.* 8, 313-328 e Strab. 16, 2, 35). L'ipotesi che la διαστροφή si verifichi nei discendenti dei *reges* primordiali, e non nei *reges* stessi, si spiega, ad avviso dell'Autore, tenendo conto del fatto che costoro, essendo *sapientes*, non possono essere travolti da alcunché. Che per Posidonio virtù e sapienza fossero effettivamente raggiungibili (e, per conseguenza, insegnabili) traspare dai frammenti 29 e 2 EK (*apud* D.L. 7, 91), dei quali Zago propone una lettura affatto originale, distanziandosi dalle esegesi precedenti, rimarcando in particolare come sia la προκοπή stessa, ovvero il darsi dei *progreidentes*, a testimoniare e, anzi, richiedere, la realtà della ἀρετή. Cruciale, in proposito, il parallelo suggerito dall'Autore tra D.L. 7, 91 e

Sen. *epist.* 89, 8, in cui si legge che *cohaerent inter se philosophia virtusque*. La βασιλεία, lo stato ideale (e la condizione aurea che ne consegue) è dunque potenzialmente realizzabile ogni qualvolta il potere venga affidato consensualmente a dei governanti sapienti; e ogni volta la διαστροφή dei discendenti subentrerà inevitabilmente a porvi fine.

Alla Nuova Stoa sono riservate le pagine di F.R. BERNO, che in *Blinded by the Vice. A Reading of Seneca's Letter 50* (115-133) affronta dalla prospettiva senecana, svolgendo un'analisi serrata e convincente (anche sul piano filologico) dell'*Epistola* 50, la questione, già tematizzata negli autori precedenti, del perché, se tutto in natura è predisposto al bene, risulta per gli uomini così arduo discernere il bene dal male e astenersi, così, da quest'ultimo. La cecità che caratterizza la nostra condizione, cecità che concerne non solo la realtà delle cose esterne, ma che è, per così dire, riflessiva, e riguarda il nostro stesso essere ciechi, ci rende, stando a quanto leggiamo nella *epist.* 50, non solo *stulti*, ma *fatui*, ossia completamente ottusi e incapaci di comprendere che soltanto a noi stessi, e non a delle cause esterne, è da addebitare la cecità di cui siamo vittime. Arpaste, che ci riporta, secondo Berno, alla figura omerica di *Ate* (dal verbo ἀάω, cf. *Il.* 19, 85-94), diviene così «a living metaphor: her blindness and her reaction to the disease are a concrete example of the effects of any extreme passion which can blind us» (130). La nostra cecità, tuttavia, diversamente da quella della sventurata schiava, risulta sanabile, a condizione che, attraverso un arduo lavoro su noi stessi, giungiamo a conoscere la nostra propria natura, estirpando i vizi da cui siamo attanagliati sin dalla nascita, vizi che ci rendono *costitutivamente* malvagi (*epist.* 50, 7). Imparare la virtù, in questo senso, altro non è che disimparare il vizio (*ibid.*), e se quest'ultimo, estremamente allettante e potente (tanto da impossessarsi letteralmente di noi), può essere eradicato, in quanto avverso alla nostra natura, la virtù, essendole conforme, è una *perpetua possessio*, e una volta acquisita, non la si disimpara (50, 8).

Con gli ultimi due articoli del volume ci si sposta al II secolo d.C. Nel primo, *Galen and the Stoic "Double Perversion" Theory* (135-149), M.D. BOERI propone una rilettura della dottrina stoica della διαστροφή attraverso la critica mossale da Galeno (*PHP* 5, 5, 1-21, 316-320 De Lacy). Il monismo psicologico abbracciato dai membri della Stoa non riusciva, secondo il medico, a rendere conto dell'origine del vizio, il quale, a suo avviso, si giustifica esclusivamente ammettendo un conflitto tra parti dell'anima diverse, preferibilmente avallando il modello psicologico tri-

