



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Dottorato di ricerca  
in Filosofia e Scienze della  
Formazione  
ciclo 33°

Tesi di Ricerca  
**La dimensione fisiologica  
dell'essere umano:  
l'esperienza individuale in Lucrezio**

SSD: M-FIL/07

**Coordinatore del dottorato**

ch. prof. Luigi Perissinotto

**Supervisore**

ch. prof. Stefano Maso

**Supervisore**

ch. prof. Riccardo Chiaradonna

**Dottorando**

Federica Galantucci

matricola 852313



## **Estratto per riassunto della tesi di dottorato**

Studente: Federica Galantucci

Matricola: 852313

Dottorato: Filosofia e Scienze della Formazione

Ciclo: 33°

Titolo della tesi: “La dimensione fisiologica dell'essere umano: l'esperienza individuale in  
Lucrezio”

Abstract italiano: il presente lavoro si propone di approfondire il nesso ben ravvisabile nel poema dell'epicureo Lucrezio tra l'ineludibile base materialistica (gli atomi e il vuoto in quanto principi costitutivi della realtà) e la singolarità propria di ogni essere umano. A partire da queste premesse materialiste l'essere umano è presentato come un unitario complesso psicofisico. A tali fini la tesi risulta divisa in tre parti: una prima parte è incentrata sulla struttura dell'organismo umano, l'anima e il corpo, nonché i loro moti congiunti; la seconda parte è dedicata alla natura delle funzioni percettive e di alcuni particolari stati psicofisici dell'organismo (il sonno e l'amore); la terza parte approfondisce la natura dell'iniziativa individuale tramite un'indagine sul concetto di *uoluntas*, termine che pare esprimere il carattere specifico di ogni individuo in quanto principale vettore delle componenti psicofisiche analizzate nelle altre due sezioni.

Abstract inglese: the aim of this work is to examine within the epicurean Lucretius' poem the well recognizable nexus between the ineludible materialistic foundation (atoms and void as basic principles of the whole reality of things) and human singularity. To start with

these essential conditions human being is presented as a uniform psychophysical complex. To these ends the dissertation is divided into three parts. The first one is focused on human organism structure, soul and body, as well as their joined movements; the second one is dedicated to the perceptual functions and some special psychophysical states (sleep and love); the third part examines the nature of individual initiative through an insight on the concept of *uoluntas*. This term should express the specific character of each individual as the main vector of the psychophysical features examined in the first two parts.



# Indice

<b>Ringraziamenti</b> .....	4
1. Introduzione.....	5
<b>Parte prima. La natura dell'organismo umano: premesse psicologiche</b> .....	17
1. La concezione psicologica lucreziana.....	17
2. <i>Animus e anima</i> .....	23
2.1 Riflessioni lessicali sugli impieghi di <i>animus</i> e <i>anima</i> .....	31
3. La composizione dell'anima.....	37
3.1. Gli atomi dell'anima.....	37
3.2. L'unitarietà dell'anima e la sua composizione elementare.....	41
3.3. Aspetti qualitativi e quantitativi degli elementi dell'anima.....	47
3.3.1. La relazione tra gli elementi all'interno dell'anima.....	52
4. L'anima e il corpo.....	58
4.1 I vv. 323-349 come introduzione generale al rapporto anima-corpo.....	60

4.2. La costituzione materiale e la relazione atomica di anima e corpo.....	61
4.3. <i>Animus, anima, corpo</i> .....	68
4.4. Il corpo, l'anima, la sensazione.....	71
5. La sensazione.....	75
5.1. All'origine dell'organismo vivente: la <i>natura animantis</i> .....	77
5.2. Questioni relative alla sensazione: la sensazione localizzata e il rapporto <i>animus-anima</i> .....	78
5.3. La generazione del moto sensitivo a partire dalla quarta natura.....	81
<b>Parte seconda. La fisiologia dell'essere umano</b> .....	84
1. Alcune questioni preliminari.....	84
2. La percezione.....	102
2.1. La fisiologia della percezione: i <i>simulacra</i> .....	104
2.1.1. Esistenza e natura dei <i>simulacra</i> .....	105
2.1.2. Sottigliezza e rapidità: i simulacri in movimento.....	114
3. La fisiologia della percezione (1): quando i simulacri incontrano il soggetto. 122	
3.1. La porosità della struttura fisica e la questione della 'simmetria dei pori' 124	
3.2. <i>Uoluptas e dolor</i> .....	131
3.3. Aspetti relativi alla natura dei simulacri che colpiscono la mente.....	145
3.4. La fisiologia del pensiero.....	155
4. La fisiologia del soggetto (2): alcuni stati psicofisici dell'organismo umano..	177
4.1. Il fenomeno onirico.....	177
4.1.1. L'anima e il corpo durante il sonno.....	179
4.1.2. La formazione dei sogni.....	183

4.1.3. L'esperienza onirica tra dimensione oggettiva e soggettiva.....	186
4.2. <i>Uoluptas</i> e <i>dolor</i> nell'esperienza amorosa.....	189
5. Note conclusive.....	196
<b>Parte terza. Quale ruolo per la <i>uoluntas</i>?</b> .....	201
1. Considerazioni generali sulla nozione di <i>uoluntas</i> .....	201
2. DRN II, 251-293: breve <i>status quaestionis</i> .....	208
2.1. Quale ruolo per la <i>uoluntas</i> in II, 251-293?.....	226
3. La dimensione fisiologica dell'essere umano: alle origini della <i>uoluntas</i> in Lucrezio.....	232
Conclusione.....	259
Bibliografia.....	266



## **Ringraziamenti**

Ringrazio innanzitutto i miei due supervisori di tesi, il professor Stefano Maso e il professor Riccardo Chiaradonna per aver seguito e accompagnato il progetto durante il suo sviluppo e per la pazienza e la fiducia che hanno dimostrato nei miei confronti. Uno speciale ringraziamento va alla professoressa Emanuela Scribano che ha saputo guidarmi e consigliarmi in un momento delicato dei miei tre anni di ricerca. Un grazie, inoltre, lo rivolgo alla professoressa Francesca Masi per i suoi puntuali consigli e per il supporto dedicatomi nel periodo di stesura della tesi.

Sono molto grata a tutti gli amici, colleghi, professori che attraverso conferenze e dialoghi informali hanno consentito di arricchire il mio percorso di ricerca. Ringrazio soprattutto la cara amica e collega Melania Cassan per la costante vicinanza e le innumerevoli chiacchierate da cui il mio percorso ha direttamente o indirettamente tratto giovamento.

Desidero ringraziare infine, ultimi non per importanza, la mia famiglia per il continuo sostegno e amore con cui mi hanno supportata in ogni fase di questo lungo percorso. Senza di loro non sarei dove sono ora.

## 1. Introduzione

Scopo del presente lavoro è duplice: studiare i vari modi in cui è affrontata la questione dell'uomo e della sua essenza individuale nel *De Rerum Natura* di Lucrezio e analizzare la teoria fisiologica che ne è alla base.

L'interesse nel trattare tale argomento ha origine dalla constatazione dell'assenza di uno studio complessivo dedicato a tale tematica. Nonostante molto spesso singole questioni o problematiche siano state oggetto di studi specifici, una prospettiva allargata su come Lucrezio concepisca la dimensione umana non ci sembra sia stata sinora adottata.

L'idea intorno a cui si è deciso di sviluppare un simile progetto è sorta a partire da alcune riflessioni riguardanti la nozione di *uoluntas*. Pensiamo si tratti di un concetto “ambiguo” nella misura in cui, pur non svolgendo un ruolo filosofico capitale nell'esposizione filosofica di Lucrezio, è un termine indirettamente molto presente nella critica in virtù della sua introduzione in un passaggio testuale che è stato oggetto di ampie discussioni<sup>1</sup>. A lungo e secondo direzioni diverse gli studiosi si sono interrogati circa la relazione che in tale passaggio Lucrezio sembrerebbe istituire tra una deviazione atomica incausata e l'autonomia individuale espressa, secondo molti, dalla *uoluntas*<sup>2</sup>. Da tali dibattiti è tuttavia emersa un'idea sfumata e non univoca della natura della *uoluntas*.

Per avere delle idee più chiare in merito, dal momento che nel famoso passaggio testuale insieme alla *uoluntas* sono introdotti alcuni concetti afferenti alla psicologia che Lucrezio espliciterà soltanto nel libro III del poema, si è ritenuto opportuno indagare in modo appropriato la questione e interrogarsi circa il ruolo che la *uoluntas* poteva avere nella psicologia del filosofo. Ciò ha condotto la nostra attenzione direttamente al punto centrale dell'indagine, l'organismo umano, e a domandarci quale fosse la concezione che Lucrezio, da epicureo, possiede dell'uomo; a interrogarci – contestualmente a ciò – su quali aspetti fondamentali si realizzi, oltre

---

<sup>1</sup> I versi 251-293 del libro II del *De Rerum Natura*.

<sup>2</sup> Una disamina delle diverse interpretazioni è offerta nell'ultima sezione della presente indagine.

che nella *uoluntas*, l'individualità; a chiederci, in ultima istanza, cosa possa far sì che una *uoluntas* individuale possa essere diversa da un'altra. La questione controversa della *uoluntas* ci ha condotto, da ultimo, ad allargare e direzionare la prospettiva dell'autonomia e della “libertà” umana in un senso diverso; a esplicitarne, cioè, le premesse<sup>3</sup>.

Posto che per Lucrezio è l'evidenza stessa a mostrare che l'uomo sia un essere autonomo e capace d'agire nel mondo, ci preme comprendere quali siano le condizioni, gli indizi interni alla filosofia epicurea di Lucrezio che contribuiscono a veicolare tale immagine. Il punto è, in altri termini, capire in cosa consista l'individualità e il carattere personale dell'esperienza ed esplicitare i vari aspetti che contribuiscono a definire la natura dell'essere umano in quanto tale.

La prospettiva lucreziana è decisamente improntata alla fisica, per cui la “sfida”, se così la si vuole intendere, e che rappresenta allo stesso tempo un principio implicito del resoconto di Lucrezio, è rendere conto del fatto che l'individualità si innesta e si costituisce a partire da parametri che, in quanto materiali, risultano essere oggettivi. In questo senso, l'aspetto interessante è che l'individualità dell'esperienza si dia già nella realtà atomica su cui si fonda la struttura naturale dell'uomo, ovvero dal modo in cui la struttura organica di anima e corpo, la sua costituzione psicofisica, si costruisce.

Al fine di porre in evidenza innanzitutto tale dimensione dell'esperienza umana è quindi opportuno prendere in esame la natura della struttura psicofisica dell'essere umano, ovvero il modo in cui è composto e funziona l'organismo. In tal senso risulta centrale il concetto di anima in quanto principio che consente la vita e la sensazione. Il modo in cui tale dimensione si esplica risulta nel complesso rapporto sussistente tra anima e corpo del soggetto. La prima parte della tesi dunque, a partire da una ricostruzione della concezione dell'anima, è rivolta a indagare il modo in cui

---

<sup>3</sup> Tramite quest'operazione si intende anche in un certo senso “depotenziare” il discorso intorno alla *uoluntas* a favore di una visione appunto allargata e integrata della sfera umana; tentare di mostrare, in altri termini, che si può enfatizzare l'esperienza umana e la sua unicità anche lasciando da parte i discorsi intorno all'idea di libertà e autodeterminazione, comunque importanti nel quadro degli studi epicurei. La questione è a ogni modo presa in considerazione nella presente indagine in senso lato nella misura in cui è in tali aspetti che si affacciano alcune affermazioni della critica riguardo la natura della *uoluntas*.

Lucrezio presenta l'articolata relazione tra anima e corpo e la sensibilità di cui l'organismo vivente, attraverso tale intima unione, risulta dotato.

In secondo luogo, per studiare le caratteristiche all'origine della natura individuale è necessario spiegare il funzionamento delle sue principali facoltà e di conseguenza mettere a fuoco la dimensione fisiologica attraverso cui si esplicano. Tale operazione comporta a sua volta l'indagine del modo in cui la struttura psicofisica interagisce con l'esterno, ovvero del ruolo che la realtà esterna ha nell'influenzare e nel contribuire a determinare l'esperienza personale. È evidente come tale aspetto possa esplicarsi su più livelli, ma nell'ambito di nostro interesse ciò ha a che fare innanzitutto con il piano di spiegazione atomica, ovvero con simulacri che entrano in contatto con una data struttura corporea.

A ogni modo il processo riguarda tanto la dimensione naturale e involontaria dell'individuo, quanto stati psicofisici determinati e altri aspetti del suo processo vitale legati a particolari esperienze percettive. A partire dalla struttura atomica e organica di cui è composto l'organismo, quindi, il carattere individuale dell'esperienza si manifesta poi nell'interazione con l'ambiente e nel modo in cui l'individuo agisce e si relaziona con la realtà esterna. Anche in queste situazioni la base fisica è ineludibile, dunque anche la dimensione “volontaria” e interpretativa della sfera umana si costituisce attraverso e grazie a strutture fisiche ben determinate. In tale ottica, la sezione centrale dell'indagine si occupa di approfondire il funzionamento dell'organismo umano, la natura della percezione e come questa sia legata a sensazioni specifiche.

Il capitolo risulta suddiviso in tre parti. Dopo una prima parte dedicata alla teoria dei simulacri e quindi al versante “oggettivo” della percezione, la seconda si occupa della dimensione “soggettiva” e indaga tre principali aspetti, affrontati come questioni indipendenti, ma allo stesso tempo legati da un unico filo conduttore: 1) la porosità della struttura psicofisica individuale alla base del funzionamento degli organi di senso, 2) le affezioni di piacere e di dolore, 3) il funzionamento dell'organo mentale.

Il criterio in base al quale si è deciso il suddetto ordine e in virtù del quale si sostiene

una concezione unitaria di tali tre macroaree abbraccia due ordini di considerazioni: per un verso, infatti, le tre questioni rappresentano tre diverse istanze del contatto tra simulacri e la struttura psicofisica del soggetto percipiente; in un altro senso costituiscono tre stadi progressivi del medesimo oggetto d'indagine, ovvero la percezione. Nella fattispecie la porosità della struttura psicofisica dell'organismo e la simmetria dei suoi pori con i simulacri e gli altri corpi esterni costituisce un requisito indispensabile per rendere effettiva la percezione relativa a qualsivoglia organo di senso; in modo concomitante alla percezione, ma non in senso secondario, le affezioni che si producono arricchiscono un singolo fenomeno percettivo o la percezione in generale di ulteriori aspetti informativi riguardo la natura del soggetto percipiente e la sua relazione con ciò che lo circonda; infine, questa si concretizza e acquisisce ulteriori dettagli nella percezione mentale.

La terza parte, come ulteriore approfondimento riguardo la struttura psicofisica dell'organismo e il suo funzionamento, prende in considerazione alcuni fenomeni percettivi peculiari trattati da Lucrezio: il sonno e la condizione del soggetto avvinto dalla passione amorosa. Si tratta di esperienze personali che – sebbene non mettano necessariamente a fuoco in modo diretto la questione del contributo individuale – a nostro avviso possono risultare paradigmatiche proprio in quanto le loro caratteristiche sono tali da mettere in risalto le possibili differenze sussistenti da un individuo all'altro. Inoltre, dal punto di vista della struttura psicofisica dell'organismo, tali esperienze corrispondono a delle condizioni fisiologiche particolari e, per così dire, “alterate”; in tale senso risultano dei veri e propri “casi di studio” per l'approfondimento della natura dell'anima e del suo rapporto con il corpo. Altro aspetto caratterizzante l'individualità si dà nella dimensione desiderativa e volitiva dell'essere umano. Il riferimento a tale aspetto si costituisce intorno alla discussione della portata filosofica e del ruolo del concetto di *uoluntas*; il terzo capitolo è dunque dedicato a tale questione.

Alla luce dell'indagine presa nel suo insieme è possibile affermare che nell'espressione della natura dell'essere vivente e di ciò che contraddistingue la sua individualità non interviene tuttavia un unico fattore e la *uoluntas* non costituisce, in

tal senso, l'aspetto più decisivo; piuttosto ogni elemento preso in considerazione nel presente studio contribuisce – scondo accezioni specifiche – a definirla.

Diversi sono gli studi che, secondo svariate direzioni, hanno per oggetto le tematiche che ci apprestiamo a studiare. Ci sembra che i principali contributi si possano raggruppare secondo tre linee direttrici:

1) *Fisiologia*. Constatata la presenza di numerosi riferimenti al campo della biologia e della scienza medica nel poema lucreziano e la ricchezza di esemplificazioni che fanno appello all'evidenza del mondo naturale, lo studio della fisiologia lucreziana è orientato per un verso a rintracciare le possibili teorie mediche e scientifiche che avrebbero ispirato il poeta-scienziato, inserendo dunque Lucrezio all'interno di una lunga tradizione fisiologica che, oltre a Epicuro e Aristotele nel campo filosofico, ha come principali rappresentanti della scienza medica Asclepiade di Bitinia e Ippocrate<sup>4</sup>; per un altro verso la fisiologia del *De Rerum Natura* è studiata dal punto

---

4 Tra gli studi che si sono occupati di questo tema si veda in particolare Pigeaud 1980, il quale è interessato soprattutto a indagare il tipo di eclettismo caratterizzante l'esposizione lucreziana; egli schematizza la storia della fisiologia antica secondo due tendenze parallele: il vitalismo e il meccanicismo, e fornisce un'analisi della posizione di Lucrezio in tale contesto, concentrando in particolare l'attenzione sulla teoria del movimento secondo un'accezione meccanicista e sulla teoria della nutrizione. Se nell'insieme, in quanto seguace di Epicuro, Lucrezio è considerato un aderente del meccanicismo, ovvero di una concezione della materia come entità immutabile e inalterabile, divisa originariamente in frammenti separati dal vuoto (gli atomi) e, dunque, costituita da rapporti di contiguità e non di continuità, d'altra parte tali principi non bastano a rendere conto della complessità della materia a livello organico. Ed è per questo che in riferimento a Lucrezio Pigeaud parla di una "fisica a due tempi" o a due livelli che, nell'interesse di esprimere tanto il piano fisico-atomico quanto il piano dei corpi sensibili, vede combinati principi che rinviano al vitalismo e principi meccanicisti. Si veda Pigeaud 1980 e Tutrone 2012 per ulteriori approfondimenti. Un'altra questione a cui è stata posta attenzione è il problema di rintracciare una fisiologia generale atomista che possa dare conto delle spiegazioni eziologiche degli eventi fisiopatologici riferiti da Lucrezio sulla base di fonti precise. Non si è a conoscenza di una teoria medica delle funzioni fisiologiche che possa essere fatta risalire a Epicuro, né sembrerebbe possibile documentare l'esistenza di una scuola medica epicurea (la filosofia epicurea avrebbe comunque influenzato alcune figure mediche di età allenistica, ad esempio Asclepiade. A tal proposito si veda Leith 2012, il quale difende la tesi per cui le idee di vuoto e dei pori sostenute da Asclepiade fossero derivate direttamente da Epicuro). Generalmente si ritiene che Lucrezio fosse familiare con la medicina romana a lui contemporanea e che essa potesse aver avuto un'influenza sui suoi resoconti e sul suo procedere argomentativo da "clinical observer" (cfr. Kilpatrick 1996, 73). Cercando di mostrare come Lucrezio non fosse assolutamente estraneo alla medicina, Kilpatrick 1996 fornisce un sommario degli interessi e dei riferimenti medicali all'interno del *De Rerum Natura*, evidenziando in particolar modo espressioni e utilizzi terminologici attinenti. Oltre a ciò si ipotizza anche l'influenza diretta o indiretta di trattati ippocratici. In quest'ottica Nervi 2008 cerca di argomentare come l'influenza dei *Corpus Hippocraticum* sia la più evidente nella redazione lucreziana. L'autore mette in evidenza le analogie argomentative riferendosi al caso specifico di III, 487-505 in cui Lucrezio mostra l'epilessia come caso paradigmatico di quei

di vista della sua *Fortleben* sette-ottocentesca, nell'ottica dell'influenza che l'opera esercita sullo sviluppo della scienza moderna<sup>5</sup>. Gli studi relativi alla fisiologia di Lucrezio si sono dunque prevalentemente occupati di indagare la fisiologia di Lucrezio in chiave storico-filosofica.

In quest'ottica, il modo in cui ci occupiamo di fisiologia nel presente lavoro diverge dalle fondamentali operazioni interpretative già messe in atto. Se accettiamo la definizione che Pigeaud dà dello studio della “fisiologia” nel *De Rerum Natura*, ovvero il «rechercher comment Lucrèce se représente le corps humain vivant et son fonctionnement»<sup>6</sup>, possiamo ritenere che sia questo uno dei principali aspetti al centro della nostra indagine. Per certi aspetti, intorno tale punto focale ruotano anche una serie di contributi che hanno circoscritto l'attenzione su elementi specifici della natura dell'organismo umano e del suo funzionamento e hanno dunque preso in considerazione la dimensione fisiologica rispetto a una determinata area tematica<sup>7</sup>. Nel presente lavoro siamo invece interessati a guadagnare una prospettiva complessiva e d'insieme e, dunque, a un approfondimento e a una ricostruzione in chiave fisiologica dei temi elaborati da Lucrezio riguardanti l'organismo umano, con attenzione alle corrispondenze che è possibile trovare all'interno del *De Rerum Natura* stesso.

2) *Il concetto del sé*. Determinati studi hanno posto attenzione al tema della soggettività e dell'identità personale in epoca ellenistica e romana. Nello specifico, lo

---

turbamenti che condannano in modo concorde anima e corpo. Un altro aspetto che, a partire da Schrijvers 1999 si è sempre più affermato nella critica riguarda l'intenso rapporto speculativo tra Lucrezio e Aristotele per quanto riguarda la biologia, che riflette l'appassionato coinvolgimento lucreziano nell'osservazione del mondo naturale, il quale, al di là della dichiarata fedeltà dottrina a Epicuro, mette in luce una personale elaborazione per ciò che riguarda la biologia, l'etologia e la zoologia. Su quest'ultimo aspetto insiste in modo particolare Tutrone 2006.

<sup>5</sup> Tra i vari studi si veda Serres 2000, Tutrone 2012, Tutrone 2020.

<sup>6</sup> Pigeaud 1980, 176.

<sup>7</sup> Pensiamo, ad esempio, ai contributi di Masi 2015a e Gigandet 2017 che si soffermano sull'aspetto fisico della transizione dei simulacri nell'organismo verso l'organo mentale; a Leith 2012 che nel contesto dell'analisi della teoria di Asclepiade riflette sullo statuto fisico dei pori in rapporto a Lucrezio; ancora a Masi 2015b e 2018 che si sofferma rispettivamente sulla tematica della memoria e del mondo onirico nell'Epicureismo adottando una chiave di lettura che enfatizza anche gli elementi fisiologici delle teorie; al contributo di Verde 2016 che analizza la natura residuale della percezione e il concetto epicureo di *egkataleimma* e Masi-Verde 2018 in cui gli autori indirizzano questioni inerenti la natura di ciò che nella filosofia della mente contemporanea è inteso come “mind-body problem”.

studio del 2012 di Christopher Gill ha tentato di mostrare la specificità della prospettiva stoica ed epicurea rispetto alla tradizione di matrice platonico-aristotelica nel fornire una concezione dell'individuo in quanto sistema psicofisico complesso. In altri termini, nell'ottica di Gill le due scuole ellenistiche porterebbero alla luce una concezione per cui l'individualità non troverebbe espressione in un nucleo o essenza specifica o in una combinazione di varie componenti psichiche intese come elementi potenzialmente indipendenti (si potrebbe pensare in questo senso alla tripartizione dell'anima individuale che si trova nella *Repubblica* di Platone), bensì si manifesterebbe in una visione olistica e unitaria dell'essere vivente. Rispetto all'Epicureismo in particolare – e giustamente, a nostro avviso – Gill cerca di identificare gli aspetti della teoria psicologica epicurea che conferiscono all'unità complessa che è l'organismo vivente la sua complessità e organicità e che consentono, in quest'ottica, «sophisticated types of activity»<sup>8</sup>.

L'autore quindi interpreta i principali elementi costitutivi dell'essere vivente alla luce della complessità psicofisica cui danno luogo: ad esempio mette l'accento sul fatto che l'anima come mescolanza di elementi naturali non è riducibile ai singoli atomi che compongono gli elementi, bensì il loro insieme dà vita a una struttura che esprime funzioni complesse; oppure sottolinea come le funzioni percettive derivino dalla compartecipazione di anima e corpo. Al cuore del concetto di personalità che Gill ascrive a Stoicismo ed Epicureismo vi è dunque il loro essere «structure-centred»<sup>9</sup>.

Laddove l'idea di “self” può assumere connotazioni legate agli aspetti della soggettività e della consapevolezza di sé e certamente si tratta di un tema che è possibile approfondire secondo molteplici direzioni<sup>10</sup>, l'autore afferma di voler

---

8 Cfr. Gill 2006, 52.

9 *Ivi.*, 56.

10 Si veda in questo senso l'opera di Sorabji 2006 che, muovendo dall'interesse di studiare il concetto del sé sotto vari aspetti e da angoli prospettici diversi, sviluppa ora da un punto di vista più filosofico, ora in senso più storico una trattazione che unisce specifiche tematiche, con uno sguardo particolare all'antichità e all'età moderna (in particolare Cartesio e Locke). Oltre a riflettere sul sé come idea filosofica, indaga ad esempio il concetto di identità personale in tempi differenti della vita di una persona e in riferimento alla distruzione fisica, nonché alla morte e alla sopravvivenza dopo la morte; discute alcune questioni riguardanti la realizzazione dell'individualità e la consapevolezza del sé alla luce di tradizioni filosofiche diverse.



indagare la questione in modo generale, quindi senza partire da una determinata categoria definitoria. Sebbene rimaniamo d'accordo con l'idea generale di Gill di vedere l'essere vivente nell'Epicureismo non alla luce di una concezione basata sulla natura delle "parti", ma in modo olistico, la trattazione dello studioso è dedicata prevalentemente all'epoca ellenistica e Lucrezio non è preso in esame come autore indipendente.

Un ulteriore e più recente studio sull'Epicureismo che approccia il concetto del sé è l'opera di Németh *Epicurus on the self*. A partire da quanto emerge dai frammenti dei papiri di Epicuro, l'autore è interessato a indagare il modo in cui il filosofo definisce lo sviluppo psicologico degli esseri viventi, ovvero come questi prendono coscienza di sé nelle varie fasi del loro sviluppo. Alla luce delle occorrenze del pronome riflessivo *heauton* nei frammenti epicurei del XXV libro del *Peri Phuseos* Németh mette in luce i vari sensi di "selfhood" che è possibile ricavare e anche l'incidenza con l'etica del filosofo del Giardino; la sua ricerca è dunque volta a mostrare l'indiscutibile centralità che il sé ha all'interno della filosofia di Epicuro. Nell'opera di Németh Lucrezio è infatti preso in considerazione in riferimento all'evidenza che il poeta fornisce della deviazione atomica e si occupa, in quest'ottica, di stabilire delle connessioni tra l'argomento lucreziano e la concezione epicurea del comportamento umano e delle sue funzioni psicologiche.

Sebbene la tematica del "self" abbia sicuramente attinenza con le tematiche da noi trattate, non è tuttavia nostro interesse indagarle da tale prospettiva. Quindi nel mettere l'accento sulla questione dell'aspetto personale dell'esperienza non intendiamo abbracciare una determinata concezione del sé o interrogarci circa la sussistenza di tale concezione all'interno del *De Rerum Natura*. Quando parliamo di "soggetto" o di "individuo" lo facciamo in modo generale e non secondo un preciso senso filosofico. Consapevoli che la questione della soggettività ha radici filosofiche moderne, la nostra attenzione nell'impiego della terminologia afferente a tale questione si rivolge in realtà all'intento di individuare quell'insieme di caratteristiche, concetti, elementi filosofici che si riferiscono all'essere umano in quanto essere unico e dunque all'intento di enfatizzare l'aspetto personale e relativo della sua attività

percettiva. In tal senso, nel corso dell'opera la dimensione soggettiva della vita umana è enfatizzata soprattutto in relazione al tema portante della natura della sensazione quale fenomeno che si vedrà essere centrale per la descrizione fisiologica della natura dell'essere umano. Lungi da noi, tuttavia, il voler caricare il termine “soggettività” di implicazioni filosofiche che non appartengono allo spirito dell'opera lucreziana.

3) *La uoluntas e l'idea epicurea di autodeterminazione.* All'interno degli studi critici sono essenzialmente due le prospettive che hanno in oggetto lo studio della *uoluntas*: a) per un verso i contributi che si occupano di Lucrezio nell'ambito della filosofia epicurea della mente<sup>11</sup>; b) per l'altro – in maniera più generale rispetto al primo

---

11 Si tratta di un tema che ha ricevuto molta attenzione da parte della critica soprattutto a partire dagli ultimi venticinque anni. L'interpretazione di alcuni frammenti del XXV libro dell'opera *Sulla Natura*, in cui Epicuro tratta l'argomento della capacità del soggetto di autodeterminare il proprio sviluppo psicologico e si interroga circa lo statuto causale degli stati mentali che contraddistinguono tale capacità, ha fatto scaturire teorie diverse e talvolta contrapposte. Il problema posto dagli studiosi è capire in che modo la capacità di autodeterminazione posseduta dall'individuo possa conciliarsi con il sistema materialistico epicureo. Nel corso degli anni sono state proposte teorie dell'emergenza – come quella sostenuta da David Sedley (Sedley 1983) – secondo la quale nel corso del proprio sviluppo psicologico la materia della mente, organizzandosi in stati complessi, acquisisce delle proprietà nuove causalmente indipendenti rispetto alla costituzione atomica e capaci di retroagire su di essa. Concezioni anti-riduzioniste si sono poi alternate a prospettive di tipo riduzionista e a posizioni, per così dire, “a metà”: il “fisicalismo ontologico” o anche definito “token-identity physicalism” (Gill 2009, 137). In virtù dell'idea che Epicuro non cercasse di ridurre le operazioni mentali riferite alla vita degli individui alla scienza atomica, e che il filosofo intendesse conciliare questa con la psicologia del senso comune in base alla quale gli uomini sono esseri capaci di agire e di dirigere il proprio comportamento, Annas ha sostenuto una concezione antiriduzionista per cui tanto i fatti atomici quanto i fatti riguardanti l'agire umano sono reali e questi non vanno considerati delle “mere apparenze” dei primi (Annas 1992 e 1993). Una visione contraria del materialismo e dell'atomismo epicureo è stata invece proposta da Purinton 1999, secondo la quale sussiste una causalità di tipo *bottom-up* anche relativamente al piano mentale, o comunque alla costituzione umana in generale. Una versione diversa di riduzionismo è quella offerta da O'Keefe 2005 il quale, pur mantenendo l'identità degli stati mentali con gli stati fisici non nega che la mente possa essere qualcosa di reale ed effettivo o che possa avere delle capacità che non appartengono agli atomi. In altri termini O'Keefe non ritiene che il riduzionismo coincida con l'eliminativismo (72): «to explain something is not necessarily to explain it away. Nor does saying that the mind is nothing above and beyond a group of atoms entail that the mind is unreal; it entails just the opposite: if the mind is identified with a group of atoms, and the group of atoms is real, so too is the mind. The reductionist in philosophy of mind need not say dismissively that mental facts are 'mere appearances' of atomic facts; it is the eliminativist who does that». Everson 1999 invece sostiene una versione “alleggerita” di tale teoria dell'identità. Egli porta avanti due discorsi paralleli: per un verso ritiene che la filosofia materialista non implichi il riduzionismo (549: «his [Epicurus'] claim is not that only *atoms* and void exist but that only bodies and void exist [...] Indeed, Epicurus' argument for his materialistic claim requires that the bodies in question are not atoms»), e ciò implica che il comportamento di una certa sostanza non può semplicemente essere descritto facendo riferimento al comportamento delle sue parti, ovvero ai suoi

campo di studi citato – l'ambito di studi relativo al così detto “free-will problem”, interessato a ripercorrere le origini storico-filosofiche del concetto di libertà<sup>12</sup> o a inquadrare nello specifico il modello di *agency* adottato da Epicuro e Lucrezio<sup>13</sup>.

