

1 La questione dei sensi in Lucrezio: un'introduzione

1.1 *Regula, norma e libella*

Che l'esistenza di un "metro di misura", capace di vagliare e fondare in maniera irrefutabile l'attività conoscitiva, costituisse una priorità, o meglio, *la* priorità, dell'opera di Lucrezio, traspare a chiare lettere dai seguenti versi del libro IV del *DRN*:

*Denique ut in fabrica, si prauast regula prima,
normaque si fallax rectis regionibus exit,
et libella aliqua si ex parti claudicat hilum,
omnia mendose fieri atque obstipa necessust,* 515
*praua cubantia prona supina atque absona tecta,
iam ruere ut quaedam uideantur uelle, ruantque
prodita iudiciis fallacibus omnia primis,
sic igitur ratio tibi rerum praua necessest* 520
falsaque sit, falsis quaecumque ab sensibus ortast.

Ancora: come in una costruzione, se il regolo al principio / è storto, e se la squadra è fallace ed esce dalle linee dritte, / (515) e la livella da qualche parte zoppica un pochino, / inevitabilmente tutto l'edificio riesce difettoso e piegato, / storto, cascante, inclinato in avanti, inclinato all'indietro / e disarmonico, sì che alcune parti sembra vogliano / già precipitare, e tutto precipita, tradito dalle prime misure / (520) fallaci, così, dunque, il ragionare sulle cose deve riuscirci / storto e falso, qualora da falsi sensi sia nato (*DRN* 4.513–521).

Lasciando emergere il significato originario del concetto greco di κανών,¹ i termini *regula*, *norma* e *libella*,² a cui ricorre Lucrezio, designano, in prima istanza, tre strumenti impiegati dai carpentieri e dagli edili per tirare linee rette, controllare la planarità di una superficie, vagliare e livellare le altezze di mura in costruzione. Per traslazione, essi vengono ad assumere, in ambito epistemologico, il significato tecnico di “canone” o “criterio di conoscenza” – da cui il titolo dell’opera *Περὶ κριτηρίου ἢ Κανών*,³ annoverata da Diogene Laerzio (10.27) tra i βέλτιστα συγγράμματα del fondatore del Giardino –, ossia di *strumento* mediante il

1 O κανών designava, in origine, il righello, l’asta rigida utilizzata per tracciare righe dritte (in merito, si veda Papini 2018, spec. 13–14). Degna di nota, a mio parere, la presenza di tale concetto in un frammento del *Protreptico* di Aristotele restituitoci dall’opera omonima di Giamblico (Iambl. *Protr.* 11.54.10–56, 12 Pistelli = 13 Ross = 46–51 Düring). In esso, Aristotele, nel tentativo di dimostrare il valore della scienza filosofica per la formazione del politico, dichiara che «come non è un buon costruttore chi non si serve della squadra (κανόνι) né di alcuno degli altri strumenti di questo genere, ma tende a conformarsi agli altri edifici» (ὥσπερ οὖν οὐδ’ οἰκοδόμος ἀγαθός ἐστιν οὗτος ὅστις κανόνι μὲν μὴ χρῆται μηδὲ τῶν ἄλλων μηδενὶ τῶν τοιούτων ὀργάνων, ἑτέροις δὲ οἰκοδομήμασι παραβάλλων, trad. Casaglia 2020), così non sarà un politico o un legislatore capace colui che, per stabilire le leggi di una città o amministrare le faccende pubbliche, si limita a osservare e imitare (cfr. μίμησις) costituzioni umane già in vigore, piuttosto che giudicare (κρίνειν) ciò che è giusto, bello e vantaggioso (τί δίκαιον καὶ τί καλόν καὶ τί συμφέρον), sulla base delle regole che ricava dalla natura stessa e dalla verità (ἀπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς καὶ τῆς ἀληθείας). Certo non è da escludere che il termine κανών dipenda dall’intervento di Giamblico, ma ipotizzando la paternità aristotelica, sarebbe interessante domandarsi se lo Stagirita non se ne serva, più che per riferirsi alle idee di Platone, con un significato in linea con quello che il concetto – assieme a quello affine di κριτήριον – verrà a ricoprire in età ellenistica (si veda la n. 4). Lo stesso Berti, del resto, in nota al frammento 49 Düring, nega la necessità di chiamare in causa «le Idee di cui parlava Platone», dal momento che le regole a cui Aristotele allude sono criteri che debbono essere desunti dallo studio della natura umana, e tengano conto, per conseguenza, «del fine ultimo dell’uomo» (Berti 2010, 87, n. 73, insieme a 86, n. 70).

2 In *DRN* 4.519 compare, in realtà, anche la nozione di *iudicium*, cui Cicerone ricorre di frequente per tradurre τὸ κριτήριον, laddove pare servirsi del termine *regula* per rendere il concetto di τὸ κανών (cfr., solo per fare un esempio, *Luc.* 29). La maniera con cui è impiegata la parola *iudicium* in 6.519 lascia pensare che Lucrezio non intendesse designare, per suo tramite, propriamente, il criterio o canone del vero in se stesso, bensì la misurazione effettuata attraverso di esso (più precisamente, nel passo si parla delle «primitissime misurazioni», *iudiciis primis*).

3 Testo che, secondo Sedley 1973, 13–17, sarebbe successivo alla stesura dei primi dodici (o tredici; sull’inclusione del libro XIII si veda Sedley 1974, 89) libri del *Περὶ φύσεως* e andrebbe collocato, più precisamente, tra la stesura dell’*Epistola a Erodoto* (che compendia i suddetti libri) e l’*Epistola a Meneceo*, ossia, sempre secondo lo studioso, nel periodo compreso tra il 301 a.C. e il 296/295 a.C. (Sedley indica il 301/300 a.C. come *terminus post quem* della lettera a Meneceo, sulla datazione della quale si vedano ora le prudenti conclusioni di Heßler 2014, 27–30, che ipotizza per lo scritto una composizione di poco antecedente al 296/295 a.C. [*terminus post quem*], mantenendo come *terminus ante quem* la morte del filosofo [271/270 a.C.]). *Contra* Hirzel 1877, 187, secondo cui il Κανών sarebbe la prima opera scritta da Epicuro.

quale discriminare ciò che è suscettibile di essere vero o falso.⁴ Per poter adempiere in maniera adeguata alla propria funzione, regolo, squadra e livella non potranno dunque che essere essi stessi, *in primis*, “diritti”, e non “zoppicare” nemmeno un poco (cfr. *claudicat hilum*, *DRN* 4.513–519).⁵ E va da sé, sempre per traslazione, che un criterio atto al discernimento del vero e del falso dovrà in prima istanza essere esso stesso vero, e dovrà necessariamente essere tale *non* in virtù di prove ulteriori, ma in quanto dotato di ἐνάργεια (*perspicuitas, euidencia*),⁶ ossia di incontrovertibile evidenza. Depositari di una siffatta evidenza sono, in prima istanza, per Lucrezio e l’in-

4 Il termine greco κριτήριον è impiegato, al pari di altri sostantivi neutri terminanti in -τήριον, per indicare degli “strumenti”. Nel *Teeteto* di Platone (precisamente a 178b 6, ossia nella sezione del dialogo in cui viene indagata la tesi protagorea dell’*homo mensura*), il vocabolo sembra assumere il significato generale di “facoltà percettiva”, mentre nella *Repubblica* (9.582a 6), designa le qualità/capacità (ἐμπειρία e φρόνησις) che occorre possedere al fine di produrre giudizi benfatti (καλῶς κριθήσεσθαι). Aristotele, nella *Metafisica* (11(K).6.1063a 3), vi ricorre per designare l’“organo di giudizio”, l’organo atto a giudicare, tanto nell’ambito dei sapori, e, dunque, più in generale, delle affezioni, quanto nella sfera dei valori morali, ossia di ciò che è bene e di ciò che è male. L’origine del significato tecnico del termine pare però dover risalire piuttosto a Democrito (cfr. Sext. Emp. *Math.* 7.140 = 76 A 3 DK, in cui un certo Diotimo, forse democriteo, ascrive all’Abderita l’ammissione di tre criteri – τρία κριτήρια – di giudizio; si tratta in realtà di un testo problematico, in merito al quale si rimanda almeno a Tarrant 1985, 103–106, e Sedley 1992, 43–44) e Nausifane (al cui Τρίπους, secondo Aristone [in Diog. Laert. 10.14] – per alcuni di Chio, quindi stoico [Ioppolo 1980a, 315, n. 73], per altri di Ceo, e quindi peripatetico [Gigante 1998] –, dovette ispirarsi Epicuro per la stesura del suo Κανών; si veda Verde 2013c, 251–266), impegnati in una polemica contro l’insegnamento di Protagora. Sulla centralità del κριτήριον τῆς ἀληθείας in particolare modo nei dibattiti epistemologici di età ellenistica, e sull’origine dell’espressione, si rinvia a Striker 1996a e Spinelli 2016b. Più specificamente sul criterio di verità nella tradizione epicurea si veda, invece, Lefebvre 2004. L’immagine della costruzione su cui poggia il parallelismo lucreziano tra il regolo del carpentiere e la regola nel senso del criterio di conoscenza è sfruttata già da Platone in un passo delle *Leggi* (7.793a 9–c 5), in cui a ricoprire il ruolo di strumento “livellatore” sono le cosiddette leggi non scritte (ἄγραφα νόμιμα), le quali, se deviano dalla retta via, si comportano come «i sostegni che negli edifici dei carpentieri, scivolando dalla loro posizione mediana, fanno crollare insieme a loro tutto su se stesso, e una parte giace sotto a un’altra, questi sostegni e ciò che è stato ben costruito successivamente, per il crollo delle parti vecchie» (οἷον τεκτόνων ἐν οἰκοδομήμασιν ἐρείσματα ἐκ μέσου ὑπορρέοντα, συμπίπτειν εἰς ταῦτόν ποιεῖ τὰ σύμπαντα, κείσθαι τε ἄλλα ὑφ’ ἐτέρων, αὐτὰ τε καὶ τὰ καλῶς ὕστερον ἐποικοδομηθέντα, τῶν ἀρχαίων ὑποπεσόντων, trad. Ferrari/Poli in Ferrari 2005).

5 Una dicitura simile si ritrova in Cic. *Nat. D.* 1.107 («e tutta la teoria vacilla e zoppica», *totaque res uacillat et claudicat*; trad. di Calcante 2000), là dove l’accademico Cotta accusa Velleio e gli Epicurei di non essere in grado di rendere conto della natura e dell’origine dei (già democritei) simulacri divini, finendo così per rendere del tutto claudicante l’intera dottrina.

6 Sulla nozione di ἐνάργεια in relazione all’epicureismo, e, più in generale, alle filosofie di età ellenistica (epicureismo, stoicismo e scetticismo), si vedano sicuramente Auvray–Assayas 1997, Görler 1997, Ierodiakonou 2012, e la voce enciclopedica, di prossima pubblicazione, di Flamigni (*forthcoming*). Per quanto concerne i corrispettivi latini, Cicerone, in *Luc.* 17, discutendo la posi-

tera tradizione del Giardino, i sensi e le sensazioni, infallibili testimoni del vero e fondamento della *notitia* che di esso possediamo (*ab sensibus esse creatam notitiam ueri*, DRN 4.478).⁷ In virtù del loro carattere evidente, le sensazioni garantiscono all'edificio della conoscenza delle fondamenta salde e dei sostegni sicuri, consentendo allo stesso di non risultare difettoso e sghebo (cfr. *omnia mendose fieri atque ob-stipa*, DRN 4.516).

1.2 Sensi e sensazioni

Concordemente a quanto insegnato da Epicuro, che definisce la sensazione come l'esito accidentale (σύμπτωμα αἰσθητικόν) della congiunzione dell'anima con il corpo (o meglio, con *il resto* del corpo, τὸ λοιπὸν ἄθροισμα, Hrdt. 64), Lucrezio, nel libro III del suo poema, qualifica il *sensus* come un *motus*⁸ che, seppur strettamente

zione di alcuni filosofi (*quidam e philosophis*), verosimilmente gli Epicurei (ma la questione è dibattuta, si veda Brittain 2006, 12, n. 16), i quali ritenevano che non fosse necessario dare una definizione al concetto di "conoscenza" o "percezione" (*nec definiri aiebant necesse esse quid esset cognitio aut perceptio*), e che nulla fosse più chiaro della ἐνάργεια (*nilhil esset clarius ἐνάργεια*), propone, via Lucullo (portavoce di Antioco di Ascalona), di tradurre quest'ultima con i vocaboli *perspicuitas* ed *euidentia* (*perspicuitatem aut euidentiam nos si placet nominemus*). Cfr. anche Luc. 46: *perspicuis et euidentibus rebus*. In Luc. 45, esplicitamente in riferimento ad Epicuro, si legge che, ad avviso di questi, spettava al *sapiens* separare l'*opinio* dalla *perspicuitas* (ma *perpicuitas*, nell'ambito degli *Academici* di Cicerone, è anche, e soprattutto, il concetto impiegato in relazione alla posizione di Antioco di Ascalona e alla sua critica della cosiddetta Accademia scettica); e *perspicuitas* (e non *euidentia*) è il termine che ritroviamo anche in Lucrezio, seppur in un'unica occasione (DRN 2.275: *perspicuumst*). Per riferirsi alla ἐνάργεια, il poeta ricorre più spesso a *manifesta/manufesta* [res] (cfr. per es. DRN 1.893, 2.565, 3.353, 4.867). Segnalo, infine, che in *Acad. post.* 41 Cicerone, sempre per indicare la ἐνάργεια, ricorre al sostantivo *declaratio*.

7 La ἐνάργεια qualifica, in realtà, i criteri del vero nel loro complesso, dunque non solo le sensazioni, ma anche le prolessi e le affezioni (cfr. Epicur. Hrdt. 52, in cui si parla dei «criteri fondati sull'evidenza» [τὰ κριτήρια ... τὰ κατὰ τὰς ἐναργείας], e Hrdt. 82: «e a ogni evidenza presente sulla base di ciascuno dei criteri» [καὶ πάσῃ τῇ παρουσίᾳ καθ' ἕκαστον τῶν κριτηρίων ἐναργείᾳ]; cfr. anche Diog. Laert. 10.33 [255 Usener], in cui a ciò che a ogni nome immediatamente sottostà, ossia la prolessi, è riconosciuto il carattere dell'evidenza [παντὶ οὖν ὀνόματι τὸ πρῶτως ὑποταγμένον ἐναργές ἐστι]). Dal momento, però, che prolessi e affezioni sono strettamente dipendenti dalle sensazioni, e su di esse si fondano, ritengo legittimo affermare che *in prima istanza* è ad esse (e ai sensi) che il carattere di "evidenza" inserisce.

8 *Motus* che, in altri luoghi del libro III del DRN, viene definito, appunto, *sensifer*, cfr. DRN 3.240, 245, 272, 379, 570, 924. Cfr. anche Diog. Laert. 10.32, in cui la realtà dei φαντάσματα dei pazzi e dei φαντάσματα onirici viene affermata in virtù del loro produrre un moto percettivo (κινεῖ), laddove ciò che non esiste non può produrre moto alcuno (τὸ δὲ μὴ ὄν οὐ κινεῖ).

legato alla quarta natura dell'anima, priva di nome (*DRN* 3.237–245),⁹ non si realizza se non quando l'anima si trova congiunta e in massima coesione col corpo (350–369, spec. 559: *inter se coniuncta*). Il vocabolo tecnico σύμπτωμα, impiegato da Epicuro per caratterizzare la αἴσθησις, designa, nel lessico epicureo, la proprietà “accidentale” di un corpo, ossia quella che, pur predicandosi di un corpo, non ha «né la natura dell'intero a cui capita siano connessi [...] né quella eterna delle proprietà che a esso si accompagnano» (οὐκ ἔχει τὴν τοῦ ὅλου φύσιν ᾧ συμβαίνει [...] οὐδὲ τὴν τῶν αἰδίων παρακολουθούντων, Epicur. *Hrdt.* 70).¹⁰ Solo quest'ultime, infatti, definite τὰ αἴδια συμβεβηκότα (*Hrdt.* 71), sono proprietà “necessarie”, essenziali e permanenti, stabili (cfr. αἰεί, *Hrdt.* 68) di un corpo, rispetto al quale risultano fisicamente inseparabili.¹¹ L'insieme di tali proprietà stabili individua la natura eterna del corpo, ovvero ciò che lo rende un soggetto di predicazione. Il distinguo tra τὰ αἴδια συμβεβηκότα e τὰ συμπτώματα corrisponde, in Lucrezio, a quello tra *coniuncta* ed *euenta* (*DRN* 1.449–482). Rientrano tra i *coniuncta*, secondo la trattazione lucreziana, i costituenti fisici inseparabili dalla natura di un certo oggetto, come il peso per i sassi, il calore per il fuoco, la fluidità per l'acqua, il contatto per i corpi o l'intangibilità per il vuoto (*DRN* 1.451–454); pur essendo qualità essenziali, i *coniuncta* non sono realtà autonome, poiché rimangono ontologicamente dipendenti dall'oggetto cui ineriscono. Le uniche realtà ontologicamente autonome sono, infatti, atomi e vuoto, oltre i quali non si dà alcuna terza natura di per se stessa esistente (*per se*, 1.445–446, cfr. anche Epicur. *Hrdt.* 68). Sono invece identificate come *euenta* le qualità accidentali, svincolabili dalla natura dell'oggetto, come la

9 Sulla concezione dell'anima in Lucrezio, e sul confronto con Epicuro, di vedano specialmente Boyancé 1958; Kerferd 1971; Moreau 2002; Konstan 2007a; Repici 2008; Gill 2009; Scalas 2015; Verde 2015b, 2017a, 2017b e 2020e; Masi/Verde 2018; Gee 2020.