partito elaborato da Platone. Non è però sufficiente il suo platonismo di fondo a giustificare la critica di Galeno alla dottrina stoica: là dove sostiene che l'animale, sin dal momento in cui viene al mondo, desidera e tende naturalmente verso il piacere (rifuggendo il dolore), e non, come volevano gli Stoici, verso l'autoconservazione e l'autoriconoscimento (cf. e.g. D.L. 7, 85), egli, osserva Boeri, fa propria la prospettiva di Epicuro (cf. Cic. *fin.* 1, 30). La natura umana, per Galeno, non è naturalmente buona e anche quando è ancora integra, non perversa, non può fungere da criterio per ciò che è bene e ciò che è male, dal momento che tale ruolo richiederebbe il darsi della ragione, della quale, propriamente, i bimbi appena nati non sono ancora forniti. Come Boeri ha cura di sottolineare, tuttavia, la critica di Galeno non coglie (almeno per certi versi) il bersaglio. È certo vero che, fondandosi sulla dottrina della οἰκείωσις, a cui l'impulso al piacere risulta logicamente, causalmente e temporalmente subordinato, gli Stoici ritengono che il neonato *conosca* ciò che è bene per lui; questo però non significa, come parrebbe supporre Galeno (cf. ἀδίδακτος), che essi posseggano già la nozione (*notio*) di ciò che è virtuoso: il bene che essi conoscono è privo di qualunque connotazione morale e, fino a che essi non avranno affinato le loro capacità cognitive, non saranno in grado di riconoscere *concettualmente* ciò che è realmente buono e agire coerentemente ad esso. Una «innatezza disposizionale» (145), quella stoica, da intendersi come una sorta di costitutiva «attrazione» per il bene, la quale fa sì che la nostra mente, mediante una sorta di «inferenza razionale», ascenda dalle cose secondo natura alla nozione del bene (145-146).

In *The Year of the Four Emperors. Axiological Confusion in Tacitus' Histories* (151-169), infine, C. BALMACEDA indaga il problema della confusione assiologica da un'angolazione assai interessante e peculiare, quella offerta da uno storico. L'Autrice, nella fattispecie, interpreta e sfrutta la narrazione contenuta nei primi libri delle *Historiae* di Tacito, dedicati alle guerre civili occorse nel 69 d.C., come una sorta di «laboratorio» che consente di apprezzare in cosa consista e come operi, nella pratica, la confusione assiologica studiata, a livello teorico, nei contributi precedenti. Nel resoconto di Tacito Balmaceda vede anzitutto dispiegato una sorta di circolo vizioso («vicious spiral», 155), in cui la paura (*metus*) alimenta sfiducia e slealtà (*perfidia*), le quali, a loro volta, favoriscono un ulteriore incremento della paura, tanto a livello individuale quanto sul piano collettivo. Quest'«onnipresenza della paura» (154), come sentimento esclusivamente paralizzante, costituisce, nello scenario descritto da Tacito, il

motore stesso delle relazioni sociali, a tutti i livelli, da cui si origina una confusione assiologica – in virtù della quale ciò che era tradizionalmente riconosciuto come bene inizia a essere percepito come una minaccia o, peggio, come indiscutibilmente dannoso – che presenta delle conseguenze deleterie per la stabilità delle dinamiche del sistema politico romano e, più in generale, della società umana. Così, le virtù tradizionali manifestate da Galba (*facilitas* verso gli amici, *moderatio* e *iustitia*, Tac. *hist.* 1, 35) si rivelano del tutto inutili a evitargli non solo la sconfitta, ma persino l'uccisione. In questo scenario devastante, tuttavia, non tutto è perduto, e Tacito ha cura di tratteggiare anche quei pochi esemplari (specialmente donne e schiavi, ma anche diversi politici coraggiosi) in cui, a discapito delle circostanze, i principi e i valori risultano preservati; ed è proprio nella descrizione di questi esempi, secondo Balmaceda, «that Tacitus the historian becomes a guide; by providing instances of good behavior, he directs the readers out of confusion» (163). *Fides* e *constantia*, in questo quadro, sono i valori maggiormente efficaci, secondo lo storico, a contrastare la paura.