Sebbene entrambe le direzioni della ricerca aprano due campi di studi molto vasti, di cui non è possibile occuparsi in questa sede, essi toccano incidentalmente la nostra ricerca poiché, indirizzando spesso la questione del discusso rapporto che il poeta – nel libro II del *De Rerum Natura* – sembra istituire tra deviazione atomica e *uoluntas*, si occupa da vicino di tale concetto.

Mentre i tre rami della critica qui richiamati elaborano le tematiche evocate in modo indipendente, da parte nostra, riteniamo che un'operazione di analisi sistematica e d'insieme del resoconto di Lucrezio possa risultare interessante e fruttuosa.

---

costituenti atomici (cfr. 549); per un altro verso ammette che la concezione materialista di Epicuro presuppone una visione fisicalista (551): «this does not show that Epicurus accepts that my currently having a desire, for instance, is identical with the atoms of my *psuchē* having a certain arrangement but it does suggest strongly that Epicurus accepts that atomic change determines mental change». Ulteriori studi che affrontano nel dettaglio la questione dell'autodeterminazione e dello sviluppo degli stati mentali del soggetto in riferimento al XXV libro dell'opera *Sulla Natura* sono Masi 2006 e Németh 2017. La maggior parte degli studi qui citati fanno spesso riferimento al resoconto lucreziano del libro II del *De Rerum Natura* in cui occorre la *uoluntas* per integrare le informazioni ricavabili dai frammenti epicurei e, soprattutto, per cercare di comprendere il ruolo che il *clinamen* - di cui non v'è attestazione nei rimanenti testi di Epicuro - avrebbe rispetto alla giustificazione del tema dell'autodeterminazione.

12 Si confronti Gilbert 1963, Kahn 1988, Sorabji 2000 e 2017. Lo studio di Gilbert fa un *excursus* sul concetto di *uoluntas* nella filosofia latina di Cicerone, Lucrezio e Agostino. A nostro avviso sono due gli aspetti che, in senso generale, vale la pena far emergere dal presente contributo: il fatto che, secondo lo studioso, la questione della libertà della volontà e il dibattito determinismo-concezione libertaria in cui spesso la *uoluntas* è inserita, non sono d'aiuto nel chiarire il concetto stesso di volontà; il problema legato alla terminologia: la filosofia greca costituisce – come è risaputo – la fonte per lo sviluppo della filosofia latina, ma la correlazione di termini psicologici latini con i corrispettivi greci, presenta spesso delle difficoltà (si pensi al carattere problematico della corrispondenza dell'uso lucreziano di *animus/anima* con i termini greci *to logikon* e *to alogon*). Si confronti, rispetto a tale aspetto della questione, le brevi note di Kahn 1988, 241 e Monteils-Laeng 2016, 385-386. Anche riguardo il concetto di *uoluntas* generalmente gli studiosi di Epicureismo non sono pervenuti a un termine greco corrispondente. La questione linguistica costituisce sicuramente un aspetto da tenere presente nello studiare come i concetti epicurei sono trasmessi e interpretati dalla tradizione latina (per un approfondimento di tali aspetti con riguardo al concetto di *uoluntas* si veda i cap. 3.1 e 3.3 dell'ultima sezione del lavoro).

13 In un articolo del 2000, con l'intento di criticare le posizioni che attribuiscono a Epicuro una concezione indeterminista della libertà, Susanne Bobzien pone in contrapposizione due modelli di azione umana: il primo, definito “independent-decision-faculty model of agency”, che intende la libertà come libertà di decidere o scegliere altrimenti, e il “whole-person model of agency”, in base al quale l'agente è autonomo in quanto egli e non qualcos'altro è la causa delle azioni che compie. È secondo quest'ultimo modello – definito “one-sided causative” poiché indica chi detiene la responsabilità causale per un dato evento – che a parere della studiosa andrebbe letta la psicologia epicurea dell'azione.

La fedeltà dottrinarica ai dettami dell'Epicureismo infatti non comporta un'esatta riproposizione delle posizioni epicuree. Dal *De Rerum natura* il lettore rimane vivacemente impressionato da tutta una serie di elementi che rendono la trattazione lucreziana sicuramente un'opera *sui generis*: la freschezza espositiva, la dinamicità degli argomenti trattati attraverso un ricco ventaglio di esemplificazioni, paragoni e metafore, il minuzioso e particolareggiato esame fisico dei fenomeni analizzati nel rendere conto della realtà atomica che li sottende, la precisione e l'uniformità filosofica e lessicale nell'espone argomenti anche molto diversi tra loro. In tale ottica – e tenendo conto anche della diversa temperie culturale e linguistica in cui il poeta si trovava a operare – riteniamo che la prospettiva di Lucrezio possa arricchire di nuovi e inediti aspetti la comprensione della teoria epicurea; tale è sicuramente l'effetto a proposito della vivacità e della complessità con cui il poeta elabora l'immagine dell'essere umano, ed è in tale direzione che intendiamo enfatizzare il contributo specifico di Lucrezio all'Epicureismo e la sua peculiarità.

Nel riconoscere che la figura di Lucrezio possa apportare fattori di novità e sia in grado, in tal senso, di valorizzare il quadro epicureo soprattutto rispetto alle modalità in cui le dottrine sono affermate ed enfatizzate e di conseguenza riguardo le attitudini possedute verso queste, non ci si vuole sbilanciare né a favore di coloro che dipingono Lucrezio come un autore di stampo eclettico di età tardo-ellenistica<sup>14</sup> né verso coloro che, al contrario, ritraggono il poeta come un “fondamentalista” della dottrina epicurea, un pensatore in esclusivo dialogo con gli scritti di Epicuro<sup>15</sup>; piuttosto ci interessa sottolineare che nel modo in cui Lucrezio si professa discepolo di Epicuro e trasmette le dottrine epicuree vi sono sicuramente aspetti originali e interessanti che vale la pena approfondire secondo la loro specificità.

La questione della novità filosofica di Lucrezio e del debito verso Epicuro costituisce comunque una questione complessa e controversa che meriterebbe una trattazione specifica e che non è possibile affrontare direttamente in questa indagine<sup>16</sup>.

Consapevoli in ogni caso del ruolo capitale che gli *ipsissima verba* di Epicuro

---

14 Cfr. Schrijvers 1999.

15 Cfr. Sedley 1998.

16 Per un orientamento si vedano le opere di Bollack 1978, 96-116; Gottschalk 1996, 231-242, Sedley 1998, 62-93; O'Keefe 2020.

rivestono per Lucrezio, facciamo di tanto in tanto riferimento a opere o frammenti epicurei laddove ciò ci è d'aiuto per risolvere alcuni aspetti più ostici dell'esposizione lucreziana o per mettere in luce delle differenze di accento o enfasi che emergono dal testo del *De Rerum Natura*.

Nostro intento in questa sede è dunque fornire un quadro della concezione lucreziana dell'essere umano attraverso una prospettiva interna che unisca quegli elementi filosofici e quei dispositivi concettuali rintracciabili nel poema che fanno riferimento alla dimensione vitale dell'uomo con il preciso intento di rilevare il costante intreccio tra livello fisico-atomico e piano fisico-macroscopico e di riconoscere l'attenzione di Lucrezio nei confronti del carattere personale e singolare dell'esperienza umana. All'interno di tale quadro, come si diceva più sopra, ciò dovrebbe produrre in un certo senso un effetto di “depotenziamento” rispetto alla portata di originalità storico-filosofica che spesso è attribuita al concetto di *uoluntas* in riferimento al dibattito sul “libero arbitrio”, a favore di una prospettiva che tenga conto allo stesso modo e con lo stesso peso concettuale di altri termini e concetti fondanti del lessico filosofico lucreziano relativo alla natura umana: *animus, mens, anima, corpus, sensus, uoluptas, dolor, ratio, cupido, potestas* costituiscono tutti dei punti di riferimento ugualmente imprescindibili per analizzare la dimensione umana. Tutto ciò con l'intento di enfatizzare la consistenza e l'uniformità filosofica alla base della spiegazione fisica dei processi analizzati.

## **Parte prima. La natura dell'organismo umano: premesse psicologiche**

### **1. La concezione psicologica lucreziana**

La teoria psicologica di Lucrezio presentata nel terzo libro del *De Rerum Natura* è funzionale allo scopo morale dell'autore di liberare l'uomo dalla paura della morte<sup>17</sup> e alla consapevolezza della possibilità del pieno raggiungimento dell'ideale di vita epicureo. Il dettagliato studio condotto rispetto alla natura dell'anima e alla sua relazione con il corpo è infatti guidato dall'intenzione del poeta di condannare moralmente le piaghe morali degli uomini (avidità, ambizione) e gli effetti devastatori causati dalla paura della morte (III 31-93) che affliggono principalmente chi è vittima della superstizione religiosa e chi è privo della dottrina psicologica epicurea, e di conseguenza incapace di discernere il vero. La comprensione della natura dell'anima e della sua mortalità sulla base della precedente spiegazione dei principi che sono all'origine di tutte le cose (III, 31-36) costituisce dunque l'orizzonte teorico del terzo libro.

La psicologia di Lucrezio è sviluppata per gradi e per prove – per lo più tratte dall'esperienza sensibile e dall'evidenza comune – che dimostrano di volta in volta i principi enunciati, secondo un ordine argomentativo molto serrato. Ciò risponde a una ben precisa metodologia di indagine naturale: criterio di verità, nel sistema epicureo, è innanzitutto la sensazione. Solo la conferma di ciò che è percepito tramite i sensi è garanzia di una conoscenza salda e ben fondata<sup>18</sup>. Per questo, punto di partenza per una corretta indagine della realtà risulta essere sempre ciò che è evidente, ovvero i fenomeni che si vedono sussistere nella realtà tramite i sensi<sup>19</sup>, a

---

17 Come ha ben messo in evidenza Boyancé 1970, 155-161.

18 In quanto criterio di verità, la sensazione appartiene alla Canonica, quella parte della filosofia epicurea che si occupa di studiare gli elementi fondamentali alla base di una corretta conoscenza della fisica (cfr. Verde 2010, cap. 2). Per un quadro complessivo dell'epistemologia epicurea cfr. Asmis 1999, Asmis 2009, Verde 2013.

19 Lucrezio pare accennare a questioni di metodologia della conoscenza a IV, 469-521, dove intende mostrare l'infallibilità dei sensi contro posizioni scettiche.

partire dai quali si possono trarre inferenze per conoscere ciò che non è evidente. La metodologia è dunque di tipo inferenziale: a partire da ciò che è osservabile ed evidente, si risale per analogia alle cause e alla loro definizione<sup>20</sup>, per poi ridiscendere agli effetti come ciò che deve essere spiegato.

L'anima e il composto anima-corpo, in quanto parti della realtà naturale, sono argomentati da Lucrezio secondo questa precisa metodologia<sup>21</sup>, e ciò sembra voler indicare che è possibile studiare l'anima guardando alle sue proprietà e funzioni quali sono empiricamente deducibili dalla sua attività in un corpo vivente. In questo senso l'autore si appella principalmente all'evidenza comune (*manifestas res uerasque* III, 353) che, nel caso dello studio dell'anima e dell'organismo vivente, si ricollega a quanto l'esperienza in prima persona generalmente suggerisce (*gigni pariter cum corpore et una crescere sentimus pariterque senescere mentem* III, 445-446; *et quoniam mentem sanari, corpus ut aegrum [...] uidemus* III, 510). L'esperienza sensibile risulta quindi di per sé ampiamente giustificata, ed è essenzialmente utilizzata da Lucrezio come prova per le tesi che di volta in volta intende dimostrare. Non va poi dimenticato che un elemento centrale del procedere esplicativo lucreziano<sup>22</sup> – sempre molto ricco di esemplificazioni, similitudini e metafore – è dato dall'uso dell'analogia, da cui l'intero poema risulta pervaso, figurando come un susseguirsi di esempi tesi a rendere maggiormente intelligibili i principi teorici esposti.

Nel poema l'analogia acquista dunque un valore argomentativo e risulta dotata, a seconda dei casi, di una maggiore o minore incidenza dimostrativa<sup>23</sup>. Frutto del potere immaginifico del linguaggio lucreziano, essa si presta a diversi usi all'interno del *De rerum natura*, in particolare sembra adatta a<sup>24</sup>:

---

20 Da un punto di vista esplicativo e ontologico, l'essere vivente costituisce l'*explanandum* e gli atomi l'*explanans*; tuttavia l'*explanandum* rappresenta allo stesso tempo anche la base della conoscenza. Sul metodo analogico cfr. più sotto nel paragrafo.

21 Cfr. Gill 2009, sez. II.

22 Si rinvia allo studio di Marković 2008 per l'approfondimento dei vari espedienti argomentativi utilizzati da Lucrezio e per la considerazione del suo intento educativo e trasformativo a partire dal messaggio epicureo.

23 Lo studio sull'analogia lucreziana condotto da Schiesaro (cfr. Schiesaro 1990) è proprio effettuato utilizzando come criterio il valore argomentativo rivestito dalle analogie utilizzate da Lucrezio che egli prende in esame.

24 I primi tre punti sono evocati da Bailey 1947, 58-59. Come è naturale, il procedimento analogico

1. determinare una similitudine tra la dimensione del visibile e dell'invisibile (II, 112-124: l'eterno moto atomico nello spazio è paragonabile all'agitarsi dei corpuscoli di un raggio di sole che si possono osservare quando questo passa attraverso un luogo oscurato). Questo tipo di analogia permette di rendere agevole lo studio dei fenomeni appartenenti alla seconda sfera a partire dall'osservazione di ciò che avviene nella dimensione sensibile e soprattutto consente di dare una forma tangibile e rendere esprimibile una realtà altrimenti ascosa: si pensa ad esempio – nell'ambito del libro III – alla raffigurazione dell'anima come di un fumo che si disperde dal corpo, quando questo perde la vita (III, 455-456), o alla metafora del vaso volta a mostrare come la finissima tessitura atomica che compone l'anima possa tenersi insieme grazie al corpo (III, 440-441).
2. Determinare un parallelo tra la dimensione del visibile e dell'invisibile in forma di comparazione tra un fenomeno singolare e uno ancora più straordinario (III, 430-439: quando l'essere vivente muore l'anima si disperde ed esala come il fumo o la nebbia, ma in modo ancora più intenso; IV, 183-198: i simulacri sono comparati ai corpuscoli della luce del sole e del calore, di per sé estremamente reattivi, ma rispetto a questi ultimi possiedono un moto estremamente più veloce).
3. Introdurre una differenza (II, 272-283: il movimento di un corpo derivante da un atto della *libera uoluntas* differisce dal movimento esercitato dall'impatto di un oggetto esterno). In questo caso l'analogia consente di esprimere la natura di due eventi appartenenti a una medesima tipologia ma innescati da un differente processo causale.
4. Stabilire un nesso di causalità tra gli elementi primordiali e i fenomeni

---

non è limitato al libro III e agli argomenti relativi all'anima ma rientra nei modi – costituenti metodi d'indagine – in cui le nature non visibili ai sensi, quindi per esempio gli atomi e i simulacri, possono essere esaminate e ritenute reali. La metodologia scientifica epicurea riguardo la verità e la falsità e la formulazione di ipotesi su ciò che non è evidente (*adelon*) si basa sulla verifica tramite la non-mentita (*ouk antimartyresis*) da parte dei fenomeni, o sulla falsità delle ipotesi avanzate per via della non attestazione (*ouk epimartyresis*) dei fenomeni (cfr. *Hdt.* 50). Si rinvia ad Asmis 1999 e Verde 2013 per un maggiore approfondimento.



naturali, sempre a partire dall'evidenza sensibile (III, 179-188: le operazioni eseguite dall'*animus* sono estremamente veloci, quindi esso dovrà essere costituito da atomi incredibilmente più sottili e veloci).

I numerosi esempi analogici<sup>25</sup>, lungi dal rappresentare un mero capriccio poetico, riflettono «Lucretius' full activation of the rethoric and poetic potential of Epicurus arguments»<sup>26</sup> e costituiscono un'importante testimonianza del metodo induttivo epicureo.

Riguardo il modo in cui viene presentato lo studio dell'anima, è interessante notare una differenza metodologica tra l'esposizione epicurea e quella lucreziana: il primo, nell'*Epistola a Erodoto*, introduce la sua teoria psicologica facendo riferimento al criterio di verità adeguato alla conoscenza dell'anima:

«dopo queste cose, riferendoci alle sensazioni (*aistheseis*) e alle affezioni (*pathe*) – in questo modo infatti si avrà la più salda credenza (*he bebaiotate pistis*) –, si deve considerare che l'anima è un corpo costituito da parti sottili disseminate per l'intero complesso atomico»<sup>27</sup>;

invece Lucrezio, in sede introduttiva non fa riferimento in modo sistematico alla corretta conoscenza dell'anima, ovvero alla questione del criterio. Il tema è introdotto piuttosto come la naturale successione degli argomenti esposti nei libri precedenti, ovvero la natura degli atomi, nonché dei “primordi di tutte le cose” (III, 31)<sup>28</sup> e con lo scopo dichiarato di allontanare:

---

25 Nello studio dedicato Schiesaro 1990 mostra come «l'argomentare filosofico lucreziano sa costruirsi un modello discorsivo capace di saldare in un unico gesto i contenuti della dottrina epicurea e la struttura espressiva del genere didascalico; ovvero, i modi in cui i presupposti filosofici ed epistemologici della tradizione epicurea interagiscono con le esigenze di una dimostrazione serrata ed efficace» (17). Sull'argomento cfr. anche Schrijvers 2007, 255-288.

26 Marković 2008, 80.

27 La traduzione e l'edizione utilizzata è quella di Verde 2010.

28 A ragione Repici 2008, 381 suggerisce che ciò potrebbe significare che la conoscenza della natura dell'anima dipenderebbe per Lucrezio non tanto dai suoi modi di manifestarsi all'osservazione – riteniamo tuttavia che l'inferenza dal mondo sensibile rimanga uno dei principali metodi logici e argomentativi utilizzati da Lucrezio – quanto dalla definizione della sua costituzione a partire appunto dagli atomi.

«quel famoso timor dell'Acheronte  
che fin dalle estreme fundamenta turba la vita umana,  
ogni cosa avvolgendo del nigror della morte, né alcuno  
lascia che sia limpido e puro piacere»<sup>29</sup>.

È possibile suddividere il libro in due parti: 1) la prima parte riguarda la distinzione tra *animus* e *anima*, la composizione dell'anima e la sua relazione con il corpo (vv. 94-416); 2) la seconda sezione tratta più nello specifico la questione della mortalità dell'anima (vv. 417-829)<sup>30</sup>.

1) La trattazione ha inizio con l'assunzione che l'anima è composta da un *animus*, che ha sede nel petto – quindi in una ben precisa parte del corpo – e che svolge le funzioni intellettive e di comando, e da un'*anima*, che costituisce il principio vitale e sensitivo (III, 94-135). Sin dall'inizio dunque emerge come l'anima sia un'entità complessa, sebbene Lucrezio insista sulla sua natura unitaria. L'altro aspetto su cui concentra l'attenzione è la sua intrinseca corporeità, punto di partenza per studiarne nel dettaglio la composizione (III, 177-322). Nello specifico, il poeta:

- a) nei vv. 177-230 si occupa di illustrare la natura sottile e mobile degli atomi costituenti l'anima;
- b) nei vv. 231-257 introduce i quattro elementi che compongono l'anima e descrive la formazione del senso;
- c) nei vv. 258-322 mostra alcuni effetti dell'interazione dei quattro elementi rispetto alle emozioni e ai tratti caratteriali degli esseri viventi (animali e uomini) sul temperamento.

Lucrezio poi (III, 323-416) analizza l'interazione dell'anima con l'altra parte dell'organismo vivente, il corpo. Tale indagine è fondamentale poiché consente di

---

<sup>29</sup> La traduzione italiana utilizzata, salvo dove specificato diversamente, è di Enrico Flores 2002. III, 37-40: *metus ille foras praeceps Acheruntis agendus, / funditus humanam qui uitam turbat ab imo / omnia suffundens mortis nigrore neque ullam / esse uoluptatem liquidam puramque relinquit.*

<sup>30</sup> Tra le due parti vi sono differenze anche di ordine argomentativo: l'utilizzo del metodo analogico si concentra nella prima parte, mentre nell'esposizione delle prove riguardo la mortalità dell'anima prevale l'argomentazione per assurdo (cfr. Schiesaro 1990, 46, Vidale 2000, 89).

mettere in luce la loro interconnessione a livello fisico (III, 370-395) e la loro compartecipazione nel dare vita ai moti vitali e sensitivi (III, 323-369).

2) Le prove fornite a sostegno della mortalità dell'anima (III, 417-829)<sup>31</sup>, che mostrano le diverse condizioni psicofisiche a cui può essere soggetto l'organismo vivente (alterazione fisica dovuta all'immissione nel corpo di bevande alcoliche, paralisi del corpo, svenimenti ed epilessia) sono per questo anche indicative dei possibili modi in cui anima e corpo interagiscono, e della perdita delle funzioni a loro proprie nel momento in cui qualcosa determina la loro separazione (ad esempio nel caso della morte per paralisi ai vv. 526-547). Esse consentono dunque a Lucrezio di mostrare che l'anima non può esistere od operare separatamente dal corpo e che il corpo non può percepire nulla senza l'anima. Indagata a fondo quest'unità, il poeta rende esplicito l'assioma del maestro per cui *nil mors est ad nos* (III, 830), spostando le sue argomentazioni da un piano fisico a un piano morale, quindi mostrando insensato il timore per la sorte del nostro corpo dopo la morte e tutte le false credenze legate a tale timore (III, 830-1094).

Seguendo l'ordine argomentativo di Lucrezio, nella presente indagine si metteranno in luce gli aspetti di maggior rilievo della sua psicologia e i nodi teorici maggiormente problematici con l'intento di rispettare l'organicità della trattazione. Della parte (2) verranno illustrate le argomentazioni nelle loro linee generali e si prenderanno in considerazione solamente quegli aspetti che risultano utili per una maggiore messa a fuoco degli argomenti trattati nella prima parte, soprattutto per quanto riguarda la relazione tra anima e corpo. Ciò nell'ottica di guadagnare un quadro esaustivo della composizione atomica e strutturale dell'organismo vivente che è l'uomo.

Oggetto specifico di studio saranno dunque le seguenti questioni:

1. come intendere la distinzione di *animus* e *anima*;
2. la natura corporea dell'anima e i suoi elementi costitutivi;
3. il rapporto anima-corpo che costituisce l'essere vivente;
4. il meccanismo alla base della sensazione.

---

31 Un'analisi concettuale e linguistica di alcune prove è fornita da West 1975, 94-116.

## 2. *Animus e anima*

Le prime due caratteristiche dell'anima messe in evidenza nel terzo libro, sono il suo modo peculiare di essere parte del corpo e la sua corporeità. La partizione è da intendersi sia nel senso che viene reso evidente come nell'uomo vi siano un *animus* e un'*anima*, sia nel senso più specifico per cui l'*animus* è una *parte* del corpo. Lo stesso non si afferma dell'*anima* poiché, come sarà evidente in seguito, essa non è localizzata in una parte specifica del corpo, ma in esso disseminata.

È bene notare che in realtà Lucrezio non introduce esplicitamente un'anima complessiva costituita da “parti”, ovvero da un *animus* e da un'*anima*. Infatti la trattazione ha inizio con la discussione riguardante l'*animus*, le sue funzioni e la prova della sua corporeità da un lato e poi, di seguito, con la messa in evidenza della corporeità dell'*anima*. A definire la loro unione e quindi a parlare di un'anima in senso complessivo, ci si arriva, ma in seguito (156-157) e, comunque, non in modo tale da costituire una realtà altra da ciò che *animus* e *anima* sono presi singolarmente<sup>32</sup>. L'unità – si avrà modo di vedere – è relativa alla loro intima unione e alla medesima composizione atomica. L'allusione alle “parti” è invece fondamentale per comprendere che, in quanto *parti* del corpo, la loro natura è corporea. In ogni caso, da un punto di vista concettuale e linguistico, *animus* e *anima* presi separatamente spesso possono indicare un senso “complessivo” di anima, senza che ciò neutralizzi la loro distinzione<sup>33</sup>.

Nei versi 94-135 lo scopo di Lucrezio è appunto di sostenere che l'*animus* e l'*anima* sono parti, non stati del corpo. In tale contesto, l'autore è critico nei confronti di quella teoria che concepisce l'anima come un *habitus uitalis corporis* (III, 99). La teoria dell'anima-armonia implica il rifiuto di situare l'anima in una parte determinata

---

32 Dunque sebbene parlare di *animus* e *anima* come “parti” sia utile da un punto di vista esplicativo e argomentativo, ciò potrebbe erroneamente alludere all'individuazione – come terzo elemento – di un “tutto” di cui sono parti, cosa che non si dà nel sistema lucreziano. Inoltre, come si vedrà in seguito, per esprimere l'anima nel suo complesso, non esiste un termine apposito, bensì l'autore ricorre ad *animus* e *anima* presi singolarmente o insieme. Per una chiarezza esplicativa si ricorrerà comunque sia all'utilizzo dell'espressione “anima” per intendere le due nature prese nel complesso, sia alla terminologia relativa alle “parti”.

33 Cfr. *infra*, I, 2.1.

del corpo, condizione necessaria per pensarla materiale. Essendo semplicemente espressione di un tutto che è il corpo, l'anima non avrebbe né una tessitura né una localizzazione specifica<sup>34</sup>. È dunque su tali aspetti che Lucrezio riporta la sua critica. Sebbene non direttamente esplicitato dal poeta, gli studiosi rinvennero il bersaglio critico di Lucrezio nella tesi sostenuta dai discepoli aristotelici Dicearco e Aristosseno<sup>35</sup>, la cui posizione è riportata da Cicerone<sup>36</sup>.

Dapprima descrive l'*animus*, detto anche *mentem*, come quella *hominis partem in quo consilium uitae regimenque locatum est*<sup>37</sup> e in cui – si dirà in seguito – si agitano le emozioni. Dopo aver affermato che esso, come una mano o un piede, è una parte dell'uomo (III, 96: *esse hominis partem nihilo minus ac manus et pes*)<sup>38</sup>, vengono

---

34 A ben vedere, Moreau 2002, 24 nota come la decisa affermazione iniziale circa la localizzazione corporea di *animus* e *anima* contro la teoria totalizzante dell'anima-armonia è coerente in prospettiva di una successiva reintroduzione dell'idea di totalità, in cui «il s'agira non plus d'un tout expressif, mais d'un tout organique, articulé, où l'âme ne peut tenir son rôle que parce qu'elle est tel élément et non pas tel autre».

35 Cfr. Giussani 1896, 14-15; Bailey 1947, 1004-1005 (l'autore sostiene che l'argomentazione di Lucrezio sia derivata direttamente da Epicuro in quanto né pitagorei né peripatetici sostenevano tale concezione ai tempi del poeta); Boyancé 1970, 164-165; Brown 1997, 104. La ricostruzione fornita da Gottschalk 1971 dell'origine della dottrina e delle varie posizioni adottate dai suoi sostenitori nell'antichità ha messo in luce la difficoltà di ricondurre la sua formulazione a un preciso autore; comunque era notoriamente presentata come una dottrina largamente condivisa sia in ambito platonico sia aristotelico all'epoca di Simmia ed Echecrate, i due interlocutori del dialogo platonico *Fedone* in cui la dottrina è presentata. Il diffuso criticismo di epoca ellenistica – la testimonianza ciceroniana relativa a Dicearco e Aristosseno e il resoconto di Lucrezio, così come altre testimonianze – ha fatto supporre che fosse un'idea ancora popolare in quel periodo (190). Si confronti lo studio di Gottschalk 1971 per un'analisi più dettagliata riguardo le opinioni delle fonti antiche sull'attribuzione a una matrice pitagorica della dottrina e Balthes-D'Ancona 2005 per la sua presenza negli autori platonici.

36 Cfr. Cic., *Tusc. Disp.* 1, 10.19-21.

37 III, 95.

38 Che l'*animus* sia presente in una ben determinata parte dell'uomo, ovvero il petto, è usato anche come prova contro la tesi dell'immortalità dell'anima (cfr. III, 607-614). Secondo Lucrezio, quando qualcuno muore non sente la sua anima esalare incolume dal proprio corpo, ma soffre in una parte determinata di esso. L'idea di immortalità invece è resa dall'immagine dell'anima che, come una serpe, abbandona interamente le spoglie del corpo. Inoltre, nel medesimo argomento, la “fissa dimora” dell'*animus*, è espressa attraverso un aspetto ricorrente della filosofia lucreziana: l'idea di uniformità della natura, a proposito della quale in tale contesto Lucrezio così si esprime: «infine perché mai la mente e dell'animo il consiglio / non nascono nella testa o nei piedi o nelle mani, ma per tutti / sono attaccati ad uniche sedi e regioni determinate, / se non a ciascuna cosa determinati luoghi son dati per nascere, / e dove ognuna, una volta creata, possa continuare ad esistere / e così essere con gli arti in molte parti divisi, e mai esista un ordine delle membra invertito?» (615-619). Stessa idea per cui ogni cosa in natura ha un suo posto è ripreso in riferimento alla locazione di *animus* e *anima* a 784-798. A partire dall'osservazione della regolarità naturale, Lucrezio inferisce la necessità stessa dell'immutabilità degli atomi (I, 584-598) e i principi che regolano la realtà, come l'idea che le cose non nascano dal nulla (I, 158-173). Per un approfondimento del tema, cfr. Droz-Vincet 1996, Beretta 2012.

fornite delle giustificazioni a sostegno della tesi, in particolare il fatto che l'animo ha sensibilità (*sensum*), può provare gioia o afflizione in modo indipendente dal corpo o viceversa (III, 106-109):

«spesso infatti quella parte di corpo, che chiara si vede, sta male  
mentre invece da un'altra nascosta proviamo piacere,  
e inversamente avviene che spesso sia il contrario a vicenda,  
quando un infelice di animo in tutto quanto il suo corpo s'allieta»<sup>39</sup>.

Lo stesso schema argomentativo viene poi impiegato per l'*anima*: mostrare che essa può essere indipendente dal corpo. Qui però gli esempi fanno riferimento alla presenza o all'assenza della vita, associata all'esalazione dell'aria e del calore dal corpo: (III, 119-123):

«innanzitutto avviene che, tagliata via una gran parte del corpo,  
ciò non ostante spesso nelle nostre membra la vita continui;  
e la stessa di nuovo, quando pochi elementi di calore  
sono svaniti, e fuori attraverso la bocca aria è emessa,  
abbandona subito le vene e lascia le ossa»<sup>40</sup>.

Quindi, anche se il corpo venisse in gran parte distrutto, in alcuni casi la vita potrebbe permanere, così come può darsi il caso in cui la vita abbandoni l'essere vivente, il corpo restando intatto. Nessuno dei due fenomeni dovrebbe accadere se la vita fosse il risultato dell'armonia delle varie parti del corpo.

Già da questa prima esposizione, in cui Lucrezio non sta ancora trattando in modo programmatico la natura dell'anima, emergono alcuni dati e gli esempi mettono in luce dei tratti distintivi dell'*animus* e dell'*anima*:

a) l'*animus* (detto anche *mens*) è una parte del corpo ed è la sede direttiva (*regimen*) e

---

39 *Saepe itaque, in promptu corpus quod cernitur, aegret, / cum tamen ex alia laetamur parte latenti; / et retro fit uti contra sit saepe uicissim, / cum miser ex animo laetatur corpore toto.*

40 *Principio fit uti detracto corpore multo, / saepe tamen nobis in membris uita moretur; / atque eadem rursum, cum corpora pauca caloris / diffugere farasque per os est editus aer, / deserit extemplo uenas atque ossa relinquit.*

razionale (*consilium*) dell'essere umano; può provare gioia o afflizione e si dice dotato di un *sensus*.

b) L'*anima* ha sede nel corpo (ma – Lucrezio lascia intendere implicitamente – in modo diverso rispetto all'animo<sup>41</sup>) ed è responsabile della vita, quest'ultima collegata alla presenza nel corpo di corpuscoli di calore (*calor* o *uapor*) e aria (*aer* o *uentus*<sup>42</sup>).

