

2 Inganni e illusioni dell'*animus*

Illustrati i meccanismi prettamente fisiologici legati ai sensi e chiarite le ragioni della natura incontrovertibilmente veridica della sensazione, occorre ora indagare più nel dettaglio, specialmente in relazione al *DRN*, questo secondo aspetto, ossia il peculiare statuto veritativo della αἰσθησις, al fine di vagliare quale sia, secondo Lucrezio, l'effettivo potere da quest'ultima detenuto e le varie strategie adottate allo scopo di salvaguardare la validità della dottrina della αἰσθησις di Epicuro da (eventuali) critiche provenienti da scuole filosofiche avversarie. Punto di partenza vantaggioso sono senz'altro i versi che Lucrezio dedica alla giustificazione e alla difesa dell'affidabilità dei sensi, tema centrale e *fil rouge* dell'intero libro IV del poema. Tra i versi 269 e 521, in particolare, la questione dell'attendibilità delle sensazioni assume le vesti di una prolungata critica allo scetticismo (cercheremo di chiarire di quale scetticismo si tratti), critica che è possibile ripartire in due momenti. Il primo include i versi dal 269 al 468 ed è riservato al vaglio di una serie di fenomeni ottici che «tendono quasi a fare scempio della fede nei sensi» (*uiolare fidem quasi sensibus omnia quaerunt*, 4.463), portando a ritenere quest'ultimi colpevoli della produzione di impressioni false;¹³³ l'avversario, in questa prima fase della critica, rimane tra le righe, per uscire invece maggiormente allo scoperto nel secondo momento della critica, tra i versi 469 e 521, ove Lucrezio sviluppa un'accesa offensiva contro colui che nega sia possibile sapere alcunché (cfr. *nihil sciri*, 4.469).

Vorrei portare l'attenzione anzitutto sulla prima sezione della critica, in cui Lucrezio appare intenzionato a corroborare l'assunto epicureo della veridicità della sensazione a partire dalla messa in luce di talune problematicità legate all'attività dei sensi, ossia «a partire da casi che parrebbero smentirlo e che invece, se ben compresi e spiegati, non lo scalfiscono affatto».¹³⁴ Questa strategia di stampo marcatamente difensivo prende le mosse dall'analisi di una sequela di situazioni in cui la vista (che risulta, tra i cinque sensi, quello maggiormente funzionale al progetto che Lucrezio ha in mente) percepisce solo apparenze. Tra di esse il poeta annovera alcuni fenomeni legati alla riflessione speculare (quattro in totale, 4.269–323),¹³⁵ vari esempi di visione disturbata a causa di particolari condizioni del sensorio (come la presenza eccessiva di semi di fuoco, la condi-

¹³³ Una dettagliata analisi di questa sezione è offerta da Gigandet 1998, 238–259.

¹³⁴ Repici 2011, 74 (ma anche 76).

¹³⁵ Di estrema lucidità e chiarezza, su questi versi, le considerazioni di Giussani 1897, 186–193. Per rendere conto delle difficoltà legate alla riflessione speculare, Lucrezio si serve, come di consueto, di esempi analoghi, di facile esperibilità, che concorrono ad annullare il carattere sorprendente del fenomeno. Tra questi rientra il caso della maschera di gesso (*cretea persona*) che, ancora umida, viene lanciata contro una superficie rigida (come un pilastro o una trave), così

zione itterica del soggetto percipiente o la sua distanza eccessiva dall'oggetto, 4.324–378) e di apparenze “illusorie” (4.379–452), ossia di fenomeni ottici in cui ci sembra di scorgere oggetti che in realtà non sono presenti (si pensi al caso dell'occhio schiacciato dalla mano riportato a 4.447–452, in cui la fiammella di una lucerna ci appare sdoppiata), oggetti deformati (si pensi al fenomeno della pozza d'acqua, che, a discapito dell'esigua profondità, «offre una vista che tanto a fondo sotterra s'inabissa / quanto la profonda voragine del cielo si stende su dalla terra»),¹³⁶ o, ancora, in cui ci appaiono in movimento oggetti che, invece, si trovano in una condizione di stasi, o viceversa. Accanto ai fenomeni percettivi appena elencati, il poeta si occupa di percezioni notturne (i sogni, 4.33–37, 453–461, 757–761, 962–983), allucinazioni e fantasie (si pensi alla visione di Centauri e Scille, 4.732–748), in cui l'illusorietà e l'inganno sono aggravati dal fatto che gli oggetti percepiti sono ritenuti *realmente* esistenti, sicché ci sembra (*uidemur*) «di udire suoni mentre i severi silenzi della notte / perdurano ovunque, e scambiare parole, mentre tacciamo» (*sonitus audire, seuera silentia noctis / undique cum consent, et reddere dicta tacentes*, 4.453–461).¹³⁷

Come è noto, il tema dell'illusorietà dei sensi occupava un posto d'eccellenza nelle teorie degli antichi sul valore e la possibilità stessa della conoscenza,¹³⁸ e costituiva, in età ellenistica (e postellenistica), l'arma principale dispiegata tanto nell'ambito dell'Accademia cosiddetta scettica quanto in quello neopirroniano per mostrare l'impossibilità di assumere le sensazioni come punto di partenza per una conoscenza obiettiva del mondo esterno. Ora, vagliando i diciassette casi riportati e studiati da Lucrezio tra i versi 332 e 468, è possibile constatare come alcuni di essi compaiano sia nelle testimonianze sull'Accademia “scettica”, sia nei tropi (o modi)

che le parti sporgenti, a causa dell'urto, rientrano in se stesse ed escono dalla parte opposta (*ea continuo rectam si fronte figuram / seruet*), dando origine a una maschera che è la stessa di partenza ma capovolta (*elisam retro sese exprimat ipsa*, 4.296–323). Qui come altrove, la scelta dell'immagine – funzionale, nello specifico, a illustrare l'inversione di destra e sinistra nelle riflessioni speculari – è occasionata dall'usanza, assai diffusa, di creare maschere di gesso o cera rassomiglianti il volto di defunti illustri (cfr., per es., Plb. 6.53; Sen. *Ep.* 44.5). «Si prendeva fors'anche da statue o che so io, per facilità di riproduzione. La frequenza dell'uso ha certo occasionato il gioco d'abilità qui descritto da Lucrezio [...] con un linguaggio d'una precisione ed evidenza mirabile e poetica» (Giussani 1897, 189–190).

136 *DRN* 4.414–419: *At conlectus aquae digitum non altior unum, / (415) qui lapides inter sistit perstrata uiarum, / despectum praebet sub terras inpete tanto, / a terris quantum caeli patet altus hiatus, / nubila despicere et caelum ut uideare uidere, / corpora mirande sub terras abdita retro.*

137 In generale, sulla questione dell'attività onirica in Lucrezio e sui meccanismi fisiologici sottostanti si segnalano specialmente Schrijvers 1976; Gigandet 2015 e 2020, spec. 49–53; Masi 2017, 2018 e 2020; Tsouna 2018.

138 Per una panoramica generale sull'argomento, si rinvia a Smith 2002. Si segnala, inoltre, Barney 1992.

neopirroniani,¹³⁹ altri esclusivamente nella tradizione neopirroniana; altri ancora in nessuno dei due indirizzi.¹⁴⁰ Alla luce di questo dato, si è pensato che la fonte di Lucrezio per la stesura della porzione del poema di cui ci stiamo occupando potesse essere la tropologia scettica di Enesidemo di Cnosso.¹⁴¹ È bene tuttavia osservare che gli unici tre casi che ritroviamo solo nella testimonianza di Sesto, e non in contesti neoaccademici, ossia l'esempio dell'itterizia (4.332–335),¹⁴² delle torri (4.353–363)¹⁴³ e del portico osservato in prospettiva (4.426–431),¹⁴⁴ fanno capo a delle categorie di esempi più ampie che vengono trattate anche nell'ambito dell'Accademia "scettica".¹⁴⁵ Conseguentemente, l'indagine condotta in questa sezione della critica antiscettica non rappresenta un indicatore sufficiente per concludere che Lucrezio avesse di mira Enesidemo di Cnosso e il Neopirronismo piuttosto che il peculiare orientamento assunto dell'Accademia di Platone a partire da Arcesilao.¹⁴⁶ Nel *Lucullus*, fra l'altro, fonte privilegiata per quanto riguarda l'Accademia "scettica",¹⁴⁷ Cicerone riporta i diversi fenomeni ottici tra i paragrafi 79 e 82 (247 e 251 Usener), in un contesto fortemente antiepicureo, dando a intendere di aver richiamato soltanto *una* parte degli argomenti scettici di cui disponeva, con la scusa di voler «restringere la controversia» (*ut minuat controuersiam*, *Luc.* 83).¹⁴⁸

Occorre ricordare, fra l'altro, che lo stesso Cicerone «ignore ou feint d'ignorer l'entreprise d'Enésidème, son contemporain»,¹⁴⁹ ignoranza che, come rimarcato da

139 Sui quali si rimanda ora al volume di Catapano 2018.

140 Lévy 1997, 3–4. Per un'esautiva disamina e una precisa identificazione dei vari casi menzionati da Lucrezio, rimando a Schrijvers 1992, spec. 130–135.

141 Schrijvers 1992, 130–140. Le testimonianze di Enesidemo sono raccolte in Polito 2014.

142 Esempio che ritroviamo in *Sext. Emp. Pyr.* 1.44 (I tropo), ma anche 101 (IV tropo) e 126 (VI tropo).

143 Cfr. *Sext. Emp. Pyr.* 1.118 (V tropo).

144 Cfr. *Sext. Emp. Pyr.* 1.118 (V tropo).

145 Il caso dell'itterizia esemplifica i deleteri effetti che la malattia può avere sulla capacità percettiva, questione assai discussa dagli Accademici "scettici" attraverso il tema della follia (cfr. *Cic. Luc.* 89–90). Per quanto concerne, poi, i casi della torre e del portico, essi altro non sono che due istanziazioni particolari del problema, ben noto agli Accademici, degli effetti deformanti della distanza sulla vista (*Cic. Luc.* 80–81).

146 Lévy 1997, 3–4. *Contra* Schrijvers 1992, 130–133.

147 Per una presentazione esaustiva del *Lucullus* e, più in generale, degli *Academici* di Cicerone, cui farò svariate volte riferimento nel corso del presente lavoro, si rimanda senz'altro all'introduzione anteposta da Brittain 2006, viii–xlv, alla sua traduzione del testo, unitamente ad alcuni lavori cruciali, quali Griffin 1997; Hunt 1998; e Malaspina *et al.* 2014, Malaspina 2019, 2020 e 2021 (sulla composizione e la storia del testo); Strache 1921; Theiler 1964; Lévy 1985 e 1992; Grilli 1975; Striker 1997; Malaspina 2012; Thorsrud 2018 (sul rapporto tra Cicerone e la quarta Accademia e sul dibattito intra-accademico intorno al problema della verità). Segnalo, infine, Cappello 2019.

148 *Cic. Luc.* 31–32.

149 Lévy 2020, 562. Sul silenzio di Cicerone a proposito di Enesidemo si veda anche Lévy 2019.

Lévy, «aura des conséquences importantes sur le développement de la pensée occidentale», che sino al Rinascimento ignorerà pressoché integralmente il Neopirronismo.¹⁵⁰ Non v'è, infatti, nei testi latini a noi pervenuti precedenti e posteriori all'operato di Aulo Gellio alcuna menzione dei Pirroniani (si badi bene, *non* di Pirrone)¹⁵¹ e il tentativo di Aulo Gellio (NA 11.5) di denunciare l'esistenza di una corrente scettica “alternativa” a quella accademica fu integralmente misconosciuto.

2.1 *pro uisis ut sint quae non sunt sensibus uisa (DRN 4.466)*

Uno dei casi di apparenza illusoria su cui vorrei focalizzare l'attenzione, sia per il suo significato intrinseco sia per le considerazioni di carattere generale che esso permette di svolgere, è quello dell'occhio schiacciato dalla mano riportato in *DRN* 4.447–452. Scrive Lucrezio:

*At si forte oculo manus uni subdita supter
pressit eum, quodam sensu fit uti uideantur
omnia quae tuimur fieri tum bina tuendo:
bina lucernarum florentia lumina flammis
binaque per totas aedis geminare supellex
et duplices hominum facies et corpora bina.* 450

E se per caso una mano, posta sotto un occhio, di sotto / lo preme, per una certa sensazione accade che tutte le cose / che guardiamo sembrano farsi allora doppie al guardarle, / (450) doppie le luci delle lucerne che fioriscono di fiamme / e doppia per tutta la casa farsi la suppellettile / e duplici le facce degli uomini e doppi i corpi (*DRN* 4.447–452).

Nel paragrafo 80 del *Lucullus*, Cicerone ascrive questo esempio a Timagora (da identificare con il Timasagora dei Papiri Ercolanesi),¹⁵² epicureo a lungo definito “dissidente”, la cui attività si colloca nel II sec. a.C.¹⁵³ L'Arpinate, impegnato nella

¹⁵⁰ Lévy 2020, 563.

¹⁵¹ Lévy 2020, 566.

¹⁵² In quanto possediamo degli scritti epicurei il nome di Timasagora compare soltanto in Filodemo, precisamente nel *De ira*, *PHerc.* 182, col. VII.7 Indelli; nel trattato (la cui paternità filodemea non è tuttavia certa) *Sulle sensazioni*, *PHerc.* 19/698, coll. XXII A.2–3 Monet; e nella (anonima, ma di probabile paternità filodemea) *Uita Philonidis*, *PHerc.* 1044, 34.5 Gallo. Sull'identificazione di Timagora con Timasagora epicureo, si veda Philippson 1918, col. 1073, e 1936, col. 283.

¹⁵³ Sul fenomeno a lungo definito come “dissidenza” epicurea e sui limiti del concetto di “dissidenza” in relazione all'Epicureismo, si vedano almeno Longo Auricchio/Tepedino Guerra 1981; Angeli 1988, 82–102; Verde 2010a.

sua risposta polemica al discorso tenuto da Lucullo, portavoce di Antioco di Ascalona, in un contesto che avremo modo di chiarire meglio successivamente,¹⁵⁴ ci informa che

Timagoras Epicureus negat sibi umquam cum oculum torsisset duas ex lucerna flammulas esse uisas

Timagora, filosofo epicureo, dice che non gli è mai capitato, quando aveva stravolto gli occhi, di veder apparire [letteralmente: nega che da lui fossero viste] dalla lucerna due fiammelle (*Luc.* 80; aggiunta tra parentesi quadre mia).¹⁵⁵

Il passo si rivela piuttosto controverso, e la posizione qui attribuita a Timasagora è stata considerata, da larga parte della critica, “divergente” rispetto alla dottrina del Giardino,¹⁵⁶ e tale da costituire una prova della non ortodossia dell’epicureo. Contravvenendo a questa lettura, Verde ha mostrato come, in realtà, Cicerone consideri Timasagora (da lui stesso definito, poco dopo, *maiorum similis*) alla stregua di un epicureo totalmente allineato rispetto alla posizione della sua scuola di appartenenza: egli, infatti, non sta negando, come si potrebbe pensare, che ciò che gli appare sia tale quale gli appare, ma sta negando di essere spinto da quanto gli appare a ritenere che vi siano *effettivamente* due fiammelle (e, dunque, due lucerne).¹⁵⁷ Timasagora, in altri termini, non nega il fenomeno, ma la sua descrizione.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Si vedano i capp. 5–6 di questa Parte Prima.

¹⁵⁵ Il testo latino degli *Academici* (*Lucullus* e *Varro*) di Cicerone è quello stabilito da Plasberg 1908 – in forma di *editio maior* – e 1922 – in forma di *editio minor*. Per la traduzione italiana, invece, salvo diversa segnalazione si farà sempre riferimento a Del Re 1976. Le più recenti traduzioni con commento o note di commento degli *Academici* sono quelle, in lingua inglese, di Reinhardt 2023a (sulla base dell’edizione critica di Reinhardt 2023b) e Brittain 2006 (quest’ultima priva del testo latino a fronte). Cfr. anche *Luc.* 45. L’illusione ottica legata all’occhio deviato e alla lucerna compare altresì, seppur senza riferimento a Timasagora, in Cic. *Diu.* 2.120.

¹⁵⁶ Secondo Brittain 2006, 46–47, n. 117, per esempio, in *Luc.* 80 «Timagoras’ position is perhaps misstated here: the Epicurean claim that all perceptions are true relies on a narrow sense of perceptual content that does not correspond exactly with the Stoic or Academic notion of a perceptual impression». Per tutti i rimandi bibliografici sulla questione, rimando al contributo di Verde 2010a, spec. 297–307.