Chiude il fascicolo un'utile bibliografia essenziale ragionata di testi fondamentali (selezionati dagli autori dei diversi contributi) rispetto alla tematica, affatto composita ed ostica, esplorata nei diversi articoli (177-196).

Nel complesso, la raccolta si distingue indubbiamente non solo per la qualità e il rigore scientifico dei contributi – frutto della penna di alcuni tra i massimi esperti delle diverse prospettive indagate –, ma altresì per la generale chiarezza e scorrevolezza dell'esposizione, funzionale ad agevolare la lettura e a sollecitare la curiosità anche dei meno avvezzi ai lavori. Ai lettori più esperti, le pagine di *Axiological Confusion and Its Causes* forniscono, come si è potuto appurare, nuove e interessanti linee di ricerca su cui riflettere e indagare, in relazione a un tema, quello dell'errore gnoseologico e morale, la cui genesi appare tutt'altro che di facile comprensione. Seppur per ragioni solo parzialmente sovrapponibili, la filosofia ellenistica e post-ellenistica fu costretta a fare i conti con una questione che traspare, in tutta la sua forza e la sua problematicità, già dalle pagine del *Teeteto* di Platone, in cui la domanda su che cosa è *ἐπιστήμη* si trova, sin dalla confutazione della tesi di Protagora e dell'identificazione di *ἐπιστήμη* e *αἴσθησις* (169d 3 ss.), a cedere il passo a una prolungata ricerca sulla falsa opinione (*ψευδὴ δόξα*). Se non scoviamo e spieghiamo innanzitutto l'origine dell'errore e della confusione valoriale che ne consegue, qualunque discorso sulla verità e, per conse-

guenza, sulla felicità *propriamente umane*, non sarà che vuota retorica, del tutto inadeguata a fornire al proprio destinatario un terreno saldo e inattaccabile in cui vivere e agire, e tale da consentirgli di vivere ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις (Epicur. *Men.* 135)⁶⁸.

Bibliografia

- Avotins 1980: I. Avotins, *Alexander of Aphrodisias on Vision in the Atomists*, «The Classical Quarterly» 30, 1980, pp. 429-454.
- Bailey 1947: *Titi Lucreti Cari, De rerum natura*, Edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary by C. Bailey, 3 vols., Oxford 1947.
- Balauté 1999: J.-F. Balauté (éd.), *Livre X*, in *Diogène Laërce. Vie et doctrines des philosophes illustres*, sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Paris 1999.
- Brunschwig 1986: J. Brunschwig, *The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism*, in M. Schofield, G. Striker (eds.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge 1986, pp. 113-144.
- Corti 2015: A. Corti, Ὁμοιοσχημῶν e ὁμοίομορφος. *Alcune riflessioni sulle proprietà degli εἶδωλα nella dottrina di Epicuro*, in F.G. Masi, S. Maso (eds.), *Epicurus on eidola: Peri phuseos Book II. Update, Proposals, and Discussions*, Amsterdam 2015, pp. 83-107.
- Deufert 2019: *Titus Lucretius Carus, De rerum natura*, Edidit M. Deufert, Berlin-Boston 2019.
- Erbì 2020: M. Erbì (ed.), *Epicuro, Lettere. Frammenti e testimonianze*, Introduzione, testo e commento, Pisa-Roma 2020.
- Erler 2002: M. Erler, *Epicurus as deus mortalis: Homoiosis theoi and Epicurean Self-Cultivation*, in D. Frede, A. Laks (eds.), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath*, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 159-181.
- Erler 2010: M. Erler, *Νήφων λογισμός: A proposito del contesto letterario e filosofico di una categoria fondamentale del pensiero greco*, «Cronache Ercolanesi» 40, 2010, pp. 23-29.
- Falcon 2017: A. Falcon, *Aristotelismo*, Torino 2017.
- Fish 2011: J. Fish, *Not All Politicians Are Sisyphus: What Roman Epicureans Were Taught About Politics*, in J. Fish, K.R. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge 2011, pp. 72-104.