A questo punto (136-160) Lucrezio procede a trattare con più precisione, sebbene in modo ancora sommario, la natura di *animus* e *anima*, aggiungendo e specificando due elementi fondamentali: 1) la loro sostanziale unità e 2) la predominanza del primo rispetto alla seconda:

«Ora l'animo e l'anima dico esser tenuti congiunti  
fra di loro e una sola natura da se stessi comporre,  
ma quasi esser la testa e dominare in tutto quanto il corpo  
il consiglio, che noi animo e mente chiamiamo.  
[...] L'altra parte dell'anima, per tutto quanto il corpo, è disseminata  
e ubbidisce, e si muove agli ordini della mente e ad un suo movimento»<sup>43</sup>.

A partire da questi versi Lucrezio considera e approfondisce dunque il rapporto tra l'*animus* e l'*anima*; ma mentre è subito messa in evidenza una sorta di subalternità della seconda rispetto al primo, non risulta immediatamente chiaro il senso in cui intendere l'unità della loro natura.

41 III, 118: *Nunc animam quoque ut in membris cognoscere possis / esse neque harmonia corpus sentire solere...* Bailey 1947, 1009 sottolinea come *in membris* non sia un semplice sinonimo di *in corpore*; l'espressione sarebbe deliberatamente utilizzata per attirare l'attenzione sulla distribuzione delle particelle dell'anima tra le parti del corpo.

42 Brown 1997, 107 commenta che l'associazione del calore e dell'aria all'anima era un'idea popolare nell'antichità, così come l'equiparazione dell'anima a un soffio. Tali elementi naturali verranno poi ripresi in seguito da Lucrezio in senso più "tecnico" per spiegare la costituzione dell'anima (intesa nella sua interezza. Cfr. III, 231 e sgg). Repici 2008, 385 ipotizza che lo sdoppiamento della componente calda in *calor* e *uapor* e quella aeriforme in *aer* e *uentus*, potrebbe designare la differenza tra lo stato di quiete e moto da una parte, e la differenza tra l'aria come elemento costitutivo e il respiro necessario alla vita, dall'altra. Le caratteristiche fisiche emerse a questo punto della trattazione inoltre, danno già una prima idea di che tipo di entità sia l'anima. Essa risulta identificata a quella parte del corpo, la cui presenza o assenza determina la vita o la morte del corpo stesso (cfr. Repici 2008, 385).

43 III, 136-144: *Nunc animum atque animam dico coniuncta teneri / inter se atque unam naturam conficere ex se, / sed caput esse quasi et dominari in corpore toto / [...] Cetera pars animae per totum dissita corpus / paret et ad numen mentis momenque mouetur.*

È probabile che l'espressione *unam naturam* costituisca un'asserzione programmatica in riferimento all'argomento immediatamente successivo: il funzionamento del rapporto *animus-anima-corpo* nella manifestazione di attività iniziate dall'*animus* o *mens*. Quindi la tesi espressa è probabilmente da intendersi con l'idea che *animus* e *anima* debbano essere tra loro strettamente collegate e comunicanti affinché quel tipo di moti possano essere effettivi (e ciò, si comprenderà in seguito, è dovuto alla loro medesima composizione materiale).

Risulta a questo punto evidente come solamente asserendo che formano *unam naturam*, ovvero che sono spazialmente collegate (*coniuncta teneri inter se*), è possibile che l'*animus*, che è concentrato nel petto e svolge le funzioni più complesse, trasmetta i suoi stati, condizioni e comandi al resto dell'anima. La capacità di “comunicazione” tra *animus*, *anima* e corpo mostra dunque (1) la loro stretta continuità e (2) il rapporto di dipendenza funzionale del corpo dall'*anima* e di questa dall'*animus*. La comparazione dell'*animus* al *caput* rende chiaramente l'idea di dominio che esso esercita sull'*anima*, ma può risultare sviante nella misura in cui il tratto essenziale della comparazione – si noti la variazione tra il *caput... quasi* del v. 138 e il *quasi, cum caput aut oculus...* a 147, in cui Lucrezio considera un dolore che può colpire una parte determinata del corpo – risiede nell'indipendenza di una parte circoscritta ma importante del corpo – ad esempio la mente – dal restante organismo, e non nel rapporto gerarchico cui l'espressione del *caput* alludeva<sup>44</sup>.

Infatti nel continuo della trattazione Lucrezio fornisce al lettore esempi relativi ad attività che riguardano l'*animus*, i quali mostrano quanto sia importante il ruolo da esso rivestito nell'organismo vivente. L'*animus* può essere soggetto a stati emotivi senza che la restante anima ne sia toccata (III, 147-151), sintomo della maggiore vitalità e complessità di situazioni che possono interessarlo<sup>45</sup>. Inoltre a III, 396, prima

---

44 Cfr. Schiesaro 1990, 50.

45 Gli argomenti di Lucrezio riguardanti ciò a cui è soggetto l'animo fanno spesso riferimento a emozioni (in particolare gioia e dolore o timore) piuttosto che ad attività del pensiero. Bailey 1947, 1012 suggerisce che potrebbe essere dovuto a un'eventuale difficoltà di Lucrezio nel considerare il petto sede del pensiero. Noi ipotizziamo invece che l'attenzione prevalente verso le emozioni tra gli esempi utilizzati da Lucrezio, potrebbe riguardare la loro maggiore intensità come fenomeno che colpisce l'animo e quindi potrebbero in questo senso fungere da caso paradigmatico di quelle attività che maggiormente stimolano l'animo. Konstan 2008, 7 conferma in un certo senso tale idea affermando che la paura e la gioia «are more palpable than thoughts».



che Lucrezio si accinga, in una nuova sezione del libro, a trattare la questione della mortalità dell'anima, si afferma che la mente è più cruciale al mantenimento della vita rispetto all'*anima*. La vita infatti sussiste finché la mente è integra<sup>46</sup>, anche se l'organesimo è privato di gran parte dell'anima (ciò si esemplifica nel fatto che, essendo il corpo ovunque lacerato e le membra mutile, gli atomi di *anima* ivi frammisti si disperdono nell'aria)<sup>47</sup>.

L'apparente introduzione di un rapporto gerarchico tra *animus* e *anima*, non deve tuttavia indurre al riconoscimento di una forma di subalternità tra i due. Va piuttosto ricondotta alla tipologia di processi che Lucrezio sta qui analizzando: i moti innescati dall'*animus* che hanno una ripercussione e una manifestazione tangibile nel corpo, ovvero il suo ruolo in quanto punto di partenza dell'attività fisica compiuta dal corpo; si tratta in particolare degli atti volitivi, la trasmissione del movimento al corpo<sup>48</sup> e i fenomeni emotivi molto intensi<sup>49</sup>, moti i quali presuppongono che la "catena di comando" sia passata alle parti del corpo attraverso le parti dell'*anima* in esso distribuite, a partire dall'*animus*<sup>50</sup>.

Va quindi sempre tenuto presente che ogni processo che interessa l'organismo vivente è reso possibile soltanto posta la stretta unione e interconnessione di *animus* e *anima* e che l'*animus* non può essere ontologicamente superiore o diverso dall'*anima* poiché a livello del suo funzionamento fisiologico e della sua costituzione materiale,

---

46 Non risulta chiaro, tuttavia, secondo Brown 1997, 141, su che base un danno subito dalla mente sia da considerarsi fatale.

47 Risulta interessante notare che quando Lucrezio utilizza il verbo *domino* in riferimento alla mente sia a 138 che a 397, si riferisce al dominio rispetto all'organismo vivente e non al dominio sull'*anima*, un elemento a sostegno del fatto che non sussiste una dipendenza ontologica tra le due parti.

48 Così come verrà esposto nella trattazione specifica del movimento a IV 881-896.

49 Cfr. III, 152-154: «ma quando da un possente timore di più è commossa la mente, / allora tutta quanta l'anima per le membra ad un tempo sentire vediamo, / e i sudori così e il pallore apparire in tutto quanto / il corpo e spezzarsi la lingua e venir meno la voce, / offuscarsi gli occhi, ronzare le orecchie, indebolirsi gli arti, / infine crollare per il terrore dell'animo vediamo / spesso gli uomini», *uerum ubi uementi magis est commota metu mens, / consentire animam totam per membra uidemus / sudoresque ita palloremque existere toto / corpore et infringi linguam uocemque aboriri, / caligare oculos, sonere auris, succidere artus, denique concidere ex animi terrore uidemus / saepe homines*.

50 Diversamente per quel che concerne il funzionamento della sensazione localizzata, che non comporta una posizione di comando di una parte sull'altra. Data la loro medesima composizione atomica, la sensazione non risulterà avvertita prima dall'*animus* e poi dall'*anima*. Giussani 1896, 203 ha ben messo in evidenza come la propagazione dei *sensiferi motus* non avviene dal centro alla periferia, ma da atomi più sottili ad atomi meno sottili, così scongiurando il rischio di considerare erroneamente l'*animus* il punto di partenza e il principale centro di qualsivoglia fenomeno interessi l'anima nel suo rapporto con il corpo.

l'anima è unitaria<sup>51</sup>.

Un passo ulteriore nell'affermazione della sostanziale unità che caratterizza l'anima, avviene quando, a 161, è introdotta la questione della sua corporeità: sostenendo che sia l'*animus* sia l'*anima* sono corporei, Lucrezio sta già alludendo a una omogenea costituzione materiale. L'unità dell'*animus* e dell'*anima* va quindi considerata sotto una doppia luce: 1) rapporto di continuità spaziale e conseguente comunicazione reciproca, 2) medesima costituzione materiale.

A costituire il “banco di prova” per l'attribuzione della corporeità/materialità all'*animus* e all'*anima* è di nuovo il caso della trasmissione del movimento al corpo o di quelle attività dell'*animus* che, come una forte emozione, si ripercuotono sul corpo tramite l'altra parte dell'anima (III 161-167):

«questo stesso modo di ragionare dimostra che la natura dell'animo e dell'anima è corporea; quando infatti si vede mettere in moto le membra, strappare dal sonno il corpo e cambiare il volto e tutto quanto l'uomo reggere e guidare, delle quali cose nulla vediamo poter avvenire senza contatto e il contatto inoltre non senza corpo, non si deve riconoscere che l'animo e l'anima sono costituiti di natura corporea?»<sup>52</sup>.

Tuttavia, così come sono messi in luce processi dell'animo che si ripercuotono sul corpo, il poeta latino rende ancora più vivida la questione della corporeità dell'anima – a cui tutti gli argomenti da i vv. 94 in poi sono in realtà rivolti<sup>53</sup> – ponendo i casi di eventi corporei che influenzano l'anima (III, 170-174), per cui risulta evidente che essa può essere scossa sia da stimoli interni sia da forze esterne. In particolar modo ciò dimostra che l'anima è corporea in quanto interagisce con altre entità corporee.

---

51 Anche Bailey 1928, 403-4 ribadisce che la distinzione tra *animus* e *anima* è importante nell'ordine di considerazioni delle funzioni psicologiche ma non riguardo la struttura fisica.

52 Corsivi miei. *Haec eadem ratio naturam animi atque animai / corpoream docet esse; ubi enim propellere membra, / corripere ex somno corpus mutareque uultum / atque hominem totum regere ac uersare uidetur, / quorum nil fieri sine tactu posse uidemus / nec tactum porro sine corpore, nonne fatendumst / corporea natura animum constare animamque?*

53 Wald 1968, 138 giustamente sottolinea come risultato naturale l'insistenza di Lucrezio sulla materialità dell'anima, la sua unità e il suo stretto legame con il corpo, se si tiene presente che il libro III è interamente rivolto al tentativo di scacciare la paura della morte tramite la dimostrazione della materialità e quindi della mortalità dell'anima.

All'origine dei vari aspetti finora messi in evidenza riguardo l'*animus* e l'*anima*, vi è la loro differente localizzazione spaziale all'interno dell'organismo vivente. Gli atomi di quest'unica sostanza che è l'anima sono dislocati in modi diversi all'interno del corpo<sup>54</sup>. Una parte di essi è sparsa tra le membra, quindi i suoi atomi sono a contatto e mischiati con atomi del corpo; un'altra parte è invece più concentrata in un'unica zona, formando un ammasso che non è commisto con atomi corporei. Questo fa sì che abbiano un minore impedimento e che, per via di tale concentrazione, siano in grado di dare vita a movimenti più complessi e diversificati<sup>55</sup>, che a loro volta esprimono una maggiore proprietà di sensazione e consapevolezza. Tale ammasso di atomi è quello che costituisce l'*animus*; i movimenti degli atomi dell'*anima* invece trovano un maggior impedimento per il fatto che tali atomi sono situati negli interstizi degli organi corporei e ciò non consente loro di formare moti complessi, la loro concentrazione essendo molto più rada.

È dunque in virtù di tale organizzazione spaziale degli atomi dell'anima che vanno considerate le diverse funzionalità da essa rivestite. In altri termini, in accordo con Boyancé<sup>56</sup>, riteniamo che la questione spaziale abbia una preminenza sull'aspetto funzionale<sup>57</sup>. Le funzioni sono indissolubilmente e direttamente connesse, o meglio, fondate da strutture materiali ben definite aventi una certa configurazione. Per cui, sebbene la distinzione in parti dell'anima sia fondamentale al livello delle funzioni psicologiche, è solo insistendo sulla localizzazione spaziale che si comprende la continuità atomica dell'anima intesa nel suo complesso quale entità unitaria concentrata in modi diversi all'interno del corpo<sup>58</sup>, avente dunque un centro e una periferia. In quest'ottica a nostro avviso ha senso parlare di *animus* e *anima* piuttosto che facendo riferimento alle parti, considerandole due “organi” della sensibilità

---

54 Efficace al fine di tenere sempre a mente l'unità atomica dell'anima, l'immagine di essa come di una nebulosa atomica formata da un nucleo centrale, le cui emanazioni sono a esso strettamente collegate (cfr. Giussani 1896, 206-7).

55 Bailey 1928, 403.

56 Cfr. Boyancé 1970, 164.

57 Riteniamo eccessivamente netta la contrapposizione prospettata da Bailey tra un *animus* che, con le sue funzioni di comando e ragione, costituisce la parte “attiva” dell'anima umana, e un'*anima* che, esercitando la facoltà sensitiva, sarebbe la parte “passiva” dell'essere umano (Bailey 1928, 403).

58 Per cui non sembra errato affermare quanto ipotizza Boyancé (cfr. Boyancé, 1970, 164): «si potrebbe dire che l'*animus* è il centro dell'anima, che in senso largo comprende anche l'*anima*».

costantemente connessi: una sensibilità centrale e legata al potere intellettuale e una sensibilità disseminata<sup>59</sup>.

## 2.1 Riflessioni lessicali sugli impieghi di *animus* e *anima*

Messe in luce le premesse fisiche relative all'*animus* e all'*anima*, le occorrenze linguistiche di questi due principi all'interno del terzo libro del poema mettono in luce altre loro caratteristiche peculiari. Prima di entrare nel dettaglio della composizione atomica dell'anima, sarà dunque bene riflettere brevemente sull'utilizzo linguistico e concettuale dei due termini da parte di Lucrezio.

Talvolta Lucrezio parla di *animus* in senso inclusivo, ovvero tale da indicare con lo stesso termine anche l'*anima*<sup>60</sup>, se non, addirittura, per esprimere l'anima intesa nella sua totalità. A tal proposito, un elemento da tenere presente è l'assenza di un termine specifico per l'anima come entità complessiva, per esprimere la quale l'autore ricorre all'impiego di *animus* e *anima* presi singolarmente o insieme. Nel primo caso è come se la condizione della singola parte fosse esemplificativa della condizione della totalità. In altri casi ancora, l'autore attribuisce a entrambi caratteristiche che in un'altra sede aveva riservato a uno solo dei due. Un esempio, a tal riguardo, è fornito da III, 277 in cui si afferma che *animi uis* e *animae potestas* sono entrambe diffuse in tutto il corpo, contro l'iniziale differenziazione per cui l'animo sarebbe concentrato nel petto; ma mentre lì (III, 136-144) era a tema la distinzione tra le due parti, qui si insiste sull'anima come un tutto<sup>61</sup>. L'utilizzo delle espressioni *uis* e *potestas* potrebbe servire a enfatizzare, in questo contesto, il carattere vivificante e animante dell'anima e, di conseguenza, la sua capacità di penetrazione nell'intero organismo. In svariati luoghi testuali le espressioni *uis* e *potestas* accompagnano la descrizione di *animus* e *anima* o di uno solo dei due a scopo enfatico e ciò è a dimostrazione dell'abilità

---

59 Si deve a Lathière l'aver parlato di *animus* e *anima* alla stregua di organi della sensibilità (cfr. Lathière 1972, 125).

60 È il contesto a indicare ciò. Ne sono un esempio III 168 e 175, in cui Lucrezio usa *animus*, ma l'argomentazione riguarda l'anima presa nella sua totalità. Cfr. Mehl 1999, 272-287 per una disamina dell'utilizzo linguistico di *animus* e *anima* nel libro III del *De Rerum Natura*.

61 Anche a III, 499 l'espressione *uis animi atque animai* indica che l'autore li considera come un tutto.

stilistica e della capacità espressiva di Lucrezio<sup>62</sup>.

L'operazione linguistica e concettuale di Lucrezio rispetto ad *animus/anima* non corrisponde a un lavoro di traduzione diretta della terminologia greca inerente la natura dell'anima<sup>63</sup>, ma affonda le sue radici nel linguaggio comune<sup>64</sup>. Tramite uno scandaglio dell'opera lucreziana che tiene in primo piano il modo in cui l'autore impiega la terminologia non sarà difficile concluderne che, non soddisfatto di trasporre semplicemente in latino la terminologia greca, l'operazione di Lucrezio risponde alla duplice esigenza di veicolare il pensiero del maestro e, al medesimo tempo, adattare il vocabolario latino alla trattazione filosofica al fine di ricreare un rigore linguistico indispensabile alla trasmissione di un poema di natura filosofica. Tale caratteristica dello stile di Lucrezio è evidente soprattutto nel modo in cui affronta la questione dell'anima. Nel momento in cui riporta in lingua latina la dottrina epicurea dell'anima il poeta si trova di fronte a un lessico già in essere. Prima di lui Cicerone impiega *animus* per designare l'anima quando si interroga circa la sua natura<sup>65</sup>; e in generale il termine era impiegato per evidenziare il potere intellettuale e sensitivo dell'anima<sup>66</sup>, ciò in cui la natura umana trova la sua massima estrinsecazione. L'*anima* invece, ci suggerisce Lathière<sup>67</sup>, restava un sostantivo vago indicante, in via generale, il principio e la forza vitale dell'organismo. Lucrezio quindi mette in campo due termini già esistenti, appartenenti alla medesima famiglia semantica e lessicale e li adatta alla dottrina epicurea, oltre a specificarne il senso

---

62 Per citare alcuni esempi: III, 396-397: *et magis est animus uitai claustra coercens / et dominantior ad uitam quam uis animai*, in cui, riteniamo, l'espressione *uis* riferita all'*anima* e quindi l'attribuzione di una "forza" all'*anima*, servirebbe a contrastare e quindi a equilibrare una situazione in cui l'*animus* sembra assurgere a un ruolo di "dominio"; III, 499, cfr. n. 61; III, 583, in cui è impiegata l'espressione *animae uis* in riferimento al suo sprigionarsi come fumo dal corpo nel momento della morte e probabilmente a intendere la distruzione di ciò che in sommo grado rendeva vivo l'organismo; a III, 636-639 la *uis animai* è sempre riferita al suo disgregarsi nel corpo, quando anch'esso si trova nella medesima situazione in seguito a un colpo subito.

63 Oltre a *he psyche*, in uno scolio dell'*Epistola a Erodoto* (§ 66, 6-12) l'anima è detta constare di due parti, *to logikon* (razionale) e *to alogon* (a-razionale). A esse solitamente si fa risalire, a livello teorico, la distinzione lucreziana in *animus* e *anima*.

64 Lathière mette in evidenza come il latino stesso non possedesse, come il greco, dei termini tecnici. Lucrezio avrebbe quindi impiegato delle parole – nel nostro caso *animus* e *anima* – appartenenti alla lingua comune, adattandole alla dottrina epicurea attraverso la loro definizione e l'uso di sinonimi, nonché tramite la ripetizione (cfr. Lathière 1972, 126-127).

65 Cfr. *Tusc.* I, 18.

66 Cfr. Lathière 1972.

67 Cfr. *ivi.* 126.

tramite l'impiego della ripetizione e della sinonimia<sup>68</sup>.

Nonostante quanto detto più sopra possa suggerire un utilizzo non sempre “scientifico” della terminologia, le variazioni e le costanti nell'uso di *animus* e *anima* esibite nel libro III del *De Rerum Natura* mostrano l'azione di precise scelte linguistiche da parte del poeta. A seconda dei tratti o delle funzioni dell'anima che intende evidenziare, è evocato l'*animus* piuttosto che l'*anima* o viceversa. Quest'ultima, ad esempio, appare in modo ricorrente quando si parla dell'anima come principio del moto sensitivo o si fa riferimento alla sensibilità<sup>69</sup> e spesso quando l'anima viene trattata in riferimento al corpo, sia per mostrare la loro natura comune<sup>70</sup>, sia quando a essere messo in evidenza è il momento della morte o la malattia<sup>71</sup>, ovvero l'*animai discidium*. Inoltre l'*anima* risulta utilizzata nel contesto delle prove contro l'idea di immortalità, per designare la natura di ciò che preesiste e sopravvive alla morte del corpo.

In generale in quei passaggi in cui si discute della struttura, della natura e qualità dell'anima, viene preso come riferimento l'*animus*, solitamente, ma non sempre, intendendolo in senso inclusivo. D'altronde l'autore stesso, quando si accinge ad approfondire le questioni inerenti la mortalità dell'anima (III, 417-424) dichiara che impiegherà i due nomi in modo intercambiabile e che quando farà riferimento a uno dei due, intenderà anche l'altro, a partire dalla loro originaria e indissolubile unità<sup>72</sup>.

Lungi dal riflettere una convenienza in termini di metrica, anche in questo caso la variazione dei termini segue una logica, data dal fatto che il caso esaminato è addotto – e quindi adatto – a trattare una parte piuttosto che l'altra. Ad esempio nella prima prova riguardo la mortalità dell'anima (445-458) è l'*animus* a svilupparsi parallelamente e contemporaneamente al corpo, così come a 476-486 è l'*animus* che soffre per intossicazione parallelamente al corpo o che può essere curato con l'azione

---

68 Si pensi ai termini *mens* – spesso utilizzato per sottolineare la funzione intellettuale – e *consilium* impiegati come sinonimi di *animus*.

69 Cfr. ad esempio III, 531-538; 540-546

70 Cfr. ad esempio III, 339-349; 440; 845-846.

71 Cfr. III, 342-343; 580-581. L'anima *dissolui* e *recessit* (437), “si agita schiumando” (*agens anima spumas* – 493), *scinditur* (531), si disperde, si divide, esala e così via.

72 La connessione etimologica al verso 417 *animantibus... animos animasque*, rispecchia la loro connessione data dal destino comune, ossia la loro fine. Riguardo l'analisi del metodo argomentativo lucreziano nella seconda parte del libro III, si rinvia allo studio dettagliato di West 1975.

di farmaci (510-25). L'argomento che invece mostra la progressiva perdita di sensibilità dell'essere vivente (531-547) è sviluppato con riferimento all'*anima* affermando che il corpo non perde sensibilità perché essa si concentra in un unico punto (che anzi se così fosse, in esso dovrebbe risultare concentrato un maggior potere sensoriale), bensì in quanto si disperde<sup>73</sup>. In tutti questi casi la mutua inclusività dei due termini non è data da un'attestazione di implicita sinonimia, come se l'uno potesse essere sostituito indifferentemente con l'altro termine, ma è ciò che gli consente di trarre conclusioni circa la natura dell'insieme da proposizioni attinenti all'una delle due sue parti<sup>74</sup>.

Preso atto di tali peculiarità circa la natura e l'utilizzo di *animus* e *anima* da parte di Lucrezio, l'operazione di ricondurre tali termini a vocaboli psicologici greci della tradizione epicurea risulta quantomeno delicata. A tal proposito abbiamo individuato nella critica tendenze diverse e talvolta contrastanti: Bailey ha sottolineato che la distinzione tra *anima* e *animus* richiama quella tra *psyche* e *nous*, la prima in quanto sede della sensazione e il secondo in quanto sede del pensiero e delle emozioni. L'accostamento è stato messo in discussione tanto da Boyancé quanto da Lathière, i quali similmente ritengono che il resoconto di Lucrezio a proposito dell'*animus* non consenta di discernere in modo così netto delle specifiche facoltà psichiche o, perlomeno, che un certo tipo di sensibilità interessa anche l'*animus*. Anche Konstan considera *anima* corrispondente alla *psyche* di Epicuro, laddove *animus* e i suoi sinonimi – in particolare *consilium* – rinvierebbero al principio *to logikon*<sup>75</sup>, mentre ritiene che *nous* non rientri tra i vocaboli tecnici utilizzati da Epicuro in merito alle definizioni dell'anima. Mehl<sup>76</sup>, a sua volta, parte dalla constatazione che fossero tre gli “attori” che Lucrezio si trovava a dover spiegare in latino: la *psyche* («the combined soul»), *to logikon* (la parte razionale) e *to alogon* (la parte irrazionale); non potendo questi ultimi due termini essere espressi in senso letterale e non essendovi a sua disposizione un termine che possedesse intrinsecamente il significato di *psyche*,

---

73 Probabilmente l'*anima* – data la sua diffusione nell'organismo – rende più facilmente l'idea che Lucrezio intende esprimere, piuttosto che l'*animus*, che è concentrato nel petto.

74 Su questo punto cfr. West 1975, 96.

75 Cfr. Konstan 2007, 9-10 e Konstan 2008, 103-104.

76 Cfr. Mehl 1999, 274.

Lucrezio avrebbe usato *animus* per tradurre *to logikon*, *anima* per intendere *to alogon* e sarebbe ricorso a vari usi di *animus* e *anima* (si veda quanto abbiamo scritto più sopra) per fare riferimento all'anima nel suo complesso.

Nonostante come si è visto molti studiosi si siano esposti in modo convinto riguardo le corrispondenze terminologiche tra Lucrezio, Epicuro e le fonti dossografiche, da parte nostra preferiamo assumere un atteggiamento più cauto. Ammesso che la questione della fedeltà di Lucrezio nei confronti di Epicuro e se sia lecito leggere quest'ultimo alla luce del poeta costituisca una *vexata quaestio*<sup>77</sup> riteniamo che interpretare *animus* e *anima* alla luce della distinzione dell'anima in *to logikon* e *to alogon*, vista la complessità delle operazioni linguistiche e la non immediata lettura della natura di tale relazione all'interno del poema, possa “viziare” la loro comprensione, all'interno di un quadro – quello relativo alla dottrina dell'anima in Epicuro – già di per sé complicato<sup>78</sup>. La distinzione funzionale che tale suddivisione evoca non sembra totalmente in grado di esprimere tutte le varietà di enfasi che emergono dal testo lucreziano e ciò che il poeta ha in mente riguardo il modo dell'anima di operare: il fatto che l'*animus* e l'*anima* funzionino in modo interconnesso e che le loro operazioni sono integrate con il resto del corpo.

Per analizzare gli aspetti caratteristici che Lucrezio conferisce all'anima preferiamo dunque concepire la natura di *animus* e *anima* nei vari contesti dell'esposizione

---

77 Cfr. *supra*, § 1.

78 Complicato proprio nella misura in cui a Epicuro non sembrerebbe ascrivibile una teoria “definitiva” dell'anima e, oltre allo scolio dell'epistola che ammette la distinzione dell'anima in parte razionale e parte irrazionale, le fonti dossografiche di Aezio e Plutarco (cfr. Aezio IV 3 II, = 315 Usener e Plutarco *Adv. Col.* 1118D = 314 Usener) arricchiscono di elementi di cui non v'è traccia nei testi epicurei pervenuti, ma che, tuttavia, corrispondono per certi aspetti (l'introduzione dell'elemento “privo di nome”, ἀκατονόμαστον, nella testimonianza di Plutarco e la dottrina degli elementi secondo l'esposizione aeziana) al resoconto di Lucrezio. Verde 2015, 56 attribuisce a Epicuro una concezione psicologica 'in evoluzione' che, mentre in un primo momento constaterrebbe l'aderenza del filosofo a una struttura monista e unitaria rispetto all'anima, in un secondo momento, probabilmente anche in seguito a polemiche interne o esterne alla scuola, andrebbe nella direzione della bipartizione in anima razionale e anima irrazionale (ai tempi della stesura dell'*Epistola a Erodoto*, Epicuro, interessato soprattutto a mostrare l'anima come principio in grado di garantire la sensazione, potrebbe non aver sentito la necessità di dividere l'anima in parti e quindi di offrire una specifica risposta in tal senso, cfr. Verde 2010, 194). A tali complicazioni, si aggiunge anche la discussa natura della breve trattazione dell'anima presente nell'epistola, in cui alcuni commentatori intendono vedere un riferimento alla quarta natura lucreziana laddove non è esplicitamente asserita da Epicuro (per tali aspetti si veda il § 3.3 della presente sezione). Per una presentazione dei resoconti di Aezio e Plutarco si veda Repici 2008.



del poeta.

L'approfondimento del meccanismo della sensazione consentirà di vedere più nello specifico come i due organi della sensibilità interagiscono senza che vi sia una predominanza dell'uno sull'altro. Prima di spiegare ciò, sarà tuttavia necessario osservare nel dettaglio la natura della composizione atomica dell'anima, poiché è da tale composizione che dipende la possibilità di sviluppare il *sensus*.

### 3. La composizione dell'anima

#### 3.1. Gli atomi dell'anima

Una volta stabilita l'unità e la corporeità dell'anima, Lucrezio fornisce un resoconto della sua composizione, a partire dalla constatazione che non si tratta di una natura semplice (III, 231), bensì complessa, risultando infatti composta da quattro elementi o nature: calore, vento, aria e quarta natura (o natura senza nome). Prima di spiegare in che relazione stanno tra loro, tuttavia, il poeta latino fa delle considerazioni qualitative sull'anima e gli atomi di cui è composta (III, 177-230).

Essendo una sostanza estremamente leggera e mobile, egli ipotizza che sia costituita da atomi particolarmente sottili, rotondi e lisci, capaci di muoversi molto velocemente e in seguito al minimo impulso<sup>79</sup>. Ritiene che tale sia la natura dell'animo in base a due ordini di considerazioni tratti dall'evidenza: 1) l'*animus* ha una natura assai mobile e ciò lo si evince dalla velocità con cui la mente può immaginare e dare avvio a un certo processo (182-183)<sup>80</sup>; 2) quando un individuo muore e la sua anima (*animi natura animaeque* l'espressione utilizzata dal poeta) è esalata al di fuori del corpo, forma e peso di quest'ultimo rimangono inalterati (208-220).

In questa prima trattazione della composizione dell'anima (III, 179-230) dunque, essa

---

79 III, 179-188: «Innanzitutto dico che appare esser fatto in modo / assai sottile e di particelle del tutto minute. Che sia così, / da ciò è possibile tu avverta nell'animo perché possa saperlo. / Nulla si vede avvenire in modo sì celere, / di come la mente si propone che avvenga e lei stessa l'inizia. / L'animo dunque più velocemente di qualunque altra cosa in moto si mette, / la cui natura davanti agli occhi appare ben manifesta; / ma ciò che così mobile è, deve essere costituito / da atomi molto rotondi ed eccezionalmente minuti, / così che spinti da un piccolo movimento possano muoversi». *Principio esse aio persubtilem atque minutis / perquam corporibus factum constare. Id ita esse / hinc licet advertas animum ut pernoscere possis. / Nil adeo fieri celeri ratione uidetur, / quam sibi mens fieri proponit et incohat ipsa. / Ocius ergo animus quam res se perciet ulla, / ante oculos quorum in promptu natura uidetur. / At quod mobile tanto operest, constare rotundis / perquam seminibus debet perquamque minutis, / momine uti paruo possint impulsa moveri.* Sebbene l'argomentazione lucreziana sia riferita all'*animus*, il termine va inteso in senso inclusivo e va tenuto presente che la discussione generale concerne tanto l'*animus* quanto l'*anima*.

