

6 Eco antiochea? Un'ipotesi

L'intento del presente capitolo è avanzare e discutere l'ipotesi, sinora, a mia conoscenza, mai considerata né esplorata, per cui Lucrezio avrebbe potuto rintracciare negli scritti di Antioco di Ascalona (135/130–68 a.C.)⁴²⁸ una valida “arma” da utilizzare nella sua battaglia contro gli “Scettici”.⁴²⁹ Un'arma che non poteva reperire, se non in maniera parziale, né in Epicuro, né negli Epicurei seriori. Filosofo platonico, Antioco mise a tacere definitivamente, dopo Filone di Larissa, la tendenza “scettica” inaugurata da Arcesilao, riportando l'Accademia sui binari del dogmatismo.⁴³⁰ Sul piano epistemologico, egli elaborò una dottrina funzionale a tenere insieme la teoria della conoscenza platonica e quella stoica, o, meglio, a mostrare come la seconda fosse perfettamente riconducibile nell'alveo della prima.⁴³¹ Gli *Academicì Libri* rappresentano la nostra fonte precipua in proposito. Stando a quanto si ricava

428 La datazione della vita di Antioco qui accolta è quella proposta da Hatzimichali 2012, 10–11, 28. Al lavoro di Hatzimichali, nonché agli studi di Görler 1994 e Barnes 1989, si rimanda anche per ulteriori approfondimenti sulla biografia dell'accademico.

429 Una prima versione, meno dettagliata e approfondita, dell'ipotesi difesa in questo capitolo si trova in Rover 2020a.

430 Dopo un lungo periodo di discepolato sotto la guida di Filone di Larissa (Cicerone, in *Luc.* 69 = test. XIII Brittain, ci informa che nessuno rimase allievo di Filone più a lungo di lui), Antioco *in senectute* (cfr. F 5 Mette) intraprese una battaglia contro lo “scetticismo” imperante nell'Accademia, tanto sul piano argomentativo, quanto su quello storico, abbracciando l'idea che la conoscenza fosse possibile e che occorresse, dunque, fondare un sistema filosofico positivo. Per questa ragione, era sovente tacciato di adottare, in ultima analisi, un'epistemologia stoica, e di aver trasferito la Stoa nell'Accademia (Cicerone lo definisce *germanissimus stoicus*, “stoico genuino”, in *Luc.* 132; cfr. anche *Luc.* 69 e 137 (F 5 Mette), e *Sext. Emp. Pyr.* 1.235 (F 1 Mette). In realtà, nell'ottica “sincretistica” della sua *vetus Academia*, lo stoicismo veniva ricondotto a una tradizione ben più antica che, sorta con Platone, era stata poi ulteriormente sviluppata dai discepoli di costui (almeno fino a Polemone) e anche, in una certa misura, da Aristotele e Teofrasto. In questo senso, come precisato da Bonazzi 2016, 202, «Antioco non può essere inteso come stoico se non a prezzo di pesanti fraintendimenti»: il suo obiettivo era quello di riportare lo stoicismo nell'alveo del platonismo, subordinando (più che conciliando) il primo al secondo, di contro alla pretesa degli Stoici di ergere Platone a precursore della loro scuola. In merito alla figura di Antioco di Ascalona, e ai vari aspetti del suo pensiero filosofico, si segnalano specialmente Grilli 1975; Gucker 1978; Donini 1982, 73–80; Barnes 1989; la raccolta di studi in Sedley 2012a. In particolare sul rapporto di Antioco con l'Accademia si segnala lo studio di Polito 2012.

431 Specificamente sull'epistemologia di Antioco, si rimanda allo studio di Brittain 2012, nel quale, dopo aver tentato di confutare i presunti elementi di platonismo e aristotelismo insiti nei resoconti relativi all'epistemologia di Antioco, lo studioso si interroga sull'esistenza di una vera e propria epistemologia antiochea, che non si riduca a un mero calco di quella stoica. Sulla base delle evidenze testuali di cui disponiamo, tuttavia, lo studioso riconosce che tutto ciò che è legittimo concludere è che le posizioni ascritte ad Antioco risultano essere particolarmente prossime

da *Acad. post.* 30–33 (F 7 Mette) e da *Luc.* 30 (F 5 Mette), Antioco, da un lato, concedeva ai sensi un ruolo cruciale e fondamentale nel conseguimento della conoscenza, dall'altro, riconosceva che le sensazioni abbisognano di concetti (*notitiae*, *Luc.* 30), ossia di quelle che Platone chiamava ἰδέαι (a cui sono riconducibili, secondo l'Ascalonita, le *species* individuate da Aristotele, *Acad. post.* 30)⁴³² e gli Stoici (κοινὰ) ἔννοιαι ο – attingendo al vocabolario epicureo – προλήψεις (*Luc.* 30),⁴³³ i quali, sviluppatasi con il passare del tempo (e non innati), ci permettono di cogliere l'essenza delle cose e di pervenire, così, alla ἐπιστήμη. In *Acad. post.* 30–31 si insiste, in particolare, sul fatto che i sensi sono deboli e lenti (*hebetes et tardos*), sicché «il giudizio sulla verità, pur nascendo dai sensi, non consiste nei sensi» (*quamquam oriretur a sensibus, tamen non esse iudicium ueritatis in sensibus*), e «giudice delle cose è l'intelletto» (*mentem [...] rerum esse iudicem*), il solo degno di fede. Lo svilimento dei sensi che emerge da quest'ultime dichiarazioni tende comunque ad affievolirsi nei paragrafi del *Lucullus*, nei quali la posizione di Antioco appare, a mio avviso, diversamente bilanciata. In essi, infatti, da un lato, si individua nell'intelletto, considerato come un senso del corpo, al pari di tutti gli altri, «la fonte dei sensi» (*mens ipsa, quae sensuum fons est atque etiam ipsa sensus est*, *Luc.* 30),⁴³⁴ dall'altro si enfatizza la fiducia nei sensi e nel criterio dell'ἐνάργεια/*perspicuitas* (Cic. *Luc.* 17, 38, 45, 51 [F 5 Mette], 99, 105).⁴³⁵ Ora, fermo restando che il rapporto ragione–sensi, in Lucrezio, risulta invertito (cfr. spec. *DRN* 4.483–484),⁴³⁶ è pur vero che la centralità del criterio dell'evidenza sensibile (ἐνάργεια/*perspicuitas*), e il continuo e reiterato ricorso (in chiave apologetica) ad esso da parte di Lucullo/Antioco