10 Per la traduzione della lettera a Erodoto di Epicuro si farà sempre riferimento a Verde 2010b.

11 L'esigenza di Epicuro di qualificare τὰ συμβεβηκότα come αἴδια, e specificare che trattasi di proprietà che si accompagnano *sempre* a un corpo, è da ricollegarsi, credo, alla potenziale ambiguità sottesa al concetto di συμβεβηκός, che in Aristotele indica l'accidente, “ciò che va insieme” a una cosa, senza inerirle necessariamente (*Top.* 1.5.102b 4–7) – ragion per cui non può divenire oggetto della scienza. Il ruolo ascribedo da Epicuro a τὸ (αἰδίων) συμβεβηκός si avvicina, senza sovrapporvisi, a quello posseduto, in Aristotele, da τὸ ἴδιον, la “caratteristica peculiare/propria”, quel predicato che, pur non esprimendo l'essenza di un soggetto (compito di τὸ ὅρος), risulta coestensivo ad essa (*Top.* 1.5.102a 18–19). Inerendo a tutti gli individui di una certa specie, τὸ ἴδιον non può essere accostato alla ἰδία ποιότης stoica (cfr. Stob. 1.177.21–179.17, ma anche *SVF* 2.276–398), da ricollegarsi, semmai, alle riflessioni di Antistene intorno all'ἴδιος καὶ οἰκεῖος λόγος, ossia quel discorso che manifesta la qualità propria (ἡ ποιότης) di ciascuna cosa, e che Antistene, in polemica con la dottrina delle idee di Platone, riteneva essere la maniera migliore di “interpretare” il dialogo socratico (cfr. Arist. *Metaph.* 8(H).3.1043b 4–32 = *SSR* V A 150; un rimando alla posizione antisteneica è forse presente anche in Pl. *Tht.* 201e–202c). Sullo ἴδιος καὶ οἰκεῖος λόγος di Antistene si rimanda a Brancacci 1990).

schiavitù, la povertà oppure la ricchezza, la liberà, la guerra, la concordia e, in generale, tutte quelle qualità il cui sopraggiungere o venire meno non altera in alcun modo la natura dei corpi cui si riferiscono (455–458).¹² Se, dunque, la sensazione è considerata un accidente, significa che essa *non* appartiene essenzialmente né al corpo né all'anima – poiché il venir meno della sensazione non implica il venir meno né dell'uno né dell'altra¹³ –, ma si predica *accidentalmente* di entrambi, con precedenza dell'anima (nel senso che, come si legge sempre in Epicur. *Hrdt.* 64, il corpo partecipa dell'accidente-sensazione grazie all'anima, cfr. παρ' ἐκείνης), una volta avvenuta la congiunzione.

Quanto al concetto di *sensus*, va detto che con esso Lucrezio designa non un elemento preciso della canonica epicurea, qual è τῆ αἴσθησις, bensì un ampio ventaglio di entità, strettamente connesse alla sfera della percezione sensibile, tra le quali rientrano, oltre alla αἴσθησις,¹⁴ gli αἰσθητήρια, intesi sia come i cinque sensi,¹⁵ sia come i rispettivi organi percettivi,¹⁶ i πάθη¹⁷ e, infine, la capacità o facoltà di sentire e di percepire in generale, τὸ αἰσθάνεσθαι,¹⁸ resa talvolta mediante la forma verbale *sentire*¹⁹ (la quale, tuttavia, è non di rado impiegata anche per indicare la capacità specifica dell'udito). Non sempre è evidente quale sia il riferimento preciso che Lucrezio ha in mente, sicché molto spesso, nelle pagine che seguono, ho preferito limitarmi a mantenere il latino *sensus*.

12 Rientrano tra gli *euenta* anche gli avvenimenti (*res gestae*, 1.464–482), dai quali deriva la coscienza della temporalità (459–463; non a caso Demetrio Lacone definiva il tempo come σύμπτωμα συμπτωμάτων, Sext. Emp. *Math.* 10.219 = 294 Usener).

13 L'idea che la sensazione non costituisca una proprietà essenziale (συμβεβηκός/*coniunctum*) dell'anima, e che, per conseguenza, l'eventuale rimozione della sensazione non comporti uno snaturamento (o un venir meno) dell'anima stessa, contravviene, evidentemente, alla posizione aristotelica per cui, negli animali, l'anima coincide precisamente con la capacità (nel senso dell'atto primo) di percepire.

14 Cfr. per es. *DRN* 2.19, 399, 403, 904.

15 Cfr. per es. *DRN* 1.303, 447, 600, 689, 700; 2.139, 406, 432–433, 435.

16 Cfr. per es. *DRN* 2.407, 429, 470, 911.

17 *Uoluptas* e *dolor*, quando considerati insieme e come mere, ma necessarie, controparti delle sensazioni, le quali, a loro volta, conviene forse ricordarlo, non sono *mai* neutre. Cfr. per es. *DRN* 2.19, 399, 403.

18 Cfr. per es. *DRN* 1.962; 2.312, 652, 915, 938; 3.98, 101, 352.

19 Cfr. per es. *DRN* 2.910. Considerazioni terminologiche affini sono svolte anche in Glidden 1979b, 155.

1.2.1 La natura della sensazione

Per poter approntare al meglio un discorso intorno al criterio della sensazione nel *DRN* di Lucrezio, occorre preliminarmente ricordare gli aspetti cruciali che caratterizzano la αἴσθησις di Epicuro, e che ne fanno il primo e più fondamentale dei criteri della canonica. Decisivo, a tal proposito, il resoconto che intorno ad essa ci offre Diogene Laerzio (10.31–32 = 36 Usener),²⁰ il quale, dopo una rapida elencazione dei canoni del vero ammessi da Epicuro e dagli Epicurei seriori, ci informa che, secondo il fondatore del Giardino, ogni sensazione (πᾶσα αἴσθησις) è ἄλογος, e non partecipa della memoria (μνήμης οὐδεμιᾶς δεκτική). Questi due caratteri rilevati da Diogene, che demarcano in maniera netta lo statuto della sensazione da quello goduto dal secondo criterio della canonica, la πρόληψις,²¹ risultano tra loro fortemente correlati e necessitano, per conseguenza, di essere considerati e compresi insieme. La memoria, infatti, da un lato, permette di “immagazzinare” i dati registrati dalla percezione, conservando l'impronta (il τύπος) delle sensazioni precedenti (cfr. Diog. Laert. 10.33 = 255 Usener),²² dall'altro, interviene “attivamente” sul materiale percettivo, elaborandolo e sintetizzandolo, e presupponendo, per ciò stesso, il dispiegamento di capacità razionali e intellettive.²³ L'assenza di λόγος priva la αἴσθησις di qualunque capacità di elaborare e, di conseguenza, concettualizzare, il dato percettivo, relegandola a quanto registrato dai sensi *hic et nunc*, nell'attimo presente. La sensazione che ho a t_1 di un determinato oggetto x è *altra* rispetto a quella che avrò, del medesimo oggetto x , a t_2 . Sempre Diogene ci informa poi che la sensazione (in quanto registrazione di un urto provocato sugli organi di senso da parte di qualcosa che proviene dall'esterno) non può prodursi da se stessa (οὔτε γὰρ ὑφ' αὐτῆς κινεῖται), né essa è in grado di aggiungere o togliere alcunché a ciò che la produce (10.31). Affermare che la αἴσθησις non possa generarsi da se medesima, significa ammettere che il suo verificarsi presuppone, quale requisito imprescindibile, il darsi di una realtà (atomica) esterna che continuamente entra in interazione con la nostra struttura atomica. In continuità con quanto insegnato da Leucippo e Democrito,²⁴ Epicuro ricorre alla cosiddetta dottrina degli εἶδωλα, secondo cui dai corpi si dipartono ininterrottamente delle immagini (εἶδωλα; *simula-*

²⁰ Su questo passo di Diogene Laerzio e, più in generale, sullo statuto veritativo della αἴσθησις in Epicuro reputo imprescindibile il contributo di Verde 2018a.

²¹ Sulla quale si rimanda ai capp. 2, 3 e 4 della Parte Seconda dello studio.

²² *Infra*, 223 e n.

²³ Sul duplice ruolo rivestito dalla memoria si veda Masi 2014a.

²⁴ Cfr. Arist. *Diu. Somn.* 464a; Theophr. *Sens.* 50 (VII 27 D147, R55 LM = 68 A 135 DK); Alex. Aphr. *In Sens.* 24.14–21 Wendland (VII 27 D145 LM = 67 A 29 DK), cfr. 319 Usener. Cfr. anche Cic. *Nat. D.* 1.73; *Fin.* 1.21; Diog. Laert. 9.44.

cra,²⁵ *images*, *effigies* o *figurae* nel poema lucreziano,²⁶ che alla loro descrizione dedica la prima parte del libro IV, spec. vv. 26–268),²⁷ le quali, lungi dall'essere *spectra* privi di materia,²⁸ vanno intese alla stregua di “pellicole” atomiche sottilissime, uguali nella forma (ὁμοιοσχήμονες, *Hrdt.* 46) agli oggetti da cui defluiscono. Epicuro ne intraprende un'analisi piuttosto dettagliata a partire dal paragrafo 46 della lettera a Erodoto, offrendo un resoconto che ha assunto nuova luce in seguito all'edizione curata da G. Leone dei resti del libro II del Περὶ φύσεως (*PHerc.* 1149/993 e 1010).²⁹ Mi limito qui a richiamare, brevemente, i caratteri salienti della dottrina degli εἰδωλα.

1.2.2 La dottrina degli εἰδωλα/*simulacra*

Inafferrabili tramite la percezione sensibile, gli εἰδωλα rientrano tra quelle realtà ἄδηλα la cui esistenza risulta attestabile mediante la non smentita (οὐκ ἀντιμαρτύρησις) offerta dai fenomeni.³⁰ Non è infatti impossibile, spiega Epicuro, che nell'ambiente circostante si creino tali emanazioni (οὔτε γὰρ ἀποστάσεις ἀδυνατοῦσιν ἐν

25 La cui radice *simil-* suggerisce la rassomiglianza dell'immagine al modello, espressa da Epicuro mediante l'aggettivo ὁμοῖος; si veda Gigandet 1998, 211. Il termine *simulacrum* richiama però, al contempo, secondo Gigandet (1998, 211–213), anche il concetto di *simulatio*, quasi a voler indicare che trattasi di una replica del mondo sensibile che può divenire una copia ingannevole e illusoria. La stessa parola εἰδωλον, connessa a εἰκών, ci riporta, del resto, alla εἰκασία platonica del libro VI della *Repubblica* (510a). Solo di passaggio, faccio presente che la principale accusa rivolta a Velleio e alla sua scuola in *Nat. D.*, è l'accusa di *simulatio* (*Nat. D.* 1.3–4, ma cfr. anche 1.85, 123; 3.3).

26 Sul vocabolario lucreziano relativo alle “immagini” visive nel libro IV del poema si segnala lo studio di Sedley 1999, spec. 231–234.

27 È interessante osservare che mentre Lucrezio, per indicare gli εἰδωλα, ricorre ai termini *summenzionati*, nel fr. XXVIII 15 Ch. (753 M.) del poeta latino Gaio Lucilio, vissuto nel II sec. a.C., compare la traslitterazione del termine greco (*eidola atque atomus uincere Epicuri uolam*, «vorrei vincere gli *eidola* e gli atomi di Epicuro»). Questo verso risulta di estremo interesse in quanto contiene (e consente di datare) la primissima allusione ad Epicuro da parte di un autore latino. Il grecismo traslitterato *eidola* non sopravviverà nella lingua latina; sopravviverà, invece, il termine *atomus* (grecismo integrale di ἄτομος > *α-τέμνω > “ciò che non si può tagliare”, “insecabile”), vocabolo che, com'è noto, non si ritrova in Lucrezio; su tutto ciò si veda almeno Maso 2016.

28 Così tali immagini ci vengono presentate da Cicerone, che in una lettera a Cassio scherniva l'epicureo Cazio Insubre in quanto solea denotare con il termine *spectra* (vocabolo che compare solo in Cicerone) «quelli che il filosofo di Gargetto e prima già Democrito chiamavano εἰδωλα» (*Fam.* 15.16.1–2: *Nam, ne te fugiat, Catius Insuber* Ἐπικούρειος, *qui nuper est mortuus, quae ille Gargettius et iam ante Democritus* εἰδωλα, *hic spectra nominat*, trad. mia). Si veda Sedley 1999, 231.

29 Leone 2012.

30 Per una presentazione completa ed esaustiva di tale dottrina si rimanda certamente all'introduzione dell'edizione curata da Leone 2012 del libro II del Περὶ φύσεως, nonché all'ampio com-

τῷ περιέχοντι γίνεσθαι τοιαῦται, *Hrdt.* 46), capaci di restituire fedelmente le parti cave e piane (τῶν κοιλωμάτων καὶ λειοτήτων) dei solidi da cui si dipartono. A questa prima definizione dei simulacri come ἀποστάσεις (cfr. anche *Nat.* II, coll. 14.6; 101.25–102.1 Leone), che immortalava gli εἰδῶλα nella loro prospettiva “statica”, ossia nel momento del distacco dagli oggetti,³¹ segue una loro indagine nella prospettiva “dinamica” di efflussi (ἀπόρροιαι) che anche nel loro moto di scorrimento dalla superficie degli στερέμνια sono in grado di conservare «la posizione e l'ordine esterni (τὴν ἐξῆς θέσιν καὶ βάσιν) che avevano anche nei corpi solidi» (*Hrdt.* 46; cfr. anche *Nat.* II, col. 50.3 Leone).³²

Differenti in virtù della loro inimmaginabile e insuperabile sottigliezza (cfr. ταῖς λεπτότησιν ἀνυπερβλήτοις, *Hrdt.* 47) rispetto a ciò che si presenta alla vista, i *simulacra* sono descritti da Lucrezio come “pellicole” sottilissime, in sé indiscernibili, ma analoghe per conformazione alle “fini tuniche” (*teretes tunicae*) deposte dalle cicale durante l'estate, alle *membranae* che i vitelli appena nati lasciano cadere dalla superficie del corpo (*de corpore summo*) e, da ultimo, alla “veste” (*uestis*) che le serpi abbandonano tra i roveti (*DRN* 4.57–61). Come si evince da questo ricorso ad esempi analoghi nella sfera del visibile (specificamente tratti dal mondo animale), la natura estremamente sottile delle “pellicole” atomiche (*suptili praedita filo*, 4.88; *tenui natura*, 4.110) è garantita, parimenti all'esistenza delle stesse (*esse ea quae rerum simulacra uocamus*, 4.50), attraverso la non smentita da parte dei fenomeni (*Hrdt.* 47). La questione dell'esistenza dei simulacri, infatti, non può venir disgiunta da quella inerente alla loro essenza e ai loro caratteri peculiari,³³ ossia il loro essere dei τύποι ὁμοιοσχήμονες (*Hrdt.* 46)³⁴ rispetto ai corpi di cui sono immagini e la loro ἀνυπερβλήτος λεπτότης (*Hrdt.* 47), dacché sono proprio tali caratteri a distinguere le realtà identificabili a pieno ti-

mentario ivi contenuto; per ulteriori approfondimenti su alcuni elementi o aspetti specifici della questione, si rinvia al volume di Masi/Maso 2015.

31 Lucrezio riproduce questa prospettiva attraverso espressioni come *ab rebus recedere* (*DRN* 4.65, 130), *fluant ab rebus lapsaque cedant* (4.144), *fluere atque recedere* [...] *rebus* (4.860) ed *emissus* (4.205).

32 Per la distinzione tra prospettiva “statica” e prospettiva “dinamica” individuabile nell'indagine di Epicuro si veda Leone 2012, 76–78, 516–518.

33 Lucrezio, analogamente, dopo aver asserito l'esistenza dei simulacri (*esse ea quae rerum simulacra uocamus*), si occupa immediatamente di esporne i caratteri essenziali (4.30–269).