80 La dinamica per cui un'azione è prima concepita dalla mente e poi messa in moto è ripresa nel dettaglio a IV 881-888, quando Lucrezio spiega il funzionamento del movimento volontario.

si dice essere composta di corpuscoli o semi sottili e rotondi, ma *corpora* (cfr. 195; 205), *semina* (cfr. 187; 217; 230) e *figurae* (cfr. 190) possono riferirsi sia agli atomi che a composti di particelle che a loro volta compongono gli elementi che formano l'anima. Gli elementi sono infatti a loro volta dei composti, quindi aggregazioni di atomi di un certo tipo<sup>81</sup>. Secondo Bailey, è perché gli elementi sono composti da atomi piccoli, lisci e sottili che l'anima a sua volta si può dire indirettamente costituita da tali atomi; ma al centro dell'attenzione, a suo avviso, non vi sono i singoli atomi: *corpora*, *semina* e *figurae* – non in senso assoluto ma in questo contesto – si riferirebbero a quei composti di atomi già adatti alla formazione di una certa sostanza, da lui definiti “particles” o “nuclei”<sup>82</sup>. Ma è più sensato ritenere, con Brown<sup>83</sup>, che quando Lucrezio parla dei corpuscoli e dei semi dell'anima si stia riferendo ai suoi atomi costitutivi<sup>84</sup>. È infatti ragionevole pensare che a 177-230, in continuità con quanto subito prima affermato rispetto alla corporeità dell'anima, Lucrezio intenda ora riflettere sì sulla composizione (quindi sugli elementi), ma prima ancora sull'aspetto più “basilare” e fondamentale di tale corporeità: la natura atomica. Non è quindi necessario che, poiché per Lucrezio l'anima è costituita da elementi, qui stia facendo riferimento a questi ultimi. Che egli stia semplicemente affrontando due aspetti diversi della corporeità dell'anima è anche chiaro dalla diversa natura dei due *incipit*:

a) 177-178: «quest'animo ora, di quale materia corporea sia e come / costituito (*constiterit*), continuerò con le mie parole a spiegarti»<sup>85</sup>;

81 Ciò trova conferma anche quando Lucrezio, a proposito della quarta natura afferma che, rispetto a essa, (III, 243-244): «né alcunché di più mobile né di più tenue rimane, / né di elementi più piccoli e più levigati (*paruis et leuibus ex elementis*) [...] per prima infatti si muove, di piccole forme ben strutturata (*paruis perfecta figuris*)».

82 Bailey 1947, 1019. Più in generale la questione si rifà al doppio possibile uso di *semen* che, secondo Bailey, si riscontrerebbe nel poema: esso indicherebbe sia l'atomo o primo principio, sia, in alcuni casi, un nucleo di atomi di una forma e disposizione tali da essere specialmente adatti alla formazione di una specifica natura (cfr. Bailey 1928, 343-344).

83 Cfr. Brown 1997, 115.

84 È evidente ad esempio che a 195 i corpuscoli meno levigati, sottili e rotondi non sono altro che gli atomi che compongono la sostanza del miele – utilizzato, insieme all'acqua, come esempio di composto visibile per mostrare il rapporto tra forme atomiche e capacità di movimento del composto. Cfr. anche la parallela trattazione e parallelo utilizzo terminologico di *corpora* e *semina* a II, 451-470.

85 *Is tibi nunc animus quali sit corpore et unde / costiterit pergam raitonem reddere dictis. Corpore risponde a corpoream naturam a 175.*

b) 231-232: «né tuttavia semplice questa natura<sup>86</sup> da noi deve esser tenuta. / Un soffio infatti assai tenue i moribondi abbandona...»<sup>87</sup>.

Le due trattazioni sono quindi continue e parallele: ammessa la corporeità dell'anima (175: *ergo corpoream naturam animi esse necessest*), dalla natura dei suoi atomi – la *materia* di cui è fatta – si passa a indagare la natura dei suoi costituenti elementari.

Non riteniamo dunque che l'anima sia solo indirettamente costituita da quel tipo di atomi. Sebbene a livello fisico e ontologico l'anima è formata da elementi che a loro volta sono costituiti da atomi<sup>88</sup> – e questo Lucrezio non lo rende esplicito –, a 179-230 il contesto è tale per cui tali *semina, corpora* e *figurae* li si attribuisce direttamente agli atomi dell'anima. Inoltre, nella sezione l'anima viene comparata ad altri tipi di corpi, più o meno mobili, e sono gli atomi da cui risultano costituiti a dar ragione delle loro caratteristiche macroscopiche (III, 188-195):

«infatti l'acqua si muove e fluttua con così piccolo movimento perché creata da forme mobili e piccole.

Al contrario più stabile è del miele la natura e più pigri i suoi liquidi e il suo moto indugia di più; rimane infatti più legata al suo interno tutta la quantità di materia, senza dubbio perché non è con tanto levigati atomi, né tanto sottili e rotondi»<sup>89</sup>.

I principali aspetti messi in evidenza da Lucrezio riguardo la materia dell'anima, sono relativi a quattro precise caratteristiche atomiche: la piccolezza, la sfericità (che implica il fatto di essere anche particolarmente lisci), la levigatezza e, indirettamente, la leggerezza. L'accentuata mobilità dell'anima è quindi dovuta alla levigatezza che

---

86 *Mentis naturam animaeque* di 228.

87 *Nec tamen haec simplex nobis natura putanda est. / tenuis enim quaedam moribundos deserit aura...*

88 Repici 2008, 388 parla di una sovrastruttura elementare che dipende da, e si innesta su, quella atomica di base.

89 *Namque mouetur aqua et tantillo momine flutat / quippe uolubilibus paruisque creata figuris. / At contra mellis constantior est natura / et pigri latices magis et cunctantior actus; / haeret enim inter se magis omnis materiai / copia, nimirum quia non tam leuibus extat / corporibus neque tam subtilibus atque rutundis.*

caratterizza i suoi atomi, la quale a sua volta è in funzione della sfericità. Un corpo rotondo infatti non ha angoli o parti aguzze, e dunque è liscio. Essendo dotati di forma sferica (*rutundis*) e lisci (*leuibus*) gli atomi non riescono ad aderire tra loro, in un certo senso “scivolano”<sup>90</sup> e quindi la loro mobilità è maggiore. Anche la dimensione molto ridotta degli atomi contribuisce a renderli più mobili, poiché risultano essere più leggeri. Leggerezza, levigatezza e sfericità fanno sì che gli atomi dell'anima non siano impediti nei movimenti da alcun legame e quindi possano muoversi maggiormente. All'opposto, una forma ruvida (*asperitas*) e la pesantezza degli atomi determina una tendenza all'immobilità, «which causes interlacing and makes it difficult for things to separate»<sup>91</sup>.

Con tali caratteristiche, gli atomi dell'anima possono formare a “mixture” ma non a “texture”<sup>92</sup>, ovvero la struttura atomica dell'anima non sarà compatta e salda come quella di un corpo solido, bensì molto più rarefatta; talmente rarefatta che ha bisogno di un altro corpo per potersi mantenere tale. La caratteristica densità dell'anima è rilevante per comprendere la sua relazione fisica con il corpo, alle sue parti costitutive intrecciata, e la possibilità che un corpo, ossia l'anima, risieda in un altro corpo. Poiché la questione implica l'approfondimento di aspetti riguardanti il peculiare rapporto tra anima e corpo<sup>93</sup>, verrà ripresa nel dettaglio nella sezione dedicata, in cui emergeranno anche altri aspetti relativi alla localizzazione atomica dell'anima e del corpo.

---

90 Atomi con tali caratteristiche sono ad esempio quelli che compongono le sostanze liquide (II, 451-456): «Invece devono essere piuttosto di atomi lisci e rotondi / le cose che risultano liquide con fluido corpo. / Infatti un sorso di semi di papavero è bevibile quasi come uno / d'acqua: perché non stanno infatti a tenersi fra loro tutti i globuletti, / e scosso è egualmente volubile e scende all'in giù», *Illa quidem debent e leuibus atque rutundis / esse magis, fluuido quae corpore liquida constant. / namque papaueris haustus itemst facilis quasi aquarum; / nec retinentur enim inter se glomeramina quaeque / et percussus item procliue uolubilis exstat.*

91 Bailey 1947, 1019.

92 Bailey 1928, 396.

93 Lucrezio stesso afferma che la conoscenza di questo aspetto sarà utile in altre circostanze (III, 206-207).

### 3.2. L'unitarietà dell'anima e la sua composizione elementare

Dopo aver mostrato la sottile trama atomica dell'anima, Lucrezio si appresta a illustrare la sua composizione e il meccanismo della generazione della sensazione sulla base dell'azione combinata dei quattro elementi (III, 231-281). Prima di entrare nel merito della questione, ci interessa mettere in evidenza alcuni aspetti riguardo il tipo di relazione sussistente tra gli elementi e riflettere sul modo di intendere la relazione tra questi, i loro atomi costitutivi e l'anima, non essendo tale questione esplicitamente chiarita dall'autore.

Che l'anima sia unitaria non entra in contraddizione con la sua quadruplici composizione, dal momento che i quattro elementi sono uniti in modo tale da formare un'unica natura (III, 258-265):

«Ora desideroso di spiegar come tra di lor rimescolati (*ea*)  
e in quali modi congiunti si attivino, mio malgrado  
vengo distolto dalla pochezza della lingua patria;  
ma tuttavia, come potrò per sommi capi trattarne, lo tratterò.  
I primordi (*primordia*) infatti corrono intrecciandosi fra di loro con i moti  
dei principi (*principiorum motibus*), così che neppure uno [degli elementi]  
distinguersi  
possa, né nello spazio venir isolato il suo potere (*diuisa potestas*),  
ma quasi molte forze di un unico corpo rimangono<sup>94</sup>».

In diverse occasioni Lucrezio lamenta la povertà della propria lingua e l'assenza di un vocabolario appropriato per esprimere idee filosofiche della lingua greca<sup>95</sup>. Brown<sup>96</sup> fa notare come, oltre alle limitazioni generali della lingua e alla non meno problematica questione metrica, in questa sezione specifica del terzo libro relativa alla composizione elementare dell'anima l'autore si trovi ad affrontare dei problemi

---

94 *Nunc ea quo pacto inter sese mixta quibusque / compta modis uigeant rationem reddere auentem / abstrahit inuitum patrii sermonis egestas; / sed tamen, ut potero summatim attingere, tangam. / Inter enim cursant primordia principiorum / motibus inter se, nihil ut secernier unum / possit nec spatio fieri diuisa potestas, / sed quasi multae uis unius corporis extant.*

95 Cfr. I, 136-145, 830-832.

96 Cfr. Brown 1997, 120-121.

specifici dovuti alla particolare complessità della materia trattata, in particolare:

- a) a 273-280, come si vedrà più sotto, l'utilizzo di termini che hanno a che fare con la localizzazione spaziale e che esprimono il carattere di occultamento, nel descrivere il carattere elusivo della quarta natura;
- b) a 284, linea dibattuta in cui vi è l'allusione – declinata anch'essa in termini spaziali – alla proporzione tra gli elementi;
- c) a 314-318, in cui si espone la difficoltà nel rendere conto della grandissima varietà di forme atomiche che si possono dare nell'anima<sup>97</sup>.

Non meno difficile dunque qui, spiegare come gli elementi possano funzionare tra loro mescolati. Difficoltà che trapela anche dal modo vago con cui Lucrezio si riferisce nel passo citato agli elementi (*ea*, letteralmente, “quelle cose”<sup>98</sup> e il riferimento *nihil unum*), quasi a indicare l'assenza di un termine generico per esprimerli.

A ciò si ricollega anche l'ambiguità delle linee 262-263 e il dubbio riferimento del termine *principiorum*, da alcuni associato a *primordia*, da altri a *motibus* e, nel primo caso inteso come traduzione degli “elementi” (= *primordia principiorum*, gli atomi degli elementi)<sup>99</sup>, nel secondo caso riferito invece ai moti degli atomi (= *principiorum motibus*)<sup>100</sup>. A nostro parere il passo risulta maggiormente intelligibile e in linea con quanto precede e quanto segue se si intende come unica espressione *primordia principiorum* e quest'ultimo lo si intende in riferimento agli elementi<sup>101</sup>. Seguiamo dunque l'interpretazione di Kerferd, che afferma: «the best sense of all is

---

<sup>97</sup> Brown 1997, 125.

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> Kerferd 1971, 91, Németh 2017, 96.

<sup>100</sup> Bailey 1947, 1037 ritiene impossibile che *primordia principiorum* vadano insieme in quanto, essendo termini sinonimi, sarebbe come affermare che i principi (*primordia*, cioè gli atomi) abbiano a loro volta dei principi; quindi sarebbe più ragionevole attribuire *principiorum* a *motibus* con il senso “con i moti propri dei principi”. Anche Brown 1997, 125 traduce con “with the motion of primary particles”, ritenendo *principiorum* la sostituzione del termine metricamente inaccettabile *primordiorum*.

<sup>101</sup> Ci discostiamo dunque dalla traduzione di Flores sopra riportata che mantiene *primordia* isolato, riferito agli atomi, e *principiorum motibus* come un'unica espressione. Anche la traduzione di Canali 1994 presenta la medesima configurazione.

given if we take together *primordia principiorum* – with the meaning 'the atoms of the elements course to and fro among themselves with such motions that no single element can be separated'»<sup>102</sup>.

L'interpretazione appare a nostro avviso appropriata per i seguenti motivi: a) si armonizza con le linee subito precedenti in cui vi è il – seppur vago – riferimento agli elementi; b) prendendo come riferimento gli atomi, affermare che “i corpuscoli primordiali si intrecciano con i moti propri delle particelle elementari”, suona come una ripetizione dello stesso concetto; c) è in linea con l'idea espressa più sopra per cui gli elementi sono formati da atomi che si muovono intrecciandosi tra loro e richiama quanto intende affermare Lucrezio poco dopo: che gli elementi formano un'unica natura.

Quest'ultimo aspetto sarebbe inoltre indicativo del modo in cui Lucrezio intenderebbe la struttura di un composto di elementi, ovvero rispetto alla nozione epicurea di *krasis*<sup>103</sup>. Sarebbe proprio l'assenza di un termine tecnico latino per esprimere tale concetto che, secondo Kerferd, Lucrezio lamenta a 258-261<sup>104</sup>. La *krasis* esprime la natura di un composto in cui gli elementi costitutivi non mantengono le caratteristiche a esso peculiari come prima di essere uniti, bensì formano una nuova combinazione omogenea, operante come una singola entità. Gli atomi che la compongono infatti, sono in continuo movimento e si mescolano reciprocamente; ed è per questo che calore, vento, aria e quarta natura non possono essere spazialmente separati, come fossero parti dell'anima, né la loro azione può essere localizzata in una sua parte specifica: i loro effetti sono quelli dell'anima presa nella sua totalità. Quindi l'anima non risulta essere una semplice combinazione o

---

102 Kerferd 1971, 91. Sulla stessa linea la proposta interpretativa di Németh 2017, 69.

103 Cfr. Kerferd 1971, 89-90, Németh 2017, 96, Masi-Verde 2018, 238.

104 La questione della natura del linguaggio filosofico di Lucrezio è faccenda assai complessa e chiama in causa sia l'arduo compito di rendere in versi la filosofia epicurea sia l'approccio generale del poeta alla filosofia greca. Per un'ampia trattazione di tali questioni si veda Sedley 1998. Riguardo nello specifico il modo di rendere in latino termini tecnici greci (35-59), Sedley mette in luce la distanza del poeta dai modi usuali nella Roma antica – esemplificati da Cicerone – di latinizzare il greco. Prevale infatti la tendenza alla coniazione di un linguaggio tecnico, possibilmente in analogia con quello greco, oppure alla traslitterazione delle parole greche in latino. Lucrezio prenderebbe le distanze da tali tentativi, rendendo la tecnicità piuttosto in modo indiretto attraverso l'uso ricercato di termini metaforici. Si veda Lathière 1972 per la questione linguistica relativamente all'utilizzo di *animus* e *anima*.



giustapposizione di elementi, ognuno dotato di caratteristiche diverse, ma un composto nuovo e omogeneo derivato proprio dalla mescolanza di tali elementi e che, in virtù di ciò, acquisisce delle qualità proprie.

L'idea alla base di questo tipo di processo è che la combinazione degli atomi è ciò che spiega quelle proprietà che esistono solo sul piano fenomenico, ovvero le funzioni psicologiche. Dunque il concetto di *krasis* implica anche che «although it is still assumed that there is an atomic basis for psychological features, it is not claimed that these can be precisely correlated on a one-for-one basis»<sup>105</sup>.

Luciana Repici ipotizza che all'origine della complessità strutturale dell'anima, potesse esservi l'intenzione di Lucrezio di giustificare anche delle differenze qualitative o di introdurre delle gerarchie tra le funzioni psichiche (ad esempio tra quelle biologiche e conoscitive) senza venir meno al carattere unitario della struttura<sup>106</sup>. Ciò sembra plausibile dal momento che è Lucrezio stesso a porre in stretti termini causali gli elementi dell'anima con alcune funzioni espletate dall'essere vivente; quindi, probabilmente, una teoria degli elementi poteva risultare maggiormente idonea a spiegare certe caratteristiche funzionali dell'organismo vivente, laddove l'ammissione della sola compagine atomica sarebbe stata insufficiente.

La complessità strutturale dell'anima è inoltre tale che, sebbene per concepirne la natura se ne debba parlare in termini di mescolanza, il dettato di Lucrezio sembra suggerire una concezione “stratificata” e di graduale maggiore complessità: se gli atomi costituiscono il sostrato fisico, la loro mescolanza dà luogo agli elementi, la cui natura però non può essere identificata con quella degli atomi che l'hanno generata<sup>107</sup>, così come le varie funzioni espletate dall'anima si fondano ma non sono riducibili allo strato elementare. Nonostante vi siano sempre processi atomici alla base di qualsiasi funzione psicologica, ciò non implica che la funzione *sia* un processo atomico. Il punto che si intende sostenere è che non vi sia una riduzione ontologica del piano fenomenico al piano atomico e che, certi sistemi di atomi –

---

105 Gill 2009, 130.

106 Repici 2008, 388.

107 Ogni elemento mantiene il proprio singolare “potere” in quanto responsabile di determinate qualità e funzioni all'interno dell'organismo vivente, proprio in quanto non riducibile al piano atomico.

come ad esempio l'anima e l'organismo vivente con le sue funzioni – non possono essere compresi se non come sistemi di atomi e il loro comportamento non è descrivibile semplicemente come l'esito del comportamento dell'insieme dei suoi atomi costitutivi (sebbene, comunque è possibile che le caratteristiche del sistema possano essere spiegate facendo riferimento all'interazione delle sue parti)<sup>108</sup>. Leggere la natura dei fenomeni sensibili alla luce dei processi atomici che ne sono alla base non implica un'identità dei primi con i secondi e non rispecchia a nostro avviso il modo in cui Lucrezio rende conto della realtà naturale, dotata della medesima dignità ontologica degli elementi primordiali<sup>109</sup>. Quando ad esempio l'autore parla della stretta interrelazione tra anima e corpo o si riferisce alla sensazione nei termini di *motus* (III, 352), pur essendo il substrato atomico all'origine di tali processi, ne parla in termini psicologici e non atomici.

Un esempio in tal senso è fornito dal modo in cui Lucrezio concepisce la natura degli elementi. Al livello del funzionamento della teoria degli elementi, il punto di connessione è dato dall'esperienza sensibile: la nostra esperienza con il fuoco, ad esempio, è ciò che ci fa avere un'idea di come sia l'elemento del calore nell'anima, che a sua volta è in grado di spiegare il sussistere di un certo aspetto di essa che è associato agli effetti fisici del calore, come ad esempio l'ira. In fondo, anche alla base della teoria della costituzione dell'anima dai quattro elementi, vi è l'idea che l'anima, nella sua “manifestazione fisica” – sebbene possa sembrare un controsenso, dato che l'anima è invisibile, essa è espressa sottoforma di respiro che, mischiato al calore, abbandona i morenti – assomigli a questi elementi<sup>110</sup>.

108 Cfr. Everson 1999, 549, Gill 2009.

109 Secondo l'ontologia epicurea le uniche realtà esistenti sono (*DRN I*, 419-420; *Hdt.* 39-40) i corpi (*corpora, somata*) e il vuoto (*inane, kenon*). Dato il richiamo alla sensazione a conferma dei primi sia nel dettato lucreziano sia in quello epicureo, il riferimento è innanzitutto ai corpi sensibili, a partire dai quali soltanto si può “scendere” per via inferenziale al livello non sensibile del reale. Siamo quindi d'accordo con Sedley 1988, 302 nel ritenere che sia la presupposizione di una visione riduzionista ritenere che gli atomi e il vuoto siano le entità basilari per eccellenza dell'ontologia epicurea, a cui ogni cosa sarebbe riducibile. Su ciò anche Everson 1999, Verde 2010. Quest'ultimo mette in luce come sia in Lucrezio sia in Epicuro la nozione di corpo sia “equivoca” a livello etimologico, perché con “corpo” si indicherebbe sia l'aggregato, sia gli atomi; ma proprio tale ambiguità non sarebbe in conflitto con l'intenzione di chiarezza annunciata da Epicuro nell'*Epistola a Erodoto*, dato che per ciò che interessa a Epicuro evidenziare, e cioè che *to pan* sia costituito tanto da una natura tangibile quanto da una natura intangibile, è corretto intendere i *somata* sia come aggregati che come atomi (cfr. 91).

110 In questo senso non può però assomigliare alla quarta natura perché proprio il riferimento

La dimensione empirista riguardo lo studio dell'anima fa emergere anche una più sottile questione relativa alla natura degli elementi: posto che l'anima in Lucrezio è effettivamente costituita da tali elementi, non è chiaro se si tratti degli elementi stessi dell'esperienza sensibile, che vanno a formare l'anima tali e quali sussistono nella realtà o se si ha a che fare con dei composti che prendono il nome dagli elementi perché con essi hanno in comune alcune caratteristiche, ma che di fatto sono diversi da questi. La tesi generalmente accettata è quella dell'analogia o similitudine<sup>111</sup>: l'anima non contiene esattamente il fuoco o il vento quali fenomeni naturali, bensì qualcosa di molto simile a essi in termini generali, ma di più fine. Oltre all'appello all'empirismo<sup>112</sup> tuttavia, la questione va posta rispetto alla concezione lucreziana di composto sopra indagata. Infatti, «even if it is actual air-atoms that enter into the composition of the soul, one cannot strictly speak of *air* as a part of the soul because the atoms have been recombined into a new substance»<sup>113</sup>. Si può affermare in fondo che l'anima rappresenti una combinazione di quei tipi di atomi che, in altri contesti, vanno a formare gli elementi.

Riguardo la medesima presenza degli elementi nell'*animus* e nell'*anima*, la questione è stata chiarita in modo decisivo da Giussani<sup>114</sup>, il quale ha posto in luce le criticità di quelle posizioni – diffuse soprattutto agli inizi del 900 tra i commentatori tedeschi – che identificano *animus* e quarta natura sulla scorta della loro somiglianza funzionale e delle simili espressioni utilizzate da Lucrezio per definirli, o che ritengono l'*anima* costituita solamente dalle tre sostanze e l'*animus* da queste più la quarta natura<sup>115</sup>.

---

all'esperienza porta a considerare che non vi è nulla, nella nostra esperienza, capace di trasmettere un'idea, seppur parziale, di come essa sia. Cfr. Annas 1992, 139.

111 Cfr. Bailey 1947, 1026, Diano 1974, 130, Annas 1994, 139.

112 Sia nel senso che l'idea che abbiamo dei costituenti elementari dell'anima deriva dalla nostra conoscenza di cosa sia il fuoco o l'aria o il vento (cfr. Annas 1994, 138-139), sia in riferimento al fatto che, come gli elementi dell'esperienza, i costituenti dell'anima, che siano presi separatamente o collettivamente, non sono in grado di produrre la sensazione (cfr. Bailey 1947, 1026).

113 Sharples 1980, 119.

114 Giussani 1896, 197-206.

115 In Kerferd 1971, 84-85 troviamo una brevissima sintesi delle principali posizioni riguardo il rapporto tra i quattro elementi e le due parti dell'anima, ma l'autore dà come constatazione ormai assodata – così come le prove fornite da Giussani e Bailey per dimostrarla – che i quattro elementi siano ugualmente presenti nell'*animus* e nell'*anima*. Cfr. *infra*, n. 199 per alcuni argomenti di Giussani a sfavore della presenza esclusiva della quarta natura nell'*animus*.

### 3.3. Aspetti qualitativi e quantitativi degli elementi dell'anima

Passando ora ai singoli componenti dell'anima, già a III, 126-127 l'anima risultava sommariamente rappresentata come materialmente costituita da semi di vento e calore (*uenti quae sunt calidique uaporis semina*) in quanto soffio vitale che anima il corpo e lo abbandona in caso di morte<sup>116</sup>. La ripresa trattazione dal v. 230 è in continuità con quanto lì espresso, per il fatto che il vento e il calore sono nuovamente introdotti come ciò che abbandona gli uomini al punto di morte<sup>117</sup>.

L'accostamento dell'anima al soffio e al calore era stato messo in luce già da Epicuro nell'*Epistola a Erodoto* (§ 63):

«si deve considerare che l'anima è un corpo costituito da parti sottili (*soma esti leptomeres*) disseminato per l'intero complesso atomico (*athroisma*), assai simile a un soffio (*pneumati*) avente una certa commistione di calore (*termou tina krasin*) e simile in qualche modo all'uno e in qualche modo all'altro».

In risposta alla domanda di cosa sia fatta l'anima, il riferimento allo pneuma e al calore è stato interpretato in modi divergenti. L'interpretazione storicamente prevalente intende l'anima come effettivamente costituita da tali elementi<sup>118</sup>; d'altra

---

116 Brown 1997, 107 sottolinea come si trattasse di un'idea diffusa nell'antichità, per cui per un romano era naturale che l'anima fosse immaginata come un soffio, o un respiro. *Uentus* corrisponde al greco *pneuma* che, insieme al calore, in età ellenistica viene generalmente inteso appunto come principio vitale (cfr. Gottschalk 1996).

117 Repici 2008, 385-386 fa notare come sia la componente calda che quella areiforme, sono in realtà sdoppiate, la prima in *calor* e *uapor*, per designare la differenza tra aria calda e soffio caldo, e la seconda in *aer* e *aura* (o *uentus*) probabilmente per evidenziare la differenza tra l'aria come elemento costitutivo e il respiro necessario alla vita (cfr. *supra*, n. 42). Questo dà l'impressione che l'anima sia principalmente e in senso più approssimativo legata a una dimensione "aerea".

118 Cfr. Giussani 1896, 210, Bailey 1928, 388-389, Furley 1967, 196-197, Kerferd 1971, 81-82. Quest'ultimo risulta tuttavia critico nei riguardi dei suoi predecessori circa il modo di aver inteso l'anima come costituita dagli elementi, che normalmente sono ritenuti tre (il soffio, il calore e una sostanza più sottile, solitamente identificata con la quarta natura lucreziana). Il loro riconoscimento sembrerebbe giustificare una lettura in cui alcune particelle dell'anima sono ritenute come quelle del calore, altre uguali al soffio (cfr. ad es. Bailey 1929, 387-388: «rather the soul is 'a body of fine particles... most sembling breath with a certain admixture of heat and in some parts like to one of these and in some to the other'»). Secondo Kerferd, nel testo epicureo non si avrebbe invece a che fare con una dottrina dei diversi elementi dell'anima, piuttosto l'attitudine dell'anima è in un certo modo simile a quella degli elementi poiché sarebbe composta da atomi degli elementi ma ricombinati tra loro (cfr. 92; cfr. *supra*, 43-44 sul concetto di mescolanza). Gli altri studiosi, a parere di Kerferd, non

parte vi è chi ritiene che nell'epistola, Epicuro non fosse interessato ad approfondire una concezione elementare dell'anima – che dunque sarebbe solamente somigliante e non corrispondente allo pneuma misto al calore<sup>119</sup> – e una teoria delle parti, mantenendo un impianto fondamentalmente monista e volto a parlare dell'anima in quanto avente la funzione di garantire la possibilità della sensazione<sup>120</sup>.

Mentre per Lucrezio, come si è visto, l'anima sarebbe ontologicamente costituita dagli elementi, non così per Epicuro autore dell'epistola, il quale intende piuttosto stabilire un'analogia tra l'anima, che non cade direttamente sotto i sensi e una sostanza osservabile e percepibile<sup>121</sup>. Il soffio commisto a calore sarebbe così l'analogo visibile dell'anima, e rende infatti bene l'idea della sua sottigliezza e leggerezza<sup>122</sup>.

È evidente che le trattazioni dei due autori non sono totalmente sovrapponibili, e dall'alveo di studi riguardo il dettato epicureo dell'*Epistola a Erodoto* non sembra possibile delineare un quadro preciso riguardo la natura degli elementi e affermare con esattezza quali Epicuro ammettesse, pur non considerando l'anima da essi costituita. Un confronto tra il dettato epicureo e il testo lucreziano mette in luce l'aggiunta dell'elemento dell'aria da parte del poeta. Se la resa latina dello *pneuma*, normalmente considerato principio vitale, è data da *uentus*, c'è chi ritiene che l'aggiunta dell'*aer* – di cui già le fonti dossografiche danno attestazione<sup>123</sup> –

---

insistono abbastanza sul concetto di mescolanza (*krasis*) e sulla natura unitaria dell'anima sostenuta da Epicuro nell'epistola (su ciò anche Verde 2015, Masi-Verde 2018).

119 La questione è esplicitata soprattutto da Repici 2008, 379-406 e Verde 2015.

120 Cfr. Verde 2015, Masi-Verde 2018. L'autore ipotizza che al tempo della stesura dell'epistola, Epicuro non avesse ancora sviluppato appieno la sua teoria psicologica, oppure che, data la natura di compendio del testo, non avesse avuto bisogno di esaminare la dottrina degli elementi costitutivi dell'anima nel dettaglio (cfr. *supra*, n. 78)

121 Cfr. Repici 2008, 383-384. L'operazione empirista che è alla base rimane comunque la stessa in Epicuro e Lucrezio. Anche Epicuro si rifà all'esperienza della morte, di ciò di cui siamo privati quando moriamo, per sostenere l'analogia tra l'anima e il soffio caldo.

122 In un'ottica storico-filosofica dell'atomismo gli studiosi si interrogano sul perché Epicuro abbia ritenuto necessario introdurre lo pneuma oltre al calore per spiegare la natura corporea dell'anima (Masi-Verde 2018, 238). Per alcuni (cfr. Bailey 1929, 387-388) il riferimento allo pneuma, assente nella psicologia democritea, potrebbe rientrare proprio nell'intento di correggere la sua inadeguatezza nello spiegare la varietà di fenomeni psicologici con il solo riferimento agli atomi di fuoco da cui l'anima risulterebbe costituita. Repici 2008, 284 invece sostiene che con l'analogia Epicuro potrebbe aver inteso sottolineare non solo la sottigliezza dell'anima ma anche la sua capacità di portare movimento e vita nel corpo, come già attestato da Aristotele. Nel *De Moto Animalium* infatti, lo pneuma è introdotto come causa fisiologica del movimento degli animali (cfr. *infra*, III, 3).

123 Cfr. Aetius 4.3.11 (= 315 Usener).

corrisponda a un tentativo di innovare l'insegnamento epicureo con un interesse di tipo medico, pur rimanendo del tutto inalterate le questioni fondamentali del sistema<sup>124</sup>. Altri studiosi invece considerano il problema sul versante epicureo: Diano<sup>125</sup> spiega l'assenza dell'elemento areiforme nella trattazione con il fatto che – così come Lucrezio – il filosofo avrebbe potuto ritenere come evidente che la presenza del calore implicasse anche la presenza dell'aria<sup>126</sup>. Bailey invece ritiene che Epicuro, data la natura sommaria dell'esposizione contenuta nella lettera, avrebbe potuto accidentalmente abbandonare la questione<sup>127</sup>.