a quelle promosse dalla scuola stoica. Ogni affermazione ulteriore non potrebbe che possedere carattere esclusivamente speculativo.

432 Si veda Boys–Stones 2012, 224–228.

433 Sul tema, si veda il par. 2.2 della Parte Seconda.

434 Per comprendere il significato dell'affermazione per cui la *mens* è *fons* dei sensi è utile tener presente il retroterra platonico della posizione di Antioco e, in particolare, quanto si legge nel *Teeteto* a 184c–d, dove i sensi sono descritti come gli strumenti (τὰ ὄργανα) di cui si serve la mente (εἴτε ψυχὴν εἴτε ὃ τι δεῖ καλεῖν) per comprendere (idea che emerge anche da Cic. *Luc.* 31, in cui si afferma che la mente *sensibus utitur*). Senza di essa, infatti, le sensazioni altro non sarebbero che dei dati integralmente sconnessi tra loro. La ragione costituisce, in questo senso, come emerge anche da Cic. *Luc.* 26 (F 5 Mette), l'autentico fondamento dell'epistemologia antiochea, essendo la scaturigine stessa e la *condicio sine qua non* della ricerca.

435 Sul rapporto tra Antioco e la scuola epicurea, segnalo Verde 2019.

436 *DRN* 4.483–484: *an ab sensu falso ratio orta ualebit / dicere eos contra, quae tota ab sensibus orta est?* («Forse, nata da un senso fallace, la ragione / verrà ad oppugnare i sensi, essa che tutta da loro è nata?»).

avvicina la posizione epistemologica di quest'ultimo, almeno sotto un certo rispetto, a quella epicurea,⁴³⁷ rendendola, per così dire, "appetibile" per il poeta latino.

Sappiamo che Antioco fu autore di svariate opere, sulla datazione e i contenuti delle quali permangono notevoli questioni.⁴³⁸ Nella prima fase della sua carriera, scrisse per lo più in difesa dello scetticismo (Cic. *Luc.* 69). Tra l'87 e l'86 a.C. compose un'opera contenente un attacco ai cosiddetti "Libri Romani" di Filone di Larissa e intitolata *Sosus* (Cic. *Luc.* 11–12 = *Philo* test. XXIX Brittain, *Antioch.* F 5 Mette),⁴³⁹ dal nome del filosofo stoico Soso, suo compatriota e maestro.⁴⁴⁰ L'opera su cui, tuttavia, vale la pena spendere alcune parole, è uno scritto, anch'esso verosimilmente successivo ai "Libri Romani" di Filone, contenente almeno due libri e noto con il titolo di *Kavovικά*,⁴⁴¹ titolo che non può che richiamare il *Kavón* di Epicuro, suggerendo che l'argomento principale doveva essere il criterio della conoscenza o della verità (*κριτήριον τῆς ἀληθείας*). È verosimile pensare che l'opera avesse carattere dossografico,

437 Va rilevato, fra l'altro, che la dichiarazione di Lucullo/Antico secondo cui è la *mens* a costituire la fonte della sensibilità (Cic. *Luc.* 30) potrebbe essere letta, senza difficoltà, non tanto in senso cronologico o secondo un ordine di importanza, quanto, piuttosto, come un voler suggerire che, benché prima di tutto si trovino i sensi, è poi la ragione che, attraverso il tempo, l'educazione, la pratica, ecc., li "istruisce" e, per così dire, li "guida". Concezione che, in fondo, non differirebbe totalmente da quanto si evince anche da alcune sezioni del libro XXV del *Περὶ φύσεως* di Epicuro (*PHerc.* 1420, 2.2.8–15 Laursen 1995, 91 = [35][10] Arrighetti), dai versi 973–977 del libro IV del *DRN* e dal fr. 9 III.6–IV.2 Smith di Diogene di Enoanda. Benché, vale la pena sottolinearlo, in questi casi è piuttosto l'assiduità di determinate immagini ad aprire il varco, facilitando il passaggio, a immagini analoghe, laddove in Antioco/Lucullo è la ragione a detenere il ruolo maggiore nell'acquisizione di una certa familiarità rispetto a determinate rappresentazioni.

438 Sulla produzione filosofica di Antioco si veda specialmente Blank 2007.

439 Si trattava, verosimilmente, di un'opera costituita da un unico libro (cfr. *Luc.* 12: ... *quin contra suum doctorem librum etiam ederet, qui Sosus inscribitur*; si veda Glucker 1978, 392, n. 5), composta in forma dialogica (Glucker 1978, 419–420; Reinhardt 2023a, xxx, n. 36), in cui, secondo Hatzimichali 2012, 23, Antioco doveva comparire come uno degli interlocutori. In merito all'ipotesi che il *Sosus* costituisca la fonte per i discorsi di Varrone e Lucullo (rispettivamente nel *Varro* e nel *Lucullus*) mi limito qui a rinviare, per un utile ed aggiornato resoconto sulle diverse posizioni adottate dalla critica, a Reinhardt 2023a, clxxv–clxxviii.