⁶⁸ Cf. Pl. *Th.* 176b 1-3, Ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν. Sulla ὁμοίωσις θεῶν epicurea si vedano almeno gli studi di Erler 2002, Heßler 2014, 116, 325-334, e le recenti considerazioni svolte da Verde 2020, 26-27.

- Hahmann 2015: A. Hahmann, *Epicurus on Truth and Phantasia*, «Ancient Philosophy» 35, 1, 2015, pp. 155-182.
- Heßler 2014: *Epikur, Brief an Menoikeus*, Edition, Übersetzung, Einleitung und Kommentar von J.E. Heßler, Basel 2014.
- Konstan 2011: D. Konstan, *Epicurus on the Gods*, in J. Fish, K.R. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge 2011, pp. 67-71.
- Konstan 2018: D. Konstan, *Epicurus*, in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<https://plato.stanford.edu/entries/epicurus/>], Summer 2018 Edition.
- Lapini 2015: W. Lapini, *L'Epistola a Erodoto e il Bios di Epicuro in Diogene Laerzio. Note testuali, esegetiche e metodologiche*, Roma 2015.
- Laursen 1995: S. Laursen, *The Early Parts of Epicurus, On Nature, 25th Book*, «Cronache Ercolanesi» 25, 1995, pp. 5-109.
- Leone 2012: *Epicuro, Sulla natura, libro II*, Edizione, traduzione e commento a cura di G. Leone, Napoli 2012.
- Leone 2020: G. Leone (ed.), *Appendice: Epicuro, Sulla natura XXXIV*, in Leone-Masi-Verde 2020, pp. 163-173.
- Leone-Masi-Verde 2020: G. Leone, F.G. Masi, F. Verde (edd.), «Vedere» l'invisibile. *Rileggendo il XXXIV libro Sulla natura di Epicuro (PHerc. 1431)*, «Cronache Ercolanesi» Suppl. VI, Napoli 2020.
- Masi 2006: F.G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla natura*, Sankt Augustin 2006.
- Masi 2014: F.G. Masi, *Gli atomi ricordano? Fisicalismo e memoria nella psicologia di Epicuro*, «Antiquorum Philosophia» 8, 2014, pp. 121-141.
- Masi 2015: F.G. Masi, *Dagli occhi alla mente: il cammino tortuoso degli eidola*, in F.G. Masi, S. Maso (eds.), *Epicurus on eidola: Peri phuseos Book II. Update, Proposals, and Discussions*, Amsterdam 2015, pp. 107-134.
- Masi 2018: F.G. Masi, *Passione e immaginazione in Lucrezio: il caso dell'inganno onirico*, «Elenchos» 39, 2018, pp. 257-279.
- Masi 2020: F.G. Masi, *L'origine dell'errore e del turbamento emotivo nei sogni*, in Leone-Masi-Verde 2020, pp. 59-70.
- Miloš 2012: A.G. Miloš, *Epicurus on the Origin and Formation of Preconceptions*, «Croatian Journal of Philosophy» 35, 2012, pp. 239-256.
- Mitsis 2019 (1988): P. Mitsis, *La teoria etica di Epicuro. I piaceri dell'invulnerabilità*, edizione italiana a cura di E. Piergiacomi, Roma 2019 [*Epicurus' Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca, N.Y. 1988].
- Nielsen 2012: K.M. Nielsen, *The Nicomachean Ethics in Hellenistic Philosophy: A Hidden Treasure?*, in J. Miller (ed.), *The Reception of Aristotle's Ethics*, Cambridge 2012, pp. 5-30.