34 Sul valore dell'aggettivo ὁμοιοσχήμων, e su quello affine di ὁμοίωμα, cfr. Epicur. *Nat.* II, col. 38.2–3 Leone, e relativo commento; sulla stessa tematica si rimanda, inoltre, al contributo di Corti 2015. Si vedano altresì le considerazioni svolte al par. 8.4 di questa Parte Prima del lavoro.

tolo come εἶδωλα da altre forme di ἀποστάσεις non classificabili come simulacri atomici.³⁵

La preoccupazione di Epicuro nei riguardi di questa fondamentale distinzione affiora sin dai primi frammenti superstiti del libro II del Περί φύσεως, nei quali il filosofo provvede anzitutto a descrivere quelle emanazioni che, nella realtà che ci circonda, εἶδωλα non sono (coll. 8 e 14 Leone). Le emissioni corpuscolari cui assistiamo nella quotidianità fenomenica, infatti, «non sono εἶδωλα» (col. 14.1–8 Leone), poiché non presentano le medesime proprietà straordinarie di quest'ultimi (sottigliezza, leggerezza, velocità di traslazione). I simulacri, diversamente dalle ἀποστάσεις che si distaccano dai corpi «in profondità» (εἰς βάθος, col. 8.6 Leone), sono emanazioni di atomi posti «sulla superficie» dei corpi solidi (ἐπὶ τῷ προσώπῳ, col. 13.6–7 Leone), dotate di una sottigliezza insuperabile e impercettibile all'occhio umano (cfr. col. 27.1–3 Leone), ma fortemente connesse nella loro compagine (ἀλλήλου|χούμεν[α, col. 16.9–10 Leone).³⁶ Contrariamente a

³⁵ Leone 2012, 75. A conferma di ciò, Epicuro, nella parte centrale del paragrafo 46 della lettera a Erodoto, puntualizza che è precisamente (e, aggiungerei, esclusivamente) «a queste impronte [scil. quelle che presentano i due tratti distintivi in questione], che diamo il nome di εἶδωλα» (τούτους δὲ τοὺς τύπους εἶδωλα προσαγορεύομεν).

³⁶ Il concetto di ἀλλήλουχία, non attestato prima nella lingua greca, ma verosimilmente coniato dallo stesso Epicuro con una ben precisa valenza tecnica (si veda Leone 2012, 94 e, in generale, 94–97, con il commento a *Nat. II*, coll. 102–103 e 106), denota la solida coesione della compagine atomica che caratterizza gli εἶδωλα, rendendoli immuni rispetto alla fragilità che facilmente gli avversari erano portati a connettere alla loro eccezionale sottigliezza. Grazie alla testimonianza di Alessandro di Afrodisia (cfr. *De an. lib. mantissa* 134.28–136.28 Sharples, e *In Sens.* 56.6–58.22 Wendland), sappiamo che uno dei punti deboli della dottrina delle immagini risiedeva proprio nella fragilità che inevitabilmente, ad avviso del peripatetico, doveva inficiare pellicole atomiche che sono per natura più sottili e rarefatte (λεπτότερα καὶ ἀραιότερα τὴν φύσιν) dell'aria (*De an. lib. mantissa* 136.22–23 Sharples). La loro estrema sottigliezza, inoltre, avrebbe dovuto consentire la visione anche ad occhi chiusi (Alex. Aphr. *In Sens.* 57.12 Wendland), nonché condurre al disperdimento dei simulacri in presenza di vento, impedendo la visione (laddove è evidente che la nostra capacità visiva funziona anche in caso di vento forte, cfr. *In Sens.* 57.10–11 Wendland). Proprio per far fronte a obiezioni di questo genere – evidentemente ancora diffuse al tempo di Alessandro di Afrodisia, a riprova della problematicità della questione –, Epicuro, attraverso la ἀλλήλουχία, mirava ad assicurare alla trama eccezionalmente sottile delle pellicole atomiche la capacità di resistere a eventuali, seppur rari, urti (ἀντικοπαί) a cui le stesse possono essere soggette durante il loro tragitto verso gli organi di senso, permettendo così alle immagini di conservare quella struttura atomica massimamente coesa che qualifica la superficie degli στερέμνια da cui si dipartono. Infine, la nozione di ἀλλήλουχία assicurava ad Epicuro un ulteriore vantaggio. Sappiamo che Teofrasto, nel *De sensu* (51), disapprovava la posizione di Democrito secondo cui sarebbe l'aria interposta tra l'oggetto della visione e il soggetto percipiente a ricevere, alla maniera di un pezzo di cera (VII 27 R57 LM = 68 A 135 DK) le impronte provenienti dalle ἀπόρροιαι che continuamente defluiscono dagli oggetti. L'aria, infatti, ad avviso di Teofrasto, risulta del

ogni odore, fumo o calore, che provenendo dal profondo dei corpi si scinde lungo il tortuoso percorso e non trova sbocchi attraverso cui fuoriuscire (*DRN* 4.90–94), «quando vien lanciata la *tenuis membrana* d'un colore / che si trova alla superficie, non c'è nulla che possa lacerarla, / perché, collocata in prima linea, ha sgombrato il cammino» (4.95–97).³⁷ A ben vedere, la terminologia stessa cui ricorre Lucrezio per designare i simulacri, «cui si può dare quasi il nome di membrane o di corteccia (*quasi membrana uel cortex*)» (4.50),³⁸ restituisce, accentuandolo, il distacco delle immagini esclusivamente dalla superficie degli *στερέμνια*.

Rispetto, invece, agli oggetti da cui si dipartono, i simulacri presentano una sostanziale «differenza in profondità» (*εἰς | βά|θος παραλλαγῆς*, *Epicur. Nat.* II, col. 110.21–22 Leone). Benché infatti essi possiedano «le medesime dimensioni in profondità» degli *στερέμνια*, condividendo cioè con quest'ultimi la medesima dimensione nel vuoto interno, non sono costituiti in profondità da molti corpi al modo degli oggetti solidi (col. 116 Leone). Manca, infatti, nei simulacri la solidità (*στερεότης*) della massa interna³⁹ – ragion per cui Epicuro li definisce atti a ripro-

tutto inadeguata a ricevere alcunché, essendo soggetta a sminuzzamento e per nulla compatta. E l'ipotesi, sempre democritea, per cui sarebbe il sole a permettere all'aria di divenire compatta (*πυκνοῦν*), appare a Teofrasto decisamente assurda, dal momento che, al limite, il sole potrebbe contribuire a rarefarla ulteriormente (*Sens.* 55). Fu verosimilmente in risposta a tali obiezioni che Epicuro si trovò a dover ripensare la dottrina di Democrito, eliminando il *medium* dell'aria e trasferendo alle immagini i caratteri di sottigliezza e compattezza che l'Abderita riconosceva al mezzo interposto, compattezza che era in grado di assicurare proprio grazie alla *ἀλληλουχία* (si veda Leone 2012, spec. 96).

37 *DRN* 4.95–97: *at contra tenuis summi membrana coloris / cum iacitur, nihil est quod eam discerpere possit, / in promptu quoniam est in prima fronte locata*. Cfr. anche *DRN* 4.204–205: *quid quae sunt igitur iam prima fronte parata, / cum iaciuntur et emissum res nulla moratur?* («che avverrà allora di quelle [*scil.* particelle] che son già pronte in prima linea, / quando vengono lanciate via e nulla ne ritarda il dipartirsi?»).

38 L'impiego dei termini [*quasi*] *membrana* e [*quasi*] *cortex* (appartenenti al vocabolario biologico) per descrivere la natura e i caratteri dei *simulacra* è, come osservato già da Sedley 1998a, 40–42, assai significativo, poiché contribuisce a trasmettere l'idea della predisposizione propria di queste pellicole atomiche sottilissime a distaccarsi dalla superficie dei corpi. E quando Alessandro di Afrodisia, nel criticare, in *De an. lib. mantissa* 136.3–5 Sharples, i simulacri scrive che – come dicono [*scil.* gli Epicurei] (*ὡς φασι*) – essi sono costituiti da materiali simili a cortecce (*ἐκ φλοιωδῶν*) e membrane (*καὶ ὑμενωδῶν*), è difficile non considerare la scelta di tale vocabolario come una traduzione deliberata di quello lucreziano (dove il *quasi* sarebbe ripreso dalla terminazione *-ώδης* dei due aggettivi greci).

39 È piuttosto verosimile che la mancanza di profondità che caratterizza i simulacri rispetto ai corpi di provenienza costituisca il vero motivo della detrazione da parte di Epicuro e, successivamente, di Diogene di Enoanda, nei confronti della «animazione» dei simulacri ammessa da Democrito, il quale, stando a Plut. *Quaest. Conu.* 5.7.682F–683A (VII 27 D153 LM = 68 A 77 DK), e Aug. *Ep.* 118.28, riconosceva l'esistenza di *ἐμψυχα εἶδωλα* (cfr. anche Plut. *De def. or.* 420B–C, in cui si

durre «le parti cave e piane» (κοιλώματα καὶ λειότητες, *Hrdt.* 46) degli oggetti solidi –, sebbene questo non ne comprometta la natura corporea (col. 105.7 Leone; cfr. anche *DRN* 4.217, 901).⁴⁰

Il connubio di sottigliezza e stretta coesione, fondamento dell'accostamento lucreziano dei *simulacra* a ragnatele o foglie d'oro (*ut aranea bratteaque auri*, *DRN* 4.727), garantisce alle immagini una natura differente rispetto a quella manifestata da altre συστάσεις sottili, quali il vento e il fuoco, in grado di penetrare anche in superfici estremamente compatte e modificare la propria forma, non possedendo, diversamente dagli εἶδωλα, «una sola certa configurazione morfologica per natura» (*Nat.* II, col. XXV Leone), e non essendo caratterizzate dalla ἀλληλουχία dei loro componenti. Lucrezio, analogamente, discutendo in merito alle realtà visibili che emettono corpi, distingue emanazioni «liberamente inclini a dissolversi», quali fumo e calore, ed emissioni «più densamente intessute» (*contexta magis condensaque*, *DRN* 4.54–57), riecheggiando la ἀλληλουχία teorizzata dal Maestro. È proprio quest'ultima peculiarità a non consentire alle immagini il passaggio attraverso

parla, per converso, di εἶδωλα «sordi, ciechi e privi di animazione [τὰ κωφὰ καὶ τυφλὰ καὶ ἄψυχα]» ammessi dagli Epicurei). Epicuro, in *Nat.* II, coll. XIV e 109.19–25 Leone, connette l'assenza di στερεότης interna alla impossibilità di animazione. Diogene di Enoanda, al fr. 10 IV.10–V.6 Smith (cfr. anche fr. 43 I.12–II.1 Smith), in maniera ancor più esplicita e menzionando esplicitamente il nome di Democrito, lega la mancanza di solidità interna dei simulacri alla impossibilità per gli stessi di possedere (nel senso di contenere) sensazione e ragionamento (αἰσθησι[ν] ἔχει | καὶ λογισμόν, fr. 10 IV.12–13). Il motivo per cui l'Abderita erra, nel ritenere che i simulacri possano realmente «conversare con noi» (προσλαεῖ ἡμε[ιν], fr. 10 IV.14), risiede, perciò – questo almeno sembrerebbe essere il ragionamento di Diogene, come illustrato da Morel 2015b, 64–65 –, nel fatto che egli attribuisce agli εἶδωλα la solidità interna.

40 Proprio sulla natura corporea dei simulacri Diogene di Enoanda, stando ai frammenti 10 e 43 Smith, entrò in polemica con gli Stoici, i quali definivano nei termini di «vuote illusioni» le visioni nei sogni (κενὰ μὲν οὖν [σ]κι[α] | γραφήματα τῆς δια|νοίας οὐκ ἔστι τὰ φάσ|ματα, fr. 10 I.4–7 Smith). Di contro a tale concezione, Diogene sosteneva la necessità di chiamare corporee le rappresentazioni oniriche, nonostante la loro estrema sottigliezza ([ἐ]δε[ι] | αὐ[τὰ] σωμα[τ]ικὰ λ[έ] | [γε]σ[θ]αι καὶ λεπτὰ ὄντα, fr. 10 II.2–3 Smith). Pur avendo una composizione elusiva dell'occhio, infatti, esse hanno potere causale, come è testimoniato dal fatto che colui che sogna è da esse affetto. Tale loro natura corporea, tuttavia, non va sovrainterpretata; occorre, in tal senso, evitare due errori opposti: quello di considerare le immagini non corporee, alla maniera degli Stoici (per i quali, però, il termine σκιαγράφημα significava non «incorporeo», bensì «privato di un oggetto corrispondente» (cfr. per es. Aët. *Plac.* 4.12.1–5; *Dox.* 401–402, MR 1611 = *SVF* 2.54 [ἐπὶ τοῦ σκιαμαχοῦντος]); i φάσματα rimangono, infatti, inesorabilmente corporei, in quanto capaci di causare effetti; si vedano, su questo punto, anche le considerazioni di Masi 2017, 89–90, n. 57), e quello esibito da Democrito (si veda *supra*, n. 39), consistente nell'attribuire ai simulacri pienezza in profondità, ammettendo che essi possano contenere, in questo modo, sensazioni e ragionamento. Sul tema, si rimanda specialmente a Cavini 2009, 760–762; Güremen 2017; Masi 2017, 87–90. Sul concetto di σκιαγράφημα si vedano altresì le considerazioni svolte sul tema della σκιαγραφία, *infra*, 95–98.

realtà solide come i muri, garantendo così il mantenimento dell'omogeneità della forma (*formai seruare figuram*, 4.69; cfr. Epicur. *Nat.* II, col. 38.2–3 Leone: τὴν ὁμοιομορφίαν τοῦ σώματος;⁴¹ cfr. anche *Hrdt.* 49, in cui i τύποι che sopraggiungono a noi dagli oggetti risultano ὁμοιόμορφοι rispetto ad essi).⁴²

Ai tratti di insuperabile sottigliezza e massima coesione della compagine dei simulacri si accompagna la loro elevata velocità. Grazie alla natura rarefatta della loro tessitura (*textura [...] rara*), spiega Lucrezio, i simulacri sono in grado

41 In Epicur. *Nat.* II, col. 38 Leone, più precisamente, si legge che le immagini conservano sulla facciata (ἐπὶ τοῦ προσώπου, 1–2) l'uguaglianza di forma col corpo da cui provengono (τὴν ὁμοιομορφίαν τοῦ σώματος, 2–3) sino a che qualcosa che si sia fatto loro incontro, producendo uno strappo (διασπασμός, 7), non imponga un cambio di direzione. La medesima idea viene ripresa da Lucrezio in *DRN* 4.96, in cui si afferma che *nihil est quod eam discerpere possit* («non c'è nulla che possa lacerarla [*scil.* la pellicola atomica]»). La “facciata” delle immagini richiamata da Epicuro nel passo menzionato coincide con quella dei corpi dai quali le stesse si distaccano, il che traspare in maniera piuttosto chiara anche da alcuni versi lucreziani, cfr. *DRN* 4.71, 95–97 e 298–323; da 4.71, in particolare, si comprende come la possibilità degli εἰδῶλα di serbare la conformazione degli oggetti di partenza sia garantita proprio dal loro dipartirsi dalla superficie dei corpi (4.69: *formai seruare figuram*).