440 Cfr. Philod. *Index Stoic.*, *PHerc.* 1018, col. LXXV.1–2 Dorandi. Fu proprio Soso, a parere di Glucker 1978, 28 n. 52, ad avvicinare Antioco allo stoicismo.

441 Per quanto concerne la datazione di quest'opera di Antioco, Sedley 1992 e 2012b è del parere che essa preceda la diffusione dei cosiddetti "Libri Romani" di Filone di Larissa, e che appartenga a una fase in cui permanevano, nel pensiero di Antioco, tendenze sincretistiche, dacché non era ancora sopraggiunta l'esigenza di discostarsi il più possibile dalle istanze "scettiche" dell'Accademia. Ritengo tuttavia maggiormente fondata e convincente la posizione di Verde 2020a, spec. 244 – che qui accolgo –, il quale, diversamente da Sedley, è dell'avviso che l'opera *Kavovικά* risalga alla fase successiva alla lettura dei "Libri Romani", e che dovesse contenere precise argomentazioni sollevate soprattutto contro lo "scetticismo" degli Accademici e l'idea filoniana dell'unità dottrinale dell'Accademia in ambito gnoseologico.

e includesse una sezione in cui venivano riferite, e forse criticamente vagliate, le posizioni delle diverse scuole filosofiche in ambito conoscitivo.⁴⁴²

6.1 Un comodo alleato

La ragione per cui mi soffermo in modo particolare sui Κανονικά è legata al fatto che proprio in quest'opera Lucrezio potrebbe forse aver rinvenuto un fedele alleato nella sua battaglia contro lo "scetticismo" accademico. L'impegno dell'Ascalonita volto a salvaguardare il ruolo assolutamente fondamentale della sensazione per il criterio della ἐνάργεια, caro agli Epicurei, traspare con una certa insistenza dal *Lu-cullus* di Cicerone. È probabile che tale criterio, in quanto elemento cruciale della sua epistemologia, fosse presentato e difeso da Antioco nei Κανονικά *anche* in funzione antiscettica. L'unico frammento che possediamo di questo scritto dell'Ascalonita si trova nel libro I del *Contro i logici* di Sesto Empirico (*Math.* 7.201, F 2 Mette), in cui compare una citazione diretta, apparentemente incidentale, dal libro II dei Κανονικά. In questo frammento Antioco fa riferimento a un medico, «secondo a nessuno in medicina, che si interessava anche di filosofia», il quale era convinto (ἐπίθετο) che le sensazioni fossero «apprensioni reali e veritiere (τὰς μὲν αἰσθήσεις ὄντως καὶ ἀληθῶς ἀντιλήψεις εἶναι)», laddove «con la ragione non comprendiamo assolutamente nulla» (λόγῳ δὲ μὴδὲν ὅλως ἡμᾶς καταλαμβάνειν, *Sext. Emp. Math.* 7.201).⁴⁴³ Secondo Sesto, Antioco si starebbe riferendo al medico Asclepiade di Bitinia.

⁴⁴² Si veda Verde 2020a, 243–244.

⁴⁴³ *Sext. Emp. Math.* 7.200–202: Τοιαῦτα μὲν καὶ οἱ Κυρηναῖκοί, συστέλλοντες μᾶλλον τὸ κριτήριον παρὰ τοὺς περὶ τὸν Πλάτωνα ἔκεινοι μὲν γὰρ σύνθετον αὐτὸ ἐποίουν ἕκ τε (τῆς) ἐναργείας καὶ τοῦ λόγου, οὗτοι δὲ ἐν μόναις αὐτὸ ταῖς ἐναργείαις καὶ τοῖς πάθεσιν ὀρίζουσιν. [201] Οὐκ ἄποθεν δὲ τῆς τούτων δόξης εὐόκασιν εἶναι καὶ οἱ ἀποφαινόμενοι κριτήριον ὑπάρχειν τῆς ἀληθείας τὰς αἰσθήσεις, ὅτι γὰρ ἐγένοντό τινες τὸ τοιοῦτο ἀξιοῦντες, προὔπτον πεποίηκεν Ἀντίοχος ὁ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας, ἐν δευτέρῳ τῶν Κανονικῶν ῥητῶς γράψας ταῦτα «ἄλλος δὲ τις, ἐν ἰατρικῇ μὲν οὐδενὸς δεύτερος, ἀπτόμενος δὲ καὶ φιλοσοφίας, ἐπίθετο τὰς μὲν αἰσθήσεις ὄντως καὶ ἀληθῶς ἀντιλήψεις εἶναι, λόγῳ δὲ μὴδὲν ὅλως ἡμᾶς καταλαμβάνειν». [202] ἔοικε γὰρ διὰ τούτων Ὁ Ἀντίοχος τὴν προειρημένην τιθέναι στάσιν καὶ Ἀσκληπιάδην τὸν ἱατρὸν αἰνίττεσθαι, ἀναιροῦντα μὲν τὸ ἡγεμονικόν, κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν χρόνον αὐτῷ γενόμενον. ἀλλὰ περὶ μὲν τῆς τούτου φορᾶς ποικιλωτέρων καὶ κατ' ἰδίαν ἐν τοῖς ἱατρικοῖς ὑπομνήμασι διεξιήλομεν, ὥστε μὴ ἔχειν ἀνάγκην παλινῶδεῖν («Tali sono dunque le posizioni dei Cirenaici, i quali ridimensionano la portata del criterio ancor più di Platone e dei suoi seguaci: costoro lo facevano risultare dalla combinazione <dell'>autoevidenza e della ragione, mentre essi lo circoscrivono alle sole evidenze e affezioni. [201] Non distanti dalle convinzioni di costoro sembrano essere quanti identificano il criterio della verità con le sensazioni. Che siano esistiti, infatti, alcuni di questo avviso, è stato reso chiaro dall'accademico Antioco, che nel secondo libro dei *Canonici* scrive testualmente: «un altro, secondo a nessuno in medicina, che s'interessava anche di filosofia, era convinto che le sensazioni