¹⁵⁷ Verde 2010a, spec. 306–307. Lo studioso prende le mosse dalla posizione di Bächli/Graeser 1995 (249, nn. 222–223), i quali rilevano come il passo di Cicerone si presti a due distinte interpretazioni: 1) Timasagora nega il fenomeno in sé (il percepire due fiammelle); 2) Timasagora non nega il fenomeno in sé, ma nega la descrizione del fenomeno.

¹⁵⁸ Altra testimonianza su Timasagora imperviata su questioni legate alla percezione e a fenomeni percettivi è Aezio (*Plac.* 4.13.2, *Dox.* 403, MR 1621), il quale, diversamente da Cicerone, che lo reputa *maiorum similis*, annovera Timasagora tra «coloro che hanno corrotto su molte cose la scuola epicurea», in quanto «ammette le emanazioni in luogo dei simulacri» (Τιμαγόρας, εἰς τῶν παραχαράξαντων ἐν συχνοῖς τὴν Ἐπικούρειον αἴρεσιν, ἀντὶ τῶν εἰδῶλων ταῖς ἀπορροιαῖς χρήται, trad. Torraca 1961). La “dissidenza” che Aezio ascrive a Timasagora va però soppesata

Ciò che vorrei suggerire, e che ritengo di particolare rilevanza, è che proprio Lucrezio potrebbe offrire una conferma di questa interpretazione, chiarendo in che senso l'affermazione di Timasagora, finalizzata, come lo stesso Cicerone dichiara poco dopo la citazione, a dimostrare che «la menzogna dipende dall'opinione, non dagli occhi stessi» (*opinionis enim esse mendacium non oculorum*, *Luc.* 80), concordi perfettamente con quello che era l'insegnamento di Epicuro. In *DRN* 4.464–466, pochi versi dopo aver richiamato l'esempio della lucerna, Lucrezio scrive che

... pars horum maxima fallit
propter opinatus animi, quos addimus ipsi, 465
pro uisis ut sint quae non sunt sensibus uisa;

... la maggior parte di esse [scil. dei fenomeni ottici di cui ha trattato in precedenza] inganna / (465) per le opinioni della mente che aggiungiamo noi stessi, / sì che cose non vedute dai sensi contano come vedute (*DRN* 4.464–466).

Si ponga attenzione, per prima cosa, alla diade *opinatus* e *addimus* (4.465), la cui crasi dà luogo al verbo *adopinari*, rintracciabile, a mia conoscenza, esclusivamente in Lucrezio e soltanto al verso 816 del libro IV.¹⁵⁹ *Adopinari* si presenta come un calco del greco προσδοξάζεσθαι, che compare, nella forma participiale (τὸ προσδοξαζόμενον), ai paragrafi 50 e 62 della lettera a Erodoto, nel primo dei quali Epicuro dichiara che «[i]l falso e l'errore sono sempre in ciò che si aggiunge nell'opinione» (τὸ δὲ ψεῦδος καὶ τὸ διημαρτημένον ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ αἰεί

con cautela. Sull'argomento, si veda senz'altro Verde 2010a, 309–315, in cui viene indagata la possibilità che Timasagora intendesse volutamente ritornare alla dottrina empedoclea degli efflussi (ἀπορροαί/ἀπόρροαι; cfr. V 22 D220 LM = 31 A 90 DK). In Empedocle (V 22 D218 LM = 31 A 86 DK), similmente a quanto accadeva in Democrito (VII 27 D147 LM = 68 A 135 DK) le diverse modalità visive venivano connesse alla struttura fisica dell'occhio, la quale, in quanto tale, può variare a seconda del soggetto percipiente (Verde 2010a, 312; sul rapporto tra Epicuro ed Empedocle, si rimanda a Leone 2007). Il termine ἀπορρόη/ἀπόρροια, perciò, risultava connesso all'aspetto "soggettivo" della sensazione, ossia alla "relatività" di quest'ultima, laddove il concetto epicureo di εἶδωλον indicava «la garanzia oggettiva della verità/validità dell'attività percettiva» (Verde 2010a, 313). Non è da escludere, quindi, che Timasagora intendesse operare una sorta di fusione tra alcuni aspetti della teoria della visione empedoclea e democritea con i fondamenti della canonica di Epicuro (Verde 2010a, 313–314).

159 *DRN* 4.816–817: *Deinde adopinamur de signis maxima paruis / ac nos in fraudem induimus frustraminis ipsi* («Poi da piccoli segni procediamo alle congetture più vaste, / e ci irretiamo noi stessi nell'inganno che c'illude»). Su questo passo, cruciale in materia di semiotica epicurea, mi permetto di rinviare a Rover (*forthcoming*, a), nonché, benché vi si accenni soltanto, a Rover 2023a, 134–135 (in lingua inglese).

ἐστιν).¹⁶⁰ Gli occhi non si ingannano, le sensazioni non sono fallaci: l'errore è causato (*propter*, DRN 4.465) dalle cattive inferenze costruite dall'*animus* (o dalla διά-voia) a partire dal materiale proveniente dall'impatto dei *simulacra* sugli organi di senso. Chi si inganna, in altri termini, è l'*animus*, e mai il *sensus*. Nei versi riportati poc'anzi, tuttavia, Lucrezio opera un'inaspettata "restrizione" di campo, dichiarando che la spiegazione che va offrendo si applica alla gran parte (*non* alla totalità) dei casi di apparenza illusoria esposti. Scrive Bailey: «why this limitation? [...] Is there perhaps a confusion of thought?». ¹⁶¹ Credo che la soluzione più interessante e convincente sia quella avanzata da Asmis, ¹⁶² la quale riconduce la limitazione lucreziana alla questione degli indiscernibili (ἀπαράλλαξία), centrale nelle dispute tra Stoici e Accademici. ¹⁶³ Lucrezio, ad avviso della studiosa, riterrebbe che nella maggior parte delle apparenze illusorie vi sia effettivamente una differenza di presentazione tra un oggetto e un altro che gli somiglia; la torre osservata da lontano, per esempio, non appare veramente rotonda, come la torre vicina, ma possiede una forma *simile* a quella di un corpo effettivamente rotondo, come in un dipinto a chiaroscuro (*quasi adumbratim paulum simulata uidentur*, DRN 4.362–363). ¹⁶⁴ Vi sono però circostanze in cui le presentazioni di un oggetto e di una somiglianza sono del tutto simili:

For example, a person may show us an egg, remove it, and subsequently show us a different egg, which however looks exactly the same. In this case, the presentation is ambiguous, and accordingly it misleads us into picking out one of two alternative opinions as true, when in

160 Similmente, in *Hrdt.* 62, trattando di cinetica atomica, Epicuro spiega che la continuità del movimento che noi osserviamo nei corpi aggregati di cui facciamo costantemente esperienza è la risultante dei moti, estremamente veloci e diretti nelle direzioni più svariate, che caratterizzano gli atomi di cui suddetti aggregati si compongono. E afferma: «Ciò che infatti si opina in aggiunta rispetto a quanto non sia visibile, ossia che effettivamente anche i tempi osservabili con la ragione [*scil.* i moti degli atomi di cui sono composti gli aggregati, moti che sfuggono alla misurazione da parte dei sensi, e che, in virtù della loro brevissima durata, risultano immaginabili esclusivamente dalla ragione] possiedano la continuità del movimento, non è vero rispetto ad essi» (Τὸ γὰρ προσδοξαζόμενον περὶ τοῦ ἀοράτου, ὡς ἄρα καὶ οἱ διὰ λόγου θεωρητοὶ χρόνοι τὸ συνεχές τῆς φορᾶς ἔξουσιν, οὐκ ἀληθές ἐστιν ἐπὶ τῶν τοιούτων; su questo passo, nonché sulla questione dei minimi di tempo nella filosofia epicurea a esso connessa, si vedano Verde 2013b, 113–127, spec. 119–120, n. 40, 2010b, spec. il commento ai paragrafi 46–47 e 62 dell'epistola, e 2015a). Come e ancor più che in *Hrdt.* 50, ciò che Epicuro intende qui rimarcare è che l'errore si genera sempre e solo a causa di ciò che il giudizio aggiunge al materiale fornito dai sensi, e che il rischio di incorrere nel falso risulta quindi ancor maggiore là dove si abbia a che fare con realtà ἀόρατα/ἄδηλα, non direttamente afferrabili tramite la sensazione.

161 Bailey 1947, vol. III, 1236.

162 Asmis 1984, 155, n. 29.

163 Cfr. spec. Cic. *Luc.* 40–58, 83–90, con l'utile spiegazione di Reinhardt 2023a, lxiv–lxxv.

164 Il tema della torre sarà indagato nel dettaglio nel par. 2.3.

fact it verifies both opinions. The fault, therefore, lies with the presentation rather than with the opinion that was added.¹⁶⁵

Se effettivamente Lucrezio avesse in mente il problema di τὰ ἀπαράλλακτα, è evidente che ciò contribuirebbe a inscrivere appieno il poeta latino nei dibattiti dell'epoca (e dell'epoca a lui immediatamente precedente).

Ritornando ora alla posizione ascritta a Timasagora, non mi pare azzardato affermare che essa ricalca in maniera pressoché pedissequa quanto enunciato da Lucrezio nel passo appena riportato: il sostenere di non aver mai visto due fiammelle (ossia il *negare* che *esse uisas* due fiammelle) generarsi da una sola lucerna, equivale al non ritenere come vedute (*pro uisis*) cose non viste dai sensi. L'esistenza di due fiammelle, infatti, non è "vista" dai sensi, nel senso che non è da essi *confermata*. Timasagora, in sostanza, sta descrivendo quello che Lucrezio riassume nei versi menzionati: non è l'aver percepito due fiammelle, ciò che i due Epicurei non ammettono, ma il *giudicare/sostenere* di percepirle. Non sono gli organi sensoriali a errare (se mi stravolgo gli occhi, e ho la sensazione di due fiammelle, tale sensazione è inesorabilmente vera/reale), ma è l'*affermare* l'esistenza di quanto ci si presenta alla sensazione a introdurre l'errore. Non a caso, Cicerone (in qualità di portavoce dell'Accademia "scettica" di Carneade)¹⁶⁶ è polemico nei confronti della tesi di Tima-

¹⁶⁵ Asmis 1984, 155, n. 29.

¹⁶⁶ Sarebbe opportuno chiedersi quale Carneade Cicerone intenda rappresentare. Reinhardt 2023a, spec. xli–xliv, cxlii–clvii, sostiene che il Carneade a cui Cicerone si attiene, in ambito epistemologico, sia quello clitomacheo e che l'Arpinate sia, di conseguenza, uno scettico "radicale" (la medesima tesi è avallata da Allen 2022, spec. 146). Reinhardt richiama l'attenzione soprattutto su *Inu.* 2.10: «Perciò, senza affermare alcunché, procederò con animo indagatore e ci esprimeremo con un certo grado di esitazione, per evitare che, nel guadagnare il modesto risultato di aver esposto debitamente questi argomenti, io venga meno all'obiettivo principale, quello di non essere avventato e precipitoso nel dare la mia approvazione a qualsiasi voce. Questo principio naturalmente lo perseguirò sia ora che in tutta la mia vita con il massimo zelo possibile» (*Quare nos quidem sine ulla affirmatione simul quaerentes dubitanter unum quidque dicemus, ne, dum paruulum hoc consequamur, ut satis haec commodè perscripsisse uideamur, illud amittamus quod maximum est ut ne cui rei temere atque arroganter assenserimus. Verum hoc quidem nos et in hoc tempore et in omni uita studiose, quoad facultas feret, consequemur*, trad. mia); cfr. anche *Luc.* 66, *Fin.* 1.6, *Nat. D.* 1.12, *Diu.* 2.8 e 28. Trovo l'ipotesi di Reinhardt piuttosto intrigante ma, allo stesso tempo, assai problematica. Da un lato, pur essendo innegabile che Cicerone stesso dichiara di attingere, a partire dal paragrafo 99 del *Lucullus*, dal primo dei quattro libri Περί ἐποχῆς di Clitomaco («E non dirò nulla in modo che qualcuno possa sospettare che ciò sia frutto di mia propria invenzione; prenderò i miei argomenti da Clitomaco, che restò con Carneade sino alla vecchiaia e fu uomo acuto, da cartaginese qual era, e molto appassionato nella ricerca e diligente», *nec uero quicquam ita dicam ut quisquam id fingi suspicetur*; a *Clitomacho sumam, qui usque ad senectutem cum Carneade fuit, homo et acutus ut Poenus et valde studiosus ac diligens*, *Luc.* 98), non v'è certezza che, nel suo discorso, l'Arpinate non attinga, altrisi, almeno in parte, ad argomentazioni filoniane (e, più precisamente, ai "Libri Romani"). D'altra

sagora, dal momento che per gli Accademici “scettici” (con l’esclusione, con tutta probabilità, di Arcesilao)¹⁶⁷ il problema era dato proprio dalla pretesa (di Epicurei e Stoici) di andare *oltre* ciò che si presenta ai sensi, spostando l’attenzione dal *ciò che appare* al *ciò che è* (*quasi quaeratur quid sit, non quid uideatur*, Luc. 80).¹⁶⁸

Il caso di Timasagora si accompagna, infine, alla seguente riflessione: se già all’epoca di Timasagora, ossia nel II sec. a.C., v’è traccia di un dibattito sull’illusorietà dei sensi all’interno del Giardino, tanto più difficile diviene ipotizzare, come osserva Lévy, «que ce débat ait pu rester isolé de la grande querelle sur la connaissance animée par les Académiciens».¹⁶⁹ Il *Lucullus* di Cicerone lascia trasparire, fra l’altro, un ulteriore dato interessante. Al paragrafo 82 (247 Usener), infatti, l’Arpinate accusa Epicuro di essere un credulone (*credulus*) per il fatto di pensare che i sensi non si ingannino nemmeno quando ci sembra che il sole sia immobile, mentre invece «si muove con tanta precipitazione che non si può neppure concepire quanto sia grande la sua velocità» (*qui tanta incitatione fertur ut celeritas eius quanta sit ne cogitari quidem possit*). Il motivo dell’immobilità apparente degli astri compare anche nel libro IV di Lucrezio, all’altezza dei versi 391–392, in cui leggiamo che «[l]e stelle sembrano tutte immobili infisse / nelle cavità eteree, e sono invece tutte in moto perenne» (*Sidera cessare aetheriis adfixa cauernis / cuncta uidentur, et adsiduo sunt omnia motu*). È assai plausibile, perciò, che il passo del *Lucullus* rappresenti il versante accademico della polemica tra la scuola epicurea e l’Accademia “scettica”.¹⁷⁰ E, più in generale, pare legittimo concludere che l’intera sezione del libro IV del *DRN* dedicata alle illusioni dei sensi risulti «pour l’essentiel inspiré d’un débat entre Académiciens et Épicuriens, sans qu’il soit nécessaire de recourir à une hypothèse néopyrrhonienne».¹⁷¹ Come avremo modo di appurare nel paragrafo successivo, nonché nella parte rima-

parte, passi come *Luc.* 6–8 mi paiono testimoniare a favore di una posizione scettica “mitigata” che difficilmente potrebbe essere accostata a quella di Clitomaco. Potremmo dire che in Cicerone la *πιθανή φαντασία* di Carneade porta con sé una sorta di *δόξα* “virtuosa”, dotata di valore positivo non solo nell’ambito pratico, ma anche in quello epistemologico. Ciò spiegherebbe anche perché, negli *Accademici Libri*, Cicerone sembri impiegare *probabile* e *ueri simile* come traduzioni intercambiabili e sinonimiche di *τὸ πιθανόν* (cfr. soprattutto *Luc.* 100–105; 127–128, insieme a Lévy 1992, 283–90, e Glucker 1995, 125–135). In questo senso, la posizione di Cicerone sarebbe più coerente con lo “scetticismo” di Metrodoro di Stratonicea o di Filone di Larissa (si veda almeno Vezzoli 2011, 247–263, e, specificamente su Metrodoro, Lévy 2005).

¹⁶⁷ *Infra*, 107, n. 291.

¹⁶⁸ Reid 1984 (1885), 272: «The Sceptics constantly reminded their opponents that they did not pretend to go beyond τὸ φαινόμενον». Cfr. spec. *Sext. Emp. Pyr.* 1.19–20, con Magrin 2003.

¹⁶⁹ Lévy 1997, 4.

¹⁷⁰ Lévy 1997, 4–5.

¹⁷¹ Lévy 1997, 5. *Contra* Schrijvers 1992.

nente del capitolo, l'ipotesi che dietro i versi di Lucrezio vi possa essere piuttosto un rimando allo "scetticismo" dell'Accademia, che non a quello neopirroniano, presenta, nel complesso, vari elementi a favore, tali da renderla una proposta convincente e, per quanto possibile, e con la dovuta prudenza, fondata.

Per completezza, è bene precisare che esempi scettici sono rintracciabili anche nei libri II, V e VI del poema di Lucrezio, nonché nelle porzioni del libro IV che precedono o seguono la critica allo scetticismo. Si tratta in molti casi di esempi tratti dal mondo animale, che ricordano molto da vicino quelli presenti nei testi neopirroniani.¹⁷² Tuttavia, stando a Sesto Empirico, i casi concernenti gli animali sono riuniti in un tropo (il primo tropo, *Pyr.* 140–78) costruito appositamente per mostrare come la diversità degli animali implichi rappresentazioni differenti di uno stesso oggetto.¹⁷³ In Lucrezio, invece, gli esempi relativi al mondo animale vengono chiamati in causa in situazioni e per scopi differenti rispetto a quelli testimoniati da Sesto, legati piuttosto a questioni di fisica atomistica (forme degli atomi e specificità degli organi sensori) e facilmente riconducibili, quindi, alla tradizione democritea in cui lo stesso Lucrezio si iscrive, senza bisogno di chiamare in causa gli scritti di Enesidemo e nemmeno di pensare che essi possiedano, come quelli presenti nei versi 332–468 del libro IV del *DRN*, una funzione antisettica.¹⁷⁴

2.2 Il κρίνειν della sensazione: Lucrezio, Aristotele e Filodemo (?)

Differendo momentaneamente il problema relativo alla natura dello scetticismo osteggiato nel libro IV del *DRN*, vorrei svolgere alcune considerazioni intorno a un passo lucreziano concernente la questione della veridicità dei sensi (4.379–386) che risulta tanto più cruciale in quanto trova, a mio giudizio, degli interessanti paralleli in Aristotele e nel già menzionato *PHerc.* 19/698. Come già accerato, la strategia adottata da Lucrezio per affrontare le difficoltà legate ai casi in cui si crede che i sensi possano ingannare consiste nell'apportare delle spiegazioni rigorosamente materialistiche,¹⁷⁵ le quali dimostrano che, in ultima istanza,

¹⁷² Schrijvers 1992, 137–139.

¹⁷³ Sul primo tropo scettico, si vedano Spinelli 2005, 33–35, e Catapano 2018, 86–90.

¹⁷⁴ Lévy 1997, 5–6.

¹⁷⁵ Si pensi per esempio al caso dell'abbagliamento provocato dall'esposizione alla luce emessa da corpi risplendenti quali il sole (*DRN* 4.324–331), fenomeno da ricondurre agli elementi di fuoco contenuti nelle luci troppo vive. O al caso dell'itterizia, che porta a vedere di un colorito giallo tutti gli oggetti circostanti, e che dipende dal mescolamento tra immagini provenienti dall'esterno ed elementi di giallo presenti nel nostro corpo (4.332–336).

gli inganni della conoscenza non sono mai da addebitare al *sensus*, che svolge fedelmente e opportunamente il proprio compito:

*Nec tamen hic oculos falli concedimus hilum.
nam quocumque loco sit lux atque umbra tueri* 380
*illorum est; eadem uero sint lumina necne,
umbraque quae fuit hic eadem nunc transeat illuc,
an potius fiat paulo quod diximus ante,
hoc animi demum ratio discernere debet,
nec possunt oculi naturam noscere rerum.* 385
Proinde animi uitium hoc oculis adfingere noli.

Né tuttavia concediamo che qui gli occhi s'ingannino in nulla. / (380) Giacché vedere in quale luogo sia la luce e in quale l'ombra, / è loro proprietà; ma se sia o non sia la stessa luce, / e se la stessa ombra che fu qui, passi ora là, / o piuttosto accada ciò che abbiamo detto poc'anzi, / questo deve discernerlo soltanto il ragionare della mente, / (385) né possono gli occhi conoscere la natura delle cose. / Dunque non attribuire falsamente agli occhi questo errore¹⁷⁶ della mente (*DRN* 4.379–386).

Concordemente a uno dei precetti fondamentali della gnoseologia di Epicuro,¹⁷⁷ Lucrezio, in questo passo, ascrive il compito di *naturam noscere rerum* all'*animi ratio* (dove la *natura rerum* rieccheggia la τῶν ὄντων φύσις di *Hrdt.* 45):¹⁷⁸ la genesi dell'errore, infatti, è da ascrivere, come si è detto, non ai sensi, ma al giudizio del pensiero (*animus*) sui dati forniti dalla sensazione. È anzitutto interessante osservare come i versi 4.380–384 echeggino, per certi aspetti, due passi tratti del *De anima* di Aristotele. Nel primo si legge che

ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθής ἐστίν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος, δεύτερον δὲ τοῦ συμβεβηκέναι· καὶ ἐνταῦθα ἤδη ἐνδέχεται διαψεῦδεσθαι εἶσθαι· ὅτι μὲν γὰρ λευκόν, οὐ ψεύδεται, εἰ δὲ τοῦτο τὸ λευκόν ἢ ἄλλο τι, ψεύδεται.

La percezione dei sensibili propri è vera o comporta l'errore nella minima misura possibile. In secondo luogo c'è la percezione che questi sensibili sono accidenti, e in questo caso è già possibile ingannarsi. Che infatti ci sia del bianco, non ci si inganna, ma ci si inganna sul fatto che il bianco sia questo bianco o un altro oggetto (Arist. *De an.* 3(T).3.428b 18–22; trad. Movia 2015).¹⁷⁹

¹⁷⁶ Così anche Ernout/Robin 1962: “erreur”. Diversamente, Milanese 2007 traduce con “difetto”, Fellin 1997 e Bailey 1947 con “colpa”/“fault”. Quest'ultima proposta mi pare possedere un portato morale/valoriale assente nelle intenzioni di Lucrezio. Sarebbe forse da prediligere la resa di Milanese 2007, almeno sulla base di *DNR* 4.822–823, ove Lucrezio mantiene distinti *uitium* ed *error*. Lo stesso Giancotti, fra l'altro, rende l'espressione *animi uitia*, a 4.1151, con «difetti dell'animo».

¹⁷⁷ Cfr. Epicur. *Hrdt.* 50–52; *RS* XXIII–XXIV.

¹⁷⁸ Cfr. anche Plut. *Adu. Col.* 1112E (76 Usener), 1114A (269 Usener). Si veda Asmis 1984, 155.

¹⁷⁹ Lucullo, in Cic. *Luc.* 21, qualifica come un percepire solo “in un certo qual modo” con i sensi (*percipi* [...] *quodam modo sensibus*) l'osservare che «“Quell'oggetto è bianco, questo è dolce,

Le linee riportate si inscrivono in una sezione più ampia (*De an.* 3(Γ).3.428b 18–30) in cui lo Stagiritica ricapitola, con delle variazioni, alcune considerazioni svolte in *De an.* 2(B).6 a proposito della possibilità di errare propria delle tre specie di sensibili,¹⁸⁰ le quali vengono ora connesse al darsi della φαντασία. In maniera non molto dissimile da Aristotele, Lucrezio, pur negando ai sensi la capacità di discernere luci o ombre particolari, sembra ascrivere loro perlomeno la possibilità di afferrare se ciò che è visto sia una luce o un'ombra. Si consideri ora quanto si legge in *De an.* 2(B).6, in cui compare una differenza non irrilevante rispetto a *De an.* 3(Γ).3.428b 18–23:

ἀλλ' ἐκάστη γε κρίνει περὶ τούτων, καὶ οὐκ ἀπατάται ὅτι χρῶμα οὐδ' ὅτι ψόφος, ἀλλὰ τί τὸ κειρωσμένον ἢ ποῦ, ἢ τί τὸ φοροῦν ἢ ποῦ.

ogni senso giudica almeno i propri oggetti, e non s'inganna sul fatto che un colore o un suono ci sia, ma su che cosa e dove sia l'oggetto colorato o sonoro (Arist. *De an.* 2(B).6.418a 14–16; trad. Movia 2015).

Una presa di posizione molto vicina, se non analoga, a quella dispiegata da Aristotele traspare anche da un altro testo (verosimilmente) epicureo, ossia il già citato trattato sulle sensazioni contenuto nel *PHerc.* 19/698, la cui attribuzione a Filodemo di Gadara¹⁸¹ appare oggi meno dubbia che in passato.¹⁸² Le colonne dalla

quello è melodioso, questo ha un buon odore, questo è aspro". Sono cose appunto che teniamo afferrate e comprendiamo con l'animo, non già coi sensi» («*Illud est album, hoc dulce, canorum illud, hoc bene olens, hoc asperum*». *Animo iam haec tenemus comprehensa, non sensibus*).

180 Su cui si veda *infra*, 75, n. 183.

181 Ammesso che si tratti di un epicureo, l'autore del testo deve essere un epicureo non di prima generazione; nelle colonne superstiti, infatti, vengono menzionati, oltre a Metrodoro (col. VI.13–14 Monet), Epicuro, Polieno (col. XXII A.3–5 Monet), Timasagora (col. XXII A.2–3 Monet), vissuto nel II sec. a.C., e un Apollodoro (col. XXII A.6 Monet), identificato con lo scolarca che diresse il Giardino a partire dal 150 a.C. (per la cronologia degli scolarchi epicurei, si rimanda a Dorandi *et al.* 1979). Il nome di Zenone Sidonio viene escluso per la mancanza di riferimenti a una sua qualche opera sulle sensazioni; quello di Demetrio Lacone, invece, che pure si occupò del problema della sensazione, perlomeno stando ad alcuni frammenti del *PHerc.* 1055 (sensazione in rapporto alla divinità, su cui si veda Santoro 2000) e del *PHerc.* 1012 (spec. coll. LXXII–LXXIII Puglia, su cui si veda il par. 4.4 di questa Parte Prima del lavoro), in ragione del fatto che lo stile del *PHerc.* 19/698 sembra molto più rispondente a quello di Filodemo di Gadara, e specialmente alle opere *De signis*, *De musica* e *Poetica* (per una panoramica maggiormente approfondita sulla questione, si rimanda, in ogni caso, a Monet 1996, 55–71; sulla questione della sensazione nel trattato filodemo *De musica*, si veda anche quanto riferito nel proseguo della nostra trattazione).

182 Si veda Del Mastro 2014a, 41. Come lo studioso osserva in un altro contributo (Del Mastro 2014b, 91), il *PHerc.* 19/698 appartiene al medesimo gruppo di rotoli cui fanno capo il *PHerc.* 1389 (menzionato alla n. 80 dell'Introduzione), che abbiamo ricordato contenere resti molto frammentari del terzo libro di un trattato sulle sensazioni, e il *PHerc.* 1003, i cui resti ci consentono di

XX alla XXIX (Monet) di questo scritto risultano interamente dedicate all'esame dei sensibili, sia di quelli propri di ciascun senso (τὰ ἴδια), sia di quelli “comuni” a più sensi (τὰ κοινά). Il problema che impegna l'autore, in questa sezione dello scritto, è quello di conciliare il principio per cui ogni senso recepisce esclusivamente i sensibili propri, e l'esistenza di sensibili “comuni”.¹⁸³ Ecco quanto si legge nella col. XX A Monet:

Τὴν μὲν[ν] γὰρ ὁ ψιν ὁρατὰ κατα[λ]αμβ[ά]νειν ἡγοῦμεθα, τὴν δὲ | ἀφ' ἧν ἀπά, κα[ι] τὴν
μὲν |⁵ χρώματος, τὴν δὲ σῶμα, καὶ [τ]ὴν ἑτέραν | τοῦ τῆς ἐτ[έ]ρας [κρ]ίμα[τος] | μηθὲν
π[ολ]υπραγμ[ο]ν εἶναι· ἐπειδὴ περ εἰ συ[ν] |¹⁰ ἐβαίνει τὴν ὅψιν σῶμα | τος μέγεθος καὶ σχῆμα |
κ[α]ταλαμβάνειν, π[ο]λὺ | π[ρ]ότερον ἂν καὶ σῶμα | [κ[α]τ]ελάμβανεν ἢ πολὺ |¹⁵ πρότερον
[ἂν] καὶ [σῶ]μα | κα[τ]ελάμβανεν καὶ | τ[α]ῦτα — —] τη | [— —] μα | [— —]

In effetti noi pensiamo che la visione colga i visibili, il tatto i tangibili, e che la visione sia visione del colore, il tatto, invece, tatto del corpo, e che nessuna di queste due <sensazioni> si mescoli assolutamente all'oggetto di discernimento dell'altra, poiché se accadesse che la visione afferresse la grandezza e la figura di un corpo, afferterebbe a maggior ragione anche il corpo ... ([Philod.] [Sens.], *PHerc.* 19/698, col. XX A.1–18 Monet).¹⁸⁴

Propriamente parlando, sembra di apprendere da questa colonna, non si danno affatto dei sensibili “comuni”, poiché è inammissibile che l’“oggetto di giudizio” (κρίμα) di una αἴσθησις si mescoli (più precisamente, “si affaccendi”, πολυπραγμονεῖν, 8–9)¹⁸⁵ a quello di un'altra: la vista afferra esclusivamente il colore, laddove il tatto coglie esclusivamente il corpo, ossia ciò che è dotato di resistenza, il

inferire che il tema trattato doveva essere, anche qui, quello della teoria della conoscenza e, in particolare, delle sensazioni (Del Mastro 2014b, 90–91).

183 La distinzione tra sensibili propri e sensibili comuni ci riporta al distinguo tra le due tipologie di sensibili per sé (καθ'αυτό) operato da Aristotele in *De an.* 2(B).6.418a 7–25. Dopo aver separato i sensibili in sensibili per sé (καθ'αυτό) e sensibili per accidente (κατὰ συμβεβηκός), lo Stagirita spartisce la prima categoria tra sensibili per sé propri (τὰ ἴδια), non percepibili con un altro senso e rispetto a cui non è possibile l'errore, come il colore per la vista, e sensibili per sé comuni (τὰ κοινά), ovvero percepibili da più sensi (Aristotele non offre precisazioni ulteriori, ma si limita ad elencarli: movimento, quiete, numero, figura, grandezza). In merito ai tipi di percezione nel *De anima*, si vedano almeno Grasso/Zanatta 2003; Lamedica 2010; Zucca 2015, 119–197.

184 Trad. italiana mia, sulla base della versione francese di Monet 1996.

185 L'uso del verbo πολυπραγμονεῖν in ambito epistemologico compare anche in un passo dell'*Adversus Colotem*, precisamente al termine della sezione dedicata alla posizione dei Cirenaici, i quali, stando a quanto riferisce Plutarco, sostenevano che «quando l'opinione si attiene alle affezioni, si preserva dall'errore, mentre, quando se ne allontana e si affaccenda a formulare giudizi e dichiarazioni sulle cose esterne, spesso si getta in confusione da sola ed entra in conflitto con altri soggetti percipienti, che ricevono dalle medesime realtà affezioni contrarie e rappresentazioni discordanti rispetto alle sue» (ὁθεν ἐμμένουσα τοῖς πάθεσιν ἢ δόξα διατηρεῖ τὸ ἀναμάρτητον, ἐκβαίνουσα δὲ καὶ πολυπραγμονοῦσα τῷ κρίνειν καὶ ἀποφαίνεσθαι περὶ τῶν ἐκτὸς αὐτῆν

“tangibile”.¹⁸⁶ E le sensazioni che ne conseguono risultano del tutto indipendenti tra loro. Il che ci riporta, ancora una volta, ai versi 489–496 del libro IV, in cui Lucrezio scrive che (cito nuovamente il passo per comodità):

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.

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 (DRN 4.489–496).

Ciò che colpisce, nel confronto con questo passo lucreziano, è l'insistenza con cui l'autore del *PHerc.* 19/698, molto probabilmente epicureo, ricorre al termine κρῖμα in relazione ai sensi, cui viene riconosciuta la capacità di κρίνειν – sia pure in senso non proposizionale¹⁸⁷ – quanto meno i sensibili loro propri.¹⁸⁸ In più luoghi del papiro, infatti, si fa riferimento alla sfera di giudizio propria delle diverse sensazioni (cfr., per es., col. XXVIII A.5–6: τῆς τῶν κρινομέ|νων ἐπαισθήσεως; cfr.

τε πολλάκις τaráσσει καὶ μάχεται πρὸς ἑτέρους ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἐναντία πάθη καὶ διαφόρους φαντασίας λαμβάνοντας, 1120 F).

186 *Supra*, 47.

187 Sedley 1989a, 126.

188 Vale forse la pena sottolineare che il κρίνειν si colloca, in ogni caso, su un piano altro (direi precedente) rispetto al συγκατατιθέναι. Laddove infatti il κρίνειν si riferisce all'azione del discriminare i dati provenienti dalla sensazione, il συγκατατιθέναι designa l'atto di accogliere/approvare un contenuto opinativo, il che traspare chiaramente (per rimanere in ambito epicureo), da un passo del libro XXXIV (*PHerc.* 1431) del Περί φύσεως, in cui Epicuro polemizza contro coloro che danno l'assenso (συγκατα|τιθέμε|νος) a cose (giustamente Leone parla di “concetti”) non conseguenti (μὴ ἀκολουθοῖς, col. XVIII.3–5 Leone). Cfr. anche *Sent. Vat.* 29: Παρρησία γάρ ἔγωγε χρώμενος φυσιολογῶν χρησιμωδεῖν τὰ συμφέροντα πᾶσιν ἀνθρώποις μᾶλλον ἢ βουλοίμην, κἂν μηδεὶς μέλλῃ συνήσεν, ἢ συγκατατιθέμενος ταῖς δόξαις παρποῦσθαι τὸν πυκνὸν παραπίπτοντα παρὰ τῶν πολλῶν ἔπαινον («Io preferirei, usando tutta la franchezza, vaticinare nell'indagine della natura ciò che a tutti gli uomini è utile, anche se nessuno mi dovesse comprendere, piuttosto che assentendo ai pregiudizi cogliere il fitto plauso che mi venisse dalle folle», trad. Arrighetti 1973).

anche coll. XXIX B.2–3, 5, 7; XXX A.9–10, 13 Monet, ecc.), ossia a quello che viene definito, appunto, come il κρῖμα, letteralmente “l’oggetto di giudizio”, proprio di ciascuna di esse (cfr. coll. XX A.7; XXV A.3; XXVI A.3, 13 Monet). Al fine di apprezzare quale sia la posizione di Lucrezio in proposito, e come egli effettivamente intenda la *potestas* detenuta dai sensi, mi pare interessante tornare ai versi 4.379–386 – collocati subito dopo la trattazione dell’illusione ottica per cui l’ombra proiettata dal nostro corpo appare muoversi con noi ed essere sempre la medesima (4.364–378) – e ai due passi aristotelici citati.

Rispetto a quanto emerge da Arist. *De an.* 3(Γ).3.428b 18–22, in cui alla percezione dei sensibili propri è riconosciuta la possibilità di errare, seppur in minima parte, in 2(B).6.418a 14–16 la percezione di un sensibile proprio viene trattata come infallibile: la vista non ci inganna mai sul fatto *che ci sia* del bianco (e non, si badi bene, del colore in generale), ma su *quale* e *dove* sia l’oggetto bianco. Ora, l’“aggiustamento” apportato da Aristotele in *De an.* 3(Γ).3, rispetto a quanto si legge in 2(B).6, potrebbe spiegarsi, secondo me, tenendo conto del fatto che, laddove in 2(B).6 il *focus* del discorso è l’anima sensitiva in quanto differenza che definisce l’animale, in 3(Γ).3 lo Stagirita sta ormai appropinquandosi alla trattazione dell’anima che definisce l’animale *razionale*, ossia il νοῦς. E, stante la concezione fortemente unitaria che il filosofo possiede dell’anima, tale per cui, da ultimo, l’anima dell’uomo è *tutta* razionale, ne consegue che le funzioni inferiori, a partire dalla sensazione, sono esse stesse già pregne di ragione, sicché non sarà mai possibile riscontrare, nell’essere umano, una percezione del tutto scevra della possibilità di errore. Nell’essere umano, in altri termini, la sensazione assume inevitabilmente forma proposizionale, e il nostro vedere il colore rosso è già formulare il pensiero (che venga espresso o meno ha poca importanza) “vedo del rosso”.

Riprendendo *DRN* 4.379–386, si osservi come Lucrezio paia riproporre – a mio giudizio *volutamente* – la posizione espressa nei due passi del *De anima* sopra riportati introducendo delle modifiche (in difesa di Epicuro?) tutt’altro che secondarie. Diverge, in prima istanza, il verbo impiegato: κρίνειν nel caso di Aristotele (per quanto utilizzato, perlomeno in *De an.* 2(B).6.418a 14–16, con valore non proposizionale), *tueri* nel caso di Lucrezio, che riserva il *discernere* esclusivamente all’attività dell’*animi ratio* (384). Non solo. Per lo Stagirita, ἡ αἴσθησις, anche in Arist. *De an.* 2(B).6.418a 14–16, è in grado di discernere il bianco (in quanto bianco) – grazie, verosimilmente, all’intervento della φαντασία, la quale, sola, rende possibile la discriminazione percettiva, *intramodale* (come in questo caso) o *intermodale* che sia¹⁸⁹ –, laddove ciò che esula dal suo potere è soltanto la capacità di discernere quale e dove sia il *τι* bianco. Per Lucrezio, diversamente, la

189 Cfr. Arist. *De an.* 3(Γ).2.426b 8–427a 14.

sensazione è in grado di afferrare luci e ombre ovunque (*quocumque loco*) essi siano presenti, mentre non è in grado di operare comparazioni tra luci e ombre differenti. Il poeta non solo non chiama mai in causa il *quid* bianco (o di un certo colore specifico), ma nemmeno menziona, propriamente, i colori, limitandosi a parlare di luci/ombre. Il che, secondo me, non è affatto un caso. La αἴσθησις, infatti, in quanto ἄλογος (Diog. Laert. 10.31 = 36 Usener), non è in grado di afferrare che ciò che colpisce la vista sia un colore, o che quanto urta l'udito sia un suono (e proprio per questo è sempre e comunque *infallibile*), operazione per la quale si rivelerebbe necessario l'intervento della prolessi, cui sottende la capacità di *immagazzinare* e *sintetizzare* i dati della percezione. Per capire che quello che vedo è un colore, devo prima essermi formato il concetto di colore.¹⁹⁰ Ora, Aristotele, in *De an.* 3(Γ).2.425b 12–25, affrontando il problema della “metapercezione”, ossia del “percepire di percepire”, sostiene che noi vediamo/distinguiamo luci e ombre, ma non allo stesso modo (οὐχ ὡσαύτως, 425b 22) in cui vediamo/distinguiamo i colori: solo quando discriminiamo quest'ultimi, infatti, stiamo propriamente vedendo (grazie alla ricezione di un colore nell'organo); il percepire luce e ombra, che consistono, rispettivamente, nella presenza e nella assenza di stimoli cromatici, non è, invece, strettamente parlando, un vedere, ma un aver coscienza di star vedendo attraverso concreti atti percettivi. In tal senso, è possibile distinguere luce e ombra anche quando non sto vedendo. La luce, infatti, atto del diafano, è condizione stessa del vedere, in quanto consente di vedere il colore degli oggetti che sono nel *medium* (*De an.* 2(B).7.418b 9–11). Anche per Lucrezio la luce è condizione dei colori (*DRN* 2.795) – laddove l'ombra è l'aria vuota di luce (4.368–369) –, con la differenza che essa possiede altresì, diversamente da quanto accade nei testi dello Stagirita,¹⁹¹ natura corporea (2.389–390: *luminis corpora*). Tralasciando la questione metapercettiva, che non rientra in questo contesto tra gli interessi di Lucrezio, mi pare non si possa escludere che, nel menzionare soltanto luci e ombre, il poeta dispieghi quello che è lo statuto della αἴσθησις epicurea *tout court*: la vista, di fatto, non è nemmeno in grado di distinguere un colore in quanto colore; essa si limita ad afferrare, per così dire, uno stimolo cromatico, che sta poi alla *ratio animi* decifrare. E non è un caso se la gran parte delle (pre-

¹⁹⁰ Si veda Verde 2018a, 86.

¹⁹¹ Cfr. Arist. *De an.* 2(B).7.418b 13–17: τί μὲν οὖν τὸ διαφανὲς καὶ τί τὸ φῶς, εἴρηται, ὅτι οὔτε πῦρ οὔθ' ὅλως σῶμα οὐδ' ἀπορροή σώματος οὐδενός (εἴη γὰρ ἂν σῶμά τι καὶ οὕτως), ἀλλὰ πυρὸς ἢ τοιοῦτου τινὸς παρουσία ἐν τῷ διαφανεῖ· οὔτε γὰρ δύο σώματα ἅμα δυνατόν ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι («Che cosa dunque sia il trasparente e che cosa sia la luce s'è detto: la luce non è un fuoco né, in generale, un corpo né un'emanazione di alcun corpo (giacché anche in questo caso sarebbe un corpo), ma è la presenza del fuoco (o di qualcosa di simile) nel trasparente. Infatti è impossibile che due corpi occupino contemporaneamente lo stesso luogo»; trad. Movia 2015).

sunte) illusioni visive elencate nel libro IV chiamano in causa proprio la diade luce–ombra.¹⁹²

Significativo, in proposito, un passo dell'*Aduersus Colotem* di Plutarco (1110C–D = 30 Usener = 16 Arrighetti), da cui siamo informati che Epicuro, nel libro II dell'opera *Contro Teofrasto*,¹⁹³ affermava che

πολλάκις ἀέρος ὁμοίως σκοτώδους περιεχυμένου οἱ μὲν αἰσθάνονται χρωμάτων διαφορᾶς οἱ δ' οὐκ αἰσθάνονται δι' ἀμβλύτητα τῆς ὀψεως· ἔτι δ' εἰσελθόντες εἰς σκοτεινὸν οἶκον οὐδεμίαν ὄψιν χρώματος ὁρῶμεν, ἀναμείναντες δὲ μικρὸν ὁρῶμεν.

capita spesso che mentre è uniformemente diffusa un'aria tenebrosa, alcuni avvertono differenze di colori, altri invece non le ammettono, a causa della debolezza della loro vista. E ancora: entrando in una casa buia, non vediamo nessun colore, però, se aspettiamo un po', allora li vediamo (Plut. *Adu. Col.* 1110C = 30 Usener = 16 Arrighetti; trad. Ramelli 2002).

Stando a quanto si legge nel passo,¹⁹⁴ Epicuro ammetteva che i sensi fossero in grado di percepire (αἰσθάνεσθαι) le χρωμάτων διαφοραί. Nel *De anima* di Aristotele, a 3(Γ).2.426b 9–12, si riporta che ciascun senso, essendo una specie di medietà (μεσότης τις, cfr. 2(B).12.424a 1–6),¹⁹⁵ «discrimina le differenze del proprio oggetto sensibile (κρίνει τὰς αἰσθητοῦ διαφορὰς τοῦ ὑποκειμένου): ad esempio la vista distingue il bianco e il nero, il gusto il dolce e l'amaro, e la stessa cosa si verifica

¹⁹² Cfr., per es., *DRN* 4.337–352, 364–378, ma anche 324–331, 447–452, 453–461.

¹⁹³ Su cui si veda l'Introduzione, 13.

¹⁹⁴ Nulla sappiamo del contesto in cui si inseriva la citazione in oggetto. Plutarco ci informa però altresì che, poco dopo di essa, Epicuro riportava la propria dottrina secondo cui «i colori non sono connaturati ai corpi (οὐκ εἶναι [...] τὰ χρώματα συμφυῇ τοῖς σώμασιν) ma vengono generati in base a determinati arrangiamenti e posizionamenti atomici rispetto alla vista (ἀλλὰ γεννᾶσθαι κατὰ ποιὰς τινὰς τάξεις καὶ θέσεις πρὸς τὴν ὄψιν)» (trad. Delle Donne in Lelli/Pisani 2017). Come è stato suggerito (see Sedley 2020, 65), è plausibile che nella sezione dell'opera *Contro Teofrasto* a cui allude Plutarco fosse posta a tema una questione, quella della natura incolore degli atomi, che sarà successivamente affrontata anche da Filodemo (*Sign.*, *PHerc.* 1065, col. XVIII.3–10 De Lacy/De Lacy) e Lucrezio (*DRN* 2.737–756). Del resto, «[i]t is presumably no accident that it should have been in a work against Theophrastus that Epicurus argued for the colourlessness of bodies in the dark. An Aristotelian would be likely to say that such circumstantially hidden colour remains present, as a first actuality» (Sedley 2020, 65, n. 17). Per Aristotele, infatti, l'esistenza dei colori (al pari di quella delle altre qualità sensibili) è indipendente dal loro essere percepiti. I colori, infatti, sono determinazioni fisico–chimiche oggettive delle superfici degli oggetti, che, alla luce, divengono percepibili da parte di enti dotati di vista (attualità prima). La loro capacità di essere visti si attualizza (come attualità seconda) insieme con l'attualizzazione (anche qui nel senso dell'attualità seconda) della capacità percettiva (che è attualità prima) di un percipiente. Cfr. Arist. *De an.* 3(Γ).2.425b 27–28 e 426a 16–17.

¹⁹⁵ Ossia realizzandosi in un organo sensorio caratterizzato da un equilibrio fisiologico atto a fungere da discriminatore selettivo delle proprietà ambientali.

per gli altri sensi» (οἷον λευκὸν μὲν καὶ μέλαν ὄψις, γλυκὺ δὲ καὶ πικρὸν γεῦσις· ὁμοίως δ' ἔχει τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, 426b 10–12, trad. Movia 2015).¹⁹⁶ Per quanto affini, la testimonianza epicurea e il passo aristotelico divergono anzitutto per il fatto che nella prima ci si limita a parlare di percezione (*αἰσθάνεσθαι*, cfr. il *tueri* lucreziano, utilizzato con il medesimo valore), e non di κρίνειν. Inoltre, per Epicuro, come per Lucrezio, la sensazione, di per sé, non consente di distinguere il bianco dal nero – vale a dire la discriminazione percettiva *tout court* –, ma il buio dalle differenze cromatiche, ossia l'oscurità che esperiamo quando entriamo in una stanza buia – e l'aria fosca dell'ombra entra per prima negli occhi –, dall'aria chiara e luminosa che, quasi purificando gli occhi, si sostituisce all'aria buia che aveva invaso i dotti oculari, liberando la via ai *simulacra* degli oggetti che si trovano nella luce (*DRN* 4.337–352).

Questo non significa che il colore sia, come probabilmente asserito da Democrito, una qualità dei corpi macroscopici che esiste soltanto “per convenzione” (νόμῳ χρoύῃ, *Sext. Emp. Math.* 7.135 = VII 27 D14 LM = 68 B 9 DK; *Gal. Exp. med.* 15.7.5–10 Walzer = VII 27 D23a LM = 68 B 125 DK).¹⁹⁷ Tanto per Epicuro quanto per Lucrezio il colore è una proprietà reale, *oggettiva*, essenziale ed inseparabile dei corpi aggregati (esso è uno dei quattro συμβεβηκότα/*coniuncta* che si predicano di un corpo, cfr. *Hrdt.* 68 e *DRN* 1.445–458),¹⁹⁸ restituitoci dai simulacri che da essi si dipartono.¹⁹⁹ Gli

196 Cfr. anche *Sens.* 4.442b 14–15.

197 Cfr. anche *Plut. Adu. Col.* 1110E–F. Il senso del νόμῳ/νομιστί presente in queste testimonianze democritee doveva essere, secondo Sedley 2020, spec. 69, il seguente: «[W]hen, following convention, we speak of colour as such, or of this or that colour, we are not speaking the language of reality. Such a language, if we could ever learn to speak it fluently, would not include colour terms at all, replacing them with talk of atoms and void: the various arrangements of these in external atomic structures, and their interactions with atomic structures in our sense organs». Secondo lo studioso (70), il distinguo democriteo tra linguaggio “della realtà” e linguaggio “della convenzione” andrebbe interpretato come parte integrante del lascito parmenideo (sul tema si veda, inoltre, la nota a n. 199). Sulla “soggettività” delle sensazioni nella teoria della conoscenza di Democrito si rinvia a Sassi 1978, 207–213. Sulla considerazione dei colori da parte di Democrito, cfr. in particolare *Arist. De gen. et corr.* 1.2.316a 1; VII 27 D72 LM = 68 A 123 DK; *Aët. Plac.* 1.15.11, *Dox.* 314, MR 534 = 68 A 124 DK; *Aët. Plac.* 1.15.8, *Dox.* 314, MR 534 = 68 A 125. Da tali testimonianze si comprende come Democrito, a ben vedere, pur considerando il colore una qualità νόμῳ, si sforzasse di fondarne *oggettivamente* la realtà. La sua posizione, di conseguenza, si distingue da quella di Epicuro più a parole che nei fatti. La questione risulta, comunque, assai problematica, e assai utile, per orientarsi in essa, si rivelano le considerazioni di Sassi 1978, 138–149, 207–235.

198 Cfr. anche *Polystr. De cont., PHerc.* 336/1150, coll. XXIII.26–XXVI.23 Indelli.

199 Sulla questione dello statuto ontologico delle proprietà sensibili in Democrito ed Epicuro, e, in particolare, sulla disputa in merito alla posizione del primo (dalla cui esegesi dipende, a propria volta, l'interpretazione delle modifiche apportate ad essa da parte del fondatore del Giardino), si rimanda, oltre ai già citati Sassi 1978 (specificamente dedicato a Democrito) e Sedley 2020, anche a Sedley 1988 (secondo cui la genesi dello “scetticismo” di Democrito a proposito

εἶδωλα, infatti, possiedono la caratteristica di essere ὁμοιοσχήμονες²⁰⁰ rispetto agli oggetti di provenienza (*Hrdt.* 46),²⁰¹ ed essendo il colore direttamente connesso allo (e dipendente dallo) σχῆμα dei corpi aggregati (cfr. *DRN* 4.243, *Hrdt.* 54, dove però il colore non è esplicitamente menzionato, *Hrdt.* 44 [*scholion*] e *Sext. Emp. Math.* 7.206 = 247 Usener), ecco che le impronte (οἱ τύποι) che sopraggiungono a noi dalle cose mantengono lo stesso “colore” degli στερέμνια (*Hrdt.* 49). Scrivo “colore”, tra virgolette, perché, di fatto, come ci riporta Plutarco (citando – se stiamo alle sue parole – dal *Contro Teofrasto*), il colore (così come lo intendiamo noi), secondo Epicuro, è πρὸς τὴν ὄψιν, “per la vista” (*Adu. Col.* 1110C). Lo σχῆμα di ciascun aggregato è certamente in grado di *codificare* i colori (= prima generazione del colore), ma il processo della loro *decodifica* (che avviene, propriamente, per opera del λογισμός) passa necessariamente attraverso la preventiva ricezione dei *simulacra* da parte degli occhi.²⁰² La peculiare costituzione atomica di quest’ultimi (che può variare non solo da soggetto a soggetto, ma anche in relazione allo stesso soggetto a seconda del suo stato di salute, delle condizioni esterne, ecc.) interferisce inevitabilmente, insieme alla costituzione della luce presente in quel momento (cfr. *DRN* 2.808: i colori sono

delle qualità sensibili andrebbe addebitata al suo riduzionismo di fondo: «In current jargon, Democritus is an eliminative materialist, who holds that phenomenal states are *nothing* over and above physical states, and infers that they are unreal», 298–299; Furley 1993 (che, enfatizzando l’eredità eleatica di Democrito, sostiene che sarebbe la mutevolezza delle qualità secondarie a rendere le stesse non reali agli occhi dell’Abderita, dacché soltanto ciò che è immutabile può dirsi reale, 93); O’Keefe 1997 (in cui sono criticate, fra le altre, le posizioni di Sedley 1988 [«it is because secondary qualities *cannot* be identified with physical states that Democritus infers that they are unreal», 123–124] e Furley 1993 [al quale obietta che per Democrito non è la mutevolezza ma «the *relativity* of perceptible qualities – e.g., that honey tastes sweet to some and bitter to others – that makes Democritus declare the honey no more sweet than bitter, and hence neither sweet not bitter», 122], nella convinzione che «it is his [*scil.* Democritus’] negative O[ntological]–dogmatism on sensible qualities that leads to his E[pistemological]–skepticism», 121; per questa posizione, si veda anche O’Keefe 2005, ch. 4); Castagnoli 2013, che si concentra su *Plut. Adu. Col.* 1110D–1111E. Sempre sulle qualità secondarie in Democrito si segnala, infine, Pasnau 2007.

200 Sul valore dell’aggettivo ὁμοιοσχήμων, e su quello affine di ὁμοιόμορφος, cfr. *supra*, 35 e n., 39 e n.

201 Cfr., inoltre, *Epic. Hrdt.* 48 e *DRN* 4.68–69. Si fa presente che l’aggettivo ὁμοιοσχήμων compare anche in *Epic. Nat.* XXV, *PHerc.* 1191, 6.2.2.3; *PHerc.* 1420, 2.2 Laursen 1995, 91 = [35][10] Arrighetti (in cui si dice che i simulacri che penetrano nell’aggregato mentale sono ὁμοιοσχήμονα rispetto a quelli che penetrano negli altri organi sensoriali); *Aët. Plac.* 4.19.2, *Dox.* 408 = *Aët. Plac.* 4.19.4, *MR* 1688 = 321 Usener (dove a essere ὁμοιοσχήμονα sono le parti in cui si frammenta il flusso del suono nel tragitto tra la fonte sonora e i sensori degli uditori).

202 I cui πόροι risultano commisurati (σύμμετροι) a quelli degli εἶδωλα (cfr. *spec. Epic. Nat.* II, coll. 106.21, 114.3/XX.3 Leone; cfr. anche *Hrdt.* 47 e *Pyth.* 107: διὰ πόρων συμμετρίας). Proprio la commisurazione dei pori è la ragione per cui soltanto gli occhi, come chiarisce Lucrezio, sono in grado di scorgere i *simulacra* (*uerum nos oculis quia solis cernere quimus*, *DRN* 4.241).

prodotti «da un certo colpire della luce», *quodam gignuntur luminis ictu*), con il messaggio in codice trasmesso dai simulacri (= seconda generazione del colore).²⁰³ In tutti i modi, ciò che mi preme sottolineare è il fatto che, appunto, la decodifica vera e propria avviene grazie all'intervento della ragione, laddove la sensazione si limita a registrare l'esistenza/il darsi di una determinata compagine atomica, senza poter in alcun modo discernere se la compagine "registrata" corrisponda a ciò che, convenzionalmente, chiamiamo rosso, verde, e così via.

Si potrebbe forse obiettare che nel resoconto di Diogene Laerzio sulla canonica epicurea (10.32), di cui si è discusso in precedenza, l'aggettivo κριτικός è impiegato in riferimento alle sensazioni (si legge infatti che due sensazioni eterogenee οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν εἰσι κριτικάι); a ben vedere, tuttavia, ciò che il dossografo afferma non è, a mio avviso, che le sensazioni sono κριτικάι delle differenze che si riscontrano tra le qualità sensibili, ma semplicemente che quando del medesimo oggetto due osservatori differenti (o lo stesso osservatore in due momenti distinti, poniamo t^1 e t^2) hanno due sensazioni divergenti, occorre considerare quest'ultime come se facessero capo a (= fossero critiche di) due oggetti differenti, ossia come se fungessero da criterio di giudizio per due oggetti differenti.

2.2.1 In direzione di Aristotele: la δύναμις della sensazione

L'analisi svolta nel precedente paragrafo ha permesso di accertare l'aderenza di Lucrezio, quanto ai caratteri dell'αἴσθησις, alla posizione di Epicuro. Risulta utile, a questo punto, precipuamente per evidenziarne la distanza dalla prospettiva lucreziana, ritornare sul *PHerc.* 19/698. Dalla colonna XX A Monet indagata in precedenza sembra trasparire una concezione dello statuto veritativo della sensazione che, pur muovendo da fondamenti fisiologici epicurei, si dirige verso una posizione affine a quella che emerge dal *De anima* di Aristotele. Per provare a dipanare, per quanto possibile, la questione, risulta forse utile considerare la col. XXVIII A Monet dello scritto, nella quale si legge:

ἐξακριβοῦμεν, ὥστε | τῶν αἰσ[θ]ήσεων προσ|υπομνήσ[ω]<ο>μεν ὃ προσ|φέρεται ἴδιον ἐκάστη
 χω[5]ρίς τῆς τῶν κρινομέ|νων ἐπαισθήσεως. ἢ | μὲν τοῖνυν ὁρασις ἰδιώ|τατον ἔ[χ]ει παρὰ
 τὰς ἄλ|λας χωρ[ι]ς τῆς τῶν [χ]ρω[10]μάτων καὶ τῶν περ[ι] ταῦ|τα κρίσεως, τὸ ἐν ἀποσ|τάσει
 κα[τ]αλαμβάνειν | τὰς μορφάς, ἐπαισθα|νομένην καὶ τοῦ με[15]ταξὺ ἐαυ[τ]ῆς τε κάκει|
 [νων δια]στ[ή]ματος, ...

²⁰³ In questo senso, concordo con O'Keefe 1997, 129–131, quando afferma che, per Epicuro, il colore costituisce una "relational property", senza che questo implichi il suo essere una qualità soggettiva.

noi ricerchiamo con precisione, in modo che menzioneremo anche ciò che ciascuna delle sensazioni, indipendentemente dalla percezione di ciò che è oggetto di discernimento, apporta di proprio. La vista, dunque, ha la singolare peculiarità, a differenza delle altre sensazioni, indipendentemente dal discernimento dei colori e di ciò che è relativo ad essi, di afferrare le forme a distanza, percependo anche l'intervallo che si trova tra essa [*scil.* la vista] e quelle [*scil.* le forme] ([Philod.] [*Sens.*] *PHerc.* 19/698, col. XXVIII A.1–16 Monet).

In questa colonna, τὰ κρίνόμενα sono connessi, propriamente, non alla αἴσθησις, ma alla ἐπαίσθησις (e all'ἐπαίσθημα che ne consegue), concetto che si sostituisce a quello di αἴσθησις in diversi luoghi di quanto sopravvive del trattato (cfr. per es., coll. XI A.5, 10; XII A.9, 12, 14; XIV B.8; XXVIII A.6 Monet). Epicuro chiama in causa l'ἐπαίσθησις nella seconda sezione del paragrafo 52 della lettera a Erodoto, dedicata all'analisi dell'udito, mentre non ne fa mai menzione in relazione alla vista.²⁰⁴ Essa ha luogo quando il deflusso di simulacri si organizza al fine di assicurare la continuità e l'unitarietà del suono, della voce o del rumore. L'ἐπαίσθησις, perciò, sembra indicare un grado percettivo più elaborato e raffinato rispetto all'αἴσθησις (una sorta di “percezione di secondo grado”, com'è stata definita),²⁰⁵ non riducendosi, come quest'ultima, a una mera registrazione della presenza esterna di un oggetto.²⁰⁶ Il termine stesso ἐπαίσθησις, del resto, enfatizzando l'aspetto intenzionale del processo percettivo, restituisce l'idea di una qualche applicazione (ἐπί) da parte del soggetto percipiente (forse una prima decodifica) sul materiale fornito dalla sensazione. In sostanza, accade che la conformità (συμπάθεια) tra il flusso dei simulacri e l'oggetto di provenienza (nel caso dell'udito la fonte sonora), che troviamo alla base del meccanismo percettivo, quando è massima dà luogo a una percezione chiara ed elaborata, non riducibile allo statuto proprio dell'αἴσθησις, ma nemmeno

204 Epicur. *Hrdt.* 52: τὸ δὲ ρεῦμα τοῦτο εἰς ὁμοιομερεῖς ὄγκους διασπείρεται, ἅμα τινὰ διασφύζοντα συμπάθειαν πρὸς ἀλλήλους καὶ ἐνότητα ιδιότροπον, διατείνουσιν πρὸς τὸ ἀποστεῖλαι καὶ τὴν ἐπαίσθησιν τὴν ἐπ' ἐκείνου ὡς τὰ πολλὰ ποιοῦσαν, εἰ δὲ μή γε, τὸ ἐξωθεν μόνον ἐνδηλον παρασκευάζουσιν («Questo flusso si distribuisce in masse dalle parti simili che mantengono simultaneamente una conformità reciproca e una peculiare unità che tende verso ciò che le emette e che produce per lo più una percezione di quell'oggetto, o quanto meno manifesta la sola presenza esterna»). Cfr. anche *Nat.* XXV, *PHerc.* 1056, 4.1.10 Laursen 1995, 106 = [34][16] Arrighetti; *PHerc.* 697, 4.2.2.2 Laursen 1997, 43 = [34][31] Arrighetti.

205 Cavalli 2012, 157.

206 Sull'ἐπαίσθησις si vedano Lee 1978, 37–40; Asmis 1984, 162–164; Masi 2006, 45–46; Verde 2010b, 141–143, 2013c, 111–112, e 2022b, 53–54; Cavalli 2012; Németh 2017, 17–24. Interessante, sull'ἐπαίσθησις, anche un'occorrenza presente in Porph. *Abst.* 3.15.8–10, ove il termine è impiegato per indicare la percezione che gli animali (che Porfirio, lo ricordiamo, riteneva dotati di una forma di razionalità; si veda Clark 2017, 140–147) hanno della diversità dei segni (τῶν σημείων τῆς διαφορᾶς ἐστὶν αὐτοῖς ἐπαίσθησις).

strettamente dipendente, al contempo, dall'intervento del λογισμός.²⁰⁷ L'idea di una sensazione che partecipi del ragionamento, e che venga da esso modificata, risulta, per Epicuro e per gli Epicurei, inaccettabile, il che traspare chiaramente da un altro scritto di Filodemo, il libro IV del *De musica* (PHerc. 1497), in cui il filosofo critica l'ipotesi avanzata da Diogene di Babilonia (240–150 a.C.), derivante, a propria volta, da una tesi speusippea (Sext. Emp. *Math.* 7.145–146 = 34 Isnardi Parente = F 75 Tarán),²⁰⁸ dell'esistenza di una tipologia di αἴσθησις che sia ἐπιστημονική, “scientifica” (Philod. *Mus.* IV, col. 34.1–22 Delattre = SVF 3.61).²⁰⁹

L'aspetto interessante, a mio parere, è che Filodemo, nel criticare Diogene, sembra, per così dire, “emendarne” la dottrina, distinguendo *non* tra tipologie di

207 Masi 2006, 45–46.

208 Mediante l'introduzione della ἐπιστημονική αἴσθησις, distinta dalla αὐτοφυῆς αἴσθησις, Speusippo riconosceva l'esistenza di una sensazione capace di accostarsi alla verità razionale (τὴν μεταλαμβάνουσιν τῆς κατὰ τὸν λόγον ἀληθείας, Sext. Emp. *Math.* 7.145). Sesto riporta l'esempio della sensibilità del musico (ἡ τοῦ μουσικοῦ αἴσθησις), che possiede «un'attitudine a percepire in modo opposto l'armonico e il disarmonico» (ἐνέργειαν μὲν εἶχεν ἀντιληπτικὴν τοῦ τε ἡρμωμένου καὶ τοῦ ἀναρμωστού), capacità che, tuttavia, «non sgorga da sé, bensì viene generata da un procedimento razionale» (ταύτην δὲ οὐκ αὐτοφυῆ, ἀλλ' ἐκ λογισμοῦ περιγεγονυῖαν, *Math.* 7.146). La ἐπιστημονική αἴσθησις, in tal senso, «desume naturalmente dalla ragione la sua pratica conoscitiva connessa ad uno stabile discernimento delle cose esistenti» (ἡ ἐπιστημονική αἴσθησις φυσικῶς παρὰ τοῦ λόγου τῆς ἐπιστημονικῆς μεταλαμβάνει τριβῆς πρὸς ἀπλανῆ τῶν ὑποκειμένων διάγνωσιν, *Math.* 7.146; trad. Russo 1975). Secondo Klavan 2019, la testimonianza di Sesto Empirico sarebbe errata: Speusippo non avrebbe teorizzato alcuna sensazione scientifica e quest'ultima costituirebbe il contributo di Diogene di Babilonia all'epistemologica degli Stoici. Sarebbe stato poi Antioco (presumibilmente la fonte di Sesto per la sezione di *Math.* 7 in oggetto) ad ascrivere al discepolo e nipote di Platone, e questo anche sulla base del fatto che «the adjective ἐπιστημονικός itself does not occur in Plato, and Sextus' language fits into the Stoic system so easily as to have generated widespread suspicion [...] Speusippus himself, then, probably spoke more simply about αἴσθησις, before Stoic words like κριτήριον and ἐπιστημονικός got layered somewhat confusedly onto his views» (Klavan 2019, 911). Sulla sensazione scientifica in Speusippo ricordo anche il lavoro di Cambiano 2011.

209 Diogene di Babilonia operava un distinguo tra tre diversi tipi di αἴσθησις: 1) la αὐτοφυῆς αἴσθησις e 2) la ἐπιστημονική αἴσθησις, entrambe rivolte alle qualità degli oggetti; e 3) una sensazione anonima, generalmente non disgiunta dalla seconda, e atta a determinare la risposta soggettiva in termini di piacere o dolore. L'ἐπιστημονική αἴσθησις, differentemente dalla αὐτοφυῆς, che in quanto ἄλογος è condivisa dall'uomo con gli altri animali, designa una forma di sensibilità maggiormente sofisticata, resa tale attraverso l'esercizio ripetuto di una pratica rigorosamente regolata dai dettami di una certa τέχνη. Si tratta, di conseguenza, di una αἴσθησις “modificata” rispetto a quella αὐτοφυῆς, e nella quale «l'elemento del πάσχειν è strettamente intrecciato a quello del ποιεῖν, anzi del πράττειν» (Rispoli 1983, 93). Sulla questione si vedano, oltre a Rispoli 1983 e Klavan 2019, Verde 2021 e 2022b, 51–62.

sensazione differenti,²¹⁰ ma tra differenti δυνάμεις della sensazione (che in se stessa rimane unica); più precisamente, il Gadarese distingue tra una αὐτοφύης δύναμις della sensazione, da cui è assente la ragione (ἀλλόλογου) e il cui potere di discernimento (κρί[ε]ῖνεται) rimane circoscritto, per ciascun senso, al rispettivo sensibile proprio (col. 115.35–37 Delattre), e una ἐπιστημονικὴ δύναμις, che consente alla sensazione di discernere ciò che è dell'intelletto ([τ]οῦ | γε] νοῦ, 37–39), ammesso che si aggiunga (ἐπεσ[τ]ί) all'evidenza immediata (τ[ο]ῖς ἐναργέσι [...] προχειροτά[τ]οις) qualcosa (τι) che la accompagna (παρε[πό]με|γον, 39–41).²¹¹ Solo qualora alla sensazione, che di per sé è di un solo genere, ed è sempre ed esclusivamente αὐτοφύης, si aggiunga qualcosa (verosimilmente un contenuto opinativo), essa giunge a discernere le διαφοραί, le “differenze” tra una percezione e l'altra. L'αἴσθησις rimane inesorabilmente ἄλογος; il giudizio sulle sensazioni non spetta ad essa, ma *esclusivamente* alla διάνοια: non è compito della αἴσθησις, infatti, cogliere la differenza tra generi musicali diversi (*Mus.* IV, col. 116.15–19 Delattre); in poesia, parimenti, l'udito, di per sé, può al limite essere solleticato (γαργαλίζεσθαι) dal ritmo e dalla metrica di una poesia (*Po.* II, *PHerc.* 994, col. 158.13–16 Janko), ma non spetta a lui determinare la bontà di un componimento.²¹² Dal libro V del Περὶ ποιημάτων siamo informati circa l'esistenza di una polemica tra Filodemo (e, più in generale, l'Epicureismo maturo) e coloro (tra cui Cratete di Mallo,²¹³ un certo Eracleodoro – insieme a dei non meglio precisati κριτικοί²¹⁴ – e un certo Andromenide) che riponevano negli aspetti meramente formali e stilistici (e non contenutistici) l'elemento discriminante tra componimenti riusciti e non, di modo che l'ἀκοή, e non il λόγος, costituisse il fondamento del giudizio estetico (*Philod. Po.* V, *PHerc.* 1425, coll.

²¹⁰ Si veda la nota precedente.

²¹¹ Rispoli 1983, 99–101.

²¹² Si veda anche McOsker 2021, 30. In questo passo, Filodemo è impegnato a confutare la posizione di Pausimaco (su cui si rinvia a Janko 2020, 142–154, e McOsker 2021, 84–89). Stando a quanto ci riporta il Gadarese, questi riteneva che il senso dell'udito coinvolgesse l'azione della mente (*Philod. Po.* II, *PHerc.* 994, col. 182.1–5 Janko = *Pausimachus* F50 Janko), realizzandosi, a differenza del senso del gusto (legato esclusivamente a cambiamenti corporei, διὰ] σωμα[τ]ικάς | τινας] ἀλλ[α]γ[ί]ας), anche attraverso alterazioni della mente (τ[ῆ]ς δὲ καὶ | διὰ ψυχικάς). Probabilmente in ragione di ciò, almeno a mio avviso, Filodemo non può accettare la convinzione di Pausimaco per cui un verso o una strofa (στί|χον δὲ καὶ στροφὴν) caratterizzati (o meno) da un buon ritmo (εὖρυ|θμον ἢ δ[ύ]σ|ρυθμον) sono in grado di disporre (διατι[θ]έναι) l'udito più o meno appropriatamente (οἷς[ε]ῖως, *Po.* II, *PHerc.* 994, col. 158.9–13 Janko = *Pausimachus* F15 Janko), e, daccché l'udito coinvolge l'*animus*, di condurre alla formulazione del giudizio estetico.

²¹³ Interessato al suono in quanto tale, alla εὐφωνία, e seguito, su questo punto, da Aristone di Chio e dagli Stoici; si veda Ioppolo 1980a, 272–278.

²¹⁴ Interessati alla σύνθεσις, la *compositio*, la «“combinazione” di parole e di suoni» (Milanese 1989, 136).

XXIII.33–XXIV.11 Mangoni).²¹⁵ Come mostrato da Milanese,²¹⁶ tale polemica, già rintracciabile in quanto conservatosi del libro I del *Περὶ ποιημάτων* di Demetrio Lacone (*PHerc.* 188 e 1014, coll. XIII–XV Romeo),²¹⁷ nonché, verosimilmente, in Zenone Sidonio,²¹⁸ riemerge in Lucrezio, che apprestandosi a criticare la teoria della materia di Eraclito, «illustre per l'oscura lingua più tra i fatui / che tra i seri Greci ricercatori del vero» (*clarus ob obscuram linguam magis inter inanis / quamde grauis inter Graios qui uera requirunt*, *DRN* 1.639–640), scrive:

*Omnia enim stolidi magis admirantur amantque,
inuersis quae sub uerbis latitantia cernunt,
ueraque constituunt quae belle tangere possunt
auris et lepido quae sunt fucata sonore.*

Gli sciocchi infatti più ammirano e amano tutte / quelle cose che scorgono nascoste sotto parole stravolte, / e tengono per vero ciò che può titillare gradevolmente / le orecchie ed è colorato di una piacevole sonorità (*DRN* 1.641–644).

Assumere come criterio per il giudizio di un componimento la mera sensazione uditiva, ossia l'effetto piacevole prodotto dal contatto tra la materia atomica e le nostre orecchie (*belle tangere* [...] *auris*, dove *auris* costituisce il corrispettivo greco di ἀκοή), è proprio di uomini *inanes* e *stolidi*,²¹⁹ dal momento che la αἴσθησις, di per se stessa, è tanto “cieca” quanto “sorda”, ovvero totalmente inatta al riconoscimento di alcunché e, a maggior ragione, alla formulazione di qualsivoglia giudizio.

In Filodemo, tuttavia, la αἴσθησις, anche ove considerata di per se stessa, ossia indipendentemente dalla διάνοια, pare godere comunque di una δύναμις – la già ricordata αὐτοφύης δύναμις – che non è limitata alla registrazione “passiva” di stimoli materiali, ma che si esplica come capacità di κρίνειν i sensibili propri. In questi casi, a mio parere, la αἴσθησις è, propriamente, una ἐπαίσθησις, che non si limita a registrare l'esistenza di qualcosa di esterno, ma ne offre una messa a fuoco più precisa, ragion per cui il suo essere ἄλογος sembra presentarsi in maniera meno “definitiva” e radicale di quanto avvenga nel caso della αἴσθησις *tout court*.

²¹⁵ Si veda Milanese 1989, 128–129. Sul giudizio poetico in Filodemo merita ricordare Pace 1995 e 2009; McOske 2021.

²¹⁶ Milanese 1989, spec. 132–139.

²¹⁷ Si veda il commento alle colonne in oggetto di Romeo 1988, 144–145.

²¹⁸ Menzionato in Philod. *Po.* V, *PHerc.* 1425, col. XXIX.19 Mangoni, e autore anch'egli di un'opera *Περὶ ποιημάτων χρήσεως*, cfr. *PHerc.* 1005, col. X.19–20 Angeli = Zeno 12 Angeli/Colaizzo.

²¹⁹ La convincente ipotesi, anche sulla base di Filodemo, di identificare questi avversari con gli Stoici è avanzata da Milanese 1989, spec. 137, che individua nel *lepidus sonor* del verso 644 il corrispettivo della εὐφωνία stoica.

Ora, questo “sovrapporsi”, nel dettato filodemeo, di αἴσθησις ed ἐπαίσθησις tende a rendere maggiormente sfumati, almeno a mio avviso, i confini tra la αἴσθησις epicurea e la αἴσθησις di Aristotele (specialmente di quella che ha luogo nell’essere umano). La forza della posizione del primo risiedeva proprio nel suo carattere paradossale: la αἴσθησις può talmente poco, che in quel poco essa è infallibile; in Aristotele, la αἴσθησις è qualificata come infallibile rispetto ai sensibili propri in *De an.* 2(B).6.418a 14–16, ma non lo è già più in 3(Γ).3.428b 18–22, ove la αἴσθησις in gioco è quella propriamente umana, per la quale è ammessa, seppur in misura minima, la possibilità dell’errore. Il rischio connesso alla capacità di “discriminare”, del resto, è esattamente questo: il rischio dell’errore. Né Filodemo né alcuno dei discepoli del Giardino sarebbe mai stato disposto a collocare l’errore (o l’inganno) sul piano della sensazione; è altresì vero, tuttavia, che il concedere ad essa, da parte di Filodemo, un certo potere discriminatorio rendeva la sua posizione inevitabilmente più prossima a quella aristotelica e a un modo di intendere la sensazione che maggiormente si prestava a dialogare con quello delle altre scuole filosofiche dell’epoca.

Si potrebbe forse ipotizzare, a questo punto, che tale modalità di intendere la sensazione sia propria di un epicureismo “seriore”, chiamato a fare i conti con una serie di critiche, provenienti dalle altre scuole filosofiche, e dirette contro il carattere paradossale della αἴσθησις di Epicuro. Come proverò a mostrare nei paragrafi che seguono, anche Lucrezio, che pure, in *DRN* 4.379–386, è sembrato non discostarsi affatto dallo statuto veritativo della sensazione che traspare dagli scritti di (e dalle testimonianze su) Epicuro, dispiegherà una serie di strategie che potrebbero confermare questa tendenza a rendere meno paradossale e, nelle sue intenzioni, meno facilmente scalfibile, la natura del primo – e più fondamentale – dei criteri della canonica.

2.2.2 Percepire e calcolare la distanza

Vorrei concludere il confronto con il *PHerc.* 19/698 con alcune, credo utili, considerazioni a partire dalle linee 13–16 della sopracitata col. XXVIII A Monet del papiro, le quali offrono l’occasione per chiarificare ulteriormente potere e limiti della sensazione. Dalle linee in oggetto apprendiamo che la vista (oltre a discriminare i colori) non solo afferra (καταλαμβάνειν) le forme a distanza, ma percepisce (ἐπαισθάνομαι), al contempo, anche l’intervallo (διάστημα) che da esse la separa. La medesima tesi è formulata anche nel libro IV del *DRN*, là dove Lucrezio, una volta chiarito che ovunque volgiamo lo sguardo «tutte le cose gli si fanno incontro e lo colpiscono con la forma e il colore» (*omnes / res ibi eam contra feriant forma atque colore*, 4.242–243), scrive:

<i>Et quantum quaeque ab nobis res absit, imago efficit ut uideamus et internoscere curat.</i>	245
<i>Nam cum mittitur, extemplo protrudit agitque aera qui inter se cumque est oculosque locatus, isque ita per nostras acies perlabitur omnis et quasi perterget pupillas atque ita transit.</i>	249
<i>Propterea fit uti uideamus quam procul absit</i>	251
<i>res quaeque. Et quanto plus aeris ante agitur</i>	250
<i>et nostros oculos perterget longior aura,</i>	252
<i>tam procul esse magis res quaeque remota uidetur.</i>	
<i>Scilicet haec summe celeri ratione geruntur, quale sit ut uideamus et una quam procul absit.</i>	255

E quanto ogni cosa sia da noi distante, è l'immagine / (245) che ce lo fa vedere e procura che lo determiniamo. / Infatti, quando viene emessa, subito caccia innanzi e spinge / l'aria, quale che sia, che si trova interposta fra essa e gli occhi, / e così questa scorre tutta nel nostro sguardo / (249) e quasi asterge le pupille, e così passa. / (251) Perciò accade che vediamo quanto ogni cosa sia lontana. / (250) E quanta più aria è agitata innanzi a noi / (252) e quanto più lungo è il soffio che asterge i nostri occhi, / tanto più ogni cosa si vede remota nella lontananza. / Queste cose si svolgono, ben inteso, con celerità somma, / (255) sì che vediamo insieme quale sia ogni cosa e quanto disti (DRN 4.244–255).

Ciò che ci consente di vedere (*uidere*; ἐπαισθάνεσθαι nel passo del *PHerc.* 19/698) la distanza dei colori e delle forme, stando a questi versi, è la quantità d'aria che, spinta dai simulacri distaccatisi da un certo oggetto, scivola all'interno degli occhi, attraversando e astergendo le pupille. Maggiore è la quantità d'aria che abbiamo avvertito passare, tanto più remota è la provenienza dell'oggetto che stiamo osservando. Ora, la distanza che in questo modo è colta – o, forse meglio, inferita – dalla percezione visiva²²⁰ (sia pure come ἐπαίσθησις) non implica alcuna capacità della sensazione di “spazializzare” la realtà che ci circonda. La distanza da noi di un dato στερμένιον può essere davvero compresa – ossia, propriamente, calcolata – solamente in quanto lo στερμένιον in questione è inserito ed è parte integrante di un certo contesto, che solo crea la prospettiva necessaria a stabilirne la collocazione e l'effettiva distanza da noi. Il che è confermato dallo stesso Lucrezio, che separa il *uidere* dall'*internoscere* (“distinguere”, “discernere”, “determinare”) quanto un oggetto disti da noi, dove l'*internoscere* spetta, evidentemente, non agli occhi ma all'*animus*. Di per sé, infatti, la αἴσθησις (o ἐπαίσθησις che sia) non può in alcun modo aver presente e tenere conto di suddetta prospettiva, il cui requisito è una messa in relazione, una sintesi delle diverse percezioni dei vari oggetti che popolano il campo

²²⁰ In virtù dell'estrema rapidità con cui il processo si realizza, il percepire la distanza dell'oggetto e l'oggetto costituiscono un solo ed unico atto; si veda, su questo punto, anche Giussani 1897, 138.

visuale, sintesi che, chiaramente, soltanto il ragionamento è in grado di operare. La sensazione, infatti, lo abbiamo visto, non è che la registrazione di un urto (da parte dei sensori) del tutto irrelato e privo di connessioni con gli altri urti, e la cui verità/realtà non eccede l'istante t_0 in cui ha luogo.

Giova forse menzionare, in proposito, il paragrafo 110 della lettera a Pitocle, in cui Epicuro ricollega la forma circolare (περιφέρεια) del φάντασμα dell'iride al fatto che la distanza (τὸ διάστημα) dell'arcobaleno è osservata (θεωρεῖσθαι) dalla vista (ὑπὸ τῆς ὀψews) come identica da ogni punto. Questa spiegazione (a cui ne segue una seconda, legata a ragioni di carattere eminentemente fisico) riconduce la forma semicircolare dell'iride a un'illusione ottica legata alla vista del soggetto percipiente. Si badi bene: l'iride, di per sé, non è affatto, per Epicuro (né per Lucrezio, che a essa dedica i versi 524–526 del libro VI), un fenomeno ottico, come prospettato da Aristotele²²¹ e, verosimilmente, da Posidonio,²²² ma un fenomeno reale, che si realizza a prescindere dall'osservatore.²²³ Ciò che implica la vista dell'osservatore – e che crea problema –, è la forma circolare del suo φάντασμα; ed anche se Epicuro, di fatto, non pare distinguere chiaramente tra la forma in sé dell'iride e la forma dell'iride che si dà alla vista,²²⁴ non è da escludere che, pur apparendo sempre di forma circolare, in se stessa l'iride possieda sempre effettivamente tale forma. Di conseguenza, il διάστημα dell'arcobaleno che otteniamo tramite la percezione visiva è certamente vero al livello della sensazione, in quanto reale, ma non coincide necessariamente con la distanza effettiva dell'arcobaleno.

2.3 *quasi adumbratim paulum simulata uidentur* (DRN 4.363)

Si è dunque chiarito come Lucrezio, mediante la distinzione tra *uidere* e *interno-scere* (cfr. DRN 4.245; cfr. anche il distinguo tra *sentire* e *internoscere* in 4.560–561)

²²¹ Cfr. Arist. *Mete.* 3.4.373b 32–33.

²²² Cfr. Sen. *QNat.* 1.5.13 = Posid. F134 Edelstein/Kidd.

²²³ Verde 2022a, 228–233.

²²⁴ Diversamente da quanto accade in relazione alla grandezza del sole, al paragrafo 91 del medesimo scritto, in cui il filosofo distingue tra una grandezza πρὸς ἡμᾶς e una καθ'αὐτό dell'astro. E mentre «[l]a grandezza del sole e degli altri astri per quanto riguarda le sensazioni che noi riceviamo, è tale quale appare» (τὸ δὲ μέγεθος ἡλίου τε καὶ τῶν λοιπῶν ἄστρον κατὰ μὲν τὸ πρὸς ἡμᾶς τηλικοῦτόν ἐστιν ἡλίκον φαίνεται), καθ'αὐτό la grandezza del sole può essere «più grande di quello che si vede o di poco più piccola o tale quale è» (ἤτοι μείζον τοῦ ὁρωμένου ἢ μικρῶ ἔλαττον ἢ τηλικοῦτον), ossia tale quale appare, fermo restando che «[q]ueste opzioni non si danno contemporaneamente» (οὐχ ἅμα). Dunque, le due grandezze dell'astro (πρὸς ἡμᾶς e καθ'αὐτό) differiscono tra loro, ma non di molto (trad. De Sanctis 2022). Sulla questione si veda Verde 2016b e 2022a, 162–174.

e l'attribuzione all'*animus*, e non ai sensi, del compito di *naturam noscere rerum* (4.385), riesca a salvaguardare e corroborare l'assunto epicureo della veridicità del *sensus*. Vale la pena però, prima di passare all'esame dell'attacco finale che il poeta riserva all'avversario scettico (4.469–521), considerare la maniera in cui è affrontata e dipanata l'illusorietà connessa a un altro fenomeno specifico, quello relativo alle torri osservate da lontano (4.353–363), esempio classico ma comunque estremamente emblematico al fine di cogliere un interessante (potenziale) elemento di divergenza tra la posizione del poeta e quella di Epicuro. Questi i versi di nostro interesse:

*Quadratasque procul turris cum cernimus urbis,
propterea fit uti uideantur saepe rutundae,
angulus optusus quia longe cernitur omnis, 355
siue etiam potius non cernitur ac perit eius
plaga nec ad nostras acies perlabitur ictus,
aera per multum quia dum simulacra feruntur,
cogit hebescere eum crebris offensibus aer.
Hoc ubi suffugit sensum simul angulus omnis, 360
fit quasi ut ad tornum²²⁵ saxorum structa tuamur;
non tamen ut coram quae sunt uereque rutunda,
sed quasi adumbratim paulum simulata uidentur.*

E quando vediamo da lungi le quadrate torri d'una città, / per ciò spesso avviene che sembrano rotonde, (355) / perché di lontano ogni angolo si vede ottuso / o piuttosto non si vede affatto e se ne perde / il colpo, né la percossa perviene alle nostre pupille, / perché, mentre i simulacri viaggiano per molta aria, / coi frequenti scontri l'aria la costringe ad ottundersi. / (360) Quando perciò tutti gli angoli sono insieme sfuggiti al senso, / accade che le strutture di pietra appaiano come lavorate al tornio, /non tuttavia come quelle che son davanti a noi e davvero rotonde, / ma quasi in abbozzo appaiono un poco somiglianti (*DRN* 4.353–363; trad. Giancotti 1994, lievemente modificata).²²⁶

Si è avuto modo di osservare, grazie alla preziosa testimonianza restituitaci da alcune colonne superstiti del libro II del Περὶ φύσεως, come Epicuro sembri ser-

²²⁵ L'immagine dell'oggetto arrotondato lavorato al tornio compare già in Platone nel libro X delle *Leggi*, ove è impiegata per descrivere il moto circolare, ossia il moto che avviene in un solo luogo, sempre intorno ad un centro, e che è descritto come «una imitazione dei cerchi lavorati al tornio» (τῶν ἐντόρνων οὕσαν μίμημά τι κύκλων, 898a 4–5, trad. Ferrari/Poli in Ferrari 2005; cfr. anche 898b 2). Sul ricorso platonico all'immagine del tornio e, in generale, sulla predilezione di Platone per le immagini ricavate dal campo della ceramica e della falegnameria, si rinvia a Louis 1945, 204 ss. La medesima immagine è ripresa, altresì, da Aristotele, che se ne serve nel *De caelo* per denotare la perfetta sfericità del mondo (κατ' ἀκρίβειαν ἔντορνος οὕτως, 2.4.287b 16).

²²⁶ Oltre che da Lucrezio, l'esempio in oggetto è riferito anche da Sext. Emp. *Math.* 7.203–216 (247 Usener); Plut. *Adu. Col.* 1109A–E (250 Usener) e 1121A (252 Usener). Cfr. anche Sen. *QNat.* 1.3.9; Tert. *De An.* 17 (247 Usener).

virsi del ruolo dell'aria, in relazione ai sensi a distanza (nella fattispecie la vista), allo scopo precipuo di acclarare e corroborare la fiducia che occorre riporre nella veridicità/realtà della sensazione.²²⁷ Mantenendo ben ferma sullo sfondo la prospettiva di Epicuro, si considerino ora i versi lucreziani appena riportati. Ciò che balza immediatamente agli occhi, nella soluzione avanzata dal poeta, è il preponderante ricorso alla funzione “deformante” svolta dall'aria che si trova frapposta tra l'oggetto percepito e gli organi sensoriali del soggetto percipiente, la quale, smussando gli spigoli e, in generale, i contorni dei simulacri che la attraversano, altera l'immagine a tal punto che ogni angolo sfugge alla ricezione da parte dei sensi (4.360). La dinamica a cui fa riferimento Lucrezio è ben descritta anche da Diogene di Enoanda nel fr. 69 Smith, in cui, seppur in maniera non esplicita, sembra essere posto a tema proprio il problema connesso al fenomeno della torre, perlomeno se si tiene conto della terminologia impiegata dall'Epicureo. Nella parte iniziale del frammento si legge infatti che «a causa dello spazio intermedio non è in grado [*scil.* il simulacro] di preservare l'ordine e la posizione degli atomi» (δια γὰρ τὸ τῆς | [χώρας μ]ῆκος οὐ δύνα[ται [διαφυ]λάττειν τῇν | [τῶν ἀτόμ]ων τάξιν καὶ | [θέσιν, fr. 69 I.3–6 Smith).²²⁸ Queste righe fanno chiaramente eco, da un lato, a quanto dichiarato dallo stesso Lucrezio in relazione al senso dell'udito:

*Hoc ubi non longum spatiumst unde una profecta
perueniat uox quaeque, neccessest uerba quoque ipsa
plane exaudiri discernique articulatim;* 555
seruat enim formaturam seruatque figuram.

Per questo, se non è lunga la distanza da cui ognuna / di quelle voci parte e arriva a noi, anche le stesse parole / (555) si devono chiaramente udire e distinguere secondo le articolazioni: / ogni voce infatti conserva la disposizione e conserva la forma (DRN 4.553–556).

Dall'altro lato, le parole di Diogene ci riportano alla col. 117 Leone del libro II del Περὶ φύσεως, in cui Epicuro fa notare come i simulacri, pur possedendo una natura simile a quella degli oggetti solidi (στερέμνια) da cui si distaccano, si caratterizzano, a differenza di quest'ultimi, per la presenza di molto vuoto al loro interno, ragion per cui l'eventuale passaggio attraverso un “mezzo” di densità

²²⁷ Si veda quanto chiarito *supra*, par. 1.2.4.

²²⁸ Trad. mia dall'originale inglese di Smith 1993. Per il fr. 69 Smith dell'iscrizione litica di Enoanda, a lungo ritenuto parte della *Lettera a Dionisio [e Caro?]* (Smith 1993, 514; *contra* Hammerstaedt/Smith 2018, 54), occorre ora tenere conto anche delle integrazioni proposte da Smith 2003, 111–112, alla col. II.13–14 ([καὶ] | εὐ<θ>ραυσ[τα ὄντα ...] anziché ἀλλὰ] εὖ ὁρᾷ ὅσ[τερων]). Su questo frammento si rimanda, altresì, al breve studio di Smith 1999.

assai maggiore rispetto all'aria, come i muri, non consentirebbe loro di «conservare la posizione in successione nei confronti di un oggetto solido» (τῇ[ν] ἐξ[ί]ης θέσιν διασώζει[ν] | πρ[ὸ]ς στερέμνιον, 4–12).²²⁹ Nel prosieguito del fr. 69, inoltre, Diogene riporta che

^υ[τύπους] | γούν ἐπιμένων τετρα[γώνους] κ[α]τηγορεῖ τις ἐ[πὶ] π[ρὸ]ς διαβολῇ. [τῶν ὁψε] | ^ςων φερου[σῶν οὐχ ὡς τε] | τραγώνου[ς] τύπους τοῦς | καθ' ὑπόσ[τασιν] φερο[ύ] | μένους δ[ὲ] τοῦ ἀέρος | ἡμεῖν ὡς [– – – στρογγύ] | ¹⁰λους. ἐκεῖ [γὰρ οὐκ οἶδεν], | ὡς εἰκός, [τὰ εἶδωλα ἀπο] | ρέοντα ἐ[κ] τοῦ πύργου | ψαχόμε[να] τῷ ἀέρι, καὶ | εὐραυσ[τα] ὄντα – – –]

Invero, aspettando [impressioni] di forma quadrangolare, [qualcuno accusa] falsamente gli occhi quando trasmettono in forma [non] quadrangolare [impressioni che] sono trasmesse secondo (la loro stessa) sostanza in forma rotondeggiante [attraverso l'aria]. Lì, [infatti], verosimilmente [costui non sa] che [i simulacri] che fluiscono dalla [torre] vengono smussati [dall'aria e che, essendo] fragili ... (Diog. Oen. fr. 69 II.1–14 Smith).²³⁰

Queste linee ripropongono molto da vicino la situazione descritta da Lucrezio a 4.353–363, rimarcando il carattere non ingannevole di quanto registrato dagli occhi (vale a dire un simulacro di forma rotonda, cfr. στρογγύλος). Tornando ora alla testimonianza di Lucrezio, v'è un aspetto che credo meriti di essere sottolineato e problematizzato. In *DRN* 4.362–363, il poeta ha cura di precisare che la risultante del processo di smussamento determinato dal passaggio attraverso l'aria non è, propriamente, l'immagine di un corpo rotondo, bensì quella di un oggetto di forma *simile* a quella di un corpo effettivamente rotondo, come in un dipinto a chiaro-scuro (*quasi adumbratim paulum simulata uidentur*, 363).²³¹ L'avverbio *adumbratim*²³² – richiamato ed enfaticizzato, fra l'altro, dal sostantivo *umbra* che compare nell'esempio descritto nei versi che seguono quelli riportati (4.364–365) – ci riporta

²²⁹ Cfr. anche *Nat.* II, col. XXIV.9–18 Leone. Si veda anche Leone 2012, 97–116. Cfr., inoltre, Epicur. *Hrdt.* 46, dove i termini impiegati sono, tuttavia, θέσις καὶ βάσις (si vedano le considerazioni di Verde 2010b, 117–118). La ragione per cui, diversamente dalle *uoces* e dai *sonitus*, i *simulacra* si rifiutano (*renutant*) di passare attraverso muri, pareti di pietra o porte chiuse, risiede nel fatto che la struttura atomica di quest'ultimi, non presentando meati dritti (*recta foramina*) – come invece accade nel caso della composizione atomica del vetro (cfr. *qualia sunt uitri*) –, comporta inevitabilmente la lacerazione delle immagini (cfr. *perscinduntur*), le quali procedono tutte *esclusivamente* per vie diritte (*uiis derectis*, *DRN* 4.599–602).

²³⁰ Per la traduzione di questo passo si fa riferimento a Corsi 2021, 425. Per il testo greco si tenga conto di quanto segnalato alla n. 228.

²³¹ Bailey 1947, vol. III, 1224; Repici 2011, 76.

²³² Faccio notare che il verbo *adumbrare*, da cui deriva la forma avverbiale *adumbratim*, è contrapposto, da Cicerone, al verbo *exprimere*, là dove, in *Cael.* 12, afferma che in Catilina erano «non già dichiaratamente espressi, ma appena accennati numerosissimi indizi delle più nobili virtù» (*permulta maximarum non expressa signa, sed adumbrata lineamenta virtutum*, trad. Bellardi 1975).

immediatamente all'idea di una mancanza di luce e – per traslazione – di evidenza, di ἐνάργεια. Ora, l'“aggiustamento di tiro” restituitoci dalla versione lucreziana dell'esempio della torre, che pone l'accento sulla somiglianza della forma percepita da distante a quella propria di un corpo effettivamente rotondo, non compare né nel frammento dell'iscrizione litica di Enoanda, né nei resoconti che, di esso, ci forniscono Plutarco (*Adu. Col.* 1121A = 252 Usener) e Sesto Empirico (*Math.* 7.208–209 = 247 Usener).²³³ Nella testimonianza di Plutarco si parla chiaramente di simulacro circolare (εἶδωλον περιφερές), con la precisazione che, quanto a veridicità, la sensazione che da esso deriva risulta equipollente a quella generata dall'urto di un simulacro quadrato. L'impatto di un simulacro rotondo si imprime in noi, ossia nei nostri organi di senso, infatti, secondo verità (ἀληθῶς τυποῦσθαι), fermo restando che ciò non autorizza a dichiarare (προσαποφαίνεσθαι, nel senso di “aggiungere”, “dichiarare in aggiunta”)²³⁴ che la torre sia effettivamente rotonda. Similmente, Sesto – fonte estremamente problematica, lo ricordiamo, per quanto concerne la dottrina epicurea del criterio²³⁵ – riferisce che il senso dice/coglie il vero (ἀλη-

²³³ *Contra* Asmis 1984, 114, n. 23. Per un'utile disamina sulle occorrenze e gli impieghi dell'argomento della torre in ambito epicureo (e scettico), si rinvia al lavoro di Gigante 1981, spec. 136–139.
²³⁴ *LSJ*: “to show or prove besides”.

²³⁵ La difficoltà di individuare la fonte (o le fonti) della sezione dossografica del libro I del *Contro i logici* di Sesto Empirico dedicata alla storia delle teorie del criterio (*Math.* 7.46–262) si inasprisce in relazione ai paragrafi dedicati alla dottrina epicurea (7.203–216). Siano o meno i Κανωνικά di Antioco, come sostenuto da Sedley 1992, in part. 49–56, l'opera cui Sesto attinge, pare abbastanza plausibile che debba trattarsi di materiali di origine *non* epicurea (*contra* Natorp 1884, 260, che fa derivare da Demetrio Lacone i contenuti del resoconto sestano, avvalendosi, quale unica pezza d'appoggio, dell'attribuzione a Demetrio, in *Sext. Emp. Math.* 8.348, dell'esempio dell'inferenza del vuoto). Ciò si evince, in particolare, dai paragrafi 7.213–214, dove i concetti di ἀντιμαρτύρησις e οὐκ ἀντιμαρτύρησις vengono illustrati e spiegati ricorrendo al concetto di “eliminazione” (ἀνασκευή), in base alla quale la negazione del conseguente comporta la simultanea negazione dell'antecedente. Come apprendiamo dal *De signis* di Filodemo (*PHerc.* 1065), la prova di “eliminazione” costituiva uno dei pilastri della semiotica stoica (cfr. spec. col. XII.1–14 De Lacy/De Lacy), cui gli Epicurei contrapponevano il metodo secondo similarità (κατὰ τὴν ὁμοιότητα τρόπος, cfr. spec. coll. VIII.26–IX.8 De Lacy/De Lacy). L'enfasi posta da Sesto sulla ἀνασκευή, a discapito dell'inferenza secondo similarità (vero fondamento della semiotica epicurea), dimostrerebbe, secondo Sedley 1992, 52, che «what we have in Sextus is the product of a faulty reading of one of the Epicurean works whose contents are reflected in Philodemus, *De signis*». Inoltre, l'assenza di riferimenti, in *Math.* 7. 203–216, al criterio della πρόληψις, nonché al carattere autonomo di τὰ πάθη (si veda in particolare Gigante 1981, 126), che vengono accostati alle φαντασίαι, dovrebbe indurre ad approcciare con estrema cautela l'intera sezione epicurea. Farebbero eccezione, ad avviso di Sedley 1992, 55, i paragrafi 7.206–210 – cui afferisce l'esempio delle torri (208–209) –, i quali costituirebbero «a brilliant, albeit incomplete defence of the Epicurean dictum that all sense-impressions are true. While its accuracy cannot be directly proved, it appears to contain no blunders, anachronisms or wilful misrepresentations. On the contrary, the terminology, the concepts and the examples are all authentically Epicurean».

θεύειν) sia quando, a grande distanza (ἐκ μακροῦ μὲν διαστήματος), vede la torre piccola e rotonda (μικρὸν ὄρῃ τὸν πύργον καὶ στρογγύλον), sia quando, da vicino (ἐκ δὲ τοῦ σύνεγγυς), la scorge più grande e quadrata (μείζονα καὶ τετράγωνον).

Questo elemento di discordanza, apparentemente di scarso rilievo, tra la formulazione lucreziana e quella contenuta nelle testimonianze di Plutarco e Sesto (e di Diogene), è stato sovente rilevato dai commentatori e dagli studiosi del poema, che ne hanno offerto esegesi e giustificazioni divergenti. Bailey, che considera quella lucreziana «a weak explanation», in cui i sensi, da ultimo, ne uscirebbero davvero ingannati e la sensazione irrimediabilmente fallace, ritiene che l'argomentazione riportata da Sesto e Plutarco si ritrovi, però, seppur in forma implicita, anche nel dettato lucreziano, tanto da emergere a chiare lettere ai versi 379–386 e 462–468 del libro IV.²³⁶ Repici, diversamente, è del parere che il ricorso al potere “destabilizzante” del mezzo interposto (l'aria) consenta al poeta di escludere la presenza di un qualche difetto presente negli εἶδωλα che si dipartono dall'oggetto o negli organi sensoriali del soggetto ricevente.²³⁷ Secondo la studiosa, inoltre – e questo è l'aspetto della sua posizione a mio avviso maggiormente degno di nota –, non è nemmeno possibile escludere che l'intento di Lucrezio fosse quello di far fronte a un potenziale punto debole della tesi epicurea della veracità di tutte le sensazioni, comprese quelle fra loro opposte, ovvero la violazione del principio di non contraddizione.²³⁸

Particolarmente interessanti a questo proposito, a mio avviso, le considerazioni sviluppate da J. Godwin:²³⁹ secondo lo studioso, la cui interpretazione riprende quella proposta da J. Annas e J. Barnes nel loro volume *The Modes of Scepticism*,²⁴⁰ i versi 353–363 del IV libro restituirebbero l'immagine di un Lucrezio visibilmente in difficoltà («Lucretius is plainly in difficulties»). Questi, infatti, da un lato, parrebbe disposto a concedere che una torre realmente quadrata può apparire rotonda se scorta da distante, offrendo peraltro una meticolosa spiegazione scientifica del fenomeno (smussamento degli angoli dell'immagine durante il tragitto attraverso l'aria). Dall'altro lato, egli si troverebbe, così facendo, a dover fare i conti con il dogma epicureo della veridicità di tutte le sensazioni, stando al quale le apparenze, se considerate in se stesse, non sono affatto da considerarsi illusorie o distorte: ad aprire le porte all'errore è piuttosto il giudizio avventato e scarsamente meditato dell'osservatore. Proprio questa situazione di *impasse*, secondo Godwin, avrebbe costretto Lucrezio ad affermare che la torre vista da lontano non appare *effettivamente* ro-

²³⁶ Bailey 1947, vol. III, 1224 e 1228.

²³⁷ Repici 2011, 76.

²³⁸ Repici 2011, 76.

²³⁹ Godwin 1986, 114.

²⁴⁰ Annas/Barnes 1985, 105–106.

tonda, ma solamente al modo di un ritratto in chiaroscuro di oggetti veramente rotondi (4.362–363). Qualora però ponessimo mente alle nostre percezioni con maggior zelo e prudenza, ci renderemmo facilmente conto che, anche da lontano, in realtà, la torre appare quadrata.²⁴¹ Scrivono Annas e Barnes:

Lucretius is not simply saying, as some modern philosophers have said, that the square tower looks *like a square tower* or that the square tower looks just the way square towers, when seen from a distance, *do* look. For that is trivial, and it is quite compatible with holding that square towers look *round* from a distance. Rather, he is saying that the tower really does *look* square. Now this is surely just false, and the Epicureans are denying commonplace truths (as ancient critics of their theory were quick to point out).²⁴²

Proverò successivamente a offrire una linea interpretativa non integralmente riducibile a quelle esposte poc'anzi.²⁴³ Merita però spendere, anzitutto, qualche parola sul ricorso lucreziano all'idea del dipinto in chiaroscuro per definire il tipo di somiglianza tra la percezione di oggetti reali e quella che di essi possediamo in determinate condizioni o circostanze (come quando, appunto, osserviamo una torre da distante). L'immagine lucreziana richiama molto da vicino quanto leggiamo al paragrafo 51 dell'*Epistola a Erodoto*, in cui la medesima intuizione del dipinto (cfr. οἰοεὶ ἐν εἰκόνι) viene adoperata da Epicuro per qualificare la similarità tra la percezione di oggetti reali e le immagini che di essi recepiamo nei sogni.²⁴⁴ Ancor più interessante, poi, è osservare come già Platone, nel *Sofista* (266b 10–c 4), parli di certi φαντάσματα che prendono il nome di ombre (σκιαί), le quali si formano «quando si determina una zona di oscurità in presenza del fuoco» (ὅταν ἐν τῷ πυρὶ σκότος ἐγγίγνεται, trad. Fronterotta 2007), ossia quando, frapponendo un oggetto a una fonte di luce (per esempio un fuoco), si dà luogo alla corrispondente zona oscura. Come i sogni e i riflessi che si formano spontaneamente in presenza di uno specchio, le ombre, spiega Teeteto, sono immagini naturali (φαντάσματα αὐτοφυῆ, *Soph.* 266b 11) delle cose reali e, parimenti ai riflessi spontanei, ma diversamente dai sogni, si ca-

²⁴¹ Annas/Barnes 1985, 105.

²⁴² Annas/Barnes 1985, 105–106; secondo i due autori, il tentativo messo in atto dagli Epicurei di negare che noi ci troviamo realmente di fronte ad apparenze tra loro contrastanti fu «a gallant failure», come successivamente gli scettici non mancheranno di mettere in luce (106).

²⁴³ *Infra*, spec. par. 8.4 di questa Parte Prima dello studio

²⁴⁴ Epicur. *Hrdt.* 51: Ἡ τε γὰρ ὁμοιότης τῶν φαντασμῶν οἰοεὶ ἐν εἰκόνι λαμβανομένων ἢ καθ' ὕπνους γινόμενων ἢ κατ' ἄλλας τινὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας ἢ τῶν λοιπῶν κριτηρίων οὐκ ἂν ποτε ὑπῆρχε τοῖς οὐσί τε καὶ ἀληθέσι προσαγορευόμενοις, εἰ μὴ ἦν τινα καὶ ταῦτα πρὸς ἃ <ἐπι>βάλλομεν («Rispetto a ciò che esiste e che designiamo come vero, infatti, la somiglianza delle rappresentazioni colte quasi come in un'immagine dipinta o sopraggiunte nel sonno o in base alle altre applicazioni del pensiero o degli altri criteri, non potrebbe esistere se non vi fossero proprio quelle cose verso cui ci rivolgiamo»).

ratterizzano per il fatto di non celare la loro natura di immagini.²⁴⁵ Come i sogni e i riflessi spontanei, le ombre appartengono, entro il genere dei simulacri (εἰδωλα), alla specie dei φαντάσματα, le parvenze illusorie e ingannevoli,²⁴⁶ e non a quella delle εἰκόνες, le riproduzioni capaci di restituire fedelmente l'originale. Ancor più affini alle immagini in chiaroscuro richiamate dai due epicurei risultano però quelle menzionate nella *Repubblica* (10.598b 1–c 5; 602d 2). Qui, infatti, le immagini mentali dei sogni vengono messe in relazione con le immagini visive della pittura illusionistica o in prospettiva, ovvero di quella che Platone definisce σκιαγραφία, “pittura di ombre” o chiaroscuro (*Resp.* 10.602d 2; ma anche *Tht.* 208e 8), fermo restando che mentre quest'ultime sono immagini ingannevoli prodotte attraverso l'arte, quelle dei sogni sono immagini naturali generate tramite divino artificio.²⁴⁷ Ciò che è bene sottolineare, in tutti i modi, è che in entrambi i casi trattasi di immagini ingannevoli tali da sembrare non un'immagine, bensì l'originale stesso.

245 I sogni, invece, come ben si legge nel *Teeteto*, sono immagini eccezionalmente simili alle cose reali, immagini che si accompagnano *identiche* alle cose reali (cfr. πάντα γὰρ ὥσπερ ἀντίστροφα τὰ αὐτὰ παρακολουθεῖ, 158c 3–4), a tal punto che, nascondendo al dormiente la loro natura di immagini, vengono facilmente scambiate con la realtà. I sogni, tuttavia, definiti da Platone φαντάσματα notturni (cfr. *Soph.* 266b 10), vengono assimilati a quei φαντάσματα diurni che sono le ombre e i riflessi spontanei, in ragione del fatto che anche in relazione a quest'ultimi, non meno che per i sogni, risulta impossibile parlare di riproduzioni fedeli all'originale, ovvero di immagini non illusorie o εἰκόνες, ma soltanto di riproduzioni deformate e distorte. Per un'analisi esaustiva dei passi platonici menzionati, nonché, più in generale, sulla questione delle immagini oniriche in Platone, si rimanda a Cavini 2009, spec. 748–756.

246 Sulla questione dei φαντάσματα in relazione alla scuola epicurea, e in particolare al dettato di Epicuro e a quello di Lucrezio, ci si limita qui a segnalare Tsouna 2018, attenta al confronto con la posizione platonica e aristotelica sulla questione dei φαντάσματα onirici, nonché Masi 2017 e 2018.

247 Cavini 2009, 752. Sui passi di Platone citati e sul concetto platonico di “arte” rimangono fondamentali le pagine di Isnardi Parente 1966, 287–306. Va da sé che, in relazione a Platone, la questione è ben più articolata e problematica di quanto traspaia dalle considerazioni sopra svolte, e necessita naturalmente d'esser interpretata nel quadro della dottrina delle idee. Come mi rammenta uno dei Revisori anonimi, «è un tema più complesso di quanto appaia qui, non è solo gnoseologico ma decisamente metafisico». Segnalo, infine, che il concetto di σκιαγραφία è richiamato anche nel commento dello pseudo-Alessandro ad Arist. *Metaph.* 14(N).5.1092b 10–13 (827.9–26 Hayduck). In esso lo pseudo-Alessandro ricorre alla nozione di σκιαγραφία per provare a chiarire la descrizione fornita da Aristotele (*Metaph.* 14(N).5.1092b 10–13 = 45 A 3 DK = IV 13 D1 LM) della posizione di Eurito (allievo di Filolao, cfr. 45 A 1 DK = IV 13 P6 LM, e Theophr. *Metaph.* 6a 19–22 = 45 A 2 DK = IV 13 D2 LM): Eurito, stando allo pseudo-Alessandro, impiegava dei sassolini (ψηφίδες/ψηφοί) non per disegnare le forme dei diversi oggetti (e ricavarne, così, il numero che li identificava, come paiono suggerire Aristotele e Teofrasto), bensì, una volta rappresentate le forme degli oggetti su di un muro di calce viva, al fine di individuare «in abbozzo» (σκιαγραφία) le varie parti degli oggetti in questione, come le mani nel caso di un essere umano (si vedano Repici 2013, 154, e Cambiano 1998, 318–320, con n. 67). Per quanto concerne lo studio del concetto di σκιαγραφία in relazione all'arte antica, segnalo, in particolare, i lavori di Rouveret 2006 e Tanner 2016.

V'è, a questo punto, un ulteriore elemento su cui vorrei focalizzare brevemente l'attenzione, ossia il termine σκηνογραφία, affine a quello di σκιαγραφία. Si tratta di un concetto che ritroviamo in una testimonianza di Sesto Empirico (*Math.* 7.88 [dopo 70 A 25 DK]) su Anassarco²⁴⁸ e Monimo cinico,²⁴⁹ i quali (annoverati da Sesto tra coloro che si tramandava avessero negato l'esistenza del criterio di verità) avrebbero considerato la realtà (τὰ ὄντα) alla stregua della scenografia (σκηνογραφία) teatrale, paragonandola a quanto ci appare (τοῖς προσπίπτουσι) in sogno o quando siamo preda di uno stato di follia (κατὰ ὕπνου ἢ μανίαν). Il concetto fu introdotto verosimilmente da Sofocle (cfr. *Arist. Poet.* 4.1449a 18–19), e derivava, con buona probabilità, dall'impiego, nella preparazione della scena teatrale, della pittura, capace di produrre nello spettatore degli effetti illusori che una superficie piana non dipinta non riuscirebbe mai a creare. Questo elemento ha giustificato l'accostamento della σκηνογραφία alla σκιαγραφία, ovvero la tecnica della pittura in chiaroscuro (o ombreggiata). Entrambe le tecniche risalgono all'incirca al medesimo periodo (IV sec. a. C.) e risultano entrambe finalizzate a creare un effetto illusorio, e non è mancato chi, come Pollitt, ha ipotizzato che la σκιαγραφία platonica sia debitrice proprio alla σκηνογραφία (spec. in *Pl. Resp.* 10.602d).²⁵⁰ Lo studioso, inoltre, ha suggerito di intendere il passo di Sesto citato sopra (*Math.* 7.88) a partire dall'accezione che Platone ascrive alla σκιαγραφία:²⁵¹ l'illusorietà chiamata in causa da Anassarco e Monimo si riferirebbe all'esperienza percettiva che noi abbiamo della realtà.

²⁴⁸ Filosofo democriteo proveniente da Abdera, Anassarco (380–320 a.C. ca.) fu consigliere alla corte di Alessandro Magno. Gli unici due frammenti dei suoi scritti in nostro possesso appartengono al trattato *Περὶ βασιλείας* (Clem. Al. *Strom.* 1.6.36.1, Stob. 3.34.19 = 72 B 1 DK = fr. 65A–B Dorandi, e Ael. *UH* 4.14 = 72 B 2 DK = fr. 66 Dorandi), su cui si rimanda a Gigante/Dorandi 1980. Su Anassarco si veda anche *infra*, 100 e n. 255.

²⁴⁹ Su Monimo cinico (399–300 a.C. ca.), discepolo di Diogene di Sinope (ma che seguì con assiduità anche gli insegnamenti di Cratete cinico, più giovane di lui), cfr. Diog. Laert. 6.82–83.

²⁵⁰ Pollitt 1974, 235–238.

²⁵¹ Pollitt 1974, 240.

Tanto *l'olovèl èν εἰκόνι* quanto il lucreziano *quasi adumbratim*, restituiscono, dunque, un motivo che affonda le proprie radici non solo in Platone, ma anche nelle istanze “scetticheggianti” della tradizione democritea (nonché, forse, nel pensiero cinico). Ed è curioso che in Lucrezio compaia proprio in riferimento a un elemento così cruciale nell'economia della teoria della conoscenza epicurea quale la veracità di tutte le sensazioni.²⁵²

252 Solo di passaggio, è interessante ricordare due significative occorrenze del verbo σκιαμαχέω, connesso al concetto di σκιαγραφία. La prima compare in una testimonianza di Aezio su Crisippo (*Plac.* 4.12.4, *Dox.* 402, MR 1611 = *SVF* 2.54), il quale definiva τὸ φανταστικόν come un'affezione che ha luogo nell'anima in assenza di un oggetto (πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ' οὐδενὸς φανταστοῦ γινόμενον), «come se uno tendesse le mani verso una battaglia di ombre o verso vuote forme» (καθάπερ ἐπὶ τοῦ σκιαμαχοῦντος καὶ κενοῖς ἐπιφέροντος τὰς χεῖρας, trad. Radice 2002). La seconda si ritrova, invece, in *Adu. Col.* 1114A, dove Plutarco, nel difendere Parmenide dalle accuse rivoltegli da Colote – secondo cui l'Eleate, sostenendo che il tutto è uno (τὸ πᾶν ἓν, 1113F), rendeva la vita impossibile –, ricorda che anche Epicuro «ogni volta in cui afferma che il tutto è infinito, ingenerato, indistruttibile e né in crescita né in diminuzione, parla di esso come di una sola realtà. All'inizio della sua opera, poi, suppone che la natura delle cose consti di atomi e di vuoto; nonostante, dunque, la considerasse unica, l'ha divisa in due parti – una delle quali è da voi chiamata “intangibile”, “vuoto” e “incorporeo”, anche se in realtà non è proprio nulla! Per questo, pure per voi Epicurei il tutto è uno – sempre che non vogliate parlare a vuoto del vuoto, facendo una battaglia di ombre contro gli antichi!» (ὅταν λέγῃ τὸ πᾶν ἄπειρον εἶναι καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον καὶ μὴτ' αὐξόμενον μῆτε μειούμενον, ὡς περὶ ἐνός τινος διαλέγεται τοῦ παντός. ἐν ἀρχῇ δὲ τῆς πραγματείας ὑπειπὼν τὴν τῶν ὄντων φύσιν σώματα εἶναι καὶ κενόν, ὡς μίᾳ οὐσῃς εἰς δύο πεποιῆται τὴν διαίρεσιν, ὥν θάτερον ὄντως μὲν οὐθέν ἐστιν, ὀνομάζεται δ' ὕφ' ὑμῶν ἀναφές καὶ κενόν καὶ ἀσώματον· ὥστε καὶ ὑμῖν ἐν τὸ πᾶν ἐστιν, εἰ μὴ βούλεσθε κεναῖς φωναῖς περὶ κενοῦ χρῆσθαι, σκιαμαχοῦντες πρὸς τοὺς ἀρχαίους, trad. Delle Donne in Lelli/Pisani 2017, lievemente modificata). Mi pare plausibile, data l'assonanza tra i due passi, che Plutarco abbia in mente proprio la definizione crisippea, che gli consentiva, peraltro, di creare il gioco di parole κεναῖς φωναῖς περὶ κενοῦ χρῆσθαι. A unire i concetti di σκιαγραφία/σκιαγράφημα e κενός, nella locuzione κενὰ σκιαγραφήματα, sarà, più tardi, anche Diogene di Enoanda (fr. 10 I.4–5 Smith, su cui si veda anche *supra*, 38, n. 40), in difesa della realtà dei φάσματα che ci interessano nei sogni e dichiaratamente in polemica con gli Stoici.