La quarta natura non risulta direttamente introdotta da Epicuro nella lettera, sebbene vi siano stati tentativi di intravedere nel § 63 la presenza di una terza parte oltre al soffio e al calore. L'interpretazione è tuttavia molto discussa in quanto basata sull'introduzione di una correzione testuale, generalmente ritenuta ingiustificata e non necessaria: *ti meros* («una parte») al posto di *to meros* («la parte»)<sup>128</sup>. Quindi dopo aver introdotto la composizione dell'anima, Epicuro passerebbe a parlare di una sua parte, da alcuni ritenuta corrispondente alla quarta natura.

Tornando alla trattazione del *De Rerum Natura*, è bene ora vedere in che modo il poeta consideri gli elementi dell'anima. Mentre giustifica l'introduzione dell'aria con il fatto che il *uapor*, essendo molto rarefatto, contiene aria al suo interno (III, 233-234), non spiega la relazione tra l'aria e il vento. Bailey sostiene che probabilmente Lucrezio non lo ritenesse necessario, considerando assodata l'idea – espressa altrove nell'opera – che il vento corrispondesse ad aria messa in movimento<sup>129</sup>. Riguardo il rapporto con il *uapor*, sempre Bailey spiega in modo convincente il fatto che *uapor trahit aera secum*: una struttura molto rarefatta, come quella del calore, implica una grande proporzione di vuoto e l'aria, essendo tutta intorno alle cose, tenderebbe a

---

124 Cfr. Gottschalk 1996. Lo stesso studio porta l'attenzione sulla concezione dello pneuma in età ellenistica.

125 Cfr. Diano 1974, 130.

126 Nella definizione degli elementi dell'anima infatti Lucrezio associa l'aria al calore.

127 Cfr. Bailey 1928, 389. Anche Sedley 1999, 71 considera la questione alla luce della natura compendiarica dell'epistola.

128 Si consulti Verde 2017 per le questioni più strettamente linguistiche e concettuali legate al dibattito intorno la correzione testuale. Per gli aspetti più teorici si veda Repici 2008, Verde 2015.

129 Cfr. Bailey 1928, 231.

entrarvi e occupare il vuoto<sup>130</sup>. A ogni modo Lucrezio non dà nessuna spiegazione sulle particolarità degli elementi, salvo che nello specificare che gli atomi dell'elemento senza nome sono i più lisci e sottili.

A differenza degli altri tre elementi la quarta natura non ha un corrispettivo nell'esperienza sensibile e in ciò si è visto un indebolimento dell'empirismo epicureo o un «pushing his materialism to the utmost limit»<sup>131</sup>. L'anonimia della quarta natura rifletterebbe la difficoltà di Lucrezio e della tradizione epicurea nel giustificare la sua differenza qualitativa rispetto al resto, nel quadro atomista<sup>132</sup>. Annas ipotizza invece che l'empirismo linguistico di Epicuro non consenta di attribuire un nome specifico a qualcosa che non può essere confermato dall'esperienza, laddove la concezione che si ha dell'anima deriva proprio dalla sua corrispondenza o somiglianza con l'esperienza sensibile<sup>133</sup>. La quarta natura è infatti composta da atomi talmente sottili e piccoli che è impossibile predicarla di qualsivoglia qualità e non vi è nulla nella realtà percepibile che possa evocarla. A tale lontananza dalla soglia di percezione potrebbe alludere anche il linguaggio lucreziano di celamento e lontananza spaziale utilizzato per descrivere il suo rapporto con gli altri elementi dell'anima.

L'esistenza della natura senza nome risulta necessaria nella misura in cui l'evidenza sensibile si scontra con l'impossibilità che gli altri tre elementi, presi da soli o nel loro insieme, siano in grado di produrre la sensazione:

«già una triplice natura dell'animo è stata dunque trovata;  
né tuttavia queste cose tutte quante sono bastanti a creare il senso,  
poiché di queste nessuna la mente<sup>134</sup> ammette possa creare  
i moti sensiferi, che danno ciò che nella mente si rivolta»<sup>135</sup>

Cioè deve esserci nell'anima qualcosa in grado di attivare la forza cinetica che rende l'anima senziente. Essendo di natura più fine rispetto agli altri elementi, quando

---

130 Cfr. *ibid.*

131 Bailey 1928, 392.

132 Cfr. Masi-Verde 2018, 239.

133 Cfr. Annas 1992, 139.

134 Si intende appunto l'evidenza, ciò che è corretto inferire.

135 III, 238-240: *nec tamen haec sat sunt ad sensum cuncta creandum, / nil horum quoniam recipit mens posse creare / sensiferos motus.*

qualcosa di esterno impatta il corpo, gli atomi della quarta natura, poiché più suscettibili agli impulsi, sono i primi a essere mossi e scuotendosi comunicano il moto agli atomi degli altri elementi a essi mescolati, dall'elemento più mobile a quello più inerte e poi attraverso gli organi corporei, i cui atomi sono a contatto con gli atomi dell'anima (III, 246-256). Tuttavia, i singoli atomi non hanno essi stessi la sensazione, ma il composto che essi formano.

Proprio in virtù di ciò, il ruolo della quarta natura nel generare la sensazione è stato interpretato in funzione della capacità che essa avrebbe di unificare gli altri tre elementi: così come l'anima dirige e influenza il corpo, la quarta natura è ciò che "anima" l'anima; e ciò sarebbe possibile in quanto la sua natura estremamente sottile consentirebbe agli altri elementi di unirsi in un composto omogeneo<sup>136</sup>.

A nostro avviso non risulta che Lucrezio affermi qualcosa del genere, nemmeno quando asserisce che essa stessa è «quasi dell'anima tutta quanta essa / inoltre è l'anima e domina tutto il corpo» (280-281), poiché quello che Lucrezio intende stabilire, tramite un'*analogia* con l'anima, non è la sua maggiore preminenza rispetto agli altri elementi, bensì che è la natura senza nome ad avere il privilegio di iniziare i moti sensitivi. In questo modo infatti si rischia di assegnare una diversa dignità ontologica e alla quarta natura rispetto agli altri elementi e all'anima rispetto al corpo, cosa che risulta andare contro il materialismo epicureo<sup>137</sup>. Non si vede poi come la quarta natura possa introdurre una variazione qualitativa all'interno del composto, in cui a essere possibili sono soltanto le differenti proporzioni, in termini quantitativi, tra gli atomi dei vari elementi. Si tratta, in ogni caso di come intendere la questione della psichicità, ovvero il fenomeno per cui una certa disposizione di atomi è in grado di produrre una capacità cognitiva o una certa funzione psichica che a livello atomico non sussiste. Poiché per indagare nel dettaglio il meccanismo della sensazione fisica alla luce di questo problema, occorre avere presente l'intima relazione tra anima e corpo, la questione sarà ripresa in seguito.

---

136 Cfr. Annas 1992, 140-141.

137 L'importanza del medesimo valore ontologico posseduto da anima e corpo è stato ben illustrato da Verde 2015, 50-51.



### 3.3.1. La relazione tra gli elementi all'interno dell'anima

Dai vv. 273 a 287 si ricavano altre informazioni utili riguardo la relazione tra gli elementi: sebbene sul piano fisico essi siano tra loro uniti, nell'ordine della trattazione 1) è prima descritta la quarta natura presa isolatamente (273-281), 2) poi viene presa in considerazione la relazione tra i tre elementi (282-287). Ciò potrebbe essere dovuto alla maggiore preminenza funzionale della prima o alla difficoltà teorica derivata dal trattare qualcosa che non trova corrispondenza nella realtà sensibile. Dal testo si può evincere che:

1) la quarta natura “si cela nel profondo” (*penitus prorsum latet*) ed è figurativamente rappresentata come l’“anima di tutta l'anima”. L'allusione alla localizzazione non va presa letteralmente e non può essere intesa in senso spaziale, dal momento che, come si è visto, gli elementi non hanno una “posizione” nell'anima. Lucrezio quindi rappresenta in termini spaziali (*latet* e *subest* 273, *infra* 274), quelle che sono diverse proprietà<sup>138</sup>. Che sia celata all'interno del corpo indica dunque che, essendo i suoi atomi estremamente sottili, è più al di sotto della soglia della percezione rispetto alle altre nature. Per cui «pur se spazialmente a contatto con gli atomi del corpo, non può agire su di essi che per il tramite delle altre tre nature, che sole colmano l'intervallo qualitativo e funzionale che è tra essa e il corpo»<sup>139</sup>, essendo fatte di atomi più grossolani. Il ruolo che la quarta natura riveste rispetto agli altri elementi è descritto in analogia al ruolo dell'anima rispetto al corpo; dunque è definita come (*quasi* 280) l’“anima di tutta l'anima” poiché a) è l'elemento più fine di tutti (raffinatezza espressa in tale contesto nei termini di grado di impercettibilità), così come l'anima lo è nell'organismo vivente; b) dà inizio alla sensazione nell'anima, così come l'anima porta la sensazione nell'organismo vivente.

2) Le tre prime nature sono mescolate in modo tale che una delle tre può essere presente in proporzione maggiore rispetto alle altre. Il passaggio riprende l'idea espressa a 262-265 della formazione di un'unica natura, ma qui la descrizione

---

138 Cfr. Diano 1974, 134 per aver reso esplicita la questione.

139 *Ibid.*

trasmette una relazione che sembra ancora una volta delineata in termini spaziali (282-287):

«per un motivo analogo è necessario che il vento e l'aria e il calore fra loro mischiati siano attivi (*uigeant*) negli arti e l'uno più sottostia (*subsit*) agli altri oppure sovrasti (*emineatque*), così che qualcosa di unico sembri avvenire a causa di tutti<sup>140</sup>, altrimenti il calore e il vento in modo separato e altrettanto la potenza dell'aria annullerebbero la sensazione, e separati la dissolverebbero»<sup>141</sup>.

Siamo d'accordo con Bailey<sup>142</sup> nel ritenere che Lucrezio non stia istituendo una precisa e permanente relazione locale tra gli elementi; tuttavia la linea 284 può essere interpretata in due modi: a) secondo Bailey e altri editori, Lucrezio si sta sforzando di spiegare la relazione degli elementi in base alla loro maggiore o minore grandezza; b) l'allusione alla relazione locale indicherebbe piuttosto le loro qualità secondarie<sup>143</sup> che, in base alla diversa proporzione reciproca che possono assumere gli elementi all'interno dell'anima, manifestano una certa tendenza caratteriale nell'organismo vivente. In questo modo, il passo costituirebbe proprio un'anticipazione del successivo resoconto (288-313) riguardo gli effetti degli elementi sugli umori e i caratteri e, come prima, anche in questo caso, una relazione espressa in termini spaziali starebbe a indicare una certa proprietà non spaziale.

Le tre sostanze possiedono la stessa qualità dell'elemento naturale corrispondente, quindi, come ha ben messo in evidenza Giussani<sup>144</sup>, sono costituite dalla prevalenza di atomi di una certa temperatura: il calore dalla prevalenza di atomi del caldo, il

---

140 Concordiamo con Brown 1997, 128 nel ritenere che, nonostante oggetto del passaggio siano le tre nature, *ab omnibus* dovrebbe includere anche il quarto elemento, la cui compartecipazione è implicata da *consimili ratione* a 282 e *sensum* a 287.

141 *Consimili ratione necessest uentus et aer / et calor inter se uigeant commixta per artus / atque aliis aliud subsit magis emineatue / ut quiddam fieri uideatur ab omnibus unum, / ni calor ac uentus seorsum seorsumque potestas / aeris interemant sensum diductaque soluant.*

142 Cfr. Bailey 1947, 1040.

143 (Cfr. Brown 1997, 128) Riferimento suggerito anche da *uigeant*, che richiama l'idea della produzione o dell'efficacia di un certo effetto.

144 Giussani 1896, 184-186.

vento da atomi del freddo e l'aria da atomi di temperatura media<sup>145</sup>.

L'aspetto termico serve a spiegare la dimensione emotiva e caratteriale degli esseri umani<sup>146</sup>: l'emozione dell'ira è associata a una maggiore componente di calore, la tranquillità e la calma sono tipiche quando prevale la componente dell'aria, mentre il vento, associato a una temperatura fredda, è sintomo di paura (III, 287-293):

«l'animo ha anche quel calore, che assorbe  
quando nell'ira ribolle, e dagli occhi scintilla un ardore assai  
intenso. Vi è anche, della paura compagno, freddo vento in abbondanza<sup>147</sup>,  
che suscita brividi alle membra e sollecita gli arti.  
Vi è anche quello stato di aria pacata,  
che avviene con un animo tranquillo e un volto sereno»<sup>148</sup>.

A 296, dalla discussione delle emozioni, si passa alla trattazione dei temperamenti, cioè le predisposizioni emotive più o meno permanenti e in un certo senso costitutive della natura individuale. Esse sono illustrate prima a partire dal mondo degli animali e poi in riferimento agli uomini<sup>149</sup>. L'originaria e differente costituzione naturale di ciascuno sarebbe dovuta alla proporzione tra i quattro elementi di cui è costituita l'anima. Lucrezio non spiega in che modo ciò si manifesti a livello atomico, ma si

---

145 Tuttavia, oltre a specificare come il composto che costituisce l'*aer* non sia il derivato di una mescolanza proporzionata di freddo e caldo ma formi un *concilium a sé* stante di atomi di diversa specie, Giussani non esplicita il contributo che gli atomi «caloriformi» e «frigoriformi», insieme ai «teporiformi» dovrebbero apportare, con la loro presenza, nell'anima.

146 È merito di Diano 1974, 131-132 l'aver reso esplicito tale collegamento.

147 Brown 1997, 129 suggerisce come sia la quantità dell'elemento in questione a determinare l'umore: eppure come tale superiorità quantitativa temporanea si verifichi non è spiegato.

148 *Est etiam calor ille animo, quem sumit, in ira / cum feruescit et ex oculis micat acrius ardor. / est et frigida multa, comes formidinis, aura / quae ciet horrorem membris et concitat artus. / est etiam quoque pacati status aeris ille, / pectore tranquillo qui fit uultuque sereno.* Bailey 1947, 1041 acutamente osserva che Lucrezio non connette in modo esplicito il calore, il vento e l'aria che si manifestano con le emozioni agli elementi presenti nell'anima, ma in qualche modo implicitamente la presenza dei primi è dovuta all'emergere di uno o l'altro elemento dell'anima.

149 Nel sistema epicureo gli animali non risultano essere totalmente privi di ragione. Lucrezio stesso attribuisce una *mens* e un *animus* ai cavalli (II, 263-271), così come ai cervi (III, 299). Si veda Annas 1992, 133-136 per un maggiore approfondimento. L'autrice evidenzia come per gli epicurei la razionalità non corrisponderebbe a qualcosa di specifico, ma rappresenterebbe più un insieme di capacità, alcune delle quali gli animali condividono con gli esseri umani. Comunque è interessante notare che, mentre gli argomenti della sezione precedente riguardante la relazione tra gli elementi si riferivano all'anima come entità complessiva, nel presente resoconto l'*animus*, essendo la sede delle emozioni, torna a essere al centro dell'attenzione. La sua azione a sua volta si ripercuote comunque sull'*anima*, che produce la manifestazione fisica.

dovrebbe immaginare l'anima come un aggregato abbastanza stabile, in cui la maggiore presenza di atomi di un certo elemento rispetto agli altri corrisponde a una certa tendenza caratteriale.

Nelle descrizioni fornite dall'autore, è vividamente enfatizzata la manifestazione fisica delle predisposizioni emotive, e in tal modo risulta conferito un grado di evidenza all'esperienza sensibile: in sostanza, risulta esserci una corrispondenza tra la caratteristica fenomenica dell'elemento, ad esempio il freddo del vento, e i sintomi fisici dell'emozione, in base alla quale – sebbene Lucrezio non lo espliciti chiaramente – si costituisce un legame di causalità per cui l'emozione o il temperamento è tale proprio per via della prevalenza, nell'anima del soggetto, di un certo elemento sugli altri.

Nel caso dei temperamenti la prevalenza è tendenzialmente permanente (III, 296-302):

«del qual genere anzitutto è la violenta forza dei leoni,  
che squassano di ruggiti i petti e spesso gemendo  
neppure posson nel petto contenere i flutti dell'ira;  
ma più di vento ha la fredde mente dei cervi  
e più presto nei visceri sollecita i gelidi soffi,  
che fanno nascere nelle membra dei moti con tremori.  
Ma la natura dei bovini vive con più di placida aria»<sup>150</sup>.

I temperamenti degli uomini sono simili a quelli animali, dunque del tipo irascibile, timido (o pauroso) e placido ma, mentre negli animali essi sono permanenti, per gli uomini è possibile agire sul proprio carattere e dunque variarli.

Il quadro dipinto da Lucrezio, in realtà, sembra porre in evidenza il carattere determinante delle inclinazioni naturali nella vita di ognuno e, come l'individuo possa superarle o attenuarle – in particolare cosa si verifichi a livello atomico –, non

---

150 *Quo genere in primis uis est uiolenta leonum, / pectora qui fremitu rumpunt plerumque gementes / nec capere irarum fluctus in pectore possunt; / at uentosa magis ceruorum frigida mens est / et gelidas citius per uiscera concitat auras, / quae tremulum faciunt membris existere motum. / At natura boum placido magis aere uiuit.*

è un punto sviluppato dal poeta<sup>151</sup>. I soli suggerimenti in questa direzione provengono dall'utilizzo dei termini *doctrina* e *ratio* che, secondo alcuni<sup>152</sup>, Lucrezio avrebbe inteso in contrapposizione: da una parte infatti ci sarebbe l'educazione (*doctrina*) che, sebbene in grado di rendere gli uomini colti (*politos*), non consentirebbe al soggetto di eliminare o rendere ineffettive le sue inclinazioni naturali (*naturae animi uestigia*)<sup>153</sup>; dall'altra la *ratio*, ovvero la filosofia epicurea che, se abbracciata, può garantire agli uomini “una vita degna degli dèi” (III, 322). Non è chiaro, tuttavia, in cosa tale differenziazione si traduca, così come non è spiegato cosa caratterizzi una forma di educazione in modo che essa abbia una certa efficacia sulla vita degli uomini.

Come fa notare Furley<sup>154</sup>, non c'è una differenza negli effetti generati dalla *doctrina* e dalla *ratio*. L'unica cosa che si afferma è che entrambe possono in una certa misura rendere trascurabili i tratti caratteriali appartenenti per natura agli individui, ma non sradicarli completamente. Per questo l'autore sostiene che *doctrina* e *ratio* non abbiano in realtà un significato differente; indicherebbero semplicemente un qualsiasi tipo di formazione in cui l'uomo si “allena” a controllare le proprie tendenze naturali. In effetti sembra essere questo il punto che Lucrezio – sebbene non in modo così diretto – intende veicolare: il potenziale che l'uomo indubbiamente ha di diventare indipendente rispetto alla propria costituzione originaria. In base a quanto detto finora, ciò che uno sforzo di questo tipo produrrebbe a livello atomico, sarebbe un cambiamento nella proporzione atomica della mente che, da questo punto di vista, risulta abbastanza “plastica”.

Riteniamo perciò che non vada accentuata la contrapposizione tra due diverse forme di “educazione”, come se fosse questo il punto su cui Lucrezio intende esplicitamente insistere; ma allo stesso tempo non ci sembra sostenibile la tesi di

---

151 L'ipotesi, avanzata da Furley 1967, 200 è che, come risultato dell'educazione, gli atomi si riaggregano secondo nuovi schemi atomici: «learning cannot diminish the sum of “hot” atoms in a passionate man's *psyche*, but perhaps it can push them away into less effective regions». In riferimento alla natura della costituzione originaria della mente e ai parziali cambiamenti che essa può subire si veda anche Englert 1987, cap VI e Bobzien 2000.

152 Bailey 1947, Brown 1997.

153 Ciò viene generalmente inteso nel senso che la *doctrina* fornisce una preparazione eccessivamente vaga e superficiale.

154 Cfr. Furley 1967, 199. La sua interpretazione è seguita da Englert 1987, cap. VI.

Furley secondo cui non ci sarebbe nessuna sfumatura di significato tra *doctrina* e *ratio*. Il *nobis* riferito a *ratio* (321) rende chiaro che è della dottrina di cui è fautore, ovvero l'Epicureismo, che Lucrezio sta parlando<sup>155</sup>. E sebbene i risultati derivanti dalla *doctrina* o dalla *ratio* siano della stessa tipologia – eliminare l'effetto delle inclinazioni naturali – il testo suggerisce che la *ratio* possa farlo in modo più “incisivo”. Ad ogni modo sembra difficile poter ricavare da tali passaggi testuali una vera e propria teoria; piuttosto l'autore sembra fornire una forma di consolazione a chiusura di un argomento dai toni forse eccessivamente “deterministici”.

---

155 Lo suggerisce anche il fatto che anche in altri contesti *ratio* identifica la filosofia epicurea in quanto dottrina che fornisce la spiegazione delle cause dei fenomeni. In questo senso si associa da vicino a *natura* nell'espressione *natura haec rerum ratioque* (V, 335) per indicare la recente scoperta di Epicuro del sistema della natura. Per un resoconto dettagliato dell'utilizzo di *ratio* all'interno del *De rerum natura* si rinvia a Ojeman 1963 e Cassin 2014, 586-587.

#### 4. L'anima e il corpo

Mentre finora il corpo era stato indirettamente presentato come quell'intreccio di vene, nervi, organi a cui l'anima risultava commista e la sua presenza era in funzione della descrizione dell'anima, quasi come riprendendo il discorso in seguito a una digressione, da 323 Lucrezio indaga la loro stretta interconnessione e, sia sul piano argomentativo sia teorico, il corpo, quale sostanza fisicamente determinata, risulta al centro della trattazione quanto l'anima.

I versi 323-349 contengono enucleati i principali aspetti che caratterizzano il rapporto tra anima e corpo ma, allo stesso tempo, tali aspetti – cruciali per la comprensione del tipo di relazione sussistente tra le due entità corporee –, sono solo accennati come una sorta di anticipazione di alcune tesi che saranno esposte nella seconda sezione del libro III dedicata alle prove a favore della mortalità dell'anima (417-829). Tuttavia la maggior parte delle prove non poggiano sulle proprietà degli atomi ma si fondano su esperienze reali e concrete, e non risultano teoricamente decisive nel fornire informazioni dettagliate sulla natura del rapporto anima-corpo. Per tale motivo, si cercherà di estrapolare gli aspetti più utili a delineare tale rapporto, senza la pretesa di un'indagine esaustiva delle prove.

Dato che, come si diceva, l'andamento di questa sezione ci appare meno denso di aspetti teorici<sup>156</sup> e da questo punto di vista – nonostante l'abbondanza di contenuti – più spedito, risulta più arduo seguire l'ordine delle argomentazioni fornite da Lucrezio.

Per questo e per il motivo sopra esposto, nonché per una maggiore chiarezza espositiva, enunciamo di seguito i versi e i contenuti che verranno presi in considerazione nel presente paragrafo:

1. Versi che affrontano la relazione anima-corpo e che costituiscono un'appendice alle questioni affrontate nella prima parte del libro III sulla natura dell'anima:

---

<sup>156</sup> Le principali questioni teoriche inerenti l'anima sono state trattate nella sezione precedente del libro.

- vv. 323-349: costituiscono il primo accenno generale all'unità strutturale e mutua indispensabilità di anima e corpo.
- vv. 370-395: in cui Lucrezio, in contrapposizione a Democrito, espone la sua teoria del rapporto atomico spaziale di anima e corpo.
- vv. 396-415: in cui si mostra la maggiore importanza dell'*animus* per il mantenimento della vita nel corpo.

2. Versi della seconda parte del libro III che contengono tesi utili a definire il rapporto anima-corpo:

- vv. 425-44: in cui si dimostra che l'anima, poiché di natura estremamente volatile, se non contenuta da un corpo più solido, si disperde.
- vv. 445-458: in cui si argomenta la parabola di crescita e degenerazione dell'essere vivente mostrando il parallelo sviluppo e disintegrazione dell'anima e del corpo che lo costituiscono.
- vv. 548-557: in cui si prova che l'*animus* non può esistere senza il corpo, in quanto sua parte determinata e poiché da esso racchiuso.
- vv. 558-579: in cui lo stesso argomento è applicato all'*anima*, facendo riferimento all'impossibilità di produrre i moti sensitivi se essa non risulta racchiusa dal corpo.

I punti teorici salienti che emergono in modo non sistematico da tali luoghi testuali, come diverse espressioni del manifestarsi dell'unione strutturale di anima e corpo e della loro mutua dipendenza, risultano dunque essere:

- a) la questione della relazione spaziale e della localizzazione atomica di anima e corpo;
- b) le diverse forme in cui si mantiene la vita dell'essere vivente in base alla sussistenza o meno di *animus*, *anima* e corpo;



c) la sensazione come forma di espressione più evidente del rapporto tra anima e corpo.

#### **4.1 I vv. 323-349 come introduzione generale al rapporto anima-corpo**

Nell'ordine delle argomentazioni del poeta latino, tale breve sezione del libro è posta prima di altre due sezioni incentrate su problematiche specifiche concernenti la sensazione. È possibile allora che questa prima trattazione della relazione anima-corpo, costituisca una parentesi – indispensabile ma non centrale in quel momento dell'esposizione – per poter affrontare in modo più completo la questione del funzionamento del *sensus*, il quale, nei passaggi precedenti, era stato introdotto a proposito dell'anima per spiegarne l'origine meccanica, ma che, per essere considerato nella sua completezza quale fenomeno caratterizzante la vita dell'essere vivente, richiedeva l'introduzione dell'altra componente fondamentale della natura di quest'ultimo: il corpo, e l'accento della sua relazione con l'anima. Infatti, come sarà chiaro tra breve, la sensazione è un processo che nasce solo in virtù della specifica tipologia di relazione che intercorre tra i due e non è un'attività che appartiene “ per essenza” né all'uno né all'altro.

Innanzitutto dunque, Lucrezio introduce l'unione strutturale e la mutua indispensabilità di anima e corpo (323-326):

«Questa, dunque, natura da tutto il corpo è sostenuta (*tenetur corpore ab omni*),  
ed essa è guardiana del corpo e motivo della sua salute (*causa salutis*).  
Infatti con comuni fra lor aderenze sono impiantate  
né senza rovinar si vede che possono essere svèlte»<sup>157</sup>.

L'unione strutturale si esplica nel fatto che: 1) l'anima è contenuta dal corpo; 2) essa

---

<sup>157</sup> *Haec igitur natura tenetur corpore ab omni / ipsaque corporis est custos et causa salutis. / nam communibus inter se radicibus haerent / nec sine pernicie diuelli posse uidentur.*

lo mantiene in vita; 3) le loro particelle costitutive sono intrecciate sin dall'origine. La mutua indispensabilità consiste invece nel fatto che non potrebbe sussistere né il senso né nessun altro moto vitale se anima e corpo fossero separati. L'anima, al di fuori del corpo si dissolve come fumo (434-439) e il corpo, senza l'anima, degenera “in putredine” (343).

In questa prima trattazione Lucrezio implica, ma non argomenta, che l'anima, a meno che non sia tenuta insieme dal corpo, non può dar vita al moto sensitivo, e il corpo non è capace di produrlo da sé, ma può riceverlo solo dall'anima. Tale aspetto verrà esplicitato solamente in seguito (558-579), in versi in cui la reciproca interdipendenza di anima e corpo è mostrata proprio con il riferimento alle modalità in cui il corpo è in grado di rendere l'anima sensitiva. La natura della sensazione è quindi spesso al centro dell'attenzione, non tanto però per spiegarne il funzionamento, quanto perché costituisce la prova più evidente della relazione tra anima e corpo.

Il paragrafo consente dunque di mostrare su un piano generale che, se la causa della vita per anima e corpo è congiunta le loro stesse nature devono esserlo<sup>158</sup> (348-349):

«così che tu veda, poiché è strettamente unita la causa della salute  
(*causa salutis*),  
che strettamente anche unita stia la loro natura (*coniunctam*)»<sup>159</sup>.

Ancora una volta sembra trattarsi di una tesi conclusiva più che di una dimostrazione vera e propria.

## **4.2. La costituzione materiale e la relazione atomica di anima e corpo**

Che l'anima sia contenuta nel corpo – tema introdotto nell'*incipit* del passo – risulta fondamentale poiché è la condizione materiale affinché l'anima possa sussistere così

---

158 Bailey 1947, 1047.

159 *Ut uideas, quoniam coniunctast causa salutis, / coniunctam quoque naturam consistere eorum.*

com'è stata finora descritta dall'autore e soprattutto garantisce che non si disperda per via della sua tenue natura. In altri passaggi testuali (III, 441, 555) la tesi è ripresa con l'immagine del corpo come di un vaso che contiene l'anima.

In realtà l'analogia non è totalmente appropriata: il vaso è un contenitore chiuso e non permeabile e resta in un certo senso separato da quanto è ivi contenuto, mentre il corpo contiene l'anima essendo a essa mescolato<sup>160</sup>. Evidentemente, in quei contesti l'analogia bastava per rendere l'idea della loro comunanza e il fatto che l'anima per esistere avesse bisogno di un altro corpo a cui legarsi<sup>161</sup>.

Ciò comunque getta luce sulla relazione spaziale di anima e corpo e sulle differenze tra loro sussistenti: il diverso grado di finezza che costituisce l'anima rispetto alle particelle che compongono il corpo consente di chiarire sia la sua localizzazione in esso sia il fatto che sul piano materiale le due sostanze sono intrecciate. Nella sezione dell'*Epistola a Erodoto* concernente l'anima, il modo in cui il corpo-anima (l'anima è definita *soma*) e il corpo<sup>162</sup> sono connessi è reso dalla metafora dei semi gettati in un campo: l'anima è disseminata nel corpo come i semi sono collocati tra le zolle di un terreno, compenetrandolo<sup>163</sup>. Infatti sebbene sia l'anima sia il corpo siano materialmente costituiti di semi (cioè di atomi), quelli che compongono il corpo vanno a formare aggregati – ossa, nervi, organi e così via – più complessi e compatti in struttura, e le particelle dell'anima, come semi, vanno a innestarsi negli interstizi tra questi vari aggregati. Come si è visto, Lucrezio utilizza analogie diverse secondo cui immaginare il rapporto tra anima e corpo ma, stando a questa metafora e stando alla concezione lucreziana di *animus* e *anima*, ovviamente la compenetrazione non

---

160 Anche Verde 2015, 53, a proposito della concezione epicurea del rapporto anima-corpo, sottolinea come il corpo sia un'entità “permeabile” che, se da un lato ricopre l'anima, d'altra parte non è capace di impedirne l'esalazione al momento della morte.

161 Cfr. III, 554-556: «l'animo da sé non può esistere senza corpo / e lo stesso uomo, che sembra essere come un vaso di quello, / o qualunque altra cosa che piuttosto ad esso strettamente congiunto / tu voglia immaginare, dal momento che il corpo vi aderisce / insieme legato», *animus per se non quit sine corpore et ipso / esse homine, illius quasi quod uas esse uidetur; / siue aliud quid uis potius coniunctus ei / fingere, quandoquidem conexu corpus adhaeret.*

162 Il termine utilizzato da Epicuro è *athrosima*, letteralmente “complesso atomico”. Si tratterebbe di un'espressione usata in modo specifico per indicare l'idea di un complesso organizzato di atomi, cioè un organismo (cfr. Verde 2010, 188).

163 Cfr. Verde 2010, 188-189. Repici 2008, 382 e Verde 2010, 188 ritengono che tale concezione potesse essere la risposta implicita di Epicuro all'obiezione di solito mossa nell'antichità ai sostenitori della corporeità dell'anima circa l'impossibilità che un corpo possa essere la sede di un altro corpo.

sarà uniforme: in alcuni punti gli atomi saranno maggiormente distribuiti che in altri<sup>164</sup>.