Recentemente, Verde ha però mostrato come dietro alla (plausibile) menzione di Asclepiade da parte dell'Ascalonita (non è infatti da escludere che si tratti di un riferimento addebitabile esclusivamente a Sesto) potrebbe celarsi un'esigenza strategica: Antioco non starebbe affatto riportando in maniera fededegna la dottrina epistemologica di Asclepiade, quanto, semmai, il precetto fondamentale della canonica epicurea.⁴⁴⁴ Tuttavia, onde evitare di incappare nell'accusa di abbracciare tesi inequivocabilmente solidali con quelle del Giardino, Antioco reputerebbe più conveniente e proficuo difendere l'importanza delle sensazioni chiamando in causa un medico assai rinomato e avvezzo alla filosofia, piuttosto che fare il nome di Epicuro, il quale, fra l'altro, risultava escluso, senza riserve, dal suo "sincretismo". Nel *Lucullus*, quest'esigenza di Antioco di smarcarsi dalla posizione epicurea traspare in maniera piuttosto marcata, e l'accusa scettico-academica di epicureismo che sovente veniva rivolta all'Ascalonita non fa che accentuare e, a mio avviso, confermare la vicinanza (naturalmente *mutatis mutandis*) tra la dottrina epistemologica antiochea e quella epicurea. Cicerone, per esempio, biasima Antioco di abbracciare appieno, per quanto concerne la verità della sensazione, le tesi di Epicuro, domandandogli con insistenza come mai non lo convincessero «né il remo spezzato né il collo della colomba [...] Epicuro dice che i suoi sensi sono veraci! Sicché tu hai sempre a disposizione un'autorità, e un'autorità che sostiene la causa con grande suo rischio!» (*Tu autem te negas infracto remo neque columbae collo commoueri. [...] ueracis suos esse sensus dicit <Epicurus>. Igitur semper auctorem habes, et eum qui magno suo periculo caussam agat*, Cic. *Luc.* 79 = 251 Usener).

L'ipotesi che Lucrezio abbia ricavato le proprie argomentazioni "antiscettiche" da Antioco di Ascalona potrebbe trovare ulteriore supporto nelle considerazioni che seguono. In prima istanza, occorre tener presente che l'eventuale tramite antiocheo sarebbe in grado di spiegare, in qualche modo, la forte assonanza riscontrata

fossero apprensioni reali e veritiere, mentre con la ragione non comprendiamo assolutamente nulla». [202] Con queste parole Antioco sembra introdurre la tesi di cui si è ora fatta menzione, alludendo ad Asclepiade, un medico vissuto ai suoi tempi, che aveva eliminato l'egemonico. Ma del pensiero di costui abbiamo trattato con maggiore ricchezza di particolari e appropriatamente nei *Commentari medici*, di modo che non c'è alcuna necessità di tornare sull'argomento»; trad. Verde 2020a).

444 Verde 2020a, spec. 261. Diversamente, Polito 2006, 324–325, ritiene che più che strategico, l'intento di Antioco sia polemico nei confronti di Epicuro; Sedley 2012b, 88–93 e precedentemente 1992, 44–55, invece, è dell'avviso che l'occorrenza di Asclepiade si spieghi ipotizzando che essa comparisse precisamente nel punto corrispondente della fonte di cui Sesto si serve per l'intera sezione di *Math.* 7.141–260, ovvero i Kavovká di Antioco. Quest'ultimo, a sua volta, riferirebbe il pensiero del medico di Bitinia in maniera del tutto incidentale.

da Corradi⁴⁴⁵ tra la polemica lucreziana (e, per conseguenza, sulla base delle nostre considerazioni, quella di Antioco) e il ragionamento svolto da Aristotele contro i negatori del Principio di non contraddizione nel libro Γ della *Metafisica*; è noto, infatti, come, nella ricostruzione della storia della filosofia da lui operata e nella sua cosiddetta *uetus Academia* (*Acad. post.* 17–18 e 33–34), l'Ascalonita riconduca le dottrine di Aristotele (e in parte della scuola peripatetica, con l'esclusione di Stratone di Lampsaco)⁴⁴⁶ nel solco di quelle proprie della tradizione accademica (fino a Polemone), dalle quali i Peripatetici si distanzierrebbero solo verbalmente (*qui rebus congruentes nominibus differebant*, *Acad. post.* 17).⁴⁴⁷ Il tentativo di Antioco di avvicinare le dottrine stoiche a quelle peripatetiche, e di subordinare entrambe agli insegnamenti dell'Accademia Antica, potrebbe giustificare un ricorso, da parte sua, ad argomenti presenti in Aristotele, di cui egli certamente aveva contezza.⁴⁴⁸ In tal senso, si potrebbe ipotizzare una ripresa antiochea, proprio in funzione antisettica, delle strategie dispiegate nei capitoli del libro Γ, le quali sarebbero così giunte a Lucrezio per il tramite dell'accademico, e non, direttamente, via Epicuro.