42 L'aggettivo ὁμοιόμορφος va esaminato accostandolo all'aggettivo, affine ma non identico, ὁμοιοσχήμων (che si tratti di due concetti non sovrapponibili traspare già da una testimonianza su Leucippo, [Hipp.] *Ref.* 1.12.2 = VII 27 D81 LM = 67 A 10 DK, in cui si parla dell'intrecciarsi di corpi ὁμοιοσχήμονα καὶ παραπλήσια τὰς μορφάς). Il secondo (ὁμοιοσχήμων) chiama in causa lo σχῆμα (la *figura* lucreziana, cfr. per es. *DRN* 4.109) di un corpo, che, unitamente alla grandezza (μέγεθος), al peso (βάθος), e a tutte le proprietà essenziali (συμβεληκότα) di un corpo, costituisce ciò che del corpo permane quando è soggetto ad erosione o a un qualche altro processo di logoramento (cfr. Epicur. *Hrdt.* 55). L'aggettivo ὁμοιόμορφος, invece, rimanda alla μορφή (la *species/forma* lucreziana, cfr. *DRN* 4.52), la forma esteriore di un corpo, ossia l'aspetto che esso esibisce nel suo complesso, come risultante di colore, figura, grandezza, ecc. venutasi a determinare in funzione della posizione, dell'ordine (θέσις, τάξις) e del numero degli atomi che lo compongono. In condizioni “ideali”, il simulacro è in grado di trasmettere tanto la μορφή quanto lo σχῆμα del corpo da cui si diparte; in situazioni non ottimali, invece, ciò che dell'immagine arriva a «salutare terra» (cfr. Epicur. *Nat.* II, col. 114.5–6 Leone) è esclusivamente la sua μορφή. Il che, avremo modo di appurarne, si evince chiaramente anche dal noto resoconto sestano relativo al caso della torre quadrata (*Math.* 7.208–209 = 247 Usener), il cui simulacro, nel suo moto di traslazione attraverso l'aria (τῇ διὰ τοῦ ἀέρος φορᾷ), subisce una alterazione del suo σχῆμα, tant'è che allo spettatore distante, che pur capisce che ciò che sta guardando è una torre (ed ecco preservata la μορφή, l'aspetto globale dell'oggetto), l'immagine giunge tondeggiante (sulla questione). Il binomio σχῆμα–μορφή risulta particolarmente perspicuo in Lucrezio, che parla di *speciem ac formam similem* (*DRN* 4.52) e *similes [...] figurae* (4.109), associando poi i due concetti a 4.69, dove si parla di *formai [...] figuram*. Sulla resa di σχῆμα e μορφή in lingua latina, si segnala Pease 1955, 442.

di «attraversare in un solo attimo (*temporis in puncto*)⁴³ impensabili spazi» (*inmemorable per spatium*, *DRN* 4.191–198). La loro sorprendente rapidità, tuttavia, non viene garantita unicamente dalla λεπτότης della loro compagine, ma altresì dal fatto che gli εἶδωλα presentano dei pori commisurati (πάντα πόρον σύμμετρον ἔχοντα, *Hrdt.* 47; cfr. anche *Hrdt.* 61). Stando all'esegesi avanzata da Diano, attraverso l'aggettivo σύμμετρος Epicuro identifica l'omogeneità di misura tra i simulacri e i πόροι, i quali designano, in ultima istanza, «i canali o meati, e cioè i vuoti di diversa grandezza e forma, che distinguono il pieno»,⁴⁴ ossia l'*interuallum* (*DRN* 4.187) e i *rara uiarum* (6.332) di Lucrezio. Per poter adempiere alla loro funzione di ricettori dei simulacri provenienti dall'esterno, e affinché questi possano rappresentare fedelmente gli oggetti da cui si distaccano, i pori, disseminati sugli organi di senso (διάνοια inclusa), dovranno necessariamente essere simmetrici, proporzionati, ossia corrispondenti alle immagini.⁴⁵ In virtù di questa caratteristica, inoltre, gli εἶδωλα, pur essendo di numero infinito, non sono interessati da alcun urto, o, comunque, da urti di lieve entità (*Hrdt.* 47).⁴⁶

V'è, infine, un ultimo aspetto degli εἶδωλα, strettamente connesso alla ἀλλήλουχία, che conviene brevemente richiamare. Si tratta della συνίησις, la "restrizione", termine che compare esclusivamente nel libro II del Περὶ φύσεως (cfr. per es. coll. 105.11–12; 112.12; VII.20; VIII.19–20 Leone) e che costituisce l'oggetto di un vivace dibattito.⁴⁷ La συνίησις, come è stato chiarito, non individua una proprietà intrinseca del simulacro,⁴⁸ quanto piuttosto una capacità che esso esibisce a seguito dell'interazione e dello scontro con un corpo solido che gli rende ostico il passaggio.⁴⁹ Questo potere di restringimento delle immagini risulterebbe particolarmente idoneo, secondo Masi, a rendere conto della possibilità del simulacro (1) di penetrare in un oggetto solido che non presenta una porosità commisurata, (2) di percorrere velocemente distanze considerevoli e (3) di conservare, nonostante l'inevitabile disfacimento morfologico cagionato dal processo, la sua capa-

43 Come annotato da Asmis 1984, 109, tale *temporis punctum* sembra riferirsi all'istante di tempo percepibile, vale a dire un tempo troppo breve per essere percepito come un intervallo temporale. Sui minimi di tempo nella filosofia epicurea si veda anche *infra*, 69, n. 160.

44 Diano 1974, 301–305. Cfr. anche Verde 2010a, 122–123.

45 Verde 2010a, 124.

46 Cfr. anche *DRN* 4.68–71, in cui Lucrezio scrive che i *multa minuta* disseminati in *summis rebus*, «possono volarne via nello stesso ordine / in cui erano, conservando la forma esteriore, / (70) tanto più velocemente, quanto meno possono essere impediti, / pochi come sono, e collocati in prima linea» (*multa minuta, iaci quae possint ordine eodem / quo fuerint et formai seruare figuram, / (70) et multo citius, quanto minus indupediri / pauca queunt et (quae) sunt prima fronte locata*).

47 Per una presentazione sintetica di tale dibattito, si rimanda allo studio di Masi 2015, 120.

48 Come sostenuto *i.a.* da Isnardi Parente 1983, 216 n. 1.

49 Leone 2012, 150; si veda anche Masi 2015, 120.

cità di restituire fedelmente la realtà che ci circonda.⁵⁰ Come chiarito dalla studiosa, la possibilità che tale meccanismo di contrazione non infici in modo significativo la capacità rappresentativa dell'εἶδωλον risulta spiegabile qualora si ponga la nozione di συνίησις in proficua relazione con quella di ἀλληλουχία.⁵¹ Secondo la studiosa, infatti, è possibile che

nella contrazione la coesione agisca come una tendenza degli atomi a rimanere uniti in un aggregato a loro adatto e a mantenere, nei limiti del possibile, ovvero fino a quando non si verifichino fratture fatalmente rovinose per l'intero composto in grado di spezzarne la figura, rapporto e ordine reciproco.⁵²

1.2.3 Realtà e incontrovertibilità

Nel prosiegua della sua descrizione della αἴσθησις di Epicuro, Diogene ci informa che nulla v'è che possa confutarla (οὐδὲ ἔστι τὸ δυνάμενον αὐτὰς διελέγξαι, 10.32);⁵³ la sua veracità (τὴν τῶν αἰσθήσεων ἀλήθειαν, 10.32), infatti, è garantita dal suo essere reale (τὰ ἐπαισθήματα δ' ὑφ'εστάναι), dove l'infinito perfetto ὑφ'εστάναι possiede qui il medesimo valore del verbo ὑπάρχειν. Questa precisazione di Diogene risulta decisiva, e offre l'occasione per porre in chiaro sin da subito un aspetto cruciale dell'epistemologia di Epicuro, sul quale ritornerò a più riprese nel corso del volume. Mi riferisco alla questione delle due nozioni (o livelli) di verità (e falsità) che è possibile rintracciare nella canonica epicurea.⁵⁴ Da un lato, una definizione di verità piuttosto consueta e a noi familiare, intesa come *adaequatio* (o «truth-as-correctness»),⁵⁵ concernente τὰ δοξαστά o le ὑπολήψεις (*Hrdt.* 50–51; cfr. anche la sezione sestana dedicata al criterio epicureo, in *Math.* 7.203–216 = 247 Usener).⁵⁶ Dall'altro lato, invece, un'accezione di verità che, seppur meno intuitiva, si rivela

⁵⁰ Masi 2015, 120; si veda anche Leone 2012, 609.

⁵¹ Masi 2015, 122.

⁵² Masi 2015, 122.

⁵³ Cfr. anche Epicur. *RS* XXIII–XXIV. Su Diog. Laert. 10.32, si vedano, in particolare, Striker 1996b, 77–91, e Verde 2018a, 88–89.

⁵⁴ Sui due significati di “verità” nel pensiero epicureo, si rinvia in special modo a Striker 1996a, 33–42, e Verde 2018a.

⁵⁵ Bown 2016, 485–501. Per una discussione critica del contributo di Bown, si veda, di nuovo, l'articolo di Verde 2018a, in cui lo studioso cerca di mostrare come alcuni dei “macchinosi” concetti adottati da Bown (quali “predicative complexes”) per chiarire la duplice accezione epicurea della verità, lungi dal chiarificare la posizione di Epicuro, ne rendano la comprensione ancor più impervia.

⁵⁶ Su questa concezione del vero e del falso, cfr. anche Arist. *Metaph.* 9(Θ).10.1051b 2–6.

essere, tra le due, quella fondamentale. Decisiva, a riguardo, la testimonianza di Demetrio Lacone (*PHerc.* 1012, coll. LXXII–LXXIII Puglia),⁵⁷ il quale, impegnato a difendere e chiarificare la tesi di Epicuro circa la verità di tutte le αἰσθήσεις, afferma che gli oggetti sensibili (τὰ αἰσθητά) sono veri (ἀληθῆ) non perché sono detti veri (ἀληθῆ λέγεται), ma facendo riferimento al sinonimo di “veri” (τὴν δὲ ἀναφορὰν ἐπὶ τὰ |⁵ συνώνυμα τούτοις ποιού|μενοι), in quanto sono realmente esistenti (καθόσον γὰρ ὄντα, col. LXXIII.2–6 Puglia). Una definizione assai simile a quella offerta da Demetrio traspare anche da un passo del libro II del *Contro i logici* di Sesto Empirico (*Math.* 8.9 = 244 e 247 Usener), in cui viene ascritta a Epicuro la tesi per cui tutte le cose percepibili (τὰ αἰσθητά πάντα) sono vere ed esistenti (ἀληθῆ καὶ ὄντα), poiché non intercorre differenza alcuna – secondo il fondatore del Giardino – tra il dire che una cosa è vera (ἀληθὲς εἶναι τι λέγειν) e il dire che essa esiste (ἢ ὑπάρχον, cfr. anche Cic. *Luc.* 45 = 223 Usener).⁵⁸ In questo caso, la verità (così come la falsità) pertiene non a ciò che viene proferito intorno alle cose, ma alle cose stesse intorno a cui si proferisce. Si tratta della verità connessa alla sensazione, in virtù della quale tutte le αἰσθήσεις risultano parimenti vere. L'αἴσθησις, infatti, altro non è che l'urto provocato dagli εἶδωλα, il quale urto, in quanto κίνησις (*motus*, *DRN* 3.352), risulta inevitabilmente *reale* e, per ciò stesso, *vero*. Ed è esattamente questo il concetto di verità a cui allude Diogene Laerzio nella sua testimonianza sulla sensazione epicurea (10.32).

Alla luce della nozione di verità come realtà appena esaminata, si comprende per quale ragione sempre Diogene (10.32) aggiunga che una sensazione omogenea (ἡ ὁμογένεια αἴσθησις) non è in grado di confutarne un'altra omogenea.⁵⁹ essendo ambedue parimenti reali (cfr. ὑφεστάναι), esse possiedono egual forza (cfr. διὰ

⁵⁷ Sul *PHerc.* 1012 di Demetrio Lacone si veda anche *infra*, 127–129.

⁵⁸ Poco oltre, sempre in *Math.* 8.9, Sesto Empirico evidenzia i due distinti livelli di verità previsti dall'insegnamento di Epicuro affermando che, per quest'ultimo, «[p]ur essendo vere tutte le cose percepibili (πάντων δὲ τῶν αἰσθητῶν ἀληθῶν ὄντων), le cose opinabili sono differenti, alcune sono vere, altre false» (τὰ δοξαστά διαφέρειν, καὶ τὰ μὲν αὐτῶν εἶναι ἀληθῆ τὰ δὲ ψευδῆ; trad. Verde 2018a, 87). L'ipotesi di una possibile relazione tra il passo di Sesto e quello di Demetrio Lacone è suggerita da Verde 2018a, spec. 89–90. Più in generale, per un'indagine esaustiva circa lo *status* dell'αἴσθησις nella filosofia di Epicuro, si segnalano Taylor 1980; Everson 1990; Striker 1996a, 77–91; Vogt 2016; Verde 2018a; Warren 2019. Sulla medesima questione si veda, inoltre, il già citato contributo di Ierodiakonou 2012, 63–69, che ben mette a fuoco e indaga il diverso rapporto vigente tra ἐνάργεια e sensazione (e, più in generale, tra ἐνάργεια e criteri di verità) nell'epicureismo, nello stoicismo e nello scetticismo (accademico e pirroniano).

⁵⁹ Sono “omogenee”, almeno così mi pare di capire, le sensazioni di uno stesso oggetto che risultano uguali tra loro, come quando il soggetto A ha una sensazione dell'oggetto *x* uguale a quella che il soggetto B ha del medesimo oggetto.

τὴν ἰσοσθένειαν),⁶⁰ e non v'è modo che l'una ci induca, di per se stessa, a propendere verso di essa più di quanto non lo faccia l'altra. Né una sensazione eterogenea (ἡ ἀνομογένεια) può confutarne un'altra eterogenea,⁶¹ in quanto le due non costituiscono criteri dello stesso oggetto (letteralmente, non sono "critiche" delle stesse cose: οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν εἰσι κριτικά).⁶² Nemmeno è in grado però di confutarla il ragionamento, giacché ogni ragionamento (πᾶς γὰρ λόγος) dipende dalle sensazioni (ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἥρτηται).⁶³

Lucrezio si preoccupa di chiarire per quale ragione i sensi non possano essere contraddetti (cfr. *neque sensus posse refelli*, 4.479) nel libro IV, nel cuore della cosiddetta polemica antiscettica.⁶⁴ Dopo aver dichiarato che sono i sensi a dare fondamento alla *notities ueri* (4.478–479), egli procede domandando, retoricamente, come potrebbe la ragione, «nata da un senso fallace» (*ab sensu falso ratio orta*), riuscire ad «oppugnare i sensi (*dicere eos contra*), essa che tutta da loro è nata (*tota ab sen-*

60 Il concetto di ἰσοσθένεια, cruciale nella riflessione scettica di Sesto Empirico (cfr., per es., *Pyr.* 1.196, nonché 1.8–10), dovette ricoprire un ruolo di prim'ordine anche nel contesto della Nuova Accademia, almeno stando alla testimonianza latina di Cicerone. Nella chiusa di *Acad. post.* 45 (= F 45 Vezzoli) l'Arpinate riporta che Arcesilao, *contra omnium sententias disserens*, riusciva a distogliere i propri interlocutori dalle loro opinioni, poiché «trovandosi nel medesimo argomento ragioni egualmente pesanti dalle due opposte parti, più facilmente si sospendesse l'assenso dall'una e dall'altra parte» (*Huic rationi quod erat consentaneum faciebat, ut contra omnium sententias disserens de sua plerosque deduceret, ut cum in eadem re paria contrariis in partibus momenta rationum invenirentur facilius ab utraque parte assensio sustineretur*; su testo latino e traduzione degli *Academici libri*, si veda *infra*, 67, n. 155; sulla ἰσοσθένεια come scaturigine della ἐποχή περί πάντων si veda Ioppolo 1986, 56–57). Naturalmente, l'equipollenza qui in gioco concerne il livello della verità "proposizionale", laddove, nella testimonianza laerziana su Epicuro, essa ineriva, come abbiamo visto, il piano della realtà della sensazione. Ed è interessante osservare come Plutarco, occultando (in maniera verosimilmente deliberata) quest'abissale differenza, nell'*Aduersus Colotem* contrapponga la ἐποχή περί πάντων di Arcesilao alla dottrina epicurea della "parità" (ισότης), ossia dell'uguale peso/valore veritativo, delle rappresentazioni opposte (1123D–F). Sulla nozione di ἰσοσθένεια, cfr. anche Clem. Al. *Strom.* 8.5.16.3 = *SVF* 2.121.

61 Sono "eterogenee" le sensazioni che, pur essendo di uno stesso oggetto, risultano diverse tra loro, come quando la sensazione che A ha di x differisce da quella che ne ha B.

62 Sul valore da attribuire a quest'occorrenza dell'aggettivo κριτικός, si veda *infra*, 82.

63 Si veda Tsouna 2016b, spec. 168–169. Interessante, in relazione a questo punto, richiamare un frammento di Democrito, restituitoci da Galeno (*Exp. Med.* 15.7.10–11 Walzer = VII 27 D23a LM = 68 B 125 DK), in cui l'Abderita immagina che i sensi prendano voce e, rivolgendosi alla ragione, apostrofino la sua pretesa con queste parole: «O misera ragione, tu, che attingi da noi tutte le tue prove, tenti di abbattere noi? Il tuo successo significherebbe la tua rovina» (τάλαινα φρήν, παρ' ἡμέων λαβοῦσα τὰς πίστεις ἡμέας καταβάλλεις; πτώμά τοι τὸ κατάβλημα; trad. Giannantonio 1981). Su questo passo di Democrito, si veda Lee 2005, 217–251, spec. 242–246.