Bailey, riflettendo sulla natura atomica non solo dell'anima, ma anche del corpo, ha consentito di elucidare meglio il rapporto tra i due. Le parti del corpo in realtà possono essere più o meno compatte: in alcune parti, come nelle ossa, gli atomi costitutivi – probabilmente poiché hanno forme più uncinatae – sono strettamente intrecciati e quindi creano strutture più solide. In altre parti, come nelle vene e nei nervi, gli atomi costitutivi sono più lisci e piccoli, e la struttura risulta quindi più blanda<sup>165</sup>. Tuttavia, la struttura che compone il corpo è porosa: tra i vari elementi che lo costituiscono, che siano più o meno compatti, vi sono pori, ovvero intervalli di spazio. In essi sono racchiusi, esercitando i moti a loro propri, gli atomi dell'anima. La messa a fuoco della natura atomica del corpo, oltre che sulla relazione materiale sussistente tra anima e corpo, fa riflettere sul loro simile statuto ontologico. Sembra infatti che queste due sostanze non siano diverse qualitativamente, ma sul piano quantitativo. Dal punto di vista materiale, infatti, esattamente come l'anima, il corpo è formato da atomi, dunque essa non può essere reputata superiore a quest'ultimo. In realtà se l'aspetto qualitativo lo si attribuisce al piano fenomenico, anima e corpo posseggono qualità e caratteristiche diverse, ma essi si spiegano ricorrendo agli stessi principi e alla medesima materia, cambiando le tipologie di forme atomiche che si intersecano e i tipi di moti che un particolare intreccio fa scaturire, il quale a sua volta determina le proprietà di quel tipo specifico di composto che è l'anima o il corpo.

Avendo una struttura più compatta e solida il corpo è in grado di preservare l'anima – di natura molto più rarefatta – dalla sua dispersione. Infatti se il vaso, ovvero il corpo, si rompe, l'anima, perdendo la sua protezione, si dissolve e l'aria (intesa come spazio esterno potenzialmente contenitivo) non risulta abbastanza compatta

---

164 Come si è potuto constatare nel §1, sono nello specifico gli atomi dell'*anima* a essere disseminati tra le membra del corpo. Mehl 1999 a tal proposito, porta all'attenzione del lettore il termine utilizzato da Lucrezio per descrivere la localizzazione dell'*anima*. *Dissita* deriva dal verbo *dissero*, letteralmente “seminare” o “disseminare”, il quale evoca l'immagine epicurea di semi sparpagliati in un campo (Mehl 1999, 286 ritiene che si tratti proprio della traduzione dei termini *paesparthai* e *diesparmenon* utilizzati da Epicuro).

165 Bailey 1947, 397.

da contenerla<sup>166</sup>.

Lucrezio fornisce una spiegazione precisa del modo in cui gli atomi dell'anima sono spazialmente mescolati con quelli del corpo all'interno dell'organismo vivente, affermando di dissentire dalla dottrina di Democrito (III, 370-395). Mentre quest'ultimo sosteneva che gli atomi del corpo e dell'anima fossero distribuiti ovunque con il medesimo ordine, in modo alternato l'uno dopo l'altro, Lucrezio ritiene che i vari atomi dell'anima siano separati da intervalli più ampi poiché di numero inferiore rispetto agli atomi corporei; essendo poi più piccoli e rarefatti di essi, la loro presenza è più rada. Inoltre l'idea di composto implicata dalla teoria di Democrito è quella di una giustapposizione di atomi che interagiscono nell'insieme essendo posti l'uno accanto all'altro (372-373: *corporis atque animi primordia singula priuis / adposita<sup>167</sup> alternis uariare*); idea che – come si è potuto evincere – risulta ben diversa dalla concezione epicurea di mescolanza in un composto.

Inoltre, se ci fosse un'alternanza nella distribuzione degli atomi nell'essere vivente, ogni movimento compiuto da atomi corporei sarebbe automaticamente trasmesso a quelli dell'anima che, in quanto lisci, rotondi e leggeri, sono suscettibili al minimo impulso. Tuttavia in questo modo non si spiegherebbero i casi in cui non riusciamo a percepire l'impatto di oggetti che toccano il nostro corpo (Lucrezio parla di fenomeni come la nebbia, le piume degli uccelli o le ragnatele che può accadere sfiorino il corpo). Quando vi è contatto con questi tipi di sostanze esse toccano la superficie del nostro corpo troppo lontano da un atomo dell'anima, o meglio toccano il corpo proprio in punti corrispondenti a quegli spazi esistenti tra gli atomi dell'anima – indicando dunque l'assenza di percezione da parte nostra. Questo dimostra quindi che gli atomi dell'anima non possono essere disposti in modo simmetrico e alternato rispetto agli atomi corporei.

---

166 Cfr. III, 440-444: «e davvero, infatti, se il corpo, che è quasi il vaso dell'anima, / non riesce più a contenerla, infranto da qualche causa / e rarefatto per il ritrarsi di tutto il sangue dalle vene, / come puoi credere che sia in grado di contenerla uno spazio d'aria / che più rada del nostro corpo cerca di racchiuderla?», *quippe etenim corpus, quod vas quasi constitit eius, / cum cohibere nequit conquassatum ex aliqua re / ac rarefactum detracto sanguine venis, / aere qui credas posse hanc cohiberier ullo, / corpore qui nostro rarus magis incohibescit?*

167 Secondo Bailey 1947, 1057 il termine è attentamente scelto da Lucrezio per evitare qualsiasi idea di fusione.

Il tipo di corpo che, colpendo il nostro organismo, dovrebbe suscitare in noi il senso, rende anche l'idea della misura degli intervalli sussistenti tra gli atomi animali, che dovranno essere della dimensione dei più piccoli oggetti verso i quali siamo sensibili (III, 379-380):

«quanto piccoli i corpi primi possano, lanciatisi contro di noi,  
stimolare i moti del senso nel corpo, di tanto  
mantengano gli intervalli dell'anima i primordi»<sup>168</sup>.

Tuttavia Giussani fa notare come in questione non sia solamente la piccolezza, ma anche la leggerezza degli oggetti urtanti. Quando un oggetto estremamente piccolo, ad esempio del pulviscolo, entra in contatto con la superficie del corpo, pur toccando innumerevoli atomi corporei, esso col suo tocco non arriva a coprire un intero intervallo presente tra atomi dell'anima. Invece, nei casi di oggetti – come può essere il filo di una ragnatela – che toccano il corpo lungo una superficie più vasta, si dovrebbe supporre che i suoi atomi riescano a coprire degli intervalli di atomi animali; e se così non è, come risulta chiaro dal fatto che negli esempi offerti da Lucrezio l'uomo è insensibile anche verso questo tipo di oggetti, allora la questione sembra implicare che gli atomi dell'anima siano al di sotto della superficie corporea. Giussani argomenta in questo modo: «un tocco leggero, sia pure discretamente esteso, non scuote che i primi strati di atomi corporei (alla superficie assoluta, per dir così, non ci sarebbero atomi animali); un tocco più forte, che comprime gli strati atomici superficiali contro i sottostanti, scuote più addentro, fino a sorpassar la distanza di quegli intervalli, e quindi fino a raggiungere atomi animali»<sup>169</sup>.

Sebbene ciò possa andare oltre il dettato stesso del poeta, il quale non sembra fare distinzioni tra gli esempi illustrati, risulta plausibile che la questione vada posta non soltanto in termini di dimensione, ma anche di intensità del tocco e di trasmissione meccanica di “impulsi”.

Questo sembra potersi evincere anche dai versi posti a chiusura del passaggio (III,

---

168 *Quantula prima queant nobis iniecta ciere / corpora sensiferos motus in corpore, tanta / interualla tenere exordia prima animai.*

169 Giussani 1896, 47.

391-395):

«così dobbiam stimolare in noi molti semi  
frammisti ai nostri corpi attraverso le membra, prima  
che sian soliti sentire dell'anima gli scossi primordi  
e spingendosi in questi intervalli possano  
trascorrere e aggregarsi e rimbalzare a vicenda»<sup>170</sup>.

Le particelle dell'anima sembrano così distanti che l'impulso suscitato dall'urto deve diffondersi per uno spazio abbastanza ampio del corpo, prima che gli atomi animali diventino “consapevoli” che il corpo è stato toccato e inizino a muoversi in modo tale da creare il senso.

Il passaggio è interessante in quanto offre un fermo immagine su un aspetto del meccanismo atomico di generazione del senso che si collega a quanto Lucrezio aveva sostenuto a proposito della quarta natura e del moto sensitivo da essa prodotto (246-251): mentre lì si faceva riferimento al modo in cui all'interno dell'anima il moto si trasmetteva tra i suoi elementi costitutivi a partire dalla quarta natura fino al corpo, qui è messo in luce l'atto preliminare in cui si discute se e in che modalità qualcosa di esterno che entri in contatto con il nostro organismo possa avere effetto sugli atomi dell'anima in modo da innescare in essi il moto sensitivo. La meccanica dei movimenti atomici è tale che, quando le particelle dell'anima sono messe in moto, quindi quando il contatto viene percepito, esse si spargono ovunque negli intervalli, rimbalzando a vicenda. Bailey fa notare che la descrizione dei movimenti atomici a 394-395 corrisponde al comportamento degli atomi liberi di volteggiare nello spazio. Il moto degli atomi dell'anima che produce la sensazione non è dunque qualitativamente diverso da quello di altri atomi, bensì è la peculiare natura dell'anima e la presenza della quarta natura al suo interno a determinare la diversità dell'esito<sup>171</sup>.

Data la stretta aderenza dell'anima all'organismo, Lucrezio prospetta la loro parallela

---

170 *Usque adeo prius esset in nobis multa ciendum, / semina corporibus nostris immixta per artus, / quam primordia sentiscant concussa animai / et quam in his interuallis tuditantia possint / concursare, coire et dissultare uicissim.*

171 Bailey 1947, 1060.

crescita e sviluppo (III, 447-456):

«come infatti i bimbeti vanno sbandando con corpo malfermo  
e tenerello, così ne consegue un debole sentire dell'animo;  
ma poi quando l'età è divenuta adulta con forze del tutto robuste,  
il senno anche è maggiore, aumentata la forza dell'animo;  
poi, quando il corpo vien sconquassato dalle forze del tempo  
che sono possenti, e le membra crollarono con forze attutite,  
zoppica l'ingegno, la lingua è in delirio, traballa la mente,  
tutte le cose vengono meno e in un solo momento sono mancanti.  
Perciò è giusto che anche si dissolva tutta dell'anima  
la natura, come fumo, verso gli alti soffi dell'aere,  
dal momento che li vediamo egualmente nascere ed egualmente  
crescere e, come ho spiegato, insieme spossati dal tempo perire»<sup>172</sup>.

Nonostante l'argomento sia basato sull'*animus*, Lucrezio mette in atto il principio precedentemente esposto (421-424) per cui la trattazione dell'uno risulta esemplificativa anche per l'altra. L'attribuzione di azioni materiali e reazioni corporee all'*animus* (la ragione *claudicat, labat*) lo pone in stretta continuità con azioni che riguardano il corpo. A essere espressa è infatti la parabola psicofisica di crescita, maturazione e invecchiamento del corpo insieme al parallelo vigore e poi venir meno della ragione, che suggerisce anche un rapporto in termini di cambiamento fisico: l'iniziale indurimento della sostanza psichica dovuto al rafforzarsi della struttura corporea circostante si evolve nella sua progressiva rarefazione con l'indebolimento dell'organismo, subito con il passare del tempo<sup>173</sup>. Questo ha come importante conseguenza ciò che sarà evidente nella successiva parte dell'indagine: tutti i processi psicofisici dell'essere vivente nascono dalla costante interazione di anima e corpo. Inoltre l'argomento mostra che la sostanza dell'anima, così come il corpo, è una realtà

---

172 *Nam uelut infirmo pueri teneroque uagantur / corpore, sic animi sequitur sententia tenuis; / inde ubi robustis adoleuit viribus aetas, / consilium quoque maius et auctior est animi uis; / post ubi iam ualidis quassatum est uiribus aevi / corpus et obtusis ceciderunt uiribus artus, / claudicat ingenium, delirat lingua, <labat> mens, / omnia deficiunt atque uno tempore desunt. / ergo dissolui quoque conuenit omnem animai / naturam, ceu fumus, in altas aeris auras; / quandoquidem gigni pariter pariterque uidemus / crescere et, ut docui, simul aeuo fessa fatisci.*

173 La sottolineatura dell'aspetto fisico si deve a Masi-Verde 2018, 242-243. Lucrezio infatti considera il fenomeno esclusivamente dal punto di vista psicologico.



flessibile e soggetta al cambiamento, che a sua volta implica distruttibilità e, di conseguenza, mortalità. Si tratta di uno degli assiomi intorno a cui ruotano le prove della mortalità dell'anima del libro III.

### 4.3. *Animus, anima, corpo*

Sebbene quando Lucrezio studia la relazione dell'anima con il corpo tenda a concepire l'anima come un'unica entità, nella sua concezione psicologica essa si presenta sottoforma di *animus* e *anima*. Ha dunque senso chiedersi se e quale tra questi due elementi abbia maggiore importanza nei rapporti col corpo.

L'*anima* non può sussistere nel corpo senza l'*animus*<sup>174</sup> mentre quest'ultimo, anche se notevoli parti di *anima* si disperdono poiché il corpo viene lacerato in molte parti, può permanere ancora in vita. La questione ha quindi delle conseguenze sulle condizioni di vita dell'organismo vivente<sup>175</sup>: (i) senza *animus* né *anima* il corpo non ha sensazione né vita<sup>176</sup>; (ii) se è presente l'*animus* senza l'*anima* il corpo ha vita e sensazione anche se straziato o mutilato; (iii) se è presente l'*anima* senza l'*animus* il corpo non ha vita né sensazione.

Questo discorso consente di ribadire quanto si era precedentemente espresso circa la relazione tra *animus* e *anima*: le possibili condizioni di esistenza rispetto al corpo infatti fanno riflettere ancora meglio sul fatto che l'*anima* non abbia veramente una funzione specializzata, ovvero mettono in evidenza come nella raffigurazione del ruolo di *animus* e *anima* e nella loro distinzione importanza decisiva sia data alla localizzazione all'interno del corpo<sup>177</sup>. Quando si pensa ad *animus* e *anima* bisogna quindi riflettere in termini atomici perché quelle che sembrerebbero specializzazioni

---

174 Cfr. III, 398-401: «infatti senza mente ed animo non può risieder negli arti / nessuna parte dell'anima neanche per un'esigua parte di tempo, / ma segue subito come compagna e d'un tratto scompare nell'aria / e gelidi gli arti nel freddo di morte abbandona», *sine mente animoque nequit residere per artus / temporis exiguam partem pars ulla animai, / sed comes insequitur facile et discedit in auras / et gelidos artus in leti frigore linquit.*

175 Cfr. Repici 2008, 402.

176 Con immagini molto sferzanti, a III, 580-591 è descritto il progressivo collasso e sfacelo del corpo coincidente col disperdersi dell'anima.

177 Cfr. *supra*, 29-30.

funzionali si innestano su un'uniformità della sostanza atomica di base che semplicemente risulta variamente sparsa nel corpo. Per questo a nostro avviso ha ragione Boyancé quando, in senso apparentemente controintuitivo, afferma che l'*animus* potrebbe essere considerato il centro dell'anima, il quale in senso largo comprende anche l'*anima*<sup>178</sup>.

Alle tre situazioni sopra prospettate se ne aggiunge una quarta, implicita e più generale, ma che può essere estrapolata da varie argomentazioni di Lucrezio<sup>179</sup>: (iv) se il corpo muore muoiono anche l'*animus* e l'*anima*. Sebbene tale concetto sia espresso in modo più generale in quella che potrebbe essere ritenuta più una “condizione”, ovvero che l'anima non può sussistere – il suo essere non può darsi – senza il corpo, d'altra parte – e qui Lucrezio sembra seguire il senso comune – data la stretta continuità fisica e fisiologica dell'anima rispetto al corpo, se questo risulta intaccato da qualche malattia, l'*anima* e l'*animus* attraversano questo stesso travaglio. Pur trattandosi dello stesso processo psicofisico non è sempre specificato quando la causa dell'affanno/dolore sia indotta dall'*animus* o dall'*anima* sul corpo e quando sia il converso. A livello descrittivo infatti il processo è solitamente trattato attraverso un continuo parallelismo tra quanto accade all'*animus/anima* e i morbi a cui è soggetto il corpo. Per fare un esempio, riportiamo i versi 459-473 in cui si intende dimostrare che l'anima è mortale osservando che così come il corpo, l'*animus* è soggetto a malattia e dolore:

«s'aggiunga a ciò che come vediamo che lo stesso corpo  
è preda di immani morbi (*morbos*) e di un duro dolore (*dolorem*),  
così lo è l'animo di affanni pungenti, e di lutto e timori (*luctumque  
metumque*); per cui partecipa anche della morte conviene che sia.  
Che anzi durante i morbi del corpo l'animo sovente  
erra senza meta; è fuori di senno (*dementit*), infatti e dice cose da pazzi  
(*deliraque fatur*),  
e talora da pesante letargo (*lethargo*) è portato ad un profondo  
ed irreversibile sopore [...]

---

178 Boyancé 1985, 164.

179 Cfr. ad esempio III, 470-472; 526-547.

Perciò è necessario che tu ammetta che anche l'animo si dissolve,  
dal momento che i morbi contagiandolo penetrano in esso;  
infatti il dolore ed il morbo sono l'uno e l'altro fabbricanti di morte»<sup>180</sup>.

Come si diceva poco sopra, piuttosto che ammettere direttamente una forma di causalità/affezione del corpo sull'*anima* o sull'*animus* – adombrata nell'affermazione che *morbis in corporis auius errat saepe animus* – è messo in luce il parallelo patimento in virtù di una forza esterna (un morbo, ad esempio; qui Lucrezio descrive una situazione comatosa) che scuote tanto l'*animus* quanto il corpo<sup>181</sup>. L'attribuzione di stati e manifestazioni fisiche esteriori all'*animus* costituisce tuttavia una fervida immagine che contribuisce a mostrare come entrambi siano coinvolti nel medesimo processo e come sia possibile che lo stato di malattia del corpo sia trasmesso all'*animus*.

Inoltre va aggiunto il fatto che quando Lucrezio si riferisce più nello specifico a eventi che riguardano l'*anima* nel rapporto con il corpo, il legame di causalità di questo sull'altra sembra più esplicito e diretto, come se Lucrezio – per il fatto che l'*anima* è completamente mescolata con gli atomi dei vari organi corporei – sottintendesse una maggiore compartecipazione tra i due (III, 634-639):

«e poiché sentiamo che in tutto quanto il corpo esservi  
un senso fornito di vita e vediamo che tutto quanto è dotato  
di anima, se d'un tratto lo tagliasse al mezzo con un celere colpo  
una qualche forza, così che distintamente le due parti separi,  
divisa senza dubbio anche dell'anima la forza  
e tagliata in due insieme col corpo verrà spezzata»<sup>182</sup>.

---

180 *Huc accedit uti uideamus, corpus ut ipsum / suscipere inmanis morbos durumque dolorem, / sic animum curas acris luctumque metumque; / quare participem leti quoque conuenit esse. / quin etiam morbis in corporis auius errat / saepe animus; dementit enim deliraque fatur / interdumque graui lethargo fertur in altum / aeternumque soporem [...] quare animum quoque dissolui fateare necessest, / quandoquidem penetrant in eum contagia morbi; nam dolor ac morbus leti fabricator uterquest, / multorum exitio perdocti quod sumus ante.*

181 In parallelo il corpo soffre di dolore e malattia, l'animo di afflizione e timore.

182 *Et quoniam toto sentimus corpore inesse / uitalem sensum et totum esse animale uidemus, / si subito medium celeri praeciderit ictu / uis aliqua ut sorsum partem secernat utramque, / dispertita procul dubio quoque uis animai / et discissa simul cum corpore dissicietur.*

Alla luce di quanto detto sinora, risulta interessante notare come *animus*, *anima* e corpo siano in fondo accomunati dalla cifra del cambiamento. Se un gran numero di prove relative alla mortalità dell'anima è teso a dimostrare a sua volta che il cambiamento implica distruzione e quindi mortalità, a noi qui interessa per sottolineare come l'anima non sia un'entità fissa, data una volta per tutte, ma continuamente soggetta a essere modificata, una realtà plastica, sia rispetto alla sua vita insieme al corpo, sia rispetto a cambiamenti di natura accidentale.

#### 4.4. Il corpo, l'anima, la sensazione

La necessità fisica del corpo per il sussistere dell'anima è evidente in un altro luogo testuale in cui si intende dare ragione del fatto che è proprio in virtù del suo essere innestata nel corpo che l'anima può dar vita ai moti sensitivi (e quindi che, quando si separa, perde questo “potere”, III, 566-572):

«senza dubbio perché attraverso le vene e le carni in modo rimescolato, attraverso i nervi e le ossa sono trattenuti (*tenentur*) da tutto il corpo, né per grandi intervalli i primordi possono liberi saltare qua e là, perciò racchiusi sono mossi nei moti produttori di senso che, al di fuori del corpo nei soffi dell'aria proiettati dopo la morte, non possono venire mossi, per il fatto che non, in modo simile, son trattenuti (*tenentur*)»<sup>183</sup>.

Gli atomi dell'anima, confinati dalla più o meno compatta struttura corporea, sono in continuo movimento<sup>184</sup> e il fatto di essere costretti in spazi estremamente piccoli è ciò che rende i loro movimenti quelli appropriati alla sensazione. Poiché la trama atomica dell'anima è molto rada i suoi atomi balzerebbero via dai loro incontri e si disperderebbero se qualcosa di più solido non li tenesse insieme. Di conseguenza,

---

183 *Nimirum quia per uenas et uiscera mixtim, / per neruos atque ossa, tenentur corpore ab omni / nec magnis interuallis primordia possunt / libera dissultare, ideo conclusa mouentur / sensiferos motus, quos extra corpus in auras / aeris haut possunt post mortem eiecta moueri, / propterea quia non simili ratione tenentur.*

184 Il tipo di movimento tra atomi è da considerarsi vibratorio (cfr. *infra*, 110-111).

così gettati non potrebbero nemmeno esercitare i moti che, proprio in virtù del loro essere raccolti nel corpo, esercitavano.

Quindi da un lato l'anima deve la propria esistenza come aggregato al corpo, che la protegge, poi essa a sua volta, penetrandolo e sviluppando i “moti appropriati”, lo rende senziente. Presi isolatamente, né il corpo né l'anima hanno sensazione né l'organismo vivente è in grado di mantenerla qualora, come si è visto, l'anima si disperda.

Il corpo non possiede la sensazione se non in virtù dell'anima. Lucrezio non chiarisce espressamente questo punto. Lo si evince dalle ripetute allusioni alla mutua dipendenza di anima e corpo e dall'affermazione per cui se l'anima si disperde, esso perde il senso (cfr. 562); ma a quanto pare, in una sola occasione l'autore allude al fatto che la sensazione è una proprietà accidentale del corpo<sup>185</sup>, cioè che il corpo non è di per sé senziente (III, 356-357):

«ma l'anima quando se n'è andata, il corpo è privo d'ogni parte di senso”: perde infatti ciò che non gli fu proprio nella sua vita»<sup>186</sup>.

Certo, che la sensazione non sia una sua caratteristica sostanziale non significa che, a livello fenomenico, il corpo non abbia autonomia nella sensazione o che sia l'anima a sentire attraverso il corpo (alla smentita di tale tesi mirano i vv. 350-369), bensì si intende affermare che esso non possiede tale facoltà per natura o, in altri termini, che la sensazione ha natura accidentale.

Rispetto alle informazioni frammentarie colte qua e là nel testo lucreziano riguardo il ruolo di anima e corpo nella sensazione, il testo di Epicuro dell'*Epistola a Erodoto* appare più diretto e denso di concetti (§ 64):

---

185 La natura della sensazione come proprietà accidentale dell'organismo vivente trova invece un'organica trattazione nei § 64-65 dell'*Epistola a Erodoto* di Epicuro. A differenza di quest'ultimo, il poeta latino non è guidato dall'intento sistematico di definizione ontologica, sul quale sembra prevalere il piano espositivo e argomentativo in cui la tesi sostenuta – che il corpo eserciti la sensazione in modo autonomo, ma non la possieda come sua proprietà – riceve un'incredibile senso di concretezza grazie agli esempi utilizzati e al rinvio all'esperienza personale che ognuno può fare di quanto si afferma.

186 '*At dimissa anima corpus caret undique sensu': perdit enim quod non proprium fuit eius in aeuo.*

«Senz'altro non avrebbe in sé tale funzione (di causa), se essa non fosse in qualche modo riparata dal resto del complesso atomico (*estegazeto*). Il resto del complesso atomico (*athroisma*), consentendo a quella (*scil.* l'anima) di avere tale causa, partecipa anch'esso di tale accidente (*symptomatos*) grazie all'anima, ma non di tutto ciò che essa possiede; perciò, venuta meno l'anima, esso non ha la sensazione (*aisthesis*). Non possedeva, infatti, tale facoltà in se stesso, la consentiva, però, a un'altra cosa nata insieme a esso che, una volta realizzatasi in esso tale facoltà, portava subito a compimento in sé in base al movimento l'accidente della sensazione e, in base alla congiunzione e alla conformità, come ho detto in precedenza, lo forniva anche a quello».

Dopo aver esposto la natura dell'anima nel paragrafo precedente, qui Epicuro mette in luce il suo rapporto con il corpo, sottolineando innanzitutto l'importanza del suo ruolo "contenitivo". C'è poi un chiaro riferimento al fenomeno della sensazione, che viene presentata come l'esito della congiunzione dell'anima e del corpo, sebbene sia l'anima a possedere *ten pleisten aitian* della sensazione (§ 63)<sup>187</sup>. Generata insieme al complesso atomico che è il corpo l'anima realizza la sensazione in esso «per via dello stretto contatto (*homouresis*) e della conformità/affinità (*sympatheia*) [...]»<sup>188</sup>. Tuttavia per l'anima e per il corpo presi singolarmente la sensazione non è che un'accidente. Per questo la capacità percettiva non risulta innata nell'organismo vivente, non è immessa in esso dai costituenti atomici, bensì nasce in virtù della particolare combinazione di questi, ovvero si acquisisce quando anima e corpo per via dei loro moti congiunti diventano capaci della sensazione.

La nozione di accidente non è trattata da Lucrezio in riferimento all'anima o al complesso anima-corpo; tuttavia nel libro I, dopo l'affermazione che la natura consta di corpo (*corpora*) e vuoto (*inane*), approfondisce la questione degli accidenti (I, 445-482) in modo parallelo ai paragrafi 68-73 dell'epistola epicurea. Senza entrare nel merito della questione, al presente scopo basta osservare la distinzione tra le proprietà (lat. *coniuncta*, gr. *symbebekos*), ciò che non può essere separato dalla cosa

---

187 Sarebbe la capillare diffusione dell'anima per l'intero organismo a spingere Epicuro a considerarla causa maggiore della sensazione (cfr. Verde 2015, 52).

188 Verde 2010, 192.

pena la sua distruzione e gli accidenti (lat. *euenta*, gr. *symptoma*), ovvero qualità che possono separarsi senza che la cosa cui inerivano sia distrutta<sup>189</sup>. La natura accidentale della sensazione si deve al fatto che non è una proprietà dell'aggregato “organismo umano” costitutiva della sua natura per sé, come sono le proprietà degli atomi (figura, peso, grandezza) che ne sono alla base, e al fatto che si acquisiscono con il casuale aggregarsi degli atomi della sua struttura; è un accidente dell'organismo vivente che «supervenies on the particular complex body under particular circumstances»<sup>190</sup>; ovvero le circostanze per cui il corpo funziona da “contenitore” per l'anima e la “costringe” ad assumere determinati moti interni. La sensazione è un accidente anche rispetto all'anima, in quanto non è un carattere senza il quale la sua natura verrebbe meno (come sarebbe se venisse a mancare il *calor* o un altro elemento della sua costituzione)<sup>191</sup>. Pur rientrando in linea di principio tra gli accidenti, è di quei tipi di accidente che definiscono la natura stabile e permanente del composto cui ineriscono: l'essere vivente, privato di sensazione, non sarebbe più tale<sup>192</sup>.

---

189 La riflessione di Lucrezio parte dall'assunto che le sole cose esistenti per sé, cioè in modo indipendente, sono i corpi e il vuoto (445-450), mentre le proprietà (quindi specificatamente le cose *coniuncta*) non possono essere delle nature autonome e indipendenti dall'aggregato di atomi e vuoto cui ineriscono, bensì di esso costituiscono i caratteri essenziali e permanenti. Invece gli accidenti, sebbene ineriscano sempre a un corpo, non sono a esso essenziali, non contribuiscono a rendere definita la sua natura, infatti la loro presenza o assenza la lascia inalterata. Long-Sedley 1987, 36 spiegano che la tangibilità, il peso, la forma e la grandezza sono quelle proprietà permanenti essenziali al corpo in quanto corpo; tuttavia nessuna delle proprietà possedute permanentemente dagli oggetti macroscopici (tra gli esempi che fa Lucrezio, la liquidità per l'acqua o il calore per il fuoco) è un attributo permanente degli atomi che sono alla base.

190 Bailey 1928, 357.

191 Si vedrà meglio più sotto in riferimento alla quarta natura come generatrice dei moti sensitivi, in che modo la sensazione sia una proprietà accidentale dell'anima. Anche l'anima stessa può essere intesa come una proprietà accidentale di certe combinazioni di alcuni tipi di atomi (cfr. Von Staden 2000).

192 Lo statuto ontologico delle proprietà è affrontato nei §§ 69-70 dell'*Epistola a Erodoto*, dove si evince che, pur non essendo delle nature “altre” che si aggiungono al corpo o degli incorporei, sono entità reali la cui unione definisce la natura stabile e permanente del corpo, ovvero la sua natura eterna (*physis aidios* § 69). Chiarificatore a tal proposito il commento di Verde 2010, 200: «ciò, tuttavia, non significa che il corpo sia costituito [...] dall'unione di tali proprietà – come nel caso della formazione di un grande complesso atomico (*meizon athroisma*) che si costituisce materialmente dall'aggregazione di masse (*ogkoi*) – ma solo che la natura eterna del corpo in oggetto è l'insieme di queste proprietà». In sostanza esse contribuiscono a rendere riconoscibile e definibile quel corpo in quanto tale. Esse sono poi di due tipi: primarie sono quelle proprietà che la struttura dell'aggregato possiede in virtù della struttura (cioè della forma, del peso e della grandezza) dei suoi atomi costitutivi, e secondarie, ovvero quelle proprietà come ad esempio il colore, che sono derivate dal casuale aggregarsi degli atomi al suo interno (cfr. Repici 2001, 65). Gli accidenti corrispondono

## 5. La sensazione

La sensazione riveste un'importanza capitale all'interno della fisiologia dell'essere umano dal momento che il meccanismo che ne determina il funzionamento è alla base di tutte le altre funzioni psichiche e costituisce la condizione necessaria per il loro svolgimento. Infatti nella prospettiva epicurea la vita percettiva, da cui dipendono a loro volta la sfera intellettuale ed emotiva, è determinata in gran parte dalla ricezione e dall'assimilazione di stimoli sensoriali. Sono l'impatto e l'interazione diretta con gli stimoli provenienti dall'ambiente esterno ad attuare la capacità sensitiva dell'organismo e, in modo analogo, la percezione che avviene negli organi di senso, corrispondenti dunque a un processo fisico-atomico ben determinato. La sensazione si traduce in null'altro che nel contatto fisico tra un oggetto esterno e l'organo di senso, ovvero nelle modificazioni che in virtù di ciò subiscono le componenti atomiche degli organi di senso.

I processi percettivi in quanto attività degli organi di senso sono da Lucrezio descritti nel libro IV ed è stato messo in luce come tutti i processi psicofisici analizzati dal poeta in quel contesto (il sonno, la locomozione, la nutrizione, il pensiero, oltre al normale funzionamento dei cinque sensi) siano connessi con la sensazione<sup>193</sup>. Se si tiene conto anche delle riflessioni compiute da Lucrezio nel libro II e III è evidente che sotto il fenomeno della sensazione sono compresi altri fondamentali aspetti. Oltre all'evento che si verifica negli organi di senso e che, come si vedrà in seguito, produce la sensazione dell'oggetto, cioè la propria percezione di qualche componente dell'ambiente circostante, sono sensazioni anche ciò che l'organismo vivente sente, ovvero certe specifiche affezioni come il piacere e il dolore, così come è sensazione quella proprietà che l'organismo vivente acquisisce in virtù dei moti congiunti di anima e corpo; e, ancora, da un'altra angolazione, il fenomeno della sensazione è

---

essenzialmente alle qualità percepibili degli aggregati, cioè a quelle caratteristiche percepibili in modo distinto, alcune delle quali appartengono a essi in modo stabile, altre in modo transitorio. In questo senso la classificazione di Lucrezio presente nel libro I sembrerebbe semplificare la classificazione di Epicuro (cfr. Repici 2001, 65).