In secondo luogo, l'ipotesi di un recupero, da parte dell'autore del *DRN*, delle argomentazioni di Antioco è supportata dall'esistenza di ulteriori punti di contatto tra il dettato di Lucrezio e quello ascritto, da Cicerone, a Lucullo (che di Antioco si fa portavoce). La messa in luce di tali elementi di comunanza, se non riuscirà a provare una relazione intrinseca tra i due autori, contribuirà, quanto meno, a testimoniare e confermare una spiccata *aria di famiglia* e un "comune" retroterra culturale per i rispettivi resoconti, suggerendo, fra l'altro, la presenza di elementi stoici tra i versi del *DRN*. Un primo parallelo si rintraccia nell'impegno profuso tanto da Lucrezio quanto da Antioco/Lucullo nella difesa del valore e dell'imprescindibilità della funzione gnoseologica dei sensi. In *DRN* 4.482–485 leggiamo che i sensi sono ciò che è fornito di maggior certezza (*maior fides*), e che se questi non fossero veritieri, anche la ragione diverrebbe tutta mendace (*ratio quoque falsa fit omnis*). Un'argomentazione affine traspare dal par. 26 (F 5 Mette) del *Lucullus*, in cui Lucullo/Antioco rammenta al proprio avversario scettico che, nel togliere fiducia al criterio dell'ἐνάρπεια, è soppressa, al contempo, la ragione

⁴⁴⁵ Corradi 2021, si veda *supra*, 105–107.

⁴⁴⁶ Cfr. *Strato* 8B Sharples.

⁴⁴⁷ Sulla *uetus Academia* di Antioco si vedano ora Tsouni 2019, spec. 36–74, e Verde 2019. Sempre validi rimangono, in ogni caso, Grilli 1975 e Donini 1982, 73–80.

⁴⁴⁸ Sul rapporto tra Antioco di Ascalona e la tradizione peripatetica, nonché sull'effettivo ruolo svolto da Andronico di Rodi nell'ambito della cosiddetta riscoperta di Aristotele, e, dunque, sulla eventuale disponibilità degli scritti "esoterici" dello Stagirita in età postellenistica, si veda Falcon 2017, spec. 28–32 e 57–62 e *supra*, 12–15. Si segnala, inoltre, Irwin 2012, incentrato sul versante prettamente etico dell'influenza di Aristotele sulla proposta filosofica di Antioco.

stessa (*ratio omnis tollitur*), «che è come la luce e la lampada della vita» (*quasi quaedam lux lumenque uitae*, *Luc.* 26),⁴⁴⁹ in netto contrasto con le tenebre e la *obscuritas rerum* di cui parla l'Accademia “scettica” (cfr. *Acad. post.* 45; *Luc.* 7). Si considerino, inoltre, i versi 500–506 del libro IV di Lucrezio:

Et si non poterit ratio dissolvere causam,
cur ea quae fuerint iuxtim quadrata, procul sint 500
uisa rutunda, tamen praestat rationis egentem
reddere mendose causas utriusque figurae,
quam manibus manifesta⁴⁵⁰ suis emittere quoquam
et uiolare fidem primam et conuellere tota 505
fundamenta quibus nixatur uita salusque.

(500) E se non potrà la ragione discernere la causa per la quale / le cose che da presso erano quadrate, da lontano sembrano / rotonde, tuttavia è preferibile per difetto di ragionamento / spiegare erroneamente le cause dell'una e dell'altra figura, / anziché lasciarsi sfuggir via dalle mani cose manifeste / (505) e far violenza alla fede prima e sconvolgere gl'interi / fondamenti su cui poggiano la vita e la salvezza (*DRN* 4.500–506).

Lucrezio formula una concessione abbastanza curiosa, asserendo che, anche qualora non fossimo in grado di spiegare perché i nostri sensi confliggono tra loro (e con se stessi), offrendo una valida spiegazione scientifica del fenomeno per cui la forma della torre muta a seconda della distanza dell'osservatore, sarebbe comunque più auspicabile preservare la fiducia in essi, piuttosto che negarla loro integralmente, demolendo così le fondamenta di ogni ragionare, sino a mettere a rischio la vita stessa:

non modo enim ratio ruat omnis, uita quoque ipsa
concidat extemplo, nisi credere sensibus ausis
praecipitisque locos uitare et cetera quae sint
in genere hoc fugienda, sequi contraria quae sint. 510

Non solo, infatti, la ragione rovinerebbe tutta: anche la stessa / vita crollerebbe all'istante, se tu non osassi fidarti dei sensi / ed evitare i precipizi e tutte le altre cose di questa specie / (510) che si devon fuggire, e seguire le cose che sono contrarie (*DRN* 4.507–510).

⁴⁴⁹ Asserzione strettamente in linea, come è facile comprendere, con l'accusa di ἀβλεψία formulata dagli Epicurei contro i detrattori della ἐνάργεια.

⁴⁵⁰ *Manifesta*, “ciò che è evidente”, individua l'evidenza percettiva, ossia quella che in Epicuro era l'ἐνάργεια. Attraverso la figura etimologica dispiegata al verso 4.504 (*manibus manifesta*), Lucrezio intende sottolineare come “ciò che è evidente” (ἐναργής) si identifichi con “ciò che è tangibile” nel senso di “prossimo al palmo della mano”.

Similmente, in *Luc.* 58 (F 5 Mette), Lucullo/Antiocho afferma che, laddove il soggetto non sia sufficientemente competente, conviene attenersi alla norma di giudicare vere quelle rappresentazioni che hanno qualità tali da non poter essere false (*talìa uisa uera iudicem qualia falsa esse non possint*); del resto, se si annullasse ogni differenza, andrebbe distrutta non solo la comprensione del vero e del falso, ma anche la natura (*ueri enim et falsi non modo cognitio sed etiam natura tolletur, si nihil erit quod intersit*). Il ricorso all'immagine del precipizio da parte di Lucrezio nei versi appena citati, immagine che Corradi riconduce a quanto si legge in Arist. *Metaph.* 4 (Γ).4.1008b 15–16, potrebbe costituire, altresì, un riferimento alla προπέτεια, la “precipitazione” del giudizio. Si tratta di un concetto che compare in Zenone in connessione all'opinare, inteso come incapacità di dare un assenso fermo e costante (cfr. *firmae et constantis assensionis*, Cic. *Acad. post.* 42 (F 7 Mette); il termine latino per indicare la προπέτεια è *temeritas*).⁴⁵¹ Arcesilao ricava il concetto da Zenone e lo ritorce contro di lui: ammettendo, con gli Stoici, che la κατάληψις esista, allora precipitare il giudizio significa *non* opinare (come voleva Zenone), ma concedere l'assenso prima che avvenga la comprensione.⁴⁵² La *temeritas* è dunque intesa da Arcesilao come l'esatto contrario della ἐποχή (cfr. Cic. *Luc.* 66 = F 42 Vezzoli), la sola via percorribile al fine di evitare il “precipizio”, ossia l'errore.⁴⁵³ Crisippo, facendo tesoro e cercando di superare l'obiezione di Arcesilao, oltre a distinguere in termini di “gradi”, e non in termini cronologici, il momento dell'assenso da quello della comprensione,⁴⁵⁴ riconobbe, tra le virtù dialettiche proprie del saggio, l'ἀπροπτωσία, la non precipitazione del giudizio (Diog. Laert. 7.46 = *SVF* 2.130[1]).⁴⁵⁵ Essa consiste, secondo Crisippo, in una disposizione stabile dell'anima – fisicamente individuabile in una certa ten-

⁴⁵¹ Sul concetto di *temeritas* in Cicerone (e su *temeritas* e προπέτεια prima di Cicerone) si veda Lévy 2018.

⁴⁵² Per il fondatore della Stoa, infatti, l'assenso precede, temporalmente, la comprensione, cfr. Cic. *Acad. post.* 45, spec. *praecurrere*; cfr. anche *Luc.* 145 = *SVF* 1.66. Che Zenone distinguesse temporalmente i due momenti dell'assenso e della κατάληψις trova conferma nel fatto che Crisippo, verosimilmente consapevole delle difficoltà in cui essa incorreva, ripensò la posizione zenoniana (presentando la propria esegesi come il significato autentico della dottrina di Zenone, cfr. Posid. *apud* Gal. *De plac. Hipp. et Plat.* 4.7.1–3, 280.19–26 De Lacy = F165a Edelstein/Kidd), concependo l'assenso come intrinseco alla rappresentazione catalettica (cfr. Porphy. *De an.*, *apud* Stob. 1.49.25 = *SVF* 2.74), e considerando dunque l'assenso e la comprensione come due diversi gradi di un processo che rimane unico. Si veda anche *infra*, cap. 7.

⁴⁵³ Si veda Ioppolo 1986, 31–34.

⁴⁵⁴ Si veda *infra*, cap. 7.

⁴⁵⁵ Particolarmente curiosa risulta essere una testimonianza proveniente dalla *Collectanea rerum memorabilium* (7.8 Mommsen = F 117 Vezzoli) di Gaio Giulio Solino, in cui si legge che Pitane divenne famosa (*in luce extulit*) dallo stoico Arcesilao (*Arcesilaus stoicus*; *stoicus* è lettura di Mommsen; i manoscritti riportano *sophicus* o *sophicus stoicus*) per merito della sua cautela (*prudentia suae merito*), ove la *prudentia* non può che richiamare il concetto di ἀπροπτωσία.

sione (τόνος) della stessa, caratterizzata da forza e vigore – a non assentire prima della comprensione, e ad assentire esclusivamente in presenza di una rappresentazione catalettica: «colui che non è precipitoso» (τὸν ἀπρόπτωτον) diviene così padrone (cfr. κρατεῖν) dell'assenso, «così da non essere trascinato o da non tener dietro [a rappresentazioni non catalettiche]» (ὥς|τε μὴ ἔλκεσθαι ἢ μὴ | ἀ[κ]ολούθε[ῖν] φαντα|[σ]ίαις μὴ κατα|ληπ[τι]|[κ]αῖς, *PHerc.* 1020, col. 112 Ranocchia/Alessandrelli = *SVF* 2.131[1]; trad. Ranocchia/Alessandrelli 2017).⁴⁵⁶ Crisippo fa dunque dell'ἀπρωπτωσία la disposizione psichica a padroneggiare e controllare i propri assenti, invalidando, in questo modo, l'accusa di Arcesilao. Tornando all'immagine del precipizio (cfr. *praecipitisque locos uitare*) evocata al verso 509 del libro IV del *DRN*, credo non si possa escludere che Lucrezio abbia, in qualche modo, contezza del dibattito tra Stoici e Accademici “scettici” appena delineato, e si inserisca in esso rimarcando quello che costituisce, dalla sua prospettiva, il solo riparo dalla προπέτεια e dal conseguente cadere in errore, vale a dire la fiducia nei sensi. Fra l'altro, al paragrafo 68 del *Lucullus*, Cicerone rileva la necessità di trattenere l'assenso dinanzi a ciò che è sconosciuto, affinché

ne praecipitet si temere processerit. Ita enim finitima sunt falsa veris eaque quae percipi non possunt <iis quae possunt> [...], ut tam in praecipitem locum non debeat se sapiens committere.

non si venga a precipitare nell'errore se si procede in maniera avventata. Difatti le cose false sono tanto contigue alle cose vere, le cose non percepibili tanto contigue alle cose percepibili [...], che ad ogni modo il sapiente non deve andarsi a mettere per troppa fiducia in un luogo così precipitoso (Cic. *Luc.* 68, trad. Del Re 1976 lievemente modificata).

Anche alla luce dell'affinità terminologica, sembra ragionevole supporre che Lucrezio fosse informato sulla polemica intorno ai concetti di προπέτεια e ἀπρωπτωσία, e che si sforzasse di far fronte al rischio della “precipitazione” nell'errore proponendo quella che, a suo giudizio, era la soluzione che avrebbe addotto il suo maestro Epicuro.⁴⁵⁷

Altro elemento interessante su cui conviene portare l'attenzione è senz'altro l'accesso rimprovero – cui si è fatto riferimento anche poco sopra – che Cicerone, portavoce dell'Accademia “scettica”,⁴⁵⁸ rivolge a Lucullo/Antioco, il quale viene

⁴⁵⁶ Cfr. Anche Cleanth. *apud* Plut. *De Stoic rep.* 1034D = *SVF* 1.563, e Diog. Laert. 7.47. Si veda Ioppolo 1986, 91–93, ma anche Togni 2010, 208–211.

⁴⁵⁷ Sulla maniera in cui gli Epicurei riuscivano a far fronte all'(eventuale) accusa di προπέτεια, si veda *infra*, par. 8.1.

⁴⁵⁸ Sulla forma di “scetticismo” accademico abbracciata da Cicerone rinvio a quanto chiarito sopra, *supra*, 70, n. 166.

tacciato di epicureismo, aderendo, sulla verità della sensazione, all'insegnamento di Epicuro, pur non lasciandosi convincere «né dal remo spezzato né dal collo della colomba» (Cic. *Luc.* 79 = 251 Usener).⁴⁵⁹ Tale biasimo si collega a quanto Lucullo aveva sostenuto, in difesa della veridicità dei sensi, durante il suo discorso, precisamente all'altezza del paragrafo 19:

Ordiamur igitur a sensibus: quorum ita clara iudicia et certa sunt, ut, si optio naturae nostrae detur et ab ea deus aliqui requirant contentane sit suis integris incorruptisque sensibus an postulet melius aliquid, non uideam quid quaerat amplius. Nec uero hoc loco expectandum est dum de remo inflexo aut de collo columbae respondeam; non enim is sum qui quidquid uidetur tale dicam esse quale uideatur; Epicurus hoc uiderit et alia multa. Meo autem iudicio ita est maxima in sensibus ueritas, si et sani sunt ac ualentes et omnia remouentur quae obstant et impediunt.

Cominciamo dunque dai sensi. I loro giudizi sono così chiari e sicuri che, se alla nostra natura umana fosse concessa una facoltà di scelta e un qualche dio le chiedesse se ella sia contenta dei propri sensi – dico di sensi integri e intatti – oppure chieda qualcosa di meglio, – non vedo davvero che potrebbe richiedere di più. Non ci si deve aspettare, però, che io in questo luogo dia le mie risposte sul “remo piegato” o sul collo della colomba: difatti, non sono mica uno che asserisca che qualunque cosa ci appaia è tale quale appare; lasciamo che su questo punto e su molti altri se la veda Epicuro! Io, per conto mio, sono del parere che nei sensi ci sia per l'appunto una somma verità, se sono sani e validi, e se viene rimosso tutto ciò che fa ostacolo e dà impedimento (Cic. *Luc.* 19 = 252 Usener).

Nel passo citato, Lucullo, al fine di distanziarsi il più possibile dall'epistemologia epicurea, isola le condizioni che, sole, consentono di riconoscere alla sensazione reale potere conoscitivo: l'integrità e il pieno funzionamento dei sensi, e l'assenza di ostacoli o impedimenti alla percezione.⁴⁶⁰ In questo modo, Lucullo cerca di porre “fuori gioco” la posizione di Epicuro per cui ogni cosa è tale quale appare, da cui conseguiva la verità persino delle visioni (φαντάσματα) dei pazzi e di quelle oniriche (cfr. Diog. Laert. 10.32). Ora, ciò che ritengo interessante evidenziare è il fatto che in Lucrezio è possibile intravedere l'esigenza che vengano soddisfatti quei medesimi requisiti che servivano a Lucullo per smarcarsi da Epicuro, salvaguardando,

⁴⁵⁹ Gli esempi di illusioni ottiche menzionati da Cicerone, ossia quello relativo alla colorazione del collo della colomba (che varia a seconda dell'inclinazione dei raggi solari) e al remo che, immerso per metà nell'acqua, appare spezzato, si ritrovano anche in Lucrezio, rispettivamente, in *DRN* 4.438–442 e 2.801–802. Per l'esempio della colomba cfr., inoltre, Mart. Cap. *De nupt.* 2.13 = *Arces.* F 149 Vezzoli.

⁴⁶⁰ Cfr. anche Cic. *Luc.* 53 (F 5 Mette), in cui si legge che il saggio si astiene dal concedere l'assenso «se nei suoi stessi sensi c'è per caso una qualche gravezza o lentezza, oppure se le cose che si vedono sono alquanto oscure, o se la brevità del tempo gli impedisce di osservare a fondo» (*si aut in sensibus ipsius est aliqua forte grauitas aut tarditas, aut obscuriora sunt quae uidentur, aut a perspicendo temporis breuitate excluditur*).

al contempo, il ruolo di messaggeri di verità dei sensi. Si considerino, in proposito, ancora una volta, i versi relativi all'esempio delle torri (DRN 4.353–363), nonché il passo seguente, contenuto sempre libro IV del poema, e anch'esso già parzialmente richiamato sopra, ma che conviene qui citare per intero:

*hoc ubi non longum spatiumst unde una profecta
perueniat uox quaeque, necessest uerba quoque ipsa
plane exaudiri discernique articulatim; 555
seruat enim **formaturam** seruatque **figuram**.
at si interpositum spatium sit longius aequo,
aera per multum confundi uerba necessest
et conturbari uocem, dum transuolat auras.
ergo fit, sonitum ut possis sentire neque illam 560
internoscere, uerborum sententia quae sit:
usque adeo confusa uenit uox inque pedita.*

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. / Ma, se lo spazio frapposto è troppo ampio, di necessità / le parole, attraversando molta aria, si confondono / e la voce si perturba nel volare attraverso i venti. / (560) Così accade che tu possa sentire il suono, senza tuttavia / distinguere quale sia il senso di quelle parole: / a tal punto la voce arriva confusa e intralciata (DRN 4.553–562).

Tanto nell'esempio delle torri quanto nel caso appena riportato Lucrezio sembra collocarsi in perfetta continuità con quanto affermato da Lucullo/Antiocho intorno a quel requisito che solo garantisce l'effettiva attendibilità del *sensus*. Si è già avuto modo di constatare l'insistenza manifestata dal poeta – non attestata, almeno non in maniera altrettanto marcata, in quanto ci rimane di Epicuro – sulla funzione destabilizzante del mezzo che si frappone tra l'oggetto percepito e il sensorio,⁴⁶¹ nonché sulla necessità che non vi siano impedimenti di alcun tipo che interferiscano con il meccanismo percettivo. I versi appena riportati risultano piuttosto chiari: ove la distanza e l'attrito generato dall'aria non siano eccessivi, *formatura* e *figura* del simulacro sono conservate. Ove Epicuro sembra aver enfatizzato l'invariabilità della veridicità dell'αἰσθησις anche in presenza degli attriti cagionati dall'aria e dei conseguenti smussamenti cui sono inevitabilmente soggetti gli εἶδωλα durante il loro percorso verso gli organi percettivi del soggetto percipiente,⁴⁶² Lucrezio appare maggiormente preoccupato a rilevare che

⁴⁶¹ Cfr. anche DRN 4.250–253.

⁴⁶² Sulle principali proposte di lettura avanzate dalla critica in riferimento a questo “scarto” tra la soluzione del caso delle torri attribuita a Epicuro e quella formulata da Lucrezio, si veda *supra*, par. 2.3.

... quanto plus aeris ante agitur 250
 et nostros oculos perterget longior aura, 252
 tam procul esse magis res quaeque remota uidetur.

(250) ... quanta più aria è agitata innanzi a noi / e quanto più lungo è il soffio che asterge i nostri occhi, / tanto più ogni cosa si vede remota nella lontananza (*DRN* 4.250–253).⁴⁶³

Per provare ad afferrare e contestualizzare, nei limiti del possibile, la strategia perseguita da Lucrezio, reputo vantaggioso far riferimento a un passo di Sesto Empirico (*Math.* 7.253–257, non annoverato negli *SVF*) in cui l'assenza di impedimenti/ostacoli a un'adeguata percezione viene presentata come una *condicio sine qua non*, introdotta dagli Stoici "più recenti" (νέωτεροι τῶν στωϊκῶν, ossia, verosimilmente, quelli cronologicamente contemporanei o successivi a Carneade),⁴⁶⁴ per il darsi della rappresentazione catalettica. Questi Stoici, infatti, cercavano di difendere dalle critiche di Carneade il valore di criterio di verità detenuto dalla rappresentazione comprensiva, introducendo, per quest'ultima, un ulteriore requisito, vale a dire la mancanza di ostacoli (cfr. καὶ τὸ μὴδὲν ἔχουσιν ἔνστημα) generati da una qualche circostanza esterna (διὰ τὴν ἔξωθεν περίστασιν, *Math.* 7.253–254). Per apprezzare il valore e il senso di questa clausola della rappresentazione catalettica, e valutare, così, se, e in che misura, essa possa condividere con le forme di precauzione rispetto all'attendibilità dei sensi che trapelano dal dettato lucreziano una cornice o uno sfondo comuni, è inevitabile tracciare, anzitutto, una sorta di "cronistoria" della καταληπτικὴ φαντασία, ripercorrendone e ricostruendone, per sommi capi e senza pretese di esaustività, le diverse fasi di sviluppo e i graduali sforzi di affinamento cui fu sottoposto il criterio di verità stoico nel corso dell'accesa controversia epistemologica che vide contrapporsi, in particolare, la scuola fondata da Zenone e la fase cosiddetta scettica dell'Accademia inaugurata da Arcesilao di Pitane. Procedendo in tal modo, risulterà, credo, più agevole riconoscere e comprendere le eventuali e possibili connessioni tra l'evoluzione del caposaldo della gnoseologia stoica e la preoccupazione manifestata da Lucrezio circa la disponibilità di condizioni percettive il più possibile ottimali e scevre da intralci. Il confronto con Lucrezio riprenderà in chiusura del paragrafo 7.2.

⁴⁶³ In merito al potere deformante dell'aria, si osservi anche quanto dichiarato in *DRN* 4.955, là dove Lucrezio paragona gli effetti prodotti dal cibo sulle vene attraverso cui esso nutre il corpo ai "colpi" prodotti dall'aria sull'anima attraverso la respirazione.

⁴⁶⁴ Sull'espressione νέωτεροι στωϊκοί cfr. Gal. *Plen.* 7.527.13–14 Kühn = *SVF* 2.440; Sext. *Emp. Math.* 9.29; Clem. Al. *Strom.* 2.21.129.5; si veda anche Alesse 2018, 152, n. 24.