

Una guida alla lettura e alla comprensione dei vv. 54-822 del libro IV del *De rerum natura*, che illustrano la problematica teoria epicurea della conoscenza nella versione lucreziana: un arduo problema filosofico esposto con straordinario vigore immaginifico, in un testo denso di intricati problemi testuali.

In copertina:
A. Rodin, *Il pensiero* (Parigi, Musée Rodin).



€ 18,00



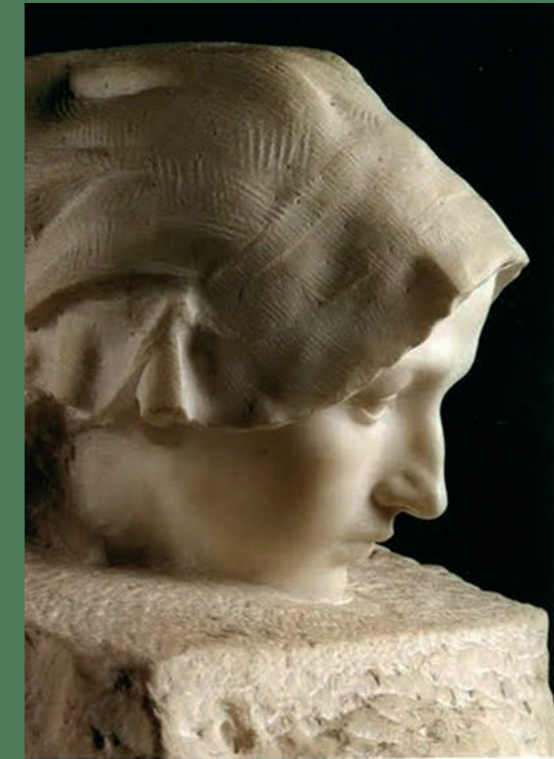
Cacucci  Editore
Bari

24

Carmelo Salemme

Lucrezio e il problema della conoscenza

Biblioteca della tradizione classica



Carmelo Salemme

Lucrezio e il problema
della conoscenza

De rerum natura 4, 54-822

Biblioteca della tradizione classica
Centro interuniversitario di ricerca di studi sulla tradizione
Università degli Studi di Bari Aldo Moro
Università degli Studi della Repubblica di San Marino
Università degli Studi di Padova
Università degli Studi di Trento

24

Il grande fiume della tradizione classica, ellenistico-romana e giudaico-cristiana, attraverso i secoli con le sue sorgenti ed i suoi rami, ora palesi ora nascosti, è giunto sino a noi e pervade la nostra civiltà. Averne coscienza e rilevarne le persistenze e le differenze è operazione utile e proficua, e per questo – per concorrere a tale impegnativo compito – all’inizio degli anni Duemila fu istituito nell’Università di Bari, ove gli studi filologici, antichistici e umanistici, hanno sempre avuto uno spazio rilevante, il Centro interdipartimentale di studi sulla tradizione, divenuto, dal 7 maggio 2013, con significativo ampliamento, Centro interuniversitario. Nata in seno al Centro, la *Biblioteca della tradizione classica* si prefigge lo scopo di rendere fruibili ad una più vasta platea di lettori i risultati delle ricerche sull’eredità dell’antico nel moderno nei suoi molteplici aspetti.

In un tempo in cui l’affollarsi dei *verba* spesso allontana dalla comprensione delle *res*, la *Biblioteca* – promossa dal Centro e dall’Editore Cacucci – intende contribuire, per la sua piccola parte, a promuovere appunto quella sana intelligenza delle cose che la sapienza antica e moderna ha sempre perseguito e a risvegliare l’interesse dei lettori verso studi che gettano luce sulla grande storia e cultura del passato e che, con il loro *habitus* di filologico rigore, insegnano ‘illuministicamente’, per dirla con Spinoza, a *humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*.

Biblioteca della tradizione classica
Centro interuniversitario di ricerca di studi sulla tradizione
Università degli Studi di Bari Aldo Moro
Università degli Studi della Repubblica di San Marino
Università degli Studi di Padova
Università degli Studi di Trento

24

Direttori

Davide Canfora, Olimpia Imperio, Domenico Lassandro

Comitato Scientifico

Stefano Bronzini (Bari), Grazia Distaso (Bari), Sabrina Ferrara (Tours), Maria Pilar García Ruiz (Pamplona), Margherita Losacco (Padova), Giorgio Otranto (Bari-San Marino), Domenico Ribatti (Bari), Francesco Stella (Siena-Arezzo), Paolo Viti (Lecce)

Redazione

Vanna Maraglino (Bari)

Carmelo Salemme

Lucrezio e il problema
della conoscenza

De rerum natura 4, 54-822

Cacucci  Editore
Bari

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

© 2021 Cacucci Editore - Bari

Via Nicolai, 39 - 70122 Bari – Tel. 080/5214220

<http://www.cacuccieditore.it> e-mail: info@cacucci.it

Ai sensi della legge sui diritti d'Autore e del codice civile è vietata la riproduzione di questo libro o di parte di esso con qualsiasi mezzo, elettronico, meccanico, per mezzo di fotocopie, microfilms, registrazioni o altro, senza il consenso dell'autore e dell'editore.

ISBN 979-12-5965-062-7

INDICE GENERALE

Premessa	p.	7
Cenni introduttivi	»	9
Testo e traduzione	»	25
Note di commento	»	77
Nota bibliografica	»	169

PREMESSA

Questo lavoro intende avvicinare il lettore alla comprensione dei vv. 54-822 del libro IV del *De rerum natura*, che illustrano la teoria epicurea della conoscenza nella versione lucreziana: un arduo problema filosofico esposto con straordinario vigore immaginifico.

Il testo è il risultato delle mie scelte esegetiche, ed è accompagnato da un apparato critico che ha l'intento di essere di orientamento sui luoghi più difficili e controversi.