64 Sulla quale *infra*, spec. parr. 3 e 5 (Parte Prima).

sibus orta est). / Se quelli non son veritieri, anche la ragione diventa tutta falsa» (*qui nisi sunt ueri, ratio quoque falsa fit omnis*, 4.483–485).⁶⁵ I sensi, inoltre, né possono confutarsi l'uno con l'altro, né possono smentire se stessi:

*An poterunt oculos aures reprehendere, an aures
tactus? an hunc porro tactum sapor arguet oris,
an confutabunt nares oculiue reuincant?
non, ut opinor, ita est. Nam seorsum cuique potestas
diuisast, sua uis cuiquest, ideoque necesse est 490
et quod molle sit et gelidum feruensue seorsum
et seorsum uarios rerum sentire colores,
et quaecumque coloribus sint coniuncta uidere.
Seorsus item sapor oris habet uim, seorsus odores
nascuntur, seorsum sonitus. Ideoque necesse est 495
non possint alios alii conuincere sensus.
nec porro poterunt ipsi reprehendere sese,
aequa fides quoniam debet semper haberi.
Proinde quod in quoquest his uisum tempore, uerumst.*

O potranno le orecchie correggere gli occhi, o il tatto / le orecchie? O, d'altronde, questo tatto sarà convinto d'errore / dal gusto della bocca, o lo confuteranno le nari, o gli occhi / lo smentiranno? Non è così, io penso. Giacché ogni senso / (490) ha un potere specialmente distinto, ciascuno ha una facoltà / propria, e perciò è necessario percepire con un senso speciale / ciò che è molle e gelido o infocato, e con un senso speciale / i vari colori delle cose, e vedere quanto ai colori è congiunto. / Una speciale facoltà ha pure il gusto della bocca, per una via / (495) speciale sorgono gli odori, per un'altra speciale i suoni. Si deve / perciò concludere che i sensi non possono confutarsi a vicenda. / E neanche potranno correggersi da sé, / poiché uguale fiducia si dovrà sempre ad essi accordare. / Quindi ciò che in ogni momento è a questi apparso, è vero (*DRN* 4.486–499; qui e in tutte le citazioni che seguiranno, le enfasi sono mie).⁶⁶

In accordo con Epicuro, il poeta latino ribadisce che tutto ciò che è percepito (*uisum*) dai sensi è vero (*uerumst*, 4.499). Per apprezzare appieno il passo riportato, occorre anzitutto ricordare che, coerentemente con quanto insegnato dalla tradizione atomistica,⁶⁷ anche per Lucrezio ogni forma di sensibilità è, in qualche

⁶⁵ Si noti la somiglianza tra la formulazione lucreziana e quella del frammento democriteo citato alla n. 63 (VII 27 D23a LM = 68 B 125 DK).

⁶⁶ Sul medesimo passo mi soffermo anche a *infra*, 76. Cfr. anche *DRN* 1.423–425 e 699–700.

⁶⁷ Aristotele, in *Sens.* 4.442a 29–b 3 (VII 27 R54 LM = 68 A 119 DK), osserva che «Democrito e la maggior parte degli indagatori della natura che trattano delle sensazioni, ne fanno qualcosa di notevolmente assurdo, giacché considerano che tutte quante le sensazioni avvengano per contatto. Se le cose stessero in questo modo, è evidente che ciascuna delle altre sensazioni sarebbe un certo tatto: che questo tuttavia sia impossibile non è cosa difficile da comprendere» (Δημόκριτος δὲ καὶ οἱ πλείστοι τῶν φυσιολόγων, ὅσοι λέγουσι περὶ αἰσθήσεως, ἀτοπώτατόν τι ποιοῦσιν· πάντα γὰρ τὰ

modo, una sensibilità “tattile”, dal momento che «ogni sensazione è effetto di contatto»,⁶⁸ diretto o indiretto che sia; a tal proposito, una precisazione risulta doverosa. Per comprendere in che senso si possa affermare il carattere “tattile” di tutti i sensi, senza per questo arrivare a una riduzione di tutti i sensi al solo senso del tatto,⁶⁹ è utile richiamare un distinguo recentemente evidenziato da Sedley tra due significati di “tatto”:⁷⁰ (1) il tatto come senso che coinvolge il contatto (differenziabile, a propria volta, in tatto “interno” e tatto “esterno”), e (2) il tatto come contatto stesso, scevro di implicazioni cognitive.⁷¹ Nell’indicare il senso specifico del tatto, farò riferimento al significato (1). Nell’asserire la natura “tattile” di tutti i sensi, invece, mi riferirò al significato (2). In quanto attivati da oggetti provenienti dall’esterno, tutti i sensi debbono essere ricondotti a percezione di oggetti per contatto,⁷² benché i *corpora* da cui i diversi sensori sono toccati si diversifi-

αἰσθητὰ ἀπτά ποιούσιν. καίτοι εἰ οὕτω τοῦτ’ ἔχει, δῆλον ὡς καὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων ἐκάστη ἀφή τις ἐστίν· τοῦτο δ’ ὅτι ἀδύνατον, οὐ χαλεπὸν συνιδεῖν, trad. Carbone 2002). La ragione di tale impossibilità risiede, secondo lo Stagirita (*Sens.* 4.442b 4–24), nel fatto che se davvero solo il contatto con gli atomi consentisse la percezione dei diversi sensibili, allora i sensibili comuni sarebbero percepiti alla stessa maniera dei sensibili propri. Tale conclusione risulta tuttavia inammissibile, dal momento che, come Aristotele ribadisce a più riprese (si veda *infra*, par. 2.2), i sensi non si ingannano esclusivamente intorno ai sensibili propri, ma non in relazione ai sensibili comuni (cfr. *De an.* 2 (B).6.418a 14–16; 3(Γ).3.428b 22–24).

68 Giussani 1896b, 340.

69 Che questa riduzione invece si dia effettivamente è ipotesi sostenuta da Ernout/Robin 1962, vol. I, 274–275; Bailey 1928, 404; Furley 1989, 161; Rosenmeyer 1996, 141–142; Maurette 2014, 315, i quali ritengono di poter rinvenire una conferma della loro posizione nei versi 434–435 del libro II del *DRN*, che, a una prima lettura, parrebbero enfatizzare, con tono solenne, il ruolo del senso del tatto rispetto a quello degli altri sensi, che ad esso risulterebbero dunque, da ultimo, riducibili.

70 Sedley 2018c, 64. La medesima distinzione è delineata anche da Steiner Goldner 2017, 53–55.

71 Sedley 1989a, 126, 129–132, e 2018a, spec. 64–72.

72 Ogni sensazione, in tal senso, si rivela essere, in ultima istanza, una sensazione “tattile”. Questa primazia del “tattile”, che, sulla base di quanto appena chiarito, non equivale a una riducibilità degli altri sensi al senso del tatto, nemmeno sembra aver qualcosa da spartire con quella primazia in termini di “sopravvivenza” che troviamo in Aristotele, il quale concepisce il senso del tatto come il fondamento di tutti gli altri. In assenza del tatto, infatti, secondo lo Stagirita, «non è possibile che l’animale esista» (οὐχ οἷόν τε ἄνευ ἀφῆς εἶναι ζῶον, *De an.* 3(Γ).12.434b 23–24, e, più in generale, 434a 27–b 24). La ragione di ciò si trova espressa poche righe prima: «Poiché l’animale è un corpo animato, ed ogni corpo è tangibile, e tangibile è ciò che è percepibile per contatto, il corpo dell’animale deve avere la capacità tattile, se l’animale deve conservarsi. In effetti gli altri sensi, come l’olfatto, la vista e l’udito, percepiscono attraverso altre cose, mentre ciò che entra in contatto con gli altri oggetti, se non possiede la sensazione, non potrà evitare alcuni e prenderne altri. Ma se è così, è impossibile che l’animale si conservi» (ἐπεὶ γὰρ τὸ ζῶον σῶμα ἐμψυχὸν ἐστὶ, σῶμα δὲ ἅπαν ἀπτόν, ἀπτόν δὲ τὸ αἰσθητὸν ἀφῆ, ἀνάγκη [καὶ] τὸ τοῦ ζῶου σῶμα ἀπτικὸν εἶναι, εἰ μέλλει σώζεσθαι τὸ ζῶον. αἱ γὰρ ἄλλαι αἰσθήσεις δι’ ἐτέρων αἰσθάνονται, οἷον ὁσφρησις ὀψις ἀκοή· ἀπτόμενον δέ, εἰ μὴ ἔξει αἰσθησιν, οὐ δυνήσεται τὰ μὲν

chino tra loro, di modo che proprio la divergenza tra i *corpora* (che continuamente ci impattano dall'esterno) permette il discernimento dei diversi organi sensoriali.⁷³ Nello specifico, Lucrezio spiega che la vista (visione, *uisum*) è cagionata da *corpora* – vocabolo che, diversamente da *simulacra*, enfatizza il carattere tattile della vista – che «feriscono gli occhi (*feriant oculos*) e suscitano il vedere» (*uisumque lacessant*, 4.217 = 6.923);⁷⁴ l'olfatto da odori che «continuamente fluiscono» da alcune sostanze (*perpetuoque fluunt certis ab rebus odore*, 4.218 = 6.924); l'udito dalle «varie voci» (*uariae uoces*) che incessantemente volteggiano per l'aria (4.221 ~ 6.927: *nec uarii cessant sonitus manare per auras*); il gusto, poi, dipende da particelle che penetrano nella cavità orale, come quando, passeggiando in riva al mare, ci entra nella bocca un'umidità dal sapore salmastro, o quando, nel veder rimescolare un infuso di assenzio, siamo punti dall'amaro (4.222–224 = 6.928–934); in merito al tatto, infine, il poeta scrive che esso è generato da una causa simile a quella da cui è mossa la vista (*necesset / consimili causa tactum uisumque moueri*, 4.232–233),

quoniam manibus tractata figura 230
in tenebris quaedam cognoscitur esse eadem quae
cernitur in luce et claro candore

(230) giacché una forma palpata con le mani / nelle tenebre si riconosce in certo modo
uguale a quella / che si scorge alla luce e nel luminoso fulgore (*DRN* 4.230–232).

Il tatto, in altri termini, permette di percepire al buio ciò che la vista consente di cogliere alla luce del giorno, di modo che «se tastiamo un oggetto quadrato e di

φεύγειν τὰ δὲ λαβεῖν. εἰ δὲ τοῦτο, ἀδύνατον ἔσται σώζεσθαι τὸ ζῶον, *De an.* 3(Γ).12.434b 11–18; trad. Movia 2015). Secondo Aristotele, di conseguenza, la preminenza del tatto è legata al suo essere indispensabile per la conservazione del vivente, e in tal senso esso diviene condizione d'esistenza di tutti gli altri sensi; per Lucrezio (e gli Epicurei), diversamente, la preminenza del "tattile" (e *non*, si badi bene, del senso del tatto) è di ordine gnoseologico. Sulla priorità del senso del tatto in Aristotele, si segnala lo studio di Steiner Goldner 2017.

⁷³ Per uno studio puntuale ed esaustivo sulla relazione tra organi di senso e rispettivi sensibili in Lucrezio si rinvia a Repici 2011.

74 Traduco modificando lievemente la resa di Giancotti. Sempre fondamentale, su questo verso, la breve nota lucreziana di Giussani 1900, 43–44 (si tratta della *Nota lucreziana al v. 215 = v. 217* Deufert), il quale correttamente spiega la presenza del termine *corpora*, dove ci si attenderebbe – avendone appena discusso l'esistenza e i caratteri – *simulacra* (si veda Brieger 1894, lix, che, anche in ragione di ciò, espunge, come interpolazione non lucreziana, i versi 217–229 [Brieger/Deufert]: «postquam Lucretius accuratissime de simulacris egit, demonstrare esse omnino effluvia (ἀπορροιαί) quae sensus lacerasset, sununae esset ineptiae»), rilevando che, nella lacuna immediatamente precedente al v. 217 [Deufert], Lucrezio potrebbe aver volutamente modificato la propria terminologia per rammentare ed enfatizzare la natura tattile di *ogni* sensazione.

questo / riceviamo l'impressione nelle tenebre» (*si quadratum temptamus et id nos / commouet [et] in tenebris*), alla luce ad offrirsi quadrata allo sguardo sarà la sua immagine (*in luci quae poterit res / accidere ad speciem quadrata, nisi eius imago?*, 4.234–236). Una considerazione simile compare anche in un passo del *PHerc.* 19/698, contenente un trattato sulle sensazioni attribuito a Filodemo di Gadera.⁷⁵ In esso si osserva come il tatto – il cui oggetto proprio viene identificato con il corpo in quanto tale (col. XX A.1–6 Monet), ossia con quello che gli Epicurei definivano il “tangibile”, cfr. *DRN* 1.304⁷⁶ –, e la vista – il cui oggetto proprio è il colore – si rivelino, in un certo senso, assimilabili a proposito della percezione della forma e della grandezza di un corpo. Quest'ultime, infatti, sono colte non solo dal tatto, ma anche attraverso gli occhi, dal momento che la forma visibile di un corpo (τὸ σχῆμα τὸ ὁρα[τόν], col. XXI A.4 Monet) coincide con la posizione dei colori (dove il colore è l'oggetto proprio dell'occhio) sulla parte più esterna dello stesso (τῶν χρωμάτων[ν] ἢ [ἐξω]τάτω θέσις, 5–6), e la grandezza visibile (τὸ [μέ]γεθος τὸ ὁρατόν, 6–7) altro non è che la posizione contigua della pluralità dei colori (τῶ[ν] πλειόνων χρωμάτων[ν] ἢ κατὰ τὸ ἐξῆς θέσις[ς], 7–9). Forma e grandezza, in questo senso, costituirebbero, per l'autore del trattato, dei sensibili comuni (κοινὰ [αἰσθητά], cfr., per es., col. XXV A.3 Monet),⁷⁷ dottrina, questa, che non può che richiamare quanto si legge nel *De anima* di Aristotele, dove a essere definiti κοινὰ [αἰσθητά] sono precisamente il movimento (κίνησις), la quiete (ἡρεμία), il numero (ἀριθμός), la figura (σχῆμα) e la grandezza (μέγεθος, 2(B).6.418a 18–20, e 3(Γ).1.425a 14–16).⁷⁸ Ora, il parziale collimare di tatto e vista finiva per generare, secondo l'autore del *PHerc.* 19/698, la situazione apparentemente paradossale per cui il tatto, incapace di afferrare i colori, è in grado di afferrare la loro posizione più esterna (col. XXI A.10–18 Monet). La forma percepibile per mezzo della vista, tuttavia, come viene chiarito poco dopo, può dirsi, al limite, “analoga” (cfr. κατ' αὐτὴν ἀναλογίαν, col. XXV A.2 Monet) a quella percepita tramite il tatto (e dagli altri sensi, tutti suscettibili di recepire la forma), dacché il numero di atomi che è in grado di percepire la vista è diverso da quello che è in

75 L'edizione di riferimento più recente è Monet 1996. Questo testo verrà preso in esame e approfondito successivamente nel par. 2.2 di questa Parte Prima del lavoro, al quale si rimanda anche per la contestualizzazione dell'opera e i riferimenti bibliografici essenziali.

76 Cfr. anche col. XXIX A.3–16 Monet, in cui si precisa che la caratteristica peculiare (τὸ ἴδιον, 4) del tatto consiste nel non registrare qualità alcuna (τὸ μηδεμίνας | ἀντιλαμβάνεσθαι ποιότητος, 4–6). Su questo passo, si rinvia specialmente a Sedley 2018c, 66–67.

77 Specificamente sulla questione dei sensibili comuni, si veda sicuramente Long/Sedley 1987.

78 In Arist. *Sens.* 4.442b 5–7 vengono annoverati, tra i sensibili comuni, anche le coppie ruvido/liscio e acuto/ottuso, le quali, tuttavia, risultano riconducibili allo σχῆμα (si veda Zucca 2015, 152, n. 89).

grado di percepire il tatto.⁷⁹ Interessante notare, fra l'altro, come il rapporto analogico a cui allude Filodemo (?) richiami molto da vicino l'espressione *consimilis causa* impiegata da Lucrezio in *DRN* 4.233.

Il dettato di Lucrezio presenta tuttavia un'argomentazione non totalmente riconducibile a quella avanzata dall'autore del trattato sulle sensazioni; il poeta, infatti, al fine di discriminare la vista dal tatto, incentra il proprio discorso sulla coppia di contrari luce/oscurità, a riprova del fatto che i rispettivi sensori, in virtù delle diverse strutture atomiche da cui sono costituiti, risultano diversamente suscettibili ai *corpora* provenienti dall'esterno: la vista è stimolata dai colori, i quali «non posso sussistere in assenza di luce» (*nequeunt sine luce colores esse*, *DRN* 2.795–796; trad. mia), il tatto, invece, e diversamente da quanto accade in Filodemo (?),⁸⁰ è attivato, secondo Lucrezio, da *quod molle sit et gelidum feruensue* («ciò che è molle e gelido o infocato», *DRN* 4.492), vale a dire dalla consistenza e dalla temperatura degli oggetti (cfr. anche 4.265–268, per la consistenza, e 1.494–496, per la temperatura; si noti che in tutti i casi in cui è il senso specifico del tatto a essere in gioco, ciò che tocca è un dito, una mano, ecc.).⁸¹

Si comprende dunque, alla luce delle considerazioni appena svolte, per quale ragione Lucrezio, pur riconoscendo il carattere «tattile» di tutti i sensi, escluda il verificarsi di una qualsivoglia confusione o interferenza, per quanto minima, tra i rispettivi sensibili propri: a ciascuno dei sensi, infatti, è assegnato un diverso potere (*potestas*), ciascuno è dotato di una propria facoltà (*uis*, 4.489–490); un

⁷⁹ L'argomentazione pare essere attribuita ad Apollodoro (definito da Diogene Laerzio, 10.25, ὁ Κηροῦράννο; il suo scolarcato e la sua morte sono da collocarsi nel II sec. a.C.). Più precisamente, stando alla ricostruzione di Monet 1996, si afferma che mentre il tatto è in grado di recepire tutti i 10000 atomi di cui è composto un corpo, la vista è in grado di percepire solo i 1000 disposti sulla superficie, cfr. [Philod.] [*Sens.*], *PHerc.* 19/698, col. XXIII A.5–18 Monet.