- Nussbaum 1998 (1994): M.C. Nussbaum, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, traduzione italiana a cura di R. Davies, Milano 1998 [*The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton 1994].
- Piergiacomini 2017: E. Piergiacomini, *Storia delle antiche teologie atomiste*, Roma 2017.
- Robitzsch 2021: J.M. Robitzsch, *Ἐπιβολή τῆς διανοίας: Reflections on The Fourth Epicurean Criterion of Truth*, «The Classical Quarterly» 71, 2021, pp. 1-16.
- Roskam 2007: G. Roskam, *Live Unnoticed. On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Leiden-Boston 2007.
- Rover forthcoming: C. Rover, *Lucretius' Epistemological Language*.
- Sandbach 1985: F.H. Sandbach, *Aristotle and the Stoics*, Cambridge 1985.
- Sedley 2011: D.N. Sedley, *Epicurus' Theological Innatism*, in J. Fish, K.R. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge 2011, pp. 29-52.
- Sedley 2018: D.N. Sedley, *Epicurean Theories of Knowledge: From Hermarchus to Lucretius and Philodemus*, «Lexicon Philosophicum», Special Issue: *Hellenistic Theories of Knowledge* (edited by F. Verde, M. Catapano), 2018, pp. 105-121.
- Spinelli 2013: E. Spinelli, *Sextus Empiricus et le τέλος épïcuren: le plaisir est-il par nature digne d'être choisi?*, in S. Marchand, F. Verde (éds.), *Épicurisme et Scepticisme*, Roma 2013, pp. 151-170.
- Spinelli 2016: E. Spinelli, *Justice, Law, and Friendship: Ethical and Political Topics in Epicurus*, in C. Riedweg (Hrsg.), *Philosophie für die Polis*, Akten des 5. Kongresses der Gesellschaft für antike Philosophie, Berlin-Boston 2016, pp. 379-408.
- Tsouana 2016: V. Tsouana, *Epicurean Preconceptions*, «Phronesis» 61, 2016, pp. 160-221.
- van der Horst 2006: P.W. van der Horst, "The Most Superstitious and Disgusting of All Nations". *Diogenes of Oenoanda and the Jews*, in A.P.M.H. Lardinois, M.G.M. Van der Poel, V.J.C. Hunink (eds.), *Land of Dreams. Greek and Latin Studies in Honour of A.H.M. Kessels*, Leiden-Boston 2006, pp. 291-298.
- Veillard 2022: C. Veillard (éd.), *Hécaton de Rhodes. Les fragments*, Paris 2022.
- Verde 2010: F. Verde (ed.), *Epicuro: Epistola a Erodoto*, Introduzione di E. Spinelli, Roma 2010.
- Verde 2016a: F. Verde, *Epicuro nella testimonianza di Cicerone: la dottrina del criterio*, in M. Tulli (ed.), *Testo e forme del testo: Ricerche di filologia filosofica*, Pisa-Roma 2016, pp. 335-368.
- Verde 2016b: F. Verde, *Percezione, errore e residuo percettivo in Aristotele, Epicuro e Alessandro di Afrodisia*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 12, 2016, pp. 44-62.
- Verde 2018a: F. Verde, *Ancora sullo statuto veritativo della sensazione in Epicuro*, «Lexicon Philosophicum», Special Issue: *Hellenistic Theories of Knowledge* (edited by F. Verde, M. Catapano), 2018, pp. 79-104.

- Verde 2018b: F. Verde, *I pathe di Epicuro tra epistemologia ed etica*, «Elenchos» 39, 2018, pp. 205-230.
- Verde 2020: F. Verde, *L'epistemologia di Epicuro e il Teeteto di Platone*, «Historia Philosophica» 18, 2020, pp. 13-44.
- Warren 2014: J. Warren, *The Pleasures of Reason in Plato, Aristotle, and the Hellenistic Hedonists*, Cambridge-New York 2014.
- Zucca 2015: D. Zucca, *L'anima del vivente. Vita, cognizione e azione nella psicologia aristotelica*, Brescia 2015.