Le note non intendono costituire un commento 'globale' al testo. Si limitano a essere, appunto, *note* di commento, di carattere essenzialmente filologico e filosofico. L'indagine di natura critico-testuale vuole essere di sostegno all'illustrazione di una tematica molto discussa e problematica della filosofia del Giardino, quella gnoseologica. Di questa si fa cenno, con evidente risalto conferito alle aporie a essa collegate, nella breve sezione introduttiva.

Ringrazio il dott. Fabrizio Feraco per la sua preziosa collaborazione nella preparazione di questo volume.

CENNI INTRODUTTIVI

I fondamenti

La canonica epicurea è più che nota, ma non ritengo inutile in questa sede riproporne le linee essenziali (Epicuro trattava il problema della conoscenza in un'opera specifica, intitolata appunto *Canone*, cui si collega Diogene Laerzio 10, 31)¹.

Il primo basilare criterio è costituito dalla sensazione, cui Epicuro attribuisce valore assoluto contro ogni tentativo di soggettivismo relativizzante. Inequivocabile quanto afferma Cicerone in *ac. 2, 79*: *Eo enim rem dimittit Epicurus, si unus sensus semel in vita mentitus sit, nulli umquam esse credendum*. Insomma, se anche una sola volta un senso dovesse ingannare, nessuna credibilità potrebbe mai essere concessa a alcuno di essi.

La sensazione è arazionale, priva di memoria (si esaurisce cioè nel presente) ed è del tutto passiva: si limita a registrare fedelmente ciò che la produce. Alla base – come è ben noto – è l'emissione da parte degli oggetti di “effluvi” (dottrina già democritea), di sottilissimi complessi atomici detti “simulacri”, che, dotati di velocità estrema, penetrano negli organi di senso (ai quali sono proporzionati) riproducendo forma, colore e proprietà dei solidi di origine, dando luogo alla rappresentazione o immagine psichica. Non alla sensazione sarà da attribuire l'errore, ma all'opinione che emette giudizi erronei sui dati oggettivi offerti dalla sensazione che, in sé, non può essere confutata da un'altra sensazione, né dello stesso senso (e dunque di ugual valore) né di sensi diversi (e dunque inconfrontabili), né può venir contraddetta dalla ragione, la quale in tutto e per tutto da essa dipende.

¹ Per un'ampia trattazione cfr. Rist 1978, 20-44 e Verde 2013, 43-87.

Il secondo criterio di verità è costituito dalla prolessi (le affezioni di piacere e di dolore costituiscono il terzo criterio, importante per ciò che concerne le scelte delle azioni umane). La prolessi, come afferma Diogene Laerzio 10, 33, è «la memoria di ciò che spesso si è presentato alla nostra mente dall'esterno». Insomma, un concentrato di sensazioni simili, di esperienze passate, in grado di 'anticipare' nel futuro altre sensazioni dello stesso tipo: una sorta di 'impronta' che le sensazioni con il loro ripetersi imprime nell'animo. Senza tali 'presezioni', ove intervengono memoria e ragione, non saremmo in grado neanche di sviluppare un discorso, dal momento che il linguaggio non fa altro che dare loro espressione verbale. Dal momento che la prolessi procede in tutto dalla sensazione, al pari di questa possiede un assoluto valore di verità.

I tre criteri fondano il loro valore veritativo sulla 'evidenza immediata'. L'opinione, invece, può essere vera o falsa. Nell'atto conoscitivo alla sensazione si aggiunge il pensiero, che non si limita a registrare il simulacro, ma formula un giudizio: "vedo un remo spezzato nell'acqua", ed è vero che così esso mi appare dal dato sensoriale, ma sbaglio se concludo, emettendo un giudizio: "il remo è spezzato".

Le prolessi, che come le rappresentazioni sono sempre passive, sono sempre vere come, appunto, le rappresentazioni. Possono invece errare le opinioni che, nella loro natura di giudizi, presuppongono un soggetto che collega tra loro i dati esprimendo valutazioni: vedo un uomo che viene verso di me e suppongo si tratti di Platone, laddove in effetti Platone non è.

Di tutto rilievo dunque quanto Epicuro afferma in *Hdt.* 51: «L'errore poi non potrebbe sorgere se non cogliessimo in noi un certo quale altro moto, connesso sì con l'atto apprensivo ma distinto da esso»². Un concetto sul quale non potremo non ritornare.

I problemi

La gnoseologia epicurea non è senza problemi. Può verificarsi, ad esempio, il fatto che la sensazione ci fornisca un'immagine alterata del reale. Classico è il caso della torre quadrata che, vista da lontano, appa-

² Le traduzioni da Epicuro e da Diogene Laerzio sono di Arrighetti 1973².

re rotonda: ed è proprio il caso che Lucrezio propone ai vv. 353-363 (a parte le numerose “illusioni dei sensi” che il poeta enumera in maniera puntuale quanto immaginifica ai vv. 379 ss.). E dunque i simulacri quadrati, una volta alterati, non permettono di vedere la torre come è effettivamente. L’immagine rotonda che a noi perviene – dice Lucrezio – è in realtà diversa da quella di una torre veramente circolare, di cui pare offrire solo un abbozzo: non una torre assolutamente circolare, ma qualcosa di vagamente simile (cfr. v. 363 *sed quasi adumbratim paulum simulata videntur*). Ma come la mettiamo con Epic. *Hdt.* 50, che prevede totale corrispondenza tra oggetto e percezione? Veramente verrebbe da dire: come è possibile fondare una teoria della conoscenza oggettiva se ammettiamo che i simulacri possono alterarsi³? Il problema è di tutto rilievo: se Epicuro ci dice che nel tragitto dall’oggetto a noi i simulacri possono avere alterazioni, come potrebbe coerentemente affermare che tutte le sensazioni sono vere? Non viene in tal modo a crollare la certezza della verità di ciò che percepiamo e, con questo, l’intera etica epicurea che trova il suo fondamento nella assoluta certezza delle mie sensazioni (bene Glidden⁴ parla della gnoseologia di Epicuro come di una «foundationalist theory of knowledge»)? Con il rischio collaterale e serissimo di finire nello scetticismo.