⁸⁰ Anche l'autore del *PHerc.* 19/698, in realtà, alla col. XXIX A.11–16 Monet riconosce che, in un certo senso, la temperatura e la consistenza sono gli oggetti propri del tatto (si legge infatti che la consistenza e la temperatura sono le qualità specifiche registrate dal tatto se si considera la funzione *comune* del tatto – ossia la funzione che il tatto condivide con gli altri sensi – di registrare lo stato qualitativo interno della carne), senza per questo rinunciare alla tesi, avanzata nella col. XXVI A Monet, per cui l'oggetto proprio del tatto è il tangibile; non è detto, di conseguenza, che la posizione lucreziana confligga con quella filodemea (?). Su questo punto, si veda anche Long/Sealey 1987, 132.

⁸¹ Quando, in *DRN* 1.302–304, Lucrezio scrive che «tuttavia tutte queste cose [*scil.* odori, freddo, suoni, ecc.] è necessario che constino / di natura corporea, perché possono colpire i sensi. / Nessuna cosa, infatti, può toccare ed essere toccata, se non è un corpo» (*quae tamen omnia corporea constare necessest / natura, quoniam sensus inpellere possunt. / tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res*), non sta affermando, a mio parere, che il corpo è l'oggetto proprio del senso del tatto, bensì, come già sottolineato, che tutto ciò che tocca i nostri sensi, attivando la sensazione, ha natura corporea, dacché solo ciò che è corporeo può tangere ed essere toccato.

odore «si avverte» (*uarios rerum sentimus odores*), ma è impossibile «vederlo» (*numquam cernimus*) arrivare fino alle narici, ed è impossibile «scorgere» (*nec [...] tuimur*) e «percepire con gli occhi» (*nec [...] usurpare oculis*) il freddo e il caldo, o «vedere» (*nec [...] cernere*) i suoni, sebbene tutte queste cose esistano e possiedano natura corporea, dacché il senso è da esse toccato e stimolato (1.298–304; cfr. anche 4.486–488, 524–525). Nel caso del gusto, invece, il sapore (*sucus*)⁸² viene «avvertito» (*sentimus*) dalla lingua e dal palato per contatto diretto con il cibo che, nel masticare, viene «spremuta» (*exprimimus*) nella bocca (4.615–619). Il gusto sembra quindi essere, almeno per modalità di funzionamento, ossia in quanto agisce anch'esso per contatto diretto, il senso maggiormente affine a quello del tatto, come del resto già Aristotele non aveva mancato di evidenziare.⁸³

1.2.4 Sensi “distali”, sensi “prossimali”: alcune questioni

Come per Aristotele, anche rispetto a Lucrezio, seppur per ragioni diametralmente differenti, la distinzione tra sensi “distali” e sensi “prossimali” o “per contatto” risulta, fondamentalmente, inadeguata.⁸⁴ Per il poeta, infatti, come abbiamo appena ricordato, tutti i sensi sono “toccati” (fisicamente) da ciò che percepiscono, sicché tutti possono definirsi, sotto questo rispetto, sensi “per contatto”. Cionondimeno, alla luce della loro efficacia esplicativa, nel presente paragrafo farò comunque ricorso alle diciture “distale”/“prossimale”, fermo restando che la percezione, per Lucrezio (come pure per Aristotele), ha inevitabilmente luogo sempre ed esclusivamente *per contatto*.

⁸² Torneremo più approfonditamente su questo termine nel prossimo paragrafo.

⁸³ Cfr. Arist. *De an.* 2(B).10.422a 8–11, in cui si legge che «[l']oggetto del gusto è una specie di tangibile, ed è questo il motivo per cui non è percepito mediante un corpo estraneo che funga da mezzo, poiché ciò non si verifica neppure per il tatto. Inoltre il corpo in cui si trova il sapore (ossia l'oggetto del gusto) è nell'umido come nella sua materia, e l'umido è qualcosa di tangibile» (Τὸ δὲ γευστόν ἐστιν ἄπτόν τι· καὶ τοῦτ' αἴτιον τοῦ μὴ εἶναι αἰσθητὸν διὰ τοῦ μεταξύ ἀλλοτρίου ὄντος σώματος· οὐδὲ γὰρ τῇ ἀφῆ. καὶ τὸ σῶμα δὲ ἐν ᾧ ὁ χυμός, τὸ γευστόν, ἐν ὑγρῷ ὡς ὕλη· τοῦτο δ' ἄπτόν τι, trad. Movia 2015). Pur trattandosi di un senso “per contatto”, e non “a distanza”, in altri termini, il μεταξύ (il “mezzo”, in questo caso l'umido, mentre nel caso del tatto è la σάρξ, la carne, cfr. spec. *De an.* 2(B).11.423b 26: τὸ μεταξύ τοῦ ἀπτικοῦ ἢ σάρξ) è condizione necessaria. Il medesimo principio, lo vedremo a breve, sembra valere anche per la prospettiva lucreziana.

⁸⁴ Sebbene infatti il distinguo emerga con chiarezza da alcuni luoghi aristotelici (cfr., per es., *De an.* 2(B).7.419a 7–419b 3; 3(Γ).1.424b 27–30; cfr. anche 3(Γ).12.434b 25–28, insieme a *Sens.* 1.436b 15–24), la distinzione ammessa dallo stagirita è semmai, come sarà chiarito a breve nel corpo del testo, quella tra percezione per azione del mezzo (ὑπὸ τοῦ μεταξύ), propria dei sensi cosiddetti “distali”, e percezione col mezzo (ἅμα τῷ μεταξύ, *De an.* 2(B).10.423b 14–15), propria dei sensi “prossimali”.

Giova anzitutto ricordare che, diversamente da quanto traspare dalla lettera a Erodoto, in cui sono indagati esclusivamente i sensi “distali”, ovvero vista,⁸⁵ udito e olfatto,⁸⁶ il poeta dedica ampio spazio ai sensi “prossimali”, ossia gusto⁸⁷ e tatto.⁸⁸ L'esclusione di quest'ultimi dal dettato dell'epistola del Maestro – nonché da quanto ci rimane del Περὶ φύσεως⁸⁹ – potrebbe trovare giustificazione, per quanto riguarda il gusto, nella natura compendiale dello scritto, mentre, per quanto riguarda il tatto, nel fatto che la sua trattazione doveva apparire, in un certo qual modo, desumibile da quella, forse più complessa, dei sensi della vista, dell'udito e dell'olfatto. Un'ulteriore ipotesi, non necessariamente in contrasto con quella appena esposta, consiste nel ritenere che l'“omissione”, da parte del Maestro, dei sensi “per contatto”, consegua a un ben preciso intento polemico, ossia quello di dissuadere il destinatario dello scritto a credere che i sensi “a distanza”, non toccando in maniera diretta i loro oggetti, non funzionassero anch'essi per contatto, vale a dire grazie all'urto provocato sui sensori da parte di *corpora* provenienti dall'esterno.⁹⁰ Epicuro, in tal senso, data la “brevità” e le finalità della lettera a Erodoto, avrebbe preferito concentrarsi esclusivamente su quei sensi che generavano fraintendimento, piuttosto che dilungarsi intorno a quelli la cui comprensione risultava già non troppo divergente da quella epicurea.

Due sono le questioni su cui vorrei soffermarmi in questo paragrafo, la prima relativa ai sensi “distali”, la seconda, invece, ai sensi “per contatto”. Per quanto concerne la prima, l'elemento che maggiormente mi preme qui porre a fuoco è la funzione svolta, rispetto ai sensi “distali”, in particolare alla vista e al-

85 Epicur. *Hrdt.* 49. Sul senso della vista in Epicuro si rimanda a Lee 1978, spec. 40–43.

86 Epicur. *Hrdt.* 52–53. Sulla trattazione dell'udito in Epicuro si rimanda, ancora, a Lee 1978, spec. 31–40.

87 *DRN* 2.398–407, 422–430; 4.615–672. Sul senso del gusto in Lucrezio si segnalano, in particolare, Rosenmeyer 1996 e, di recente, Zinn 2021.

88 *DRN* 2.333–477; 4.230–238. Sul tatto in Lucrezio si vedano Maurette 2014, spec. 312–315, e Sedley 2018c.

89 Per quanto concerne il gusto (γεῦσις, e γεύω, “assaporare”, “gustare”), la sola occorrenza, presente negli scritti superstiti di Epicuro, del verbo γεύω, in *Pyth.* 85, è impiegata non con significato letterale, ma con il valore metaforico di “fare esperienza” (si veda Verde 2022a, 112). In merito al tatto, poi, i soli rimandi compaiono in due frammenti del Περὶ φύσεως, ossia *Nat.* XI, *PHerc.* 1042/154, [26][16] Arrighetti, 5 (ἀφῆν), e *Nat.* XXV, *PHerc.* 1056, 2.1 Laursen 1995, 101 = [34] [10] Arrighetti, 9 (τὰς ..[±6/7]ς ἀφάς). Nel primo caso, la lacunosità del frammento non consente di asserire alcunché; nel secondo caso, il rimando non è al senso del tatto *tout court*, ma al “contatto”. Giova ricordare, in ogni caso, che, stando a Diogene Laerzio (10.28), Epicuro fu autore di un trattato Περὶ ἀφῆς, incentrato, secondo DeWitt 1954, 204, sul principio per cui «only the corporeal can deliver a stimulus and only the corporeal can receive one», tesi la cui inevitabile conseguenza consisterebbe, secondo lo studioso, nel «reducing all sensation to the level of touch»

90 Repici 2020, 91.

l'udito, dall'aria. Si tratta di un problema che riveste un ruolo cruciale in seno a questa Parte Prima dello studio, sicché è bene tracciarne sin da ora i contorni. A tal fine, un rapido confronto con la posizione aristotelica costituisce una premessa indispensabile. Secondo lo Stagirita non si verifica mai, nemmeno nel caso dei sensi prossimali, un contatto *diretto* tra gli αἰσθητά e i rispettivi αἰσθητήρια: in *De an.* 2(B).11.423b 1–7, il filosofo si domanda se vi sia un solo modo di percepire i diversi sensibili, o se, invece, quest'ultimi siano percepiti in maniere differenti, «come si pensa correntemente che il gusto e il tatto si esercitano per contatto, mentre gli altri sensi operano a distanza» (καθάπερ νῦν δοκεῖ ἡ μὲν γεῦσις καὶ ἡ ἀφ' ἧ τῷ ἅπτεσθαι, αἱ δ' ἄλλαι ἄποθεν, trad. Movia 2015). La seconda ipotesi, prosegue il filosofo, non corrisponde a verità, giacché anche nel caso del tatto (e del gusto, il cui oggetto è una specie di tangibile, cfr. 2(B).10.422a 8: Τὸ δὲ γευστόν ἐστιν ἅπτόν τι) la percezione avviene attraverso il mezzo (διὰ τοῦ μέσου, 11.423b 7), benché esso ci sfugga. La distinzione, perciò, è da tracciare, semmai, tra percezione che si verifica *grazie* all'azione del mezzo (ὑπὸ τοῦ μεταξύ), propria dei sensi di vista, udito e olfatto, e percezione che avviene *insieme con il mezzo* (ἅμα τῷ μεταξύ, 423b 14–15), propria di tatto e gusto. Per gli Epicurei, invece, il *medium* della percezione, che pure, lo vedremo a breve in Lucrezio, non risulta affatto esentato dalla possibilità di interferire nei processi percettivi, non costituisce più una condizione d'esistenza degli stessi (Arist. *De an.* 2(B).7.419a 20: ἀναγκαῖόν τι εἶναι μεταξύ).⁹¹ Il contatto tra l'oggetto della percezione e l'organo sensorio è *non* mediato, dacché l'εἶδωλον, conviene sempre ribadirlo, è quell'oggetto, e non, come teorizzato da Aristotele, una forma sensibile (necessariamente) impressa nell'aria, nell'acqua o in qualche altro materiale che possa fungere da *metaxú* (*De an.* 2(B).7.418b 6–7). Di conseguenza, mentre per lo Stagirita è il mezzo ciò che è mosso dalle qualità sensibili e che è in grado, a propria volta, di muovere il sensorio (*De an.* 2(B).7.419a 27–28), per Lucrezio (e gli Epicurei) è l'oggetto stesso, anche nel caso dei sensi “distali”, a impattare l'organo sensoriale.

Nondimeno, come traspare piuttosto chiaramente da alcuni versi del *DRN*, è dall'aria che il poeta fa dipendere la possibilità di avere una visione di oggetti o una percezione di suoni e parole più o meno precisa e dettagliata (cfr., per es., 4.250–253, 353–363, 553–562). È stato osservato che, su questo punto, Lucrezio pare allontanarsi, in qualche misura, dal dettato di Epicuro – per il quale l'aria interpo-

⁹¹ Tanto che, spiega Aristotele, «se si pone l'oggetto colorato sullo stesso organo della vista, non lo si vedrà» (*De an.* 2(B).7.419a 12–13). Questo controfattuale non vale, naturalmente, per tatto e gusto, il cui contatto con l'oggetto è diretto – sicché la vista può effettivamente considerarsi, sotto questo rispetto, un senso “a distanza” –, sebbene il mezzo rimanga, anche in questi casi, requisito necessario per il darsi della percezione.

sta non pare svolgere alcun ruolo in relazione ai sensi “a distanza” –, ⁹² avallando una posizione maggiormente vicina, almeno per certi aspetti, alla prospettiva dell’atomismo delle origini. Democrito, infatti, al fine di riuscire a rendere conto del funzionamento di vista e udito, faceva verosimilmente appello non direttamente all’urto generato da *simulacra* su occhi e orecchie, bensì, non troppo diversamente da Aristotele, ⁹³ alla formazione di impronte nell’aria (ἡ ἀποτύπωσις ἢ ἐν τῷ ἀέρι, Theophr. *Sens.* 51 = VII 27 R57 LM = 68 A 135 DK). Laddove però per lo Stagirita, come spiegato poc’anzi, il μεταξύ-aria è una *condicio sine qua non*, poniamo, della vista, per Democrito il mezzo costituisce piuttosto un impedimento, tanto che egli avrebbe sostenuto che «se il mezzo divenisse vuoto, si vedrebbe distintamente anche una formica che si trovasse in cielo» (εἰ γένοιτο κενὸν τὸ μεταξύ, ὁράσθαι ἂν ἀκριβῶς καὶ εἰ μύρμηξ ἐν τῷ οὐρανῷ εἴη, Arist. *De an.* 2(B).7.419a 16–17 = VII 27 R58 LM = 68 A 122 DK; trad. Movia 2015). Nel caso della vista, l’aria, una volta “improntata”, divenendo consistente e colorandosi, si mostra nella parte umida degli occhi, penetrandola e consentendo, in questo modo, la formazione dell’immagine visiva, a patto che le vene oculari si trovino in una condizione che permetta loro di essere configurate in modo uguale (ὁμοιοσχημονεῖν) a ciò da cui ricevono l’impressione (τοῖς ἀποτυπουμεῖσι, Theophr. *Sens.* 50 = VII 27 D147 LM = 68 A 135 DK). Per quanto concerne l’udito, similmente, l’aria circostante, penetrando uniformemente in tutto il corpo, produce un movimento (κίνησιν ἐμποιεῖν), il quale diviene particolarmente accentuato all’interno delle orecchie, in virtù della loro peculiare conformazione (Theophr. *Sens.* 55 = VII 27 D157 LM = 68 A 135 DK). ⁹⁴ Alla luce delle problematiche legate alla considerazione dell’aria interposta come *medium* della percezione (cfr. Theophr. *Sens.* 51–54 = VII 27 R57 LM = 68 A 135 DK), ⁹⁵ Epicuro, lo si è già sottolineato

⁹² Repici 2011, 72–73.

⁹³ Cfr. Arist. *De an.* 2(B).12.424a 21–24. L’immagine del blocco di cera nella spiegazione dei processi percettivi compare, com’è noto, anche nel *Teeteto* di Platone (191c 8–e 1); si veda *infra*, 158 e n. 471, specialmente per un confronto con la trattazione epicurea del criterio della prolessi, per la formazione della quale la nozione di “impronta” (τύπος), seppur non esplicitamente connessa al modello anello–cera, detiene un ruolo primario.

⁹⁴ Sul tema della percezione in Democrito, si rimanda, ancora una volta, a Sassi 1978.

⁹⁵ Oltre all’obiezione, ricordata in precedenza, concernente l’inadeguatezza dell’aria a svolgere la funzione di *medium* della percezione, Teofrasto rileva che un ulteriore elemento di problematicità legato alla teoria della percezione democritea derivava dalla difficoltà di spiegare in quale maniera l’impronta impressa nell’aria, che deve necessariamente presentarsi con la propria facciata rivolta verso l’oggetto veduto, possa poi esibire a noi la medesima facciata. Per farlo, l’impronta dovrebbe girare su se stessa; bisognerebbe allora dimostrare come ciò si verifichi e in qual modo avvenga un tale capovolgimento (*Sens.* 52 = VII 27 R57 LM = 68 A 135 DK). «Altro punto: quando vediamo parecchi oggetti in un medesimo luogo, come mai potranno stare insieme tante impronte diverse nella medesima aria? E ancora: com’è possibile che due persone si vedano reciprocamente? Perché le impronte dovrebbero incrociarsi, essendo ciascuna di esse situata proprio

in precedenza, postulò che l'immagine si imprimesse direttamente sulla pupilla, dispensando l'aria da qualunque compito nella formazione delle impressioni visive e uditive.⁹⁶ Lucrezio, enfatizzando nuovamente il ruolo dell'aria, seppur limitatamente alla causa fisica (esterna) dei diversi intoppi in cui può incorrere la percezione di qualità dei corpi quali dimensioni, colori, odori e suoni, parrebbe dunque recuperare, ovviamente *mutatis mutandis*, l'antica istanza democritea.⁹⁷ Quest'ipotesi mi pare, tuttavia, piuttosto discutibile dal momento che Lucrezio, diversamente dall'Abderita, non richiama l'aria nell'atto della percezione, ma soltanto in relazione alla distanza che separa l'oggetto dal soggetto senziente,⁹⁸ ed è sufficiente prestare attenzione ai versi 246–255 del libro IV per rendersi conto di come essa sia chiamata in causa anzitutto per *calcolare* la distanza che separa l'uno dall'altro percipiente e percepito,⁹⁹ e mai a proposito dell'atto percettivo vero e proprio, pena il venir meno della validità della dottrina dei simulacri. In aggiunta, occorre massima cautela nell'affermare che Epicuro abbia eliminato *in toto* la funzione dell'aria quale intermediario della visione (o dell'udito). Come annotato da Asmis, risulta più verosimile pensare a una modifica, da parte di Epicuro, della dottrina democritea, che non a una radicale presa di distanza da essa.¹⁰⁰ Ciò che differenzia le posizioni di Epicuro e Lucrezio in merito alla funzione dell'aria è, semmai, come vorrei provare a dimostrare nel corso dei prossimi capitoli, la prospettiva adottata. A mio giudizio, infatti, lungi dal negare all'aria un qualche ruolo nella

di faccia alla persona da cui proviene. Questi problemi, dunque, attendono la soluzione» (*Sens.* 52 = VII 27 R57 LM = 68 A 135 DK, trad. Giannantoni 1981). A tale tipologia di criticità, Epicuro tentò probabilmente di rispondere nel libro II del Περὶ φύσεως mediante l'introduzione della dottrina degli εἶδωλα: essi, infatti, staccandosi dagli oggetti e andando a impattare direttamente contro l'organo della vista, si presentano con la facciata del corpo già rivolta verso di noi (col. 38 Leone). Si veda Leone 2012, 111–112 (unitamente al commento relativo alla col. 38).

⁹⁶ Il che sembra trasparire anche dal paragrafo 53 della lettera a Erodoto, in cui, verosimilmente in polemica con la posizione avallata da Aristotele nel *De anima* (cfr., per es., 2(B).7.419a 13–21, e 8.419b 18–420a 11), Epicuro, trattando dell'udito, afferma che «non si deve, dunque, ritenere che l'aria stessa venga formata dalla voce emessa o da suoni dello stesso genere – infatti non potrebbe certo subire ciò da quella (voce) –, ma che, non appena emettiamo la voce, subito l'urto che si genera in noi produce una certa espulsione di alcune masse, che vanno a costituire un deflusso simile al soffio, che provoca per noi l'affezione acustica» (Οὐκ αὐτὸν οὖν δεῖ νομίζειν τὸν ἀέρα ὑπὸ τῆς προϊεμένης φωνῆς ἢ καὶ τῶν ὁμογενῶν σχηματίζεσθαι – πολλὰ ἦν γὰρ ἐνδεῖαν ἔξει τοῦτο πάσχων ὑπ' ἐκείνης – ἀλλ' εὐθὺς τὴν γινομένην πληγὴν ἐν ἡμῖν, ὅταν φωνὴν ἀφίωμεν, τοιαύτην ἐκθλίψιν ὄγκων τινῶν ρεύματος πνευματώδους ἀποτελεστικῶν ποιεῖσθαι, ἢ τὸ πάθος τὸ ἀκουστικὸν ἡμῖν παρασκευάζει). Su questo passo si veda ora anche Verde 2022b, 52–53.

⁹⁷ Repici 2011, 72–73.

⁹⁸ Leone 2012, 96, n. 278.

⁹⁹ *Infra*, par. 2.2.2.

¹⁰⁰ Asmis 1984, 308–109, seguita da Leone 2012, 96, n. 278.

visione, Epicuro ricorre ad essa con l'obiettivo precipuo di *rimarcare* la fiducia che occorre riporre nella veridicità della sensazione. Certamente l'aria opera degli smussamenti sugli angoli del simulacro, che saranno tanto più profondi quanto maggiore sarà la distanza che ci separa dall'oggetto della percezione, ma ciò non deve in alcun modo far dubitare dell'affidabilità dei nostri sensi. Nel libro II del Περί φύσεως, infatti, si insiste sulla capacità dei simulacri di attraversare grandi distanze rimanendo intatti, allo scopo di salvaguardare la verosimiglianza dei simulacri con gli oggetti di provenienza. Un rapido cenno alle coll. 114/XX–XXI.1 Leone è forse d'uopo. Sfruttando l'analogia con il fenomeno del vento introdotta nella colonna immediatamente precedente (*Nat.* II, coll. XVIII.15–XIX.7 Leone),¹⁰¹ Epicuro spiega che come i venti propizi (τὰ οὐρία), muovendosi e scontrandosi con aggregati di dimensioni ridotte, possono financo spostare quest'ultimi, procurando a se stessi un facile cammino (εὐοδί[αν, col. 113.23 Leone), così gli εἰδῶλα (se comprendo correttamente), grazie alla spinta che proviene loro attraverso il meccanismo della πάσις,¹⁰² sono in grado, pur modificando la loro forma originaria (καὶ τῇν | μεταλλ[α]γὴν ἐκ | τῆς ἐξ] ἀρχ[ῆς ἀπορ]ρυείσης, col. 114.6–9 Leone; cfr. anche col. XX.7–10 Leone), di giungere in qualche modo a «salutare terra» (cfr. γῆν δὲ π[ρ]οσασπάζονται που, col. 114.5–6 Leone; cfr. anche col. XX.5–6 Leone), preservando la corrispondenza simmetrica con gli oggetti solidi da cui si dipartono (cfr. συμμετρως ἔχουσαι στερεμνίοις, col. 114.3–4 Leone; cfr. anche col. XX.3–4 Leone). Lucrezio, dal canto suo, perlomeno secondo la lettura che proverò ad avanzare, sembra appellarsi all'aria da un'angolatura differente, direi quasi *apologetica*, e tesa, verosimilmente, a *giustificare*, tramite il ricorso al potere deformante dell'aria, l'illusorietà legata, per esempio, al fenomeno della torre quadrata che da lontano appare rotonda (cfr. *DRN* 4.353–363). In sintesi, ritengo si possa sostenere che laddove Epicuro, attraverso l'aria capace di modificare i contorni dell'εἰδῶλον, intende rendere ancor più evidente la capacità dell'εἰδῶλον stesso di veicolare il vero, il poeta latino chiama in causa l'aria allo scopo di giustificare il fatto che la piena veridicità della sensazione, in mancanza delle adeguate condizioni, può talvolta venire meno.

101 Epicur. *Nat.* II, coll. XVIII.15–XIX.7 Leone: «Se anche alcuni fra i corpi hanno questo processo (di spinta) quando attraversino, anche la natura delle immagini, come dico, può muoversi secondo il processo di spinta dei corpi che si fanno loro incontro. E il processo in qualche modo è proprio anche dei venti» (εἰ καὶ τιν[α] κατ[ὰ] | τὰ σώμ]ατ[α] ἔχει | τὸν τ[ρό]πον το[ῦτο]ν | ὅτ[α]ν περ[α]ίω[ν]τα[ι], καὶ ἡ τῶν εἰ[δ]ῶλων φύσις, [ὥσ]τ[ι]ν π[ε]ρ λέγω, κατὰ | τὸν ἐξωστικὸν | τῶν ἀπαντῶν τ[ω]ν σ[ω]μάτων | τ[ρό]πον φέρεσθαι | δ[ι]ύναται· ὁ τ[ρό]πος [δ'] ἐστὶ κ[αὶ] τῶν οὐ[ρανίων] π[ο]ν[το]ν, trad. Leone 2012).

102 Su cui si veda *infra*, 56–57 e n.

Per quanto concerne i sensi “per contatto”, la questione, piuttosto controversa e delicata, che vorrei affrontare riguarda la *tipologia* di contatto che viene ad instaurarsi nel caso del tatto e del gusto: per questi due sensi il contatto si realizza, per così dire, direttamente, oppure mediante l'intervento di “intermediari” percettivi del tipo dei *simulacra*, ossia di *riproduzioni* cave, benché fedeli, dello *στερέμνιον* (che sono, di fatto, lo *στερέμνιον* stesso,¹⁰³ ma che, strettamente parlando, *non coincidono* con esso)? Almeno nel caso del tatto, parrebbe abbastanza naturale ritenere che il soggetto percipiente instauri un contatto diretto con l'oggetto percepito; per avere la sensazione tattile, per esempio, di una pietra, debbo, innanzitutto, entrare in contatto *diretto* con la pietra, premendo con un dito la superficie della stessa. La questione sembrerebbe, dunque, di facile soluzione, se non fosse che Lucrezio, trattando dei simulacri e della loro natura, ci costringe a fare i conti con un esempio assai ostico:

lapidem digito cum tundimus, ipsum 265
tangimus extremum saxi summumque colorem,
nec sentimus eum tactu, uerum magis ipsam
duritiem penitus saxi sentimus in alto.

(265) [...] quando picchiamo una pietra con un dito, / tocchiamo solo la superficie del sasso e il colore esteriore, / eppure non sentiamo quest'utimo [*scil.* il colore esteriore] col tatto, bensì sentiamo / la durezza stessa del sasso **nell'intima profondità** (*DRN* 4.265–268).¹⁰⁴

Ciò che la percezione tattile registra, sembra suggerire Lucrezio, è una qualità (la durezza interna?) con cui il dito, di fatto, *non* entra in contatto diretto. La distanza dal sensorio, di conseguenza, necessiterebbe di essere colmata attraverso degli “intermediari” (e non, si badi bene, un qualche materiale che faccia da μεταξύ) in grado di trasmettere correttamente (al modo degli εἰδωλα) il messaggio.¹⁰⁵ Una lettura diversa mi pare, tuttavia, possibile. I versi riportati fanno capo a una sezione in cui Lucrezio è impegnato a mostrare come sia possibile che, mentre «i

¹⁰³ Come annotato da Lee 1978, 43, «for Epicurus, the object of perceptual awareness is the physical object itself» (si veda anche Asmis 1984, 130–131, con n. 22), *contra* Bailey 1947, vol. III, 1214, convinto che, «according to the Epicureans, we do not see “the things themselves” but only the image».

¹⁰⁴ Trad. Giancotti 1994, lievemente modificata. Munro intende *extremum summumque saxi colorem* («we touch merely the outermost colour on the surface of the stone»), laddove Giussani e Bailey («we touch the very outside of the rock and its colour on the surface»), seguiti da Giancotti, pur considerando la superficie e il colore come un'unica (inscindibile) cosa, enfatizzano la duplicità degli aspetti sotto cui essa è considerata (la superficie e il colore).

¹⁰⁵ Per questa posizione, si vedano Schoenheim 1966, spec. 85; Rosenmeyer 1996, spec. 137–138; ma anche Glidden 1979b, 177–178, n. 15, e Furley 1993, 91–92.

simulacri che colpiscono gli occhi non possano / essere veduti a uno a uno [...] le cose stesse sono scorte» (*DRN* 4.257–258).¹⁰⁶ Poco prima di citare il caso della pietra, il poeta si sofferma sull'esempio del vento e del freddo:

particulam uenti sentire et frigoris eius, 260
sed magis unorsum,¹⁰⁷ fierique perinde uidemus 262
 corpore tum plagas in nostro tamquam aliquae res
 uerberet atque sui det sensum corporis extra.

quando il freddo aspro s'insinua, non soliamo sentire / ogni singola particella di quel vento
e di quel freddo, / bensì l'insieme/il complesso, e vediamo allora che il nostro corpo / subisce
colpi proprio come se qualche cosa / ci sferzasse e ci desse la sensazione del suo corpo dal-
l'esterno (DRN 4.260–264).

È evidente, spiega Lucrezio, che non percepiamo i singoli *corpora* di cui si compongono il vento e il gelo; ciò che percepiamo è il loro insieme (cfr. *unorsum*), la loro “accumulazione”, che ci impressiona come se qualcosa di *unitario* ci colpisse dall'esterno. Un fenomeno analogo si verifica nel caso delle sensazioni visive. Come connettere, tuttavia, la sensazione visiva, la sensazione del freddo-gelo e la sensazione della durezza? C. Bailey, nel commentare la sezione di cui ci stiamo occupando, ha sostenuto che il modo migliore per spiegare l'accostamento fra la percezione visiva dei simulacri e la sensazione della durezza del sasso risieda nel ricorso al meccanismo della *πάλσις*.¹⁰⁸ Lucrezio, in tal senso, traccerebbe un'analogia fra la successione di simulacri nella prima e l'«impressione» di successivi strati atomici nella seconda.¹⁰⁹ Questa lettura, per quanto convincente, presenta, a mio avviso, una cri-

106 DRN 4.256–258: *Illud in his rebus minime mirabile habendumst, / cur, ea quae feriant oculos simulacra uideri / singula cum nequeant, res ipsae perspiciantur.*

107 A quanto mi risulta, *unorsum* è *hapax legomenon*.

108 Bailey 1947, vol. III, 1211–1213, la cui posizione è stata avallata, di recente, da Salemmes 2021, 120. Il concetto di *πάλσις* (che compare in Epicur. *Hrdt.* 50), designa il moto ondulatorio che si verifica nella profondità dei corpi (κατὰ βάθος, Epicur. *Hrdt.* 48, e *DRN* 4.199–200), responsabile della spinta iniziale che permette ai simulacri di staccarsi dagli oggetti (si vedano, sul tema, almeno Verde 2010b, 133–134, e 2020d, 17). Giancotti 1994, 496–497, ritiene, con Giussani (1897, *excursus* I, 281–283: «Questa *causa* è soltanto il primo (e unico) impulso con cui la *πάλσις* dello *στερέμνιον* ha lanciato via da questo l'idolo», 281) e Bailey 1947, vol. III, 1204–1205, che proprio alla *πάλσις* si riferisca quella *paruola causa* – menzionata da Lucrezio in *DRN* 4.193 – sulla base della quale viene ammessa l'estrema rapidità dei simulacri. Si veda anche Barigazzi 1958, 270, che identifica la *paruola causa* con lo *ἐξωστικός τρόπος* di Epicur. *Nat.* II, col. 112.3–4 Leone, che spingendo innanzi i simulacri consente la loro dipartita dalla superficie degli *στερέμνια*).

109 Bailey 1947, vol. III, 1213: «the sensation of hardness is due to the impress of the successive layers in the object». La lettura di Bailey è avallata anche da Giancotti 1994 nel suo commento ai versi in esame (497).

ticità, dal momento che si serve di un concetto, quello di *πάλσις*, che nell'ambito della fisiologia epicurea possiede un significato tecnico ben preciso, essendo impiegato per indicare il moto ondulatorio che dà avvio alla formazione dei *simulacra*.¹¹⁰ Se applicato all'esempio della pietra, tale meccanismo induce a congetturare l'esistenza di effluvi atomici che, generatisi nella parte più interna della stessa, risalgono verso la superficie, rendendo possibile la percezione della durezza.¹¹¹ La riflessione di Bailey ci offre comunque l'occasione per introdurre un ulteriore concetto, quello di *παλμός* (cfr. *Hrdt.* 43), a cui Epicuro ricorre per designare il movimento vibratorio che ha luogo quando gli atomi si trovano strettamente connessi tra loro nei corpi aggregati.¹¹² In *Hrdt.* 43, più precisamente, Epicuro, impegnato a illustrare le modalità di organizzazione degli atomi nel vuoto privo di limiti, spiega che mentre alcuni di essi «si distanziano l'uno dall'altro per lungo tratto (αἱ μὲν εἰς μακρὰν ἀπ' ἀλλήλων διῆστανται), altri trattengono lì con forza il loro moto vibratorio (αἱ δὲ αὐτοῦ τὸν παλμὸν ἴσχουσιν)». Quanto più gli atomi si trovano “compressi” e strettamente coesi tra loro, tanto più vigorosa sarà la scossa vibratoria. È il *παλμός*, non la *πάλσις*, a mio giudizio, a rendere possibile la “trasmissione” della durezza attraverso i vari strati atomici che si succedono dalla parte più interna dell'oggetto sino alla sua superficie. In questo modo, sebbene il dito che preme contro la pietra tocchi, di fatto, esclusivamente gli atomi posti sulla superficie (dalla cui disposizione dipende la colorazione), grazie al *παλμός*, quel moto vibratorio che caratterizza gli intrecci atomici, specie quelli in cui gli atomi risultano tra loro particolarmente compressi (come nel caso degli atomi che compongono la pietra), la sensazione che ne abbiamo è la sensazione della durezza della pietra come un intero, della pietra nel suo complesso (l'avverbio *penitus*, del resto, può essere inteso anche nel senso di “interamente”, “in maniera totale/globale”).¹¹³ Quello che Lucrezio sta suggerendo, in altri termini, secondo la lettura che sto provando a difendere, è che, pur instaurando un contatto diretto esclusivamente con una porzione superficiale della pietra (la cui consistenza è, ovviamente, già dura!), abbiamo una sensazione della durezza della pietra *nella sua totalità, nel suo complesso*, in sintonia con l'*unorsum* impiegato nell'esempio analogo delle particelle di vento e freddo (*DRN* 4.262).