<sup>193</sup> Cfr. Repici 2001.



spiegato nel libro III in relazione alla descrizione della particolare natura dell'anima, i cui moti attivano la capacità sensitiva dell'organismo.

A differenza della terminologia greca epicurea, in cui i primi due aspetti sono chiaramente distinti in *aisthesis* e *pathe*, il latino di Lucrezio non opera una distinzione terminologica, e il termine che fa da sfondo alle varie sfumature della sensazione attraverso un impiego non tecnico è *sensus*<sup>194</sup>.

In questa parte del nostro lavoro, concentrata sui requisiti psicologici che costituiscono le fondamenta costitutive dell'essere umano, relativi cioè alla natura dell'anima e ai suoi moti congiunti con il corpo, l'accezione fondamentale di sensazione è relativa all'acquisizione strutturale della capacità sensitiva da parte dell'organismo e alla specificazione del meccanismo di tale capacità. Infatti, il principale punto che Lucrezio intende chiarire all'interno del libro III riguardo la natura della sensazione è il modo in cui si attuano nell'anima i *sensiferi motus*, ovvero spiegare la maniera in cui l'aggregato che costituisce l'essere vivente possa acquisire la sensazione. Ed è per tale motivo che in questa parte della sua opera si concentra non tanto sulla natura dell'impatto esterno e su ciò che concerne l'interazione degli oggetti con il corpo vivente – processo che sarà al centro del libro IV con la dottrina dei simulacri come causa esterna della percezione – quanto sul versante interno della percezione, sulla spiegazione di questa capacità sensitiva posseduta dall'essere vivente.

Si è potuto constatare come l'anima abbia la capacità di sentire non solo in virtù della tipologia di elementi da cui risulta costituita ma anche grazie alla particolare disposizione che riveste all'interno dell'organismo e all'attività che, a causa di tale disposizione, svolge. Dunque, sebbene l'attenzione in questa sezione del lavoro sarà rivolta ai processi che si sviluppano tra gli atomi dell'anima, ricordiamo l'importanza che riveste il suo essere innestata all'interno di una struttura corporea ben definita, evocando quanto è stato detto poco sopra: confinati negli spazi ristretti presenti tra le strutture corporee, gli atomi dell'anima si muovono per gli urti reciproci e, in un certo senso sono “costretti” dal complesso di atomi che costituiscono il corpo circostante a

---

194 Si confronti la seconda parte dell'indagine, in particolare i § 2, 3.2 sull'approfondimento di vari aspetti relativi all'impiego di *sensus* nel *De Rerum Natura*.

compiere quei movimenti che generano la sensazione. Ogni parte del corpo svolge un ruolo causale anche nel fenomeno percettivo: diversi per costituzione, gli organi di senso sono adatti a ricevere stimoli differenti e a produrre moti percettivi specifici. Essi non sono altro che «sistemi complessi di atomi e pori che differiscono tra loro per grandezza, formato e disposizione e che variano da specie a specie, da persona a persona e, nello stesso soggetto, in condizioni diverse»<sup>195</sup>. Si analizzerà nella sezione successiva la modalità di attivazione di tali organi, ovvero la fisiologia della percezione.

Per capire in primo luogo come si esplicano la sensazione e le conseguenti funzioni percettive è in via preliminare utile chiarire il modo in cui la sensazione possa attuarsi in un aggregato formato da atomi di per sé insensibili; si tratta, in altri termini, di comprendere come avviene l'acquisizione della capacità sensitiva da parte dell'organismo vivente.

### **5.1. All'origine dell'organismo vivente: la *natura animantis***

Se la maggior parte delle riflessioni dedicate al tema della sensazione sono presentate nel libro III, è nel libro II – quando l'autore si accinge a spiegare la natura insensibile degli elementi primi – che sono gettate le basi per la comprensione di come gli esseri viventi, quali particolari tipi di aggregati, siano dotati di sensibilità.

L'esistenza del *sensus* è una conseguenza della costituzione della *natura animantis*, si origina in seguito alla formazione di quel composto qualificabile come natura animata; quando la materia che era dispersa nell'aria, nell'acqua e nella terra si aggrega e assume una configurazione adeguata alla creazione di quei moti vitali (*vitales motus*) che presiedono all'attivazione degli *omnituentes sensus* (II, 937-943). La sensazione dipende quindi dal congiungimento di materia, cioè sorge attraverso l'appropriata combinazione atomica, dall'incontro di atomi con forma, posizioni, moti compatibili<sup>196</sup>. È il processo di aggregazione e disgregazione che decreta la “vita” e la

---

<sup>195</sup> Masi 2006, 70.

<sup>196</sup> II, 892-896.

“morte” di ogni cosa. I *uitales motus* dipendono quindi da tale tipo di combinazione atomica, in virtù della quale, peraltro, nel composto sensibile confluiscono le qualità sensibili della materia elementare (aria, acqua e terra) dell'universo. Ciò spiega la presenza nel corpo di parti di diversa consistenza, molli e dure, più compatte e meno compatte e indirettamente giustifica la comune origine di anima e corpo.

La capacità sensitiva corrisponde quindi innanzitutto all'origine della vita stessa dell'essere vivente, al suo essere senziente in quanto creatura animata, ed è ciò che lo distingue da un oggetto senza vita. In quanto proprietà di *animalia* la sensitività coinvolge dunque anima e corpo, i quali diventano capaci di sensazione in modo concomitante poiché è quel *sensus* “acceso in noi attraverso gli organi” (III, 336) che costituisce la vita congiunta dell'una e dell'altro. Da questo punto di vista si può affermare che la caratteristica essenziale per definire un'essere vivente sia proprio che è dotato di sensazione, da declinare però primariamente nel senso di “vita” e non di funzione conoscitiva che si esplica attraverso gli organi di senso.

## **5.2. Questioni relative alla sensazione: la sensazione localizzata e il rapporto *animus-anima***

In termini generali la sensazione si verifica quando un oggetto esterno, entrando in contatto o con parte del nostro corpo o penetrando nei pori ivi presenti, ovvero con un certo organo interno, imprime dei moti atomici alla materia colpita; tali moti corrispondono esattamente alla struttura e ai moti atomici dell'oggetto toccante. Gli atomi messi in movimento, oltre a un certo numero di atomi corporei, devono comprendere atomi dell'anima (come esposto più sopra; nel caso in cui l'urto tocchi soltanto gruppi di atomi corporei, la sensazione non si verifica). Tutti e quattro gli elementi dell'anima sono presenti, tra loro mescolati, ma lo stimolo ricevuto innesca dapprima il movimento degli atomi della quarta natura che, in virtù della loro peculiare unione, sono in grado di dar vita al moto sensitivo, urtando con gli altri atomi animali e così trasmettendo loro il movimento. Gli atomi con i quali per primi entrano in contatto, quelli maggiormente suscettibili agli impulsi, sono gli atomi del

*calor*, poi quelli del *uentus* e infine l'*aer*<sup>197</sup>. Così stimolati, gli atomi dell'anima urtano con quelli corporei, rispetto a essi di gran lunga più pesanti e compatti, suscitando in loro il senso. Il processo descritto rappresenta la sensazione localizzata, cioè limitata al punto della superficie corporea o all'organo con cui è avvenuto il tocco. Fin qui non si è parlato di *animus* e *anima* e Lucrezio stesso spiega il processo rispetto alla base atomica e alla natura elementare dell'anima, quindi potremmo dire, in modo da tenere sullo sfondo un'immagine omogenea di essa (III, 246-251):

«per prima infatti [la quarta natura] si muove, di piccole forme ben strutturata;  
di qui il calore vien messo in moto e del vento la cieca  
violenza, di qui l'aria; di qui ogni cosa in moto vien messa:  
si smuove il sangue, poi tutte le carni sono invase dalla  
sensazione, in ultimo vien data alle ossa e alle midolla  
sia essa un piacere o anche una passione opposta»<sup>198</sup>.

Tuttavia, come sappiamo, sul piano atomico l'anima non è omogenea, i suoi atomi essendo diversamente concentrati nel corpo. La loro differente continuità e localizzazione spaziale, si affermava in apertura del capitolo, andava a costituire la presenza di un centro e di una periferia, a livello terminologico distinti in *animus* e *anima*, che avevamo interpretato alla stregua di due organi diversamente sensibili ma collegati.

A proposito della sensazione locale, sebbene Lucrezio parli dell'anima nella sua totalità, è l'*anima* che entra in gioco, in quanto insieme di atomi disseminati tra gli organi e più vicini alla superficie corporea; ma con ciò non si deve intendere che l'*anima*, in quanto prima a essere interessata da questi moti, li trasmette all'*animus*, che quindi interviene in un secondo momento oppure rimane estraneo al processo.

---

197 Sebbene risulterà scontato, è bene specificare che l'ordine graduale che caratterizza il processo non è di tipo spaziale e/o temporale – nel composto gli atomi sono infatti tra loro mescolati –, bensì legato alla particolare forma atomica, ovvero ad atomi che possono essere più o meno fini e quindi più o meno facilmente stimolabili.

198 *Prima cietur enim, paruis perfecta figuris; / inde calor motus et uenti caeca potestas / accipit, inde aer; inde omnia mobilitantur: / concutitur sanguis, tum uiscera persentiscunt / omnia, postremis datur ossibus atque medullis / siue uoluptas est siue est contrarius ardor.*

Piuttosto, poiché l'“impianto *animus-anima*” è unitario e di fatto gli atomi sono gli stessi solo semplicemente raggruppati in modo diverso, la percezione è sentita immediatamente dall'organo *animus* sotto una forma diversa, ovvero come coscienza della sensazione<sup>199</sup>. Giussani espone chiaramente tale fatto con un esempio: «se io accosto il dito alla fiamma, immediatamente i *semina* della quarta natura che sono là vi suscitano la sensazione di bruciore, che ivi resta; ma immediatamente, per l'intima unione di quella parte di anima col nucleo centrale, questo, non già prova anch'esso la sensazione di bruciore, ma ha la coscienza del bruciore che è nel dito»<sup>200</sup>.

Di fatto la sensazione è sempre sensazione *in loco* poiché, sebbene prenda avvio dall'anima, ciò avviene pur sempre in seguito all'impatto di un ente esterno in una specifica area corporea (esterna o interna che sia) e la sensazione stessa non si spiega in forza di un certo “potere causale” esercitato dall'anima sul corpo, bensì rappresenta un accidente dei moti combinati degli atomi dell'agente esterno e di quelli corporei e psichici del soggetto.

Quanto alla natura localizzata della sensazione, ciò è dovuto al fatto che ogni senso ha delle qualità che gli sono proprie<sup>201</sup>. Lucrezio argomenta a favore dell'idea che il corpo stesso e non solo l'anima partecipi della sensazione: è l'occhio a vedere e non l'*animus* attraverso di esso, e ciò lo dimostra l'esperienza: il senso «trae e spinge verso le stesse pupille» (362). Ogni parte e organo corporeo è sensibile. Un altro passaggio testuale lo evidenzia (III, 533-539):

---

199 A tal proposito ci interessa richiamare una riflessione polemica fatta da Giussani riguardo il meccanismo della sensazione e il ruolo che avrebbe in tale contesto la quarta natura se fosse presente soltanto all'interno dell'*animus*, come in passato è stato sostenuto: se tale natura fosse confinata nel petto, sostiene l'autore, verrebbe meno l'idea che il soggetto sente per tutto il corpo, in quanto i moti che per le impressioni esterne dalla periferia vanno a essa, non sarebbero ancora moti sensiferi. Dovrebbero prima raggiungere il nucleo in cui è concentrata la quarta natura e da lì essere ritelegrafati alla restante anima e al corpo; ma a ragione, Giussani 1896, 204 afferma che l'argomento non ha senso «se non in quanto attesti l'esistenza per tutto il corpo di un vero senziente, non di un senziente per comunicazione». Inoltre il moto sensifero non va immaginato come un percorso che dalla periferia raggiunge un centro, ma come un graduale “risveglio” di insiemi di atomi più sensibili (in virtù della loro forma e del loro tipo di concatenazione) nell'area del corpo in cui è avvenuto un impatto. Che la quarta natura sia presente soltanto nell'*animus* è poi escluso dal fatto su cui si è insistito più volte per cui *animus* e *anima* non sono che atomi della stessa natura solo localizzati in modo diverso nel corpo.  
200 Giussani 1896, 207.

201 Cfr. IV, 489-490: «infatti a ciascuno dei sensi / è assegnato un diverso potere, ciascuno ha una propria facoltà», *nam sorsum cuique potestas / divisast, sua vis cuiquest*.

«che se per caso pensassi che la stessa [anima] possa attraverso gli arti ritirarsi all'interno e contrarre le sue parti in una soltanto, e perciò detrarre il senso da tutte quante le membra, ma allora quel luogo, nel quale così grande quantità di anima è costretta, dovrebbe vedersi con un senso più grande; ma poiché questo non è in nessuna parte, certamente, come / abbiam per l'innanzi già detto, fatta a pezzi si sparge all'esterno, e perciò perisce»<sup>202</sup>.

Qui Lucrezio, in una delle numerose prove a favore della mortalità dell'anima, esclude la possibilità che alla progressiva perdita di sensibilità corporea (dovuta alla paralisi fisica) essa riesca a rimanere intatta. Ma quello che interessa sottolineare è che la sensazione non si concentra in unico punto del corpo, bensì è presente e diversificata in ogni parte di esso. Certamente tali parti del corpo hanno sensazione *per se* in virtù dell'*anima* che è presente in esse; tuttavia sembrerebbe più sensato e coerente con l'esperienza della sensazione polarizzata e specializzata nei vari organi, intendere la distribuzione degli atomi psichici nel corpo in rapporto al senso e agli organi e non viceversa. Banco di prova del ragionamento è ancora una volta l'evidenza tratta dall'esperienza e ciò non fa che confermare quanto si è già ripetutamente sostenuto: la pari dignità ontologica di anima e corpo.

### 5.3. La generazione del moto sensitivo a partire dalla quarta natura

Nel libro II (865-869; 891-895; 931-943) Lucrezio argomenta come la sensibilità si generi dall'insensibile, ovvero dagli atomi. In base a come questi sono disposti e al modo in cui con i moti – che a loro volta dipendono dal tipo di moto impresso dall'esterno – interagiscono tra loro si sviluppa il *sensus*<sup>203</sup>. Alla luce di ciò, è lecito

---

202 *Quod si forte putas ipsam se posse per artus / introrsum, trahere et partis conducere in unum / atque ideo cunctis sensum deducere membris, / at locus ille tamen, quo copia tanta animai / cogitur, in sensu debet maiore uideri; / qui quoniam nusquamst, nimirum, ut diximus ante, / dilaniata foras dispargitur interit ergo.*

203 Cfr. II, 892-896: «non da tutti gli atomi del tutto, qualunque oggetto crea / le cose sensibili, subito io dico che si generino i sensi, / ma è molto importante innanzi tutto quanto piccoli siano, / quelli che fanno ciò che senso ha, e di quale forma siano forniti, / per moti ordini e posizioni infine quali siano».

riflettere sul modo in cui sia possibile per la quarta natura generare il senso; se è qualcosa che appartiene a essa soltanto e in che modo si relazioni alla sua natura.

Nelle argomentazioni del libro III relative al modo in cui la sensazione si genera nell'anima (238-251; 270-2272), la questione non è affrontata direttamente; il poeta infatti semplicemente asserisce che dalla quarta natura si genera il moto sensitivo che si diffonde poi nel corpo.

Poiché gli atomi presi individualmente sono di per sé insensibili, è impossibile che la sensazione sia una peculiare qualità degli atomi della quarta natura e la trattazione lucreziana del libro II suggerisce piuttosto che si abbia a che fare con un processo meccanico e quantitativo, anziché qualitativo: gli atomi della quarta natura, di per sé insensibili, combinati in modi particolari, e comunque in modo tale da costituire un *concilium*<sup>204</sup>, possono dare luogo alla sensazione. L'idea alla base della nozione di *concilium* è che esso si formi come esito dell'armonizzazione dei moti atomici, ovvero del loro essere simpatetico<sup>205</sup> e con ciò garantisce l'unità dell'oggetto sul piano macroscopico. La quarta natura e gli altri elementi, così come l'anima stessa, sono tutti un certo *concilium*.

Tornando all'origine della sensazione, essa potrebbe semplicemente essere una proprietà del *concilium* quarta natura, oppure – tale è la posizione di Bailey al proposito – derivare da dei particolari tipi di disposizione e movimento atomici all'interno del *concilium*, quindi non nel *concilium* quarta natura in quanto tale ma in quello “appropriato”<sup>206</sup>.

Nel sottolineare l'appropriatezza del moto atomico Bailey si rifà all'insistenza con la quale Lucrezio afferma che la sensazione si produce grazie al fatto che gli atomi dell'anima sono tenuti insieme da quelli corporei in modo da formare determinati moti<sup>207</sup>. In ogni caso secondo l'autore il potere della sensazione apparterebbe solo alla quarta natura in se stessa, come accidente del suo *concilium*. Tuttavia ciò

---

*non ex omnibus omnino, quaecumque creant res / sensilia, extemplo me gigni dicere sensus, / sed magni referre ea primum quantula constant, / sensile quae faciunt, et qua sint praedita forma, / motibus, ordinibus, posituris denique quae sint.*

204 Termine tecnico utilizzato da Lucrezio per indicare l'aggregato atomico e la sua formazione.

205 Cfr., II, 109-111; Bailey 1928, cap. VI.

206 Cfr. Bailey 1928, 393-394.

207 Cfr. *infra*, I, § 4.4.

presenta un problema, ed è stato sollevato da Kerferd: trattare la sensazione come una proprietà della quarta natura per se, la annovererebbe tra i *coniuncta*, cosa che si è visto più sopra non essere possibile<sup>208</sup>; infatti risultava da Epicuro descritta come accidente (*symptoma*) sia dell'anima che dell'organismo vivente.

Tra le possibili alternative avanzate da Kerferd (in tutto sette) su come interpretare il fenomeno della psichicità<sup>209</sup>, una in particolare ci sembra convincente in quanto in grado di rispecchiare la natura accidentale della sensazione. La tesi, inoltre, ci mette ancora una volta nella posizione di considerare imprescindibile il corpo: sarebbero infatti i pori del corpo a rendere possibile il verificarsi della sensazione, che risulterebbe dunque essere uno speciale tipo di movimento degli atomi della quarta natura che si verifica quando essi si muovono all'interno dei pori degli atomi corporei. In questo modo la sensazione verrebbe a essere un accidente dipendente dai particolari moti imposti dalla configurazione interna dell'organismo.

Detto ciò, considerando la natura accidentale della sensazione sia rispetto all'anima sia rispetto al corpo, riteniamo che la generazione dei moti sensitivi non vada riferita esclusivamente alla quarta natura, bensì considerata in modo più generale in base alla combinazione di diversi fattori: da una parte la particolare sottigliezza e leggerezza dei suoi atomi, che rendono la sua natura estremamente sensibile, poi l'impatto di un oggetto esterno e infine la porosità che caratterizza il corpo, la quale fa sì che la quarta natura e quindi l'anima si muova in quel determinato modo che è definibile come sensazione.

---

208 Cfr. Kerferd 1971, 86.

209 Cfr. *ivi.*, 84-86.



## **Parte seconda. La fisiologia dell'essere umano**

### **1. Alcune questioni preliminari**

L'interesse da cui muove questa seconda parte del lavoro ruota intorno alla possibilità di definire e circoscrivere la natura dell'essere vivente in qualità di essere percipiente. Una volta messi in luce i caratteri fisico-atomici della sensazione e concentrata l'attenzione su come l'organismo diventi senziente a partire dagli atomi dell'anima, nel presente capitolo sarà trattato l'ordine macroscopico della questione, ovvero la percezione che interessa l'organismo.

Tramite un approfondimento sulle caratteristiche della fisiologia della percezione e di determinati processi psicofisici si intende portare alla luce il modo in cui Lucrezio traccia i limiti e allo stesso tempo le potenzialità della natura umana. Per cogliere tale importante quanto implicito aspetto è a nostro avviso opportuno esplicitare la dinamica fisico-meccanica che soggiace ai processi sopra citati.

Illuminare da tale prospettiva il dettato lucreziano ci consente di cogliere la complessità e la singolarità dell'eredità lucreziana della dottrina epicurea, fortemente improntata a una direzione fisica<sup>210</sup>; complessità che si manifesta soprattutto rispetto alla concezione che ne emerge dell'essere umano: la lettura materialista dei processi psicofisici e delle funzioni vitali ci restituisce un'immagine meccanicamente codificata dell'uomo; tuttavia ciò non entra in contrasto con l'espressione della specificità di ciascuna natura individuale, ovvero non si traduce in un determinismo riguardante la causalità dell'agente. Quello che tale lettura fa emergere è invece che proprio sulla necessità di parametri oggettivi si innestano gli elementi che rendono un individuo differente dall'altro.

Centro della nostra attenzione sarà in particolare il libro IV, in cui la vita umana è analizzata nel dettaglio. Dividendo ipoteticamente l'esposizione del canto in due principali blocchi tematici, una prima parte (IV, 1-822) si occupa della teoria dei

---

210 Cfr. Sedley 2010, 63-68 e Maso 2012, 59.

simulacri (54-215), sulla cui base è spiegato il fenomeno visivo e alcuni fenomeni visivi illusori (216-468). A essa fa seguito una difesa dell'infallibilità dei sensi (469-521) e la trattazione degli altri sensi: udito (522-614); gusto (615-672); olfatto (673-721). Sempre attraverso la teoria dei simulacri è poi spiegato il pensiero e l'insorgere di immagini mentali (722-822). A partire dal rifiuto della validità di un modello di spiegazione teleologica per il funzionamento dell'organismo (833-857), la seconda parte del libro è tutta incentrata sulle funzioni dell'essere vivente: sono esaminate la funzione nutritiva (858-876), la locomozione (877-906), il sonno (907-961), l'insorgenza dei sogni (962-1036) e infine la funzione riproduttiva (1037-1287), considerata nel contesto di un'indagine sull'amore.

L'andamento della trattazione potrebbe far pensare a una certa disorganicità, derivata anche dalla giustapposizione di un'esposizione, la prima, di natura gnoseologica, a quella legata alla biologia e alla fisiologia dell'essere vivente sviluppata nella seconda parte. A suscitare un senso di discontinuità – soprattutto se si considera il legame tra questo libro e il terzo del poema lucreziano – contribuisce inoltre, a nostro avviso, la mancanza di un riferimento esplicito all'anima nella trattazione dei processi percettivi, problema che invece costituiva il fulcro del libro III<sup>211</sup>. L'anima che compare nel libro IV è prevalentemente l'*animus / mens*; essa è menzionata quasi esclusivamente in riferimento alla spiegazione del funzionamento del pensiero e in connessione con la ricezione di immagini come i sogni e le visioni.

La necessità di giustificare una coerenza interna, di rispondere a tali apparenti anomalie e di trovare un denominatore comune in base a cui raggruppare i vari contenuti ha prodotto soluzioni diverse da parte dei critici: 1) da una parte si è tentato di risolvere il problema della coerenza del libro IV facendo appello al progetto di composizione dell'opera. La presenza di due prefazioni (IV, 26-44; 45-53), una delle quali si collega alla trattazione del libro II e l'altra legata al contesto del libro III, indicherebbe uno stato provvisorio di composizione del testo<sup>212</sup> e fa sì che ci si

---

211 Tuttavia si vedrà più avanti come l'assenza sia soltanto "apparente" e come per i temi sviluppati nel quarto libro la conoscenza della natura dell'anima sia un dato acquisito dall'autore.

212 Cfr. Bailey 1947, 1177 e sgg.; Sedley 1999, 148-152; ma la scoperta di una doppia prefazione si deve a Mewaldt 1908. Cfr. Barra 1952 e Brown 1987, 7-9 per una ricostruzione della controversia riguardo il piano di composizione del libro IV.

interroghi circa la continuità dell'opera lucreziana e sul ruolo del libro IV rispetto ai temi degli altri libri; 2) in altri casi si è cercato un tema comune che facesse da filo conduttore.

1) Laddove in ogni libro del *De rerum natura* il proemio è succeduto da una sezione intesa a collegare il nuovo argomento con quanto precedeva e ad annunciare il tema trattato, il quarto libro presenta due prefazioni, entrambi aventi come conclusione l'affermazione dell'esistenza dei simulacri.

La prima (IV, 26-44) collega la teoria dei simulacri all'origine delle immagini mentali nell'*animus*; vi è quindi un accenno a un problema di origine gnoseologica: l'*animus* può essere colpito da simulacri emanati da diverse tipologie di corpi, e possono per questo darsi diverse combinazioni, le quali danno luogo a immagini; tra queste anche quelle che ingenerano false credenze o che tormentano il sonno (l'esistenza delle anime provenienti dall'oltretomba)<sup>213</sup>. Altro collegamento – forse meno evidente – tra il tema dell'anima e quello dei simulacri che si può evincere da tali versi, è a nostro avviso il riferimento, presente due volte (IV, 28; 41), al fatto che quando l'anima si separa dal corpo si dissolve negli elementi primordiali, come a evocare l'immagine di un corpo che, nel suo stadio di vita finale, emana qualcosa da sé verso l'esterno.

La seconda prefazione (IV, 45-53)<sup>214</sup> – notoriamente messa tra parentesi dagli editori

---

213 «Ma poiché ho spiegato dell'animo la natura cosa fosse / e di quali cose unita prenda vita insieme col corpo, / o in che modo separata ritorni ai primi elementi, / ora comincerò ad esporti, ciò che moltissimo questo argomento / riguarda, che vi sono quelli che delle cose simulacri chiamiamo; / i quali, quasi membrane dalla superficie delle cose / divelte, volteggiano da una parte e dall'altra per le aure, / e gli stessi a noi che vegliamo, venendoci incontro le menti / atterriscono, e a noi nel sonno: quando spesso figure / mirabili scorgiamo e simulacri privi di vita, / i quali, noi languenti spesso nel torpore, con spavento / ci fanno svegliare; perché per caso noi non si creda che dall'Acheronte / fuggir via le anime o le ombre fra i vivi volare solite, / o alcunché di noi dopo la morte poter rimanere, / quando il corpo, insieme con l'anima e la sua natura, da morti / ognuno nei loro primordi si sian dileguati. / Dico dunque che delle cose immagini e tenui figure / essere emesse dalle cose, dalla loro cortecchia esteriore»; *atque animi quoniam docui natura quid esset / et quibus e rebus cum corpore compta uigeret / quoue modo distracta rediret in ordia prima / nunc agere incipiam tibi, quod uehementer ad has res / attinet, esse ea quae rerum simulacra uocamus; quae, quasi membranae summo de corpore rerum / dereptae, uolitant ultroque citroque per auras, / atque eadem nobis uigilantibus obuia mentes / terrificant atque in somnis, cum saepe figuras / contuimur miras simulacraque luce carentum, / quae nos horrifice languentis saepe sopore / excierunt; ne forte animas Acherunte reamur / effugere aut umbras inter uiuos uolitare / neue aliquid nostri post mortem posse relinqui, / cum corpus simul atque animi natura perempta / in sua discessum dederint primordia quaeque. / dico igitur rerum effigias tenuisque figuras / mittier ab rebus summo de cortice eorum.*

214 «Ma poiché ho insegnato di tutte quante le cose i principi / quali siano, e quanto differenti per le varie forme / con autonomia volteggino per l'eterno movimento loro impresso, / e in che modo possa ogni cosa da essi esser creata, / ora comincerò ad esporti, ciò che moltissimo questo argomento /

come parte che doveva essere sostituita ma che a causa dello stato non rivisto dello scritto è rimasta nella versione finale – connette l'esistenza dei simulacri allo studio delle combinazioni e dei moti atomici condotto nel libro II. Il richiamo agli *exordia rerum* e alla loro natura serve a spiegare il corrispondente movimento nello spazio dei simulacri, i quali non sono nient'altro che aggregazioni di atomi.

La seconda prefazione corrisponderebbe all'iniziale piano di lavoro del poeta secondo cui il libro IV sarebbe succeduto direttamente al libro II, seguendo l'ordine di trattazione del libro II del poema epicureo *Sulla Natura*: in esso, così come nell'*Epistola a Erodoto*, la teoria dei simulacri è esposta dopo la questione dell'infinità dei mondi – la quale, nell'opera lucreziana, segna la fine del libro II<sup>215</sup> – e precede il tema dell'anima. Solo in un secondo momento Lucrezio avrebbe deciso di far seguire il libro IV al terzo libro, per cui la prima prefazione sarebbe quella “definitiva”, mentre avrebbe accidentalmente lasciato la seconda durante il processo di revisione del testo, evidentemente incompiuto. Ipoteticamente, il poeta si sarebbe reso conto nel corso della stesura del libro che gli argomenti trattati presupponevano una familiarità con le distinzioni tecniche sviluppate nel precedente libro<sup>216</sup>.

2) Quando si tratta di riconoscere un tema comune di collegamento degli argomenti del libro IV, quindi rispetto al punto 2) di cui sopra, le soluzioni offerte hanno posto l'accento su aspetti diversi. Molti studiosi hanno assunto il ruolo dell'anima e il rapporto anima-corpo come punto di riferimento e come criterio di senso generale, probabilmente spinti dalla necessità di trovare una connessione diretta tra i contenuti del terzo e del quarto libro, connessione a prima vista problematica. In base a come hanno interpretato i contenuti del libro IV alla luce del rapporto anima-corpo, alcuni hanno introdotto una dicotomia tra attività dell'anima e attività del corpo (2.1), altri

---

riguarda, che vi sono quelli che delle cose simulacri chiamiamo, / i quali quasi membrane o cortecchia si devon chiamare, / poiché la sua immagine ha aspetto e forma simile, / da qualsiasi corpo si dice che emessa vada vagando»; *sed quoniam docui cunctarum exordia rerum / qualia sint et quam uariis distantia formis / sponte sua uolitent aeterno percita motu, / quoque modo possit res ex his quaeque creari, / nunc agere incipiam tibi, quod uehementer ad has res / attinet, esse ea quae rerum simulacra uocamus, / quae quasi membranae uel cortex nominandast, / quod speciem ac formam similem gerit eius imago, / cuiuscumque chuet de corpore fusa ugari.*

215 Cfr. Sedley 1999, 137-138, Leone 2012, 51.

216 Cfr. Sedley 1999, 150. Contro l'idea di un cambio di prospettiva successivo e a favore dell'imprevedibilità del libro III per lo sviluppo del IV, si schiera Barra 1952.

hanno cercato di moderare tale dicotomia prendendo come punto di riferimento l'essere vivente nel suo complesso (2.2). Vi sono poi studiosi (2.3) che attribuiscono un ruolo centrale e primario alla gnoseologia e, in particolare, alla questione dell'assoluta attendibilità dei sensi in funzione anti-scettica, quale filone del libro.

2.1) Giussani e sulla sua scia Bailey hanno messo in primo piano il tema della “vita psichica” e della “psicologia” della sensazione e del pensiero; nel commento di Bailey al libro IV, i vv. 823-1057 sono raggruppati sotto il titolo “some functions of the body considered in connexion with psychology”<sup>217</sup>. La definizione non sembra del tutto giustificata dal momento che vi sono fenomeni come la nutrizione in cui non sono implicate funzioni mentali. Inoltre, come ha messo in luce Schrijvers, il concetto stesso di “psicologia” utilizzato per intendere una scienza della vita mentale risulta inappropriato in quanto crea una dicotomia tra funzioni del corpo e funzioni dell'anima di fatto inesistente<sup>218</sup>. Dalla prima parte della nostra trattazione abbiamo di fatto potuto constatare come il concetto di psicologia si applichi alla natura dell'organismo nella sua totalità in quanto è l'insieme di anima e corpo che lo compongono a renderlo senziente. Quindi tutt'al più è a nostro avviso lecito parlare di fenomeni psicofisici senza dare un risalto particolare all'anima, al fine di intendere un'attività che riguarda l'organismo vivente nel suo complesso.