Indispensabile una premessa: non si può per principio negare che esistano indubbie aporie nella canonica epicurea, come autorevolmente affermato: «La percezione deve sempre riprodurre con fedeltà il simulacro da cui gli organi sensori vengono colpiti, ma i simulacri restituiscono l’oggetto non sempre uguale e fedele. Ora, come si possono distinguere i simulacri fedeli da quelli che non sono conformi ad alcun oggetto o che sono conformi a un oggetto altrimenti determinato? Riguardo a ciò il sistema [epicureo] non fornisce risposta alcuna»⁵. E non credo proprio che le aporie della canonica epicurea possano esse-

³ In tal modo Repici 2011, 76 tenderebbe a motivare il discorso lucreziano nei vv. 353-363: «forse il ricorso all’interferenza del mezzo interposto gli consentiva... di non rinvenire difetti o mancanze né nei simulacri emessi dall’oggetto, né nel sensorio ricevente. O forse gli premeva ovviare ad un’implicita critica cui la tesi della verità di *tutte* le sensazioni, anche di quelle tra loro opposte, esponeva la dottrina epicurea, cioè la negazione del principio di non contraddizione».

⁴ Cfr. Glidden 1979, 305.

⁵ Così Zeller 1990, 407.

re ‘risolte’ decontestualizzandone la formulazione e applicando a essa moderni criteri epistemologici.

Ora, c’è un passo di Sesto Empirico (*M.* 7, 208-209) che è apparso essere in contrasto con quanto affermato da Lucrezio⁶: «Non si potrebbe dire falsa la visione per cui una torre, per la grande distanza, ci appaia piccola e rotonda, mentre da vicino è grande e quadrata, ma si dovrà dire, al contrario, ch’è vera perché quando ad essa l’oggetto della sensazione appare piccolo e di una certa forma esso è in realtà così, per il fatto che, a causa del passaggio attraverso l’aria, i contorni del simulacro hanno subito una riduzione; e quando appare grande e di un’altra forma, anche allora è in realtà così. Non già che in ambedue i casi l’oggetto sia uguale; questo infatti è proprio dell’opinione distorta, che l’oggetto percepito da vicino e da lontano sia esattamente lo stesso»⁷. Essenziale è dunque comprendere *come* si attua concretamente la percezione. Se dunque da lontano la torre appare tonda, e poi in un secondo momento appare qual è, e cioè quadrata, in nessuno dei due casi è da ravvisare errore: si tratta di sensazioni entrambe vere. Nel primo caso la torre è effettivamente tonda perché tale è diventata a causa degli smussamenti subiti nel passaggio attraverso l’aria (e tuttavia tale ipotesi [= opinione] verrà smentita); nel secondo la torre viene percepita quale essa è nella realtà, dal momento che la vicinanza all’osservatore non ha consentito alterazioni di sorta nel transito attraverso l’aria. Sarà la ἐνάργεια a confermare il reale formato della torre. Non possono dunque esserci contraddizioni tra le sensazioni, dal momento che ogni osservatore (ma può essere un medesimo osservatore situato in punti diversi o semplicemente in condizioni soggettive differenti) viene a percepire un *oggetto diverso* a causa di simulacri più o meno alterati (al riguardo, Sesto è chiaro: sarebbe proprio di un’opinione deviata ritenere che τὸ αὐτὸ ἦν τό τε ἐκ τοῦ σύνεγγυς καὶ τὸ πόρρωθεν θεωρούμενον φανταστόν, «che l’oggetto percepito da vicino e da lontano sia esattamente lo stesso»): «le sensazioni forniscono testimonianza attendibile degli oggetti se e solo se caratterizzate da rappresentazioni evidenti e distinte»⁸: è la nozione, fondamentale per Epicuro, di ἐνάργεια. Di assoluto rilievo è quanto scrive Diogene Laerzio 10, 31: la sensazione «è irraziona-

⁶ Già da Bailey 1947 III, 1224.

⁷ Trad. Isnardi Parente 1983², 299.

⁸ Cfr. Long 1997, 35-36.

le e non partecipa della memoria (ἄλογός ἐστι καὶ μνήμης οὐδεμιᾶς δεκτική). Né si produce da se stessa, né, prodotta da qualcos'altro può aggiungervi o togliergli alcunché». L'attività del percipiente in nessun modo può dunque interferire con la sensazione che, pertanto, non potrà rivelarsi fallace, limitata com'è alla pura 'registrazione' di contenuti. I sensi sono assolutamente passivi, e non aggiungono né sottraggono alcunché alla percezione. Resta problematico, per Epicuro, chiarire come da sensazioni "prive di ragione", senza pertanto alcun contenuto proposizionale, si possa pervenire a una conoscenza del mondo espressa in maniera, appunto, proposizionale⁹.

Si è visto un contrasto tra il resoconto lucreziano, in base al quale la torre *sembra* alquanto simile a un corpo rotondo, e quello presente in Sesto, ove è la pura descrizione di distinti dati sensoriali. Dal fatto che l'interpretazione di Sesto Empirico sembra assente in Lucrezio, la Striker¹⁰ ritiene – non so con quanto fondamento – che la teoria di Sesto non doveva essere propria di Epicuro, bensì «a – rather infelicitous – “addition” of later Epicureans». A me non sembra che quando Lucrezio afferma che l'immagine della torre non sia precisamente quella di un corpo tondo, ma quella di un corpo alquanto simile a un corpo realmente rotondo sia in contrasto con quanto affermerà in seguito Sesto. Dalle notazioni lucreziane (alquanto generiche, in verità) non credo si possa ricavare una teoria in contrasto con quanto affermato in maniera molto più esplicita da altre fonti. Due concetti restano in ogni caso validi: i simulacri *possono* andar soggetti a alterazioni nel tragitto che va dal solido al percipiente; entrambe le sensazioni, quella a distanza e quella ravvicinata, sono entrambe vere. Certo, Lucrezio si esprime in maniera alquanto vaga e, se vogliamo, imprecisa quando afferma che la torre non appare proprio precisamente rotonda; ma nella sostanza dice la stessa cosa che dirà Sesto¹¹.

Il resoconto di Plutarco, pur nella sua vena polemica, appare confermare la medesima linea (*adv. Col.* 25, 1121a): «Infatti quelli dicono che, se un'immagine giunge a noi rotonda o spezzata, la sensazione che viene a imprimersi in noi è vera; non ammettono però che la torre è rotonda o il remo è spezzato; insomma danno piena validità alle affezioni

⁹ Cfr. O'Keefe 1997, 132-133.

¹⁰ Cfr. Striker 1996, 90.

¹¹ Da leggere comunque Long – Sedley 1987 I, 85-86.

e alle rappresentazioni di questi oggetti, ma non vogliono ammettere che queste cose siano così anche nella realtà esterna... L'immagine da cui la vista è affetta è spezzata, non lo è però il remo da cui proviene l'immagine (τὸ γὰρ εἶδωλον ὕφ' οὗ πέπονθεν ἢ ὄψις, κεκλασμένον ἐστίν· ἢ κόπη δέ, ἀφ' ἧς τὸ εἶδωλον, οὐκ ἔστι κεκλασμένη)»¹². Il problema di fondo è: come è possibile individuare le sensazioni che ci trasmettono l'effettiva realtà dell'oggetto esterno? È noto che Plutarco tende a mettere in crisi la gnoseologia epicurea assimilandola al soggettivismo della scuola cirenaica: per coerenza, gli epicurei avrebbero dovuto con i cirenaici affermare che possiamo avvertire le sensazioni soggettive, ma non gli oggetti del mondo esterno che le provocano. Plutarco afferma che gli epicurei si rivelavano prudenti quando emettevano giudizi intorno alle modalità delle rappresentazioni, ma evitavano di trarre conclusioni sulla effettiva realtà degli oggetti esterni. Da quel che Plutarco dice emerge che per gli epicurei oggetto di percezione è il simulacro, e non l'oggetto da cui il simulacro si diparte¹³. Cosa che appare confermata ancora da Sesto Empirico, *M.* 206-207: «Ma succede che alcuni siano tratti in inganno dalla differenza intercorrente fra le rappresentazioni che appaiono derivate da uno stesso oggetto dei sensi; dall'oggetto, per esempio, della vista, per cui questo appare, di volta in volta, o di altro colore, o di altra forma, o diverso in un qualsiasi altro modo; e così siamo indotti a ritenere che di queste rappresentazioni così differenti o addirittura contrastanti fra loro alcune debbano essere vere ed altre, contrarie alle prime, false. Ora, questo è ingenuo, ed è proprio di chi non riesce a cogliere la vera natura delle cose (ὁ πέρ ἐστιν εὔηθες καὶ ἀνδρῶν μὴ συνωρόντων τὴν ἐν τοῖς οὔσι φύσιν). Per esempio, per attenersi semplicemente alle rappresentazioni visive, non tutto il corpo solido è visibile, ma solo la sua superficie colorata. E del

¹² Trad. Isnardi Parente 1983², 305.

¹³ A quanto Verde 2018, 100 afferma: «il punto cruciale è che i simulacri *sono* gli oggetti (si distaccano dagli oggetti e sono loro parti integranti)» (lo studioso rileva che considerare i simulacri «come realtà altra e ontologicamente autonoma rispetto agli oggetti è inesatto»), replicherei che qui non si tratta di realtà ontologiche, dal momento che nel sistema epicureo uniche realtà ontologiche sono gli atomi e il vuoto. In questione sono qui fenomeni percettivi che funzionano volta per volta in maniera simile e diversa a seconda delle condizioni del percipiente e di quanto è frapposto tra il solido e il percipiente (cfr. pure Zucca 2020, 34 n. 46)

colore una parte è pertinente al corpo stesso, come avviene nel caso che l'osservazione si compia da vicino o da una non grande distanza; parte è fuori di esso e posto nello spazio che lo circonda, come risulta se guardiamo il corpo da grande distanza; questo, mutandosi nello spazio interposto e assumendo una configurazione propria, è a noi causa di una rappresentazione corrispondente a quello ch'esso è nell'effettiva realtà (τοῦτο δ' ἐν τῷ μεταξύ ἐξαλλαπτόμενον καὶ ἴδιον ἀναδεχόμενον σχῆμα τοιαύτην ἀναδίδωσι φαντασίαν, ὁποῖον καὶ αὐτὸ κατ' ἀλήθειαν ὑπόκειται)»¹⁴. Secondo Sesto, dunque, ciò che è percepito non è l'oggetto esterno, ma il simulacro di esso, dal momento che ogni percezione presenta un diverso stato di cose proprio a causa del modo di presentarsi dei simulacri. Bene dunque Miloš¹⁵: «in tutti i casi la pari affidabilità delle percezioni è stabilita dal fatto che tutte le percezioni riportano sempre accuratamente lo stato degli *eidola* che urtano. Anche nei casi in cui gli *eidola* sono di fatto emessi da un solido esterno sottostante, l'oggetto esatto di percezione non è un solido ma gli *eidola*». Viene così a annullarsi ogni contraddizione tra divergenti sensazioni, dal momento che ogni osservatore percepisce un oggetto diverso. Opportunamente Everson¹⁶ sottolinea che «è solo se gli oggetti della percezione sono gli *eidola* piuttosto che gli oggetti solidi stessi che l'affermazione che tutte le percezioni sono vere potrebbe avere una possibilità di essere plausibile»¹⁷.

¹⁴ Trad. Isnardi Parente 1983², 298-299.

¹⁵ Cfr. Miloš 2015, 177.

¹⁶ Cfr. Everson 1990, 177.

¹⁷ Per ciò che concerne la verità delle sensazioni, non basta dire che tutte le sensazioni sono vere conferendo a “vero” un puro senso esistenziale (cfr. Rist 1978, 25: «Quello che Epicuro vuol dire quando afferma che tutte le sensazioni sono vere, è che nell'atto della sensazione ha luogo un evento reale»). Da qui in nessun modo è garantita una qualsiasi conoscenza del mondo esterno. Solo brevemente accenno al tentativo di evitare questa difficoltà epistemologica da parte di Vogt 2016, 152 (cui rimando): «Every sense perception is caused by something that exists, and it is of that which causes it. This is, I submit, precisely the thought that sense-perception is *factive*» (corsivo mio). Per Striker 1996, 90 «tutte le proposizioni che esprimono né più né meno il contenuto di una data impressione sensoriale sono vere». Per Everson 1990, 174 «una percezione è vera se e solo se si accorda con – è come – qualunque cosa la causi» (è l'interpretazione più comune).

E tuttavia, come s'è visto ai vv. 256-258, Lucrezio afferma che nella percezione noi scorgiamo *direttamente* gli oggetti (cfr. *res ipsae perspiciantur* a v. 258); ma è pur sempre *tramite i simulacri* che scorgiamo direttamente gli oggetti. Né appaia affermazione contraddittoria. In quel contesto, infatti, Lucrezio dice che non vediamo i simulacri uno dopo l'altro, ma in una visione complessiva in cui cogliamo direttamente gli oggetti = il complesso dei simulacri che ci arriva come un tutto unico. Ma pure l'immagine di una torre tonda che è invece quadrata ci perviene tutta intera, e non a simulacri staccati! Di rincalzo, ai vv. 237-238 Lucrezio ci avverte che la causa della visione è *in imaginibus*, e che senza le "immagini" nessuna cosa può essere vista.

Resta un problema di assoluta rilevanza: come si può dire di avere una conoscenza autentica del reale se la percezione è confinata a registrare simulacri che possono andare soggetti a deformazione? Non c'è il rischio che la conoscenza si riduca alla registrazione di stati interiori? Non è in tal modo irrimediabilmente compromessa la conoscenza della realtà esterna? Diciamo intanto che la percezione ci dà evidente consapevolezza non di qualcosa che esiste nella sola mia mente, ma di qualcosa *comunque* di "esterno". La sensazione stabilisce *comunque* un contatto con il mondo che ci circonda – e con questo restiamo lontani da qualsiasi forma di soggettivismo: le sensazioni provano che esiste una realtà esterna che le provoca. Spetterà alle funzioni "superiori" della mente, a quella *animi ratio* di cui Lucrezio parla a v. 384, valutare la fondatezza o meno delle informazioni ricevute da ogni singolo atto percettivo (ma cfr. *infra*).

Possono rivelarsi illuminanti alcuni rilievi di Pesce¹⁸: «altro è... la relazione soggetto-simulacro, altro la relazione soggetto-cosa; la prima, che è la rappresentazione, perché è immediata, è sempre vera, la seconda, che è l'opinione, perché mediata (mediata dalla rappresentazione), può essere vera o falsa». E dunque abbiamo da un parte il "solido" (τὸ στερέμνιον), dall'altra abbiamo due immagini, quella fisica (= il simulacro) e quella psichica, "rappresentazione" (φαντασία). Da lontano mi pare di scorgere Platone; da vicino mi accorgo che non è lui: alla base dell'errore è l'alterazione del simulacro che effettivamente a quella distanza mi suggeriva l'immagine di Platone. A distanza adeguatamente ravvicinata i simulacri riproducono il solido in maniera del tutto fedele,

¹⁸ Cfr. Pesce 1988, 42.

con assoluta “evidenza”. Ma quando la distanza non è adeguata perché io possa osservare gli oggetti in maniera chiara e distinta, è necessario che io sospenda ogni valutazione di giudizio, sino a che non abbia espletato un efficace controllo: in questo caso l’oggetto è in attesa di essere confermato. Chiaro, al riguardo, Diogene Laerzio 10, 34: «attendere e avvicinarsi alla torre e apprendere come è da vicino (τὸ προσμείναι καὶ ἐγγὺς γενέσθαι τῷ πύργῳ καὶ μαθεῖν ὅποιος ἐγγὺς φαίνεται)». Che altro non è che la ἐνάργεια. Insomma, solo le rappresentazioni chiare e distinte avranno immediata garanzia di verità, rientrando le altre nella categoria di “ciò che attende conferma”¹⁹.

Il rapporto primario è tra soggetto percipiente e simulacro. Solo così può avere un senso quanto affermato da Sesto Empirico, *M.* 8, 63: «Epicuro diceva che ciò ch’è avvertito dalla sensazione è tutto vero, e che ogni rappresentazione viene da qualcosa di realmente esistente ed è tale quale è in effetti ciò che muove la sensazione; e che quelli che affermano che alcune sensazioni sono vere e altre false sbagliano in quanto non sanno distinguere opinione da evidenza immediata. Per esempio, per il fatto che Oreste credeva di vedere le Erinni, diceva che la sua sensazione era vera in quanto mossa da immagini (essa aveva delle immagini a oggetto), ma che il pensiero era in errore per false opinioni, credendo che quelle immagini fossero corpi solidi (ἢ μὲν αἴσθησις ὑπ’ εἰδώλων κινουμένη ἀληθής ἦν [ὑπέκειτο γὰρ τὰ εἰδῶλα], ὁ δὲ νοῦς οἰόμενος ὅτι στερέμνιοί εἰσιν Ἐρινύες ἐψευδοδόξει)»²⁰. E lo stesso vale per i sogni e per le allucinazioni e insomma per tutti i casi in cui non ci sia un solido a emettere simulacri. Sensazione vera in quanto mossa da immagini, dunque. Pure per Diogene Laerzio 10, 32 anche le visioni dei pazzi e i sogni sono veri in quanto producono una percezione, mentre ciò che non esiste non può produrre alcunché (che poi gli oggetti di tali visioni esistano nella realtà può essere soltanto una falsa inferenza della mente).

¹⁹ Mi piace riportare un limpido rilievo di Long: «A condizione che questi “effluvi”... penetrino nell’organo di percezione senza subire mutamenti di struttura, la rappresentazione che essi producono in noi sarà un’immagine fedele dell’oggetto. Ma se, per converso, la struttura originaria subisce alterazioni nel tragitto, gli effluvi ci faranno percepire qualcosa che corrisponde non a qualche reale caratteristica dell’oggetto, ma alla loro stessa struttura così modificata. Le sensazioni recano dunque testimonianza fidata dei soli effluvi».

²⁰ Trad. Isnardi Parente 1983², 306.

Fondamentale la ἐνάργεια, la chiara evidenza (anche se talora ha giocato qualche brutto scherzo a Epicuro: in base alla ἐνάργεια il filosofo afferma infatti con ogni certezza, in *Pyth.* 91, che «la grandezza del sole e degli altri astri per quanto riguarda le sensazioni che noi riceviamo, è tale quale appare»).

Ora, l'argomento della torre potrebbe essere più adeguatamente spiegato se con Epic. *Sent.* 24 si distingue tra ciò che attende conferma (τὸ προσμένον) e ciò che è *presente* con evidenza in base a sensazione (τὸ παρὸν ἤδη κατὰ τὴν αἴσθησιν): è evidente che una torre lontana attende conferma, e pernicioso sarebbe aggiungervi l'opinione (meglio: ipolessi) “la torre è rotonda”, laddove a stretta vicinanza si può ben affermare che “la torre è quadrata”. Chiarissimo Diogene Laerzio che, dopo aver precisato che ciò che è oggetto di opinione (τὸ δοξαστόν) «trae origine da un primitivo elemento di evidenza» (ἀπὸ προτέρου τινὸς ἐναργοῦς) (10, 33), aggiunge (34): «Chiamano l'opinione anche presunzione [ὑπόληψιν: ipolessi], e dicono che può essere vera o falsa: se riceve conferma oppure non riceve attestazione contraria è vera; se invece non riceve conferma o riceve attestazione contraria è falsa (ἄν μὲν γὰρ ἐπιμαρτυρῆται ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται, ἀληθῆ εἶναι· ἐὰν δὲ μὴ ἐπιμαρτυρῆται ἢ ἀντιμαρτυρῆται ψευδῆ τυγχάνειν). Da ciò fu introdotta l'espressione “ciò che attende conferma” (τὸ προσμένον); come per esempio l'attendere e avvicinarsi alla torre e apprendere come è da vicino». Il passo è di tutto rilievo. Fa riferimento proprio al caso della torre; sottolinea l'attesa come indispensabile per la verifica; definisce chiaramente l'ipolessi che, a differenza della prolessi che è sempre vera, può essere vera o falsa: vera solo nel caso in cui, dopo la verifica, c'è corrispondenza con il fenomeno; distingue i vari metodi di verifica che consentono di pervenire alla ἐνάργεια, alla evidenza sensibile: la ἐπιμαρτύρησις è la “attestazione favorevole” che conferma come vera l'opinione; la οὐκ ἀντιμαρτύρησις è la “non attestazione contraria” che non la smentisce; la ἀντιμαρτύρησις è la “attestazione contraria” che smentisce l'opinione; la οὐκ ἀντιμαρτύρησις è la “non attestazione contraria”, quella che non la conferma.

Nel contesto della polemica contro lo scetticismo, a v. 476 (*notitiam veri quae res falsique creatit*) Lucrezio introduce il “concetto di vero e di falso”: «Un uomo che non ha mai visto nulla di vero, non può avere il concetto (*notities*) o la ‘anticipazione’ (πρόληψις) della verità

con cui giudicare verità e falsità. *Notities* è traduzione lucreziana di πρόληψις²¹. Di rincalzo Robin²²: «La *notities* (πρόληψις, *anticipatio*, *praenotio* Cic. *N. D.* I 16, 43), in quanto deriva dalla sensazione... e poiché quest'ultima suppone l'esistenza reale della cosa..., suppone anche che la cosa di cui è la nozione esista». In particolare dai vv. 478-479 (*Invenies primis ab sensibus esse creatam / notitiam veri*) si desume che Lucrezio alluda qui proprio alla prolessi, uno dei tre criteri di verità accanto alla sensazione e alle affezioni (πάθη, il piacere e il dolore). Chiaro, al riguardo, è Diogene Laerzio 10, 33: la prolessi (o anticipazione o prenozione) è una sorta di idea generale, uno schema mnemonico (si ricordi che la sensazione non possiede memoria) che viene a formarsi in noi in seguito a ripetute percezioni di un medesimo oggetto, percezioni che formano un τύπος, un'impronta nella mente (διάνοια). Tramite questa idea noi siamo in grado di riconoscere a che cosa si riferisce una determinata sensazione. Noi 'anticipiamo' la rappresentazione di un oggetto, anche in sua assenza: grazie al linguaggio, quando pronuncio la parola "uomo" o "monte" mi collego a quel determinato τύπος che si è formato in me con le ripetute precedenti sensazioni (= la prolessi è sempre legata a un nome). Insomma, «non potremmo mai ricercare alcunché se prima non ne avessimo avuto esperienza» (così Diogene in 10, 33: οὐκ ἂν ἐζητήσαμεν τὸ ζητούμενον, εἰ μὴ πρότερον ἐγνώκειμεν αὐτό). Per riconoscere se ci troviamo davanti a un cavallo o a un bue, «bisogna che sia conosciuta già da prima la forma del cavallo e del bue, per mezzo della prolessi (δεῖ γὰρ κατὰ πρόληψιν ἐγνωκέναι ποτὲ ἵππου καὶ βοῦς μορφῆν), prosegue Diogene. Grazie alla prolessi la mente rinnova, con l'intervento del λογισμός, del ragionamento, un movimento particolare prodotto precedentemente in concomitanza con una data percezione, in modo da individuare, scegliendo tra i tanti simulacri, quelli di cui in quel dato momento ho bisogno. La prolessi risponde insomma a un bisogno di 'economia' della mente, che ci risparmia dal riprendere ogni volta l'intero processo della conoscenza. E dunque la prolessi non è né arazionale né priva di memoria. Diogene definisce la prolessi come «nozione universale insita in noi (καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην), vale a dire la memoria di ciò che spesso si è presentato alla nostra mente dall'esterno (μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φαέντος)».

²¹ Così Bailey 1947 III, 1239.

²² In Ernout – Robin 1962² II, 228.

Ovviamente il valore di verità della prolessi è del tutto fondato sui dati dell'esperienza, e sua caratteristica è l'evidenza: la prolessi è sempre vera, e non ha bisogno di dimostrazione alcuna. La prolessi (alla quale – ribadiamo – è sempre connesso un nome), infatti, è immagine che riassume altre immagini, ed è fondata sull'intuizione. Sarà il giudizio (la δόξα) a rivelarsi vero o falso, restando sensazioni e prolessi ciò che si rivelano nella loro immediatezza, nella loro evidenza (ἐνάργεια).

Ora, come opera la prolessi? I testi non sono del tutto chiari, «ma è agevole pensare che essa consista nella capacità da parte della mente, talora dietro l'impulso dei sensi, talaltra senza, di rinnovare un certo qual moto particolare che si era prodotto in occasione di un certo tipo di percezione, così che quella possa cogliere, con un atto di scelta, quei simulacri che fra i tanti che ad essa provengono continuamente in quel momento le abbisognano»²³.

Da rilevare è il carattere non necessariamente empirico della prolessi, dal momento che interviene in un particolare processo conoscitivo, che è quello dell'esistenza degli dèi. Noi avvertiamo che gli dèi esistono grazie ai simulacri che da essi ci pervengono. Ma la composizione atomica della divinità è di natura così sottile che i simulacri che ne derivano oltrepassano i nostri sensi e giungono direttamente alla mente. E dunque noi conosciamo gli dèi pur non avendone una conoscenza sensibile, anche se è una conoscenza che si attua tramite la 'meccanica' della sensazione.

Resta problematica la definizione di prolessi contenuta in Clemente di Alessandria, *Strom.* 2, 4, 16 (= 255 Us.): πρόληψιν δὲ ἀποδίδωσιν ἐπιβολὴν ἐπὶ τι ἐναργὲς καὶ ἐπὶ τὴν ἐναργῆ τοῦ πράγματος ἐπίνοιαν («un atto di intuizione riguardante una cosa evidente e il concetto evidente

²³ Così, con ottima sintesi, Arrighetti 1970, XXXI-XXXII. E l'errore? L'errore è originato da ciò che, nel giudizio, aggiungiamo ai dati provenienti dalla percezione, τὸ προσδοξαζόμενον. Chiaro, al riguardo, Epic. *Hdt.* 51: «L'errore poi non potrebbe sorgere se non cogliessimo in noi un certo quale altro moto, connesso sì con l'atto apprensivo ma distinto da esso (ἄλλην τινὰ κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς συνημμένην μὲν <τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ>, διάληψιν δὲ ἔχουσαν)». Si tratta dunque di un moto connesso con l'atto apprensivo di rappresentazione «perché solo per mezzo di questo ogni operazione di pensiero si compie; ma ne è distinto, perché nasce da un intervento spontaneo della mente» (Diano 1939, 141).

della cosa»²⁴). È pur vero che Clemente in certo qual modo inficia la sua testimonianza quando quasi la ‘strumentalizza’ per i propri fini (il suo discorso tocca i rapporti tra la conoscenza e la fede). E tuttavia la particolare utilizzazione da parte sua non credo tocchi il valore intrinseco della testimonianza, che va nel senso di attribuire alla prolessi una indubbia valenza ‘attiva’, una reale capacità di comprensione intellettuale e non una pura registrazione di impressioni, con tutte le difficoltà che la cosa può comportare. Di tutto rilievo, al riguardo, il concetto di ἐπιβολὴ τῆς διανοίας²⁵.

Epicuro tocca meccanismi mentali particolarmente delicati, e non c’è da meravigliarsi se non tutto è sempre chiaro. Occorre tuttavia evitare conclusioni che muovano da premesse estranee alla filosofia ellenistica e comunque tali da compromettere la validità dell’intero sistema epicureo. Molto difficile, ad esempio, voler vedere nella prolessi epicurea il corrispettivo materialistico dell’anamnesi platonica²⁶. Né si può etichettare come aprioristica la gnoseologia epicurea alla luce della critica neokantiana²⁷. Né, ancora, nel tentativo di illustrare ciò che rende “evidente” la prolessi, sarà il caso di fare il nome di Locke

²⁴ Trad. Isnardi Parente 1983², 307.

²⁵ Nei vv. 802-818 Lucrezio sviluppa la nozione epicurea di ἐπιβολή, quell’atto di attenzione che è proprio della mente (ἐπιβολὴ τῆς διανοίας), una ‘focalizzazione’ che si applica a quanto risulta dall’urto dei simulacri sui sensi, una ‘selezione’ su singoli dati con conseguente eliminazione di tutti gli altri, prima ancora che intervenga il λογισμὸς con le sue precipue operazioni (la ἐπιβολὴ τῆς διανοίας è resa da Lucrezio con *animi iniectus* in 2, 740, con *animus se iniciens* da Cicerone, *nat. deor.* 1, 54). Come si evince dal testo di Lucrezio, in particolare con il parallelo istituito con il senso della vista (= anche la vista, se vuole scorgere qualcosa di minuto, deve a sua volta concentrarsi su qualcosa, di fatto escludendo tutto il resto: cfr. vv. 807-813), anche i sensi hanno le loro ‘applicazioni’ (ἐπιβολὴ τῶν αἰσθητηρίων): la percezione è possibile solo se i sensi ‘si applicano’ volta per volta ai simulacri, cosa che conferma quanto accennato da Epicuro in *Hdt.* 38, dove parla, distinguendo, di ἐπιβολὴ τῶν αἰσθητηρίων e di ἐπιβολὴ τῆς διανοίας. Quest’ultima è appunto quella che consente alla mente di operare una selezione tra innumerevoli immagini che in ogni momento sono disponibili. E dunque la mente è considerata come organo di senso.

²⁶ È la tesi altamente improbabile di DeWitt 1954, 133 ss.; 144-150.

²⁷ Cfr. Natorp 1884, 234 ss.

per gli elementi empiristici o, in alternativa, quello di Kant per quelli aprioristici²⁸.

E tuttavia vale la pena di tener presente alcune considerazioni di Isnardi Parente²⁹, che rileva come, al di là di un meccanico imprimersi di una serie di immagini nella mente, la prolessi deve «contenere in sé un atto di effettiva comprensione intellettuale, un atto di giudizio intellettuale della mente esercitantesi sulle immagini». Occorre dunque – prosegue la studiosa – «riconoscere alla mente un procedimento estensivo al di là del piano della sensazione, non solo, ma anche un atto suo proprio di comprensione, senza per questo dover accettare la concezione platonico-aristotelica di un *voûç* a sé stante, entità autonoma rispetto al conoscere sensibile, che coglie essenze di ordine metafisico». Non so quanto di questo potesse essere presente a Epicuro, che per certo altro doveva intendere quando faceva dipendere la prolessi esclusivamente dal ripetersi delle sensazioni (un capitolo a parte meriterebbe la conoscenza “evidente” degli dèi [cfr. *Epic. Men.* 123], a proposito della quale Epicuro parla senz’altro di prolessi, originata da simulacri che tuttavia restano *al di fuori* della sensazione). O è da pensare, con Reale³⁰, sia pure in maniera problematica, a una sorta di “*apriori* materialistico” «nel senso che la natura precondiziona strutturalmente la conoscenza dell’uomo»? Non penso si possano applicare al pensiero epicureo categorie che a noi provengono da secoli di speculazione filosofica.

A una certa qual forma di apriorismo, in contrasto con il sensismo dichiarato del resoconto di Diogene Laerzio, potrebbero far pensare due luoghi ciceroniani (*nat. deor.* 1, 43-45 e *fin.* 1, 30-31). In particolare, in *nat. deor.* 1, 44 si deduce l’esistenza degli dèi da una nozione naturale o innata (*quoniam insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus*). Al riguardo la Asmis³¹ rileva: «Le prolessi sono “innate”, credo, nel senso di “essere cresciute in” noi dall’inizio del loro sviluppo, sviluppandosi così interamente dentro di noi, invece di esserci imposte da altri e quindi essere accettate per convenzione». Una spiegazione, che potrà anche non convincere; ma non credo si possa andare oltre.

²⁸ Cfr. Tsouna 2016, 167-168.

²⁹ Cfr. Isnardi Parente 1983², 24-25.

³⁰ Reale 1977², 185 n. 16.

³¹ Asmis 2009, 92.

Piuttosto, si potrebbe pensare, ma solo in certo senso, alla “immaginazione” aristotelica, quella immaginazione, posta tra la sensibilità e l’intelletto, che ‘prolunga’ le sensazioni e che consente di raffigurarsi gli oggetti anche assenti (si legga il III libro del *De anima*). L’immaginazione è in grado di unire insieme le singole immagini di oggetti tra loro simili e di derivarne una rappresentazione schematica. Un esempio: vedo numerosi fiumi; ne elimino quanto ognuno di essi ha di strettamente particolare e pongo invece in risalto tutti gli elementi che li accomunano; ed ecco che mi formo una rappresentazione generale di “fiume”. E la prolessi potrebbe appunto far pensare a un procedimento di questo genere. C’è però una differenza sostanziale: se la sensazione (quella dei sensibili propri), per Aristotele, può dirsi vera in quanto testimonia l’esistente che è stato percepito, non altrettanto si potrà dire dell’immagine, sempre esposta alla possibilità di rivelarsi falsa (laddove la prolessi è sempre vera).

Per concludere su questo punto, non si può negare che certe ‘debolezze’ della sua canonica devono avere indotto Epicuro a ricorrere a processi mentali di vario tipo nel tentativo di ‘porre rimedio’ a quelle che a noi possono apparire autentiche contraddizioni.

Come nella concezione eleatica, anche in Epicuro e Lucrezio l’essere resta eterno e immutabile; e attraverso la sensazione si registra questa *realtà* pur nella mutazione continua delle disposizioni atomiche. Ma nel sistema epicureo il problema di fondo resta quello di conciliare la ragione con la sensazione. Per Epicuro la ragione non è qualcosa che esiste in maniera autonoma. Il λόγος è fatto di movimenti di atomi a loro volta derivati dall’atto della sensazione. Come può allora il λόγος esercitare una qualsiasi forma di controllo sulla sensazione (che è irrazionale e meccanica) dalla quale totalmente deriva? In qual senso può Lucrezio affermare in 4, 384 che è la *animi ratio* a discernere le sensazioni vere da quelle (per così dire) ‘false’? In qual maniera l’attività della ragione può essere correlata con quella della sensazione? Sono interrogativi ai quali il pensiero epicureo non è in grado di rispondere.

E non credo sia inutile tener presenti le notazioni qui svolte prima di affrontare la lettura del complesso testo lucreziano.