¹¹⁰ Cfr. *supra*, 54.

¹¹¹ Ipotesi che, per altro, lo stesso Bailey 1947, vol. III, 1213, esclude.

¹¹² Il termine *παλμός*, stando alla testimonianza aeziana, risulta già presente in Democrito (*Plac.* 1.23.3, *Dox.* 319, MR 635 = VII 27 D52 LM = 68 A 47 DK), che avrebbe ammesso il *παλμός* come unica forma di movimento (Δημόκριτος· ἐν γένος κινήσεως τὸ κατὰ παλμόν). Sulla ripresa del concetto da parte di Epicuro, si vedano almeno Bailey 1926, 186, e Verde 2010b, 109–110.

¹¹³ Questo significato dell'avverbio *penitus* è segnalato anche nell'*Oxford Latin Dictionary*.

La medesima difficoltà nel comprendere se il contatto tra sensorio e oggetto percepito sia *diretto* o *indiretto*, si ripresenta nel caso del gusto. Nel resoconto offertoci ai versi 615–672 del libro IV, Lucrezio spiega che, attraverso la masticazione, spremiamo il cibo, estrapolandone il *sucus*.¹¹⁴ Quest'ultimo, poi, «si spande tutto per i condotti / del palato e per i sinuosi meati della lingua porosa» (*per caulas omne palati / diditur et rarae per flexa foramina linguae*, 4.620–621). Interpretando il *sucus* come il “succo” ricavato dalla spremitura del *cibus* al momento della masticazione, e alla luce del fatto che è tale “succo” a diffondersi attraverso i pori di lingua e palato (i due organi sensori del gusto),¹¹⁵ e che Lucrezio non pare far menzione di alcun effluvio atomico che si diparte dal cibo, si è tradizionalmente sostenuto che, per il poeta, il gusto opera attraverso un contatto *diretto* tra l'oggetto e il *sensorium* (e questo tanto a livello fenomenico quanto a livello atomico).¹¹⁶ Questa lettura, tuttavia, non è da tutti condivisa, e v'è chi considera il senso del gusto un senso “a distanza” a tutti gli effetti, reso possibile da effluvi di materia che si dipartono dagli alimenti.¹¹⁷ Ritengo utile, sulla questione, richiamare un passo del libro VI (921–927) in cui, avviandosi a spiegare il fenomeno della pietra di Magnesia, Lucrezio rammenta al suo lettore che «da tutte le cose, quante ne vediamo, / continuamente devono fluire ed essere emessi e diffusi / *corpora* che feriscono gli occhi e provocano il vedere» (*omnibus ab rebus, quascumque uidemus, / perpetuo fluere ac mitti spargique necessest / corpora quae feriant oculos uisumque lacessant*), *odores* e *sonitus*. E aggiunge:

114 Si tratta dell'equivalente latino dei termini *χυλός*, “umore”, “umidità”, e *χυμός*, “fluido”, “umidità” (cfr. spec. Theophr. *Caus. pl.*, insieme a Sharples 1985, 184; cfr. anche Theophr. *Od.*, su cui si veda Squillace 2020; entrambi i termini compaiono comunque già in Aristotele, cfr., per es., *Sens.* 5.443b 19 [*χυμός*], e *HA* 8.11.596b 15 [*χυλός*]). Di quest'ultimo si riscontrano numerose occorrenze nel trattato pseudo-aristotelico *De coloribus*, attribuito da Gottschalk 1964 a Teofrasto; su questo scritto si veda anche Ferrini 2008). Il vocabolo, oltre che in *DRN* 4.615–617, è menzionato anche in due luoghi del libro III (223, dove significa “sapore”, e 786, in cui possiede un significato assai simile a quello di “umore”), e in due luoghi del libro V (130, dove designa sempre una sostanza liquida, e 812, in cui denota una sostanza nutritiva liquida simile al latte).

115 Come Lucrezio sottolinea in *DRN* 4.627–629, infatti, «piacere nasce dal *sucus* entro i confini del palato; / ma, quando giù per le fauci è precipitato, / non v'è alcun piacere, mentre si spande tutto nelle membra» (*uoluptas est et suco fine palati; / cum uero deorsum per fauces praecipitauit, / nulla uoluptas est, dum diditur omnis in artus*). Cfr. anche *DRN* 4.658–662.

116 Si vedano soprattutto Bailey 1947, vol. III, 1179 e 1253, e Asmis 1984, 105.

117 Questa posizione è sostenuta sempre da Schoenheim 1966 e Rosenmeyer 1996. Si vedano anche Glidden 1979b, 177–178, n. 15, e Furley 1993, 91–92.

denique in os salsi uenit umor saepe saporis,
cum mare uersamur propter, dilutaque contra 929
cum tuimur misceri apsinthia, tangit amaror. 934

Ancora, spesso entra in bocca umidità di sapore salmastro, / (929) quando camminiamo lungo il mare; e, d'altra parte, / (934) quando guardiamo mescolare infusi d'assenzio, ci punge l'amaro (DRN 6.928–934 = 4.222–224).¹¹⁸

Rosenmeyer considera il passo appena menzionato come la prova del fatto che il gusto, al pari degli altri sensi (tatto incluso), funziona *esclusivamente* attraverso effluvi provenienti dagli oggetti: la possibilità di percepire anche a grandi distanze il sapore salato del mare (così come quello dell'assenzio), in tal senso, dipenderebbe da effluvi di particelle del gusto che, defluendo dagli oggetti, penetrano nella composizione atomica di bocca e palato.¹¹⁹ Il *sucus* che entra nei meati degli organi adibiti al senso del gusto, di conseguenza, sarebbe un composto di effluvi del sapore sprigionati dal cibo; solo tale composto, e *non* direttamente l'alimento, permetterebbe il generarsi della sensazione del gusto. Questa soluzione mi pare, tuttavia, scarsamente convincente. Anzi, credo che il caso specifico del gusto salato dell'umidità marina provi piuttosto il contrario di quanto asserito da Rosenmeyer. Se è vero, infatti, che dagli oggetti si dipartono continuamente *corpora* e, in generale, materia atomica, è altresì vero che non tutti i *corpora* svolgono il ruolo di intermediari nei processi percettivi. Ragion per cui Lucrezio ha cura di distinguere i *simulacra* della vista da altre forme di emanazioni, quali vapori, ecc. (cfr., per es., 4.90–94, 129–136, 199–205). L'acqua del mare, sotto l'azione del sole e del vento, evapora,¹²⁰ sprigionando nell'aria particelle di acqua ad alta concentrazione salina, che sono, di fatto, goccioline di acqua di mare.¹²¹ Queste goccioline di salsedine, le quali, trasportate dall'aria, penetrano nei dotti della lingua e del palato, attivando il senso del gusto, non sono “messaggeri” affidabili che si dipartono dall'oggetto necessariamente e ininterrottamente (come accade nel caso dei *simulacra*),¹²² ma costituiscono un fenomeno meteorologico che si verifica a determinate condizioni e

¹¹⁸ Per uno studio puntuale e dettagliato di questo passo, si rimanda a Zinn 2021, spec. 197–212.

¹¹⁹ Rosenmeyer 1996, spec. 138, 144.

¹²⁰ Che Lucrezio avesse presente il fenomeno dell'evaporazione (e successiva condensazione) appare piuttosto chiaramente da DRN 1.305–310; cfr. anche 5.383–391. Le cause del fenomeno sono espresse in DRN 6.470–534; cfr. anche 3.435–436.

¹²¹ Cfr. DRN 5.261–280, 460–466; 6.451–534, 608–630; cfr. anche Epicur. *Pyth.* 99–100, 106–109. La composizione dell'acqua del mare è chiarita da Lucrezio in DRN 2.456–477.

¹²² Proprio il criterio stabilito da Rosenmeyer 1996, 136, per differenziare ciò che può definirsi “effluvio” da ciò che effluvia, propriamente, non è, ossia il meccanismo della *πάλσις* (il moto ondulatorio che genera la formazione dei simulacri), permette di escludere che quelli che penetrano nel cavo orale siano dei messaggeri percettivi. Lo sprigionamento delle particelle di acqua

in virtù di determinate cause.¹²³ Un discorso analogo deve essere applicato a proposito degli alimenti. Così, quando Lucrezio afferma che *sentimus sucus* (4.615), mi pare ragionevole ipotizzare, anche tenendo conto della tesi aristotelica per cui l'ἄρχή del gusto è τὸ ποτόν, l'"acqua" (*De an.* 2(B).10.422a 21), che il termine *sucus* impiegato dal poeta per indicare ciò che del cibo *solido* penetra nelle strutture porose della lingua e del palato, generando il gusto, designi una soluzione di acqua (presente in tutti gli alimenti solidi, nonché ingrediente principale della saliva)¹²⁴ e minuscole particelle di cibo.¹²⁵ Nel caso dell'ingestione di un liquido (così come nel caso in cui ad entrare nel cavo orale siano le molecole di acqua di mare), il *sucus* non risulta necessario, in quanto, come è stato, a mio parere correttamente, annotato, «it is the *sucus*».¹²⁶

Stante l'attenzione dedicata da Lucrezio all'approfondimento dei sensi del tatto e del gusto, mi pare non sia da escludere l'ipotesi che egli tentasse di "colmare" una lacuna lasciata da Epicuro (almeno in sede della lettera a Erodoto):¹²⁷ la scelta di occuparsi del tatto, in particolare, potrebbe essere indirizzata a risolvere alcuni aspetti controversi di questo senso che dovettero dare del filo da torcere già ad Aristotele.¹²⁸ Inoltre, come rimarcato, la centralità rivestita dal *tactus*

salata dalla superficie del mare, infatti, non avviene a causa della πάσις, ma per delle cause, per così dire, meteorologiche, e dunque, almeno in parte, *esterne*.

123 Zinn 2021, 211: «The perception of salty flavour therefore arises from interaction with the microscopic droplets themselves. In other words, the seawater, as seawater, enters the passages of the tongue and palate. The wormwood [= assenzio] solution itself does too» (aggiunta fra parentesi quadre mia).

124 Si osservi che in *DRN* 4.624 si fa riferimento a «le umide volte che s'inarcano sulla lingua, dintorno trasudanti» (*umida linguae circum sudantia templa*).

125 Si veda Zinn 2021, spec. 211–212.

126 Zinn 2021, 211. Il che mi pare poter trovare conferma in un passo del libro V del *DRN*, in cui Lucrezio, costruendo l'analogia della Terra–Madre, parla del nutrimento della terra come di un *sucum* [...] *consimilem lactis* (5.812–813).

127 Repici 2011, 69–70.

128 Arist. *De an.* 2(B).11. I problemi sollevati da Aristotele in relazione al senso del tatto sono almeno due. Il primo deriva dalla constatazione per cui, laddove gli altri sensi sembrano riferirsi a un'unica opposizione (la vista termina al bianco e al nero, l'udito all'acuto e al grave, ecc.), «nel tangibile sono incluse invece molte opposizioni (ἐν δὲ τῷ ἀπὸ πολλὰ ἔνευσιν ἐναντιώσεις): caldo–freddo, secco–umido, duro–molle, ed altre qualità simili» (*De an.* 2(B).11.422b 23–27), tanto che viene da chiedersi se il tatto sia non un unico senso, ma più sensi (422b 17–20). La seconda difficoltà sollevata da Aristotele risiede nell'individuazione dell'organo sensorio (τὸ αἰσθητήριον) proprio del tatto: è «la carne e ciò che negli animali vi è di analogo, oppure questa è il mezzo, mentre il sensorio primo è qualcos'altro, situato all'interno?» (πότερον ἢ σὰρξ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ ἀνάλογον, ἢ οὐ, ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἐστὶ τὸ μεταξὺ, τὸ δὲ πρῶτον αἰσθητήριον ἄλλο τί ἐστὶν ἐντός, 422b 20–23). Cfr. anche 422b 34–423a 21. Collegato a questa seconda difficoltà v'è poi il problema di stabilire in che maniera la carne ("interna" al corpo dell'animale) riesca a svolgere in rela-

è da ricollegarsi, con buona probabilità, alla volontà di enfatizzare, con una mossa segnatamente anti-spiritualistica, la natura tattile di tutte le sensazioni (senza per questo che tutti i sensi siano ricondotti al senso del tatto). Parzialmente in linea con ciò, va osservato che, nel dettato lucreziano, alla vista¹²⁹ e all'udito,¹³⁰ cui era dedicata, nella lettera a Erodoto, la quasi totalità dell'analisi sui sensi, non sembra essere dato maggior rilievo che a olfatto, gusto e tatto, il che, fra l'altro, consente a Lucrezio di superare il "pregiudizio" aristotelico secondo cui vista e udito sarebbero, tra i sensi, quelli maggiormente atti a "valorizzare" la vita, poiché, nel caso specifico degli esseri umani, essi sono in vista non della mera auto-preservazione, ma del bene (Arist. *Sens.* 1.436b 15–24). In Lucrezio, l'apparente primazia della vista¹³¹ sembra infatti essere dettata esclusivamente dalla forte efficacia illustrativa ed esemplificativa che essa possiede, ossia dal fatto che essa è in grado di offrire al poeta un osservatorio privilegiato su una serie di (apparenti) problematicità legate alla sfera della conoscenza percettiva. La vista, del resto, risulta essere, tra i sensi, quello che detiene «il primato in negativo della possibilità di errore»,¹³² e rispetto ad essa l'udito si rivela, almeno stando ad alcune dichiarazioni di Lucrezio, meno problematico (cfr. *DRN* 4.553–562, 595–614).

zione ai sensi "per contatto" la medesima funzione che l'aria e l'acqua (esterne al corpo) svolgono in relazione ai sensi "a distanza" (423a 22–b 26). Specificamente sulla trattazione del senso del tatto in Aristotele, si segnala il recente contributo di Steiner Goldner 2017.

129 *DRN* 4.239–468, 595–614, 706–721.

130 *DRN* 4.522–614. Vista e udito, in questo frangente, sono detti "primeggiare" soltanto in riferimento allo spazio, in termini di versi, che a essi Lucrezio riserva. In generale, infatti, i due sensi cui pare essere accordata maggiore importanza sono la vista e il tatto, poiché sono «il sottoporre alla vista degli occhi» (*oculorum subdere uisu*) e «il giacere tra le mani» (*iacere indu manus*, cfr. anche II 1096; trad. mie) a costituire il tramite «per dove la via sicura della persuasione / più diritta porta al cuore umano e alla dimora della mente» (*uia qua munita fidei / proxima fert humanum in pectus templaque mentis*, 5.101–103). Specificamente sulla questione della vista in Lucrezio, si rimanda a Repici 2020. Sul tema dell'udito, si rinvia, in particolare, al recente studio di Zinn 2018, in cui viene ricostruita e indagata la trattazione lucreziana dei meccanismi fisiologici sottesi alla produzione e alla percezione dei suoni. La sfida intrapresa della studiosa, in particolare, consiste nel provare a stabilire se, nella prospettiva di Lucrezio, un albero che cade nella foresta produca rumore anche qualora non vi sia nessuno nei dintorni. Zinn suggerisce una risposta negativa: l'evento disperderà aggregati atomici idonei a causare l'udito, ma, poiché questi non entreranno in interazione con gli aggregati atomici che danno luogo ai sistemi uditivi degli uomini, non si verificherà alcun suono (Zinn 2018, 149). Sempre sulla trattazione lucreziana dell'udito, e specialmente in relazione ai versi 524–562 del libro IV, si segnalano altresì Koenen 1999a, 1999b e 2004; Holmes 2005; Repici 2020. A Koenen 1997 si rimanda, invece, per un approfondimento sul senso dell'olfatto, sempre in relazione a *DRN* 4.

131 Pace Schoenheim 1966, 77–78.

132 Repici 2020, 100.