Sempre tenendo in considerazione il problema di quali fenomeni corporei comportino la presenza dell'anima e quali no, Solmsen ipotizza che Lucrezio seguisse il *trend* di epoca ellenistica di raggruppare sotto un unico denominatore tutti quei processi comuni ad anima e corpo, e cioè di concepire le funzioni vitali quali la nutrizione, il movimento e la riproduzione come espressioni di tali processi. Questo consentirebbe di ammettere una similarità quantomeno estrinseca tra le varie funzioni, per poi lasciare emergere dall'esposizione della dottrina stessa la differenza tra quelle attività che hanno origine nella mente e le attività confinate al corpo e agli organi corporei<sup>219</sup>.

---

217 Bailey 1947, 1178.

218 Cfr. Schrijvers 1976, 120. Dello stesso avviso Brown 1987, 18, il quale ritiene fuorviante parlare di “funzioni dell'anima” in riferimento ai temi del libro IV, in quanto alluderebbero a un dualismo anima-corpo alieno alla dottrina epicurea.

219 Cfr. Solmsen 1968, 631. Questa precisazione da parte dell'autore si deve al fatto che a suo parere, mentre nei Peripatetici e negli Stoici i vari temi formerebbero un'unità organica fornita dalla filosofia

Tuttavia, sulla base dello stesso dettato lucreziano, crediamo che non sia possibile sostenere l'esistenza di processi che implicano esclusivamente l'attività dell'anima o alternativamente del corpo. Solmsen arriva a una simile conclusione portando l'attenzione sul fatto che la parola *sensus* è utilizzata indistintamente da Lucrezio sia per indicare la sensibilità, ovvero le sensazioni di piacere e dolore, sia per indicare la sensazione prodotta dagli organi di senso (i cinque sensi)<sup>220</sup>. L'autore si rifà quindi a III, 350-362<sup>221</sup> e alla precisazione lucreziana per cui non solo l'anima, ma anche il corpo sente per dedurre che le funzioni dei sensi presi singolarmente sono spiegate senza riferimento a una qualche attività dell'anima e della mente<sup>222</sup>.

Tuttavia, se è vero che nel libro IV, a proposito degli organi di senso e delle loro

---

stessa come denominatore comune, negli epicurei questa organicità di fondo verrebbe a mancare.

220 Analizzando in modo dettagliato gli impieghi di *sensus* all'interno del *De rerum natura* Glidden 1979b giunge a una conclusione differente. Il resoconto che emerge mostra un uso niente affatto indistinto del termine *sensus*. Egli individua tre principali significati ricoperti dal termine *sensus* all'interno del poema: a) come percezione che discerne una realtà fisica esterna – ovvero il senso come *aisthesis*; b) come sensazione di piacere e di dolore – quindi nell'accezione di *pathos* e c) esprime il funzionamento degli organi sensoriali). Siamo d'accordo con l'autore nel mettere in evidenza, a tale proposito, il fatto che nel presentare le *obscura reperta* dei greci Lucrezio non ricorresse a un vocabolario tecnico. Egli sfrutta a suo favore la povertà della lingua latina mediante l'uso di numerose illustrazioni ed esempi come strumento di indagine filosofica. I vari usi di *sensus* e *sentire* riflettono tale modalità di trasmissione filosofica. La questione delle diverse accezioni di *sensus* verrà ripresa più avanti, a proposito della tematica delle affezioni di piacere e dolore.

221 «Se alcuno dica che il corpo sensazione non abbia / e crede che l'anima per tutto quanto il corpo mescolata / sostenga questo moto che siamo soliti chiamar sensazione, / contro cose manifeste e vere si trova a lottare. / Chi mai potrà spiegare che cosa infatti il corpo abbia a sentire, / se non ciò che la stessa evidenza ci ha manifestamente dato e insegnato? / 'Ma l'anima quando se n'è andata, il corpo è privo d'ogni parte di senso': / perde infatti ciò che non gli fu proprio nella sua vita, / e molto altro perde, quando viene espulso dalla vita. / Dire inoltre che gli occhi non poter scorgere alcuna cosa, / ma per mezzo di essi l'animo come da porte guardare dischiuse, / è cosa difficile, poiché la loro sensazione è di guida al contrario; / la sensazione infatti trae e spinge verso le stesse pupille» *Siquis corpus sentire refutat / atque animam credit permixtam corpore toto / suscipere hunc motum quem sensum nominamus, / uel manifestas res contra yerasque repugnat. / quid sit enim corpus sentire quis adferet umquam, / si non ipsa palam quod res dedit ac docuit nos? / 'at dimissa anima corpus caret undique sensu': perdit enim quod non proprium fuit eius in aevo, / multaque praeterea perdit, quom expellitur aevo. / dicere porro oculos nullam rem cernere posse, / sed per eos animum ut foribus spectare reclusis, / difficilist, contra cum sensus ducat eorum; / sensus enim trahit atque acies detrudit ad ipsas.*

222 Cfr. Solmsen 1968, 628. Secondo l'autore nel passo in questione si intreccerebbero – senza una chiara distinzione – il significato di sensazione declinata come capacità del corpo di sentire, “sensività”, e l'idea della facoltà di percepire un oggetto. Contrariamente Glidden 1979b, 166 ritiene che l'espressione *corpus sentire* nei presenti versi denoti la capacità fisiologica di sentire propria dell'intero organismo, quindi rispetto al primo senso individuato da Solmsen. I *sensiferi motus* di cui sono responsabili gli atomi dell'anima e del cui meccanismo partecipano anche gli organi di senso, producono una *potestas sentire* (III, 334) che si estende tanto al corpo quanto agli atomi dell'anima, conferendo all'organismo la capacità di sentire.

operazioni, Lucrezio non sempre mette in gioco l'*anima*, il libro III indica chiaramente che in ogni organismo vivente gli organi di senso costituiscono composti inseparabili di anima e corpo<sup>223</sup>. Si è visto infatti come la sensazione abbia luogo in seguito all'impatto di un corpo esterno innanzitutto sugli atomi dell'*anima*, i quali sono disseminati in tutto il corpo, e dunque anche tra gli organi sensoriali. Per cui l'attribuzione del potere sensitivo al corpo e a singole parti di esso (ad esempio gli occhi e il fenomeno della vista) che Lucrezio rivendica nel passo sopra citato, nonché il rifiuto nei confronti della tesi che possa essere l'*animus* a vedere attraverso gli occhi, non sono da intendere come la conseguente affermazione di un'assenza di partecipazione dell'*anima* a tale attività. Di conseguenza, non è possibile sostenere con Solmsen che nel loro funzionamento gli organi di senso siano indipendenti dall'*anima* e che su tale premessa si basi il contenuto del libro IV.

Inoltre ci sembra che adottare una prospettiva che privilegi in partenza una distinzione tra anima e corpo possa risultare svantaggioso per i seguenti motivi: da una parte non sarebbe chiarita la questione della coerenza del libro IV perché risulta introdotta una forte cesura tra fenomeni psichici e fenomeni fisici, dall'altra si rischia di spostare l'attenzione su un tema – il rapporto tra anima e corpo – che non è effettivamente l'elemento centrale del libro IV.

2.2) Maggiormente sensato e in linea con le affermazioni lucreziane ci appare il tentativo – diametralmente opposto al punto precedente – di considerare in modo congiunto anima e corpo. Rispetto a quegli studiosi che rinvergono nel ruolo da loro svolto il *trait d'union* del libro IV, più accattivante sembra essere la proposta avanzata da Schrijvers, che a sua volta si rifà a Boyancé<sup>224</sup> – seppure soltanto in riferimento alla seconda parte del libro IV – in base alla quale il tema generale sarebbero alcune caratteristiche e funzioni dell'essere vivente<sup>225</sup>. Prendendo l'essere vivente come elemento centrale della questione si constata infatti l'assenza di una

---

223 Cfr. Rist 1972, 82. Lucrezio non avrebbe bisogno di sollevare la questione del rapporto anima-corpo ogni qual volta si parla dell'organismo vivente o di una parte di esso. Anche Brown 1987, 16-17 solleva la questione del ruolo dell'anima nel processo percettivo insistendo sull'impossibilità di considerare la percezione un fenomeno a sé stante del corpo. Sulla questione si veda anche Konstan 2008, cap. 1.

224 Cfr. Boyancé 1970, 194.

225 Cfr. Schrijvers 1976, 121.

distinzione tra fenomeni che concernono il corpo e fenomeni che invece riguardano l'anima soltanto. Pur trattandosi di un tema forse eccessivamente generale per poter essere considerato un fattore “legante”, sicuramente consente di riflettere in modo più accorto su quanto il quarto libro possa fondarsi sulle acquisizioni del terzo relative alla natura dell'anima e al rapporto anima-corpo che li veniva definito<sup>226</sup>.

2.3) A differenza di altri studiosi, Godwin non ritiene problematica la coerenza interna dell'esposizione del quarto libro. Essa sarebbe basata su due aspetti: la convinzione dell'affidabilità dei sensi e il rifiuto dell'atteggiamento scettico da una parte<sup>227</sup>; dall'altra, il resoconto lucreziano del processo fisico della percezione farebbe emergere la differenza tra le esperienze non-volontarie della natura umana (la nutrizione, il sonno, la sfera sessuale), ovvero le sue limitazioni naturali e quello «slender thread of free will»<sup>228</sup> che consente all'uomo di trascenderle e che risiede, ad esempio, nella libertà di decidere quando muoversi.

Interessante è, a nostro avviso, il fatto di riconoscere come fattore preponderante del canto una polarità tra dimensione naturale e involontaria e l'esercizio di una volontà individuale determinata. Tale prospettiva si avvicina al nostro tentativo di leggere gli argomenti del libro IV avendo come punto di riferimento la natura dell'essere umano e il modo in cui la visione atomista di Lucrezio fornisce un quadro complesso e allo stesso tempo coerente di questa. Proprio per questo siamo dell'idea che per cogliere in modo più significativo tali aspetti la coppia concettuale volontario/involontario vada intesa in senso più allargato e che tale polarità vada indagata prima di tutto nella direzione del riconoscimento della differenza e quindi della singolarità che caratterizza ciascun organismo umano anche nelle sue funzioni vitali di base, in virtù

---

226 Per altre considerazioni su tale aspetto si veda più avanti nel presente paragrafo (*infra*, 99-101).

227 Císař riprende la tesi di Godwin sulla centralità dello scetticismo sostenendo come lo scopo del libro IV sia proprio quello di rifiutare lo scetticismo nelle tre sfere della sensazione, del pensiero e dell'azione (Cfr. Císař 2001, 2). L'attenzione dell'autore è comunque più tesa a dimostrare come l'unità di fondo sia garantita dalla teoria dei simulacri in quanto ipotesi esplicativa non solo del funzionamento della percezione ma anche di ciò che non è afferrabile tramite i sensi (il contributo si concentra infatti sui vv. 1-822, quindi sulla parte relativa alla teoria dei simulacri e al funzionamento della percezione); essa costituirebbe quindi la principale “arma” epicurea per contrastare qualsiasi tipo di deriva scettica. Sebbene la centralità della teoria dei simulacri quale ipotesi esplicativa di alcuni processi fisici sia innegabile, gli argomenti man mano trattati da Lucrezio non sono esposti in funzione di questa teoria e vi sono funzioni come il sonno e la nutrizione per la cui spiegazione il poeta non ricorre alla teoria dei simulacri.

228 Godwin 1987, 7.



dei diversi assetti atomici che lo compongono. È proprio all'interno dei limiti fisici della natura e in virtù di essi, involontari in quanto meccanici, che si esplica la dimensione propria e singolare dell'essere umano. Considerare questi aspetti nell'ottica di limitazioni naturali e dare risalto soltanto a quelle facoltà dell'uomo che esprimerebbero le sue "libertà" come fossero aspetti più "alti" dell'esistenza distorce a nostro avviso il senso complessivo del materialismo associato alla natura umana. Rispetto per esempio a quella che Godwin definisce la personale «deeper freedom to move»<sup>229</sup> facendo riferimento al passaggio sulla locomozione è chiaro che, a differenza di quanto lo studioso lascerebbe intendere, essa non si manifesta in senso contrastivo, come se indicasse un principio di natura diversa, in opposizione alle tendenze fisiche ritenute involontarie. Occorre quindi utilizzare delle "categorie" meno restrittive per indagare il resoconto lucreziano della natura umana e tenere presente la natura atomica che presiede a ogni sua attività.

La diversità delle costituzioni atomiche degli organi sensori e dei rispettivi sensibili, insieme alla rassegna dei possibili fattori esterni che intervengono nel processo percettivo, in realtà, giocano un ruolo cruciale soprattutto rispetto alla questione dell'attendibilità dei sensi. Se il quarto libro ha un andamento così problematico, spiega Repici<sup>230</sup>, è per il modo in cui Lucrezio affronta la questione cardine della gnoseologia epicurea – l'impossibilità di smentire i sensi – a partire dalla messa in risalto di tutti gli aspetti problematici relativi ai processi percettivi presi singolarmente. Il libro IV è infatti pieno di casi problematici relativi alla percezione, i quali sembrerebbero a prima vista smentire la validità del senso ma che, se ben compresi, non lo compromettono<sup>231</sup>. Secondo l'autrice Lucrezio metterebbe in atto una precisa strategia: raccogliere quanti più casi possibili di percezioni che, allo stato di veglia o di sonno, sembrerebbero privare di fondatezza il dogma epicureo della verità dei sensi, al fine di ribaltarne il carattere distruttivo<sup>232</sup>. La percezione e i problemi a essa legati costituirebbero quindi il filo unitario che collega tra loro le

---

229 Godwin 1987, 7. Corsivi nel testo.

230 Cfr. Repici 2011, 74.

231 Si rimanda allo studio di Repici 2011 per un'analisi accurata dei vari casi problematici offerti da Lucrezio.

232 Cfr. *ivi.*, 76.

varie tematiche del libro IV.

Dal punto di vista teorico la lettura di Repici si pone in continuità con l'interpretazione di Brown riguardo l'andamento del libro IV<sup>233</sup>. Riconoscendo nei temi dei simulacri e delle illusioni i due principali elementi emergenti dalla narrazione, Brown cerca di mostrare come l'attenzione posta in essere su tali aspetti rispecchi il più ampio scopo del libro IV di fornire delle spiegazioni razionali per i vari tipi di percezione nei termini della teoria dei simulacri, in modo tale da riconoscere nei sensi il fondamentale criterio di verità. Così i problemi legati alla percezione ordinaria accuratamente richiamati e ordinati dallo studio di Repici, nell'ottica di Brown rappresentano il primo gradino di una scala riguardante diverse istanze di errori o illusioni percettive, al culmine della quale le visioni e i sogni di defunti e/o fantasmi diffusamente evocati da Lucrezio sono riconosciuti come esempi estremi relativi alla suscettibilità della mente all'errore quando questa non si attiene all'evidenza fornita dai sensi<sup>234</sup>.

Alla luce di tutto ciò, i vari resoconti fin qui forniti dagli studiosi hanno costituito dei tentativi di rintracciare nel libro IV un'organicità e un'unità di fondo che a prima vista sembrerebbe assente e ognuno di essi ha messo in luce degli aspetti che aiutano a comprendere ciò che Lucrezio considera di volta in volta fondamentale nella sua esposizione della filosofia epicurea.

Quale che sia il filo logico che meglio giustifica l'unione dei vari temi trattati, non intendiamo schierarci completamente a favore dell'una o l'altra proposta interpretativa. Ci interessa soprattutto far cadere il dubbio riguardo il fatto che all'origine della varietà di temi trattati possa esservi una presunta mancanza di organicità e di coerenza espositiva; mantenendo uno sguardo più d'insieme, che non sia così è evidente soprattutto se si prende in considerazione il legame tra il libro IV e il libro III e la continuità tematica con gli argomenti affrontati in altri libri.

Forti del suggerimento di Schrijvers di tenere in considerazione «l'esprit du lecteur

233 Nel primo capitolo della sua opera relativa all'analisi della diatriba lucreziana sull'amore Brown 1987 fornisce anche un'esemplare e approfondita analisi dello sviluppo tematico del quarto canto, mettendone in evidenza i collegamenti impliciti ed espliciti con il terzo. Apprezziamo il suo sforzo di soffermarsi sui singoli temi trattati da Lucrezio per farne emergere lo schema logico che li lega, con il risultato di offrire un quadro coerente dell'esposizione del poeta.

234 Cfr. Brown 1987, 28.

par l'ensemble des présuppositions qui précèdent et accompagnent la lecture du texte en question»<sup>235</sup>, è infatti possibile notare che i nuovi temi trattati non sono mai irriducibili rispetto ai contenuti degli altri libri; le due prefazioni stesse si implicano a vicenda, non sono tra loro irriducibili: se la teoria dei simulacri e l'analisi della percezione presuppone la questione della natura dell'anima (libro III), questa, a sua volta, si spiega sulla base degli stessi principi di tutte le cose (libro II).

Inoltre, molti dei processi percettivi trattati nei due libri sono tra loro simili quanto al meccanismo che presiede al loro funzionamento e al lessico utilizzato da Lucrezio per esprimerli. Si prendano in considerazione i vv. 916-961 del libro IV dedicati al fenomeno del sonno: come si vedrà meglio in seguito esso comporta un turbamento dell'anima e del corpo per cui quest'ultimo risulta fortemente percosso dagli urti provocati dall'aria, i quali generano di conseguenza perturbazioni interne che sconvolgono l'anima – parte della quale si ritira internamente mentre un'altra è espulsa all'esterno – e dunque provocano una modificazione della capacità percettiva. Il processo può essere annoverato tra quei fenomeni distruttivi per l'anima e il corpo esposti nel libro III (si vedano: il fenomeno dell'intossicazione, vv. 476-486; l'epilessia, vv. 487-509; la morte per paralisi, vv. 526-547). Anche lì (cfr. ad esempio III, 476-483) infatti, si parla di una forza violenta che può penetrare e sconvolgere internamente l'animo e l'anima, di uno sfacelo (*ruina*: cfr. III, 584; IV, 942) del corpo che coincide con una dispersione dell'anima (cfr. III, 580-591).

Ponendo in più stretto confronto III, 582-591 e IV, 942-949 si può notare un'uniformità lessicale oltre che di contenuto<sup>236</sup>, con la differenza che, mentre lì si parla della separazione e dissoluzione completa dell'anima dal corpo, nella sezione del libro IV si tratta di un'espulsione parziale: una parte dell'anima deve restare celata nel corpo affinché possano rianimarsi le membra dal sopore del sonno:

---

235 Cfr. Schrijvers 1976, 121.

236 La somiglianza tra lo stato di sonno e la morte è evocata dal poeta stesso quando afferma (IV, 921-924): «quando il sopore gli impedisce che sia, / allora che in noi l'anima sia perturbata si deve pensare / e che sia stata espulsa fuori; non tutta però; infatti il corpo / rimarrebbe senza vita, invaso da un eterno freddo di morte»; *quem cum sopor impedit esse, / tum nobis animam perturbatam esse putandumst / eiectamque foras; non omnem; namque iaceret / aeterno corpus perfusum frigore leti*. I fattori e i meccanismi atomici che causano il sonno risultano essere in definitiva gli stessi che provocano l'estinzione, per cui il sonno è prefigurato come una sorta di morte temporanea.

«perché continui a dubitare che, levandosi fin dal profondo, come fumo spargendosi vada via la potenza dell'anima (*diffusa animae uis*), e perciò il corpo, mutato da così grande putrida rovina (*ruina*), crolli d'un colpo, poiché nel profondo sono state smosse le fondamenta, fuori uscendo l'anima d'ogni parte per gli arti e tutte le vie tortuose (*uiarum*), che si trovan nel corpo, e tutti i pori (*foramina*)? Così che in ogni modo tu possa conoscere che la natura dell'anima, spartita (*dispertitam*), esser fuoriuscita per gli arti ed essersi dilacerata (*sibi distractam*) proprio nel corpo prima che, scivolando in avanti, volasse fuori nei soffi dell'aria»<sup>237</sup>.

«arrivandoci la gragnola di colpi per piccoli fori (*per parua foramina*), del corpo fino alle prime parti e ai primi elementi, avviene quasi, a poco a poco, una frana (*ruina*) attraverso le membra. Si sconvolgono, infatti, le collocazioni degli atomi del corpo e dell'animo. Avviene che una parte quindi dell'anima sia espulsa e un'altra all'interno nascosta si ritiri, un'altra infine, *dispersa*<sup>238</sup> nelle membra (*distracta per artus*), non possa rimaner congiunta in se stessa né, a vicenda, imprimer movimenti; interdice, infatti, le unioni e i meati la natura»<sup>239</sup>.

Quello che interessa mostrare è come la descrizione dei turbamenti che intaccano l'anima sia nei due casi la medesima e che ciò che avviene a livello atomico è lo stesso tipo di processo: una forza violenta determina uno stravolgimento interno degli elementi primi<sup>240</sup> (cfr. III, 499-500: *desipientia fit, quia uis animi atque*

237 III, 582-591: *quid dubitas quin ex imo penitusque coorta / emanarit uti fumus diffusa animae uis, / atque ideo tanta mutatum putre ruina / conciderit corpus, penitus quia mota loco sunt / fundamenta, foras manante anima per artus / perque uiarum omnis flexus, in corpore qui sunt, / atque foramina? Multimodis ut noscere possis / dispertitam animae naturam exisse per artus / et prius esse sibi distractam corpore in ipso, / quam prolapsa foras enaret in aeris auras.*

238 Riteniamo che l'espressione di Canali 1994 “dispersa” (piuttosto che “distribuita”) sia più appropriata come traduzione di *distracta*, a indicare in modo più pieno la frammentazione dell'*anima* nel corpo.

239 IV, 940-948: *perueniant plagae per parua foramina nobis / corporis ad primas partis elementaque prima, / fit quasi paulatim nobis per membra ruina. / conturbantur enim positurae principiorum / corporis atque animi. fit uti pars inde animi / eiiciatur et introrsum pars abdita cedit, / pars etiam distracta per artus non queat esse / coniuncta inter se neque motu mutua fungi; / inter enim saepit coetus natura uiasque.*

240 Secondo la fisica epicurea, la disgregazione e la dispersione di composti atomici si verifica sotto

*animai / conturbatur et [...] diuisa seorsum / disiectatur*<sup>241</sup>; IV, 943-944: *conturbantur enim positurae principiorum / corporis atque animi*<sup>242</sup>): l'anima allora inizia a disperdersi e diffondersi per tutto il corpo, priva di unità. Nel primo caso poi, fuoriesce man mano dai fori corporei; con il fenomeno del sonno invece, è espulsa solo in parte; gran parte di essa è disgregata internamente al corpo.

I versi presi in considerazione vanno poi a loro volta esaminati rispetto ad alcuni passaggi testuali del secondo libro, in cui il medesimo processo atomico viene espresso in modo più schematico. Ai vv. 944-971 è spiegato come sensibilità e assenza di vita di un aggregato vivente siano dettati dai cambiamenti delle disposizioni e degli ordini dei corpuscoli primi, a causa dei diversi tipi di impatto che incontrano esternamente e che si ripercuotono all'interno. Si noti l'utilizzo delle stesse formule espressive (II, 944-951):

«Inoltre qualsiasi essere animato un colpo un poco più grande,  
di quanto natura consente, d'un tratto lo affligge (*adfligit*) e di tutto  
il corpo e l'animo il senso s'avvia a confondere.  
Si dissolvono (*dissoluuntur*), infatti, le posizioni dei principi (*positurae  
principiorum*), e nel profondo i moti vitali (*motus uitales*) sono impediti  
finché la materia, in tutte le articolazioni squassata (*concussa*),  
i nodi vitali dell'anima scioglie (*soluit*) dal corpo  
e sparpagliata fuori (*dispersamque*) attraverso tutti i pori (*caulas*) l'espelle  
(*eiecit*)»<sup>243</sup>.

Alla luce di quanto detto, è evidente che se si fa fede alle connessioni interne al testo, le trattazioni di singoli temi non risultano prive di continuità, ma si completano e integrano a vicenda.

---

l'influenza di colpi inflitti all'interno e all'esterno, e in questo modo si spiegano sia eventi fisici e ordinari come la locomozione, o il sonno, l'ingestione di cibo, sia fenomeni distruttivi per l'organismo come la malattia o la morte.

241 «avviene il vaneggiare, perché dell'animo la forza e dell'anima / è turbata e [...] in parti divisa è dispersa».

242 «si sconvolgono, infatti, le collocazioni degli atomi / del corpo e dell'animo».

243 *Praeterea quamuis animantem grandior ictus, / quam patitur natura, repente adfligit et omnis / corporis atque animi pergit confundere sensus. / dissoluuntur enim positurae principiorum / et penitus motus uitales impediuntur, / donec materies, omnis concussa per artus, / uitalis animae nodos a corpore soluit / dispersamque foras per caulas eiecit omnis.*

Questo discorso vale anche per altri fenomeni esposti nel libro IV, che non dovrebbero risultare nuovi agli occhi del lettore in quanto già introdotti nei restanti canti in contesti differenti. Può dunque risultare meno insolito che essi ricevano nel libro IV una trattazione autonoma. Per esempio la spiegazione della locomozione a IV, 881-900 è anticipata da II 251-291, passi in cui si dà voce alla natura degli impulsi avviati dalla mente e sembra accennata la questione della libertà<sup>244</sup>; così come, rispetto alla trattazione dei cinque sensi, nel libro II il poeta aveva associato la sensazione di gradevolezza o ripugnanza suscitata dall'esperienza di senso nei confronti di una certa sostanza (il sapore di cibi dolci o amari, un odore o il suono di una voce, ecc.) alle possibili diverse combinazioni atomiche che formano i composti (II, 391-431). Nel libro III si trova invece un'anticipazione della dottrina dei simulacri nel contesto della rievocazione dell'esilità e della leggerissima consistenza dell'anima. Il punto che Lucrezio ribadisce è che essa può essere stimolata dal minimo impulso, simile a quello che l'immagine di un'essenza a sua volta estremamente rarefatta come gli “altari che esalano fumo”, può provocare all'animo durante il sonno (III, 431-433). Quest'immagine a sua volta richiama quanto è sviluppato nel libro IV: il tema del sogno a sfondo religioso e il terrore mitico suscitato da false immagini, come la credenza nei fantasmi e nella sopravvivenza dell'anima dopo la morte<sup>245</sup>.

---

244 Si veda la parte terza della presente indagine per un approfondimento sul legame che intercorre tra i due passaggi testuali.

245 Sedley 1999, 148-149 rinverrebbe in questo aspetto il legame e la continuità tra il terzo e il quarto libro: dopo aver trattato nel terzo la natura dell'anima, mostrato che essa è mortale e che non bisogna temere la morte, l'analisi delle funzioni psichiche condotta nel quarto completerebbe la questione, insistendo sul fatto che l'imbattersi in “fantasmi” non costituirebbe prova della possibilità di sopravvivenza dopo la morte. La garanzia della falsità di tali immagini sarebbe però secondo l'autore questione solo accennata, e il motivo risiederebbe nello stato di incompletezza del quarto libro, mancante di una revisione finale. Che la questione – evidentemente rilevante – riceva solo una minima attenzione da parte di Lucrezio nello svolgimento del libro IV, in cui il tema del sogno sarebbe sviluppato con una mentalità “scientifica” scevra da preoccupazioni legate alla religione, è dato rilevato anche da Boyancé 1970, 193, il quale ipotizza che l'introduzione (ovvero la “prima prefazione”) sarebbe stata scritta successivamente alla stesura del libro IV e che quindi solo in un secondo momento Lucrezio avrebbe colto l'urgenza dell'aspetto morale. Come Sedley, anche Brown 1987, 13-14 coglie nel tema un elemento di continuità tra il libro III e il IV. Analizzando le connessioni tra i due libri, sostiene che con il riferimento alle visioni dei morti che si presentano in sogno (a cui Lucrezio allude nella prefazione e che poi riprende ai vv. 733-734 nella discussione delle visioni mentali), il poeta «wishes to engineer a smooth transition from Book Three to Book Four». Essendo tuttavia limitato – non ci sono infatti altri riferimenti alle visioni spaventose e orrificanti in altri luoghi del testo – il tema non sarebbe il principale indice rivelatore della relazione tra i due libri.

La polemica anti-religiosa e l'invocazione di immagini mitiche rappresentano una chiave di lettura trasversale, utilizzata da Lucrezio per scongiurare il terrore umano verso la religione e la paura della morte. Se infatti già nel libro III parte del suo intento era rivolto a smontare la falsa credenza nell'immortalità dell'anima e al negare alla religione il dominio sull'animo umano (cfr. III, 31-93), tale elemento risulterà a maggior ragione centrale e potente nel IV libro, che delle false immagini spiega l'origine e il modo in cui l'uomo vi si lascia influenzare. L'inconsistenza e l'esilità sono le caratteristiche che contraddistinguono le fantasie mitiche (nella prima prefazione – vv. 26-44 – Lucrezio spiega come siano i simulacri delle persone defunte ancora circolanti nell'aria, a causare – quando essi ci vengono incontro – la credenza nell'esistenza dei fantasmi e, di conseguenza, nella sopravvivenza dell'anima dopo la morte), ed è proprio riconducendole a fatti percettivi, e quindi interpretabili in base ai principi stessi della realtà, che Lucrezio intende neutralizzare il turbamento che simili fenomeni altrimenti indurrebbero nell'individuo<sup>246</sup>. Come conseguenza diretta del ridurre tali false immagini a fatti percettivi, vi è che perdono la loro carica di ingannevolezza: sono riconosciute come immagini di qualcosa di effettivamente reale (un animale o un fenomeno atmosferico), o come più immagini combinate insieme<sup>247</sup>.

Le grandi nubi con volti di Giganti o forme di belve e l'evocazione dell'Acheronte introdotte da Lucrezio (IV, 136-139) riflettono un deliberato richiamo al mondo mitico, con cui il poeta intende provocare un responso emotivo di un certo tipo<sup>248</sup>: «in

---

Nel tentativo di mostrare la loro continuità, a 15 e sgg. l'autore infatti si concentra sul rilevamento delle varie allusioni alla dottrina dell'anima e alla struttura *animus-anima-corpus* sviluppate nel terzo libro. A differenza di Sedley dunque, Brown rinviene nel tema delle visioni di fantasmi e di cadaveri un indizio e non un filo conduttore del rapporto tra i due libri, mentre la connessione più stringente sarebbe data dalla comune concezione dell'essere umano quale essere vivente, senziente e pensante.

246 Cfr. Repici 2011, 60. Analoga è l'operazione svolta dal poeta all'inizio del libro III, con l'intento programmatico di (III, 37-38) «volgere in rapida fuga quel folle timore dell'Acheronte / che tutta dal fondo sconvolge l'umana esistenza» attraverso la rivelazione della natura atomica dell'anima. Lo stesso rilievo è fatto da Brown 1994, 28.

247 Brown 1987 giustifica l'enfasi posta da Lucrezio sulle immagini di fantasmi facendo notare come i riferimenti a visioni e sogni di defunti siano comuni nella letteratura antica, indicando l'esistenza di una superstizione comunemente diffusa. Per cui non risulterebbe un fatto inconsueto che Lucrezio considerasse la spiegazione razionale di questi tipi di fenomeni un elemento a beneficio della teoria dei simulacri.

248 È Dalzell 1974, 28 a notare, in riferimento ai vv. 168-175 riguardanti le nubi, che «the vigour and poetic power of the passage with its boding sense of darkness and of fear suggests that something of

setting out his doctrine of perception Lucretius wishes to explain not only how we see tables and chairs but how our mind are misled [...] by all the unbelievable creations of religious myth»<sup>249</sup> e dalla credenza in una sopravvivenza dopo la morte. Anche su questo piano il libro IV sembra dunque proseguire i toni del libro III. Mentre lì l'anima umana e il corpo apparivano come realtà destinate a risolversi nei loro atomi costitutivi, la teoria dei *simulacra* conferma questo senso di mortalità che caratterizza ogni cosa: l'incessante e lieve fluire dei simulacri in tutte le direzioni evoca la vicenda eterna degli atomi nello spazio, ma il loro continuo fluire e distaccarsi dalle cose richiama, sul piano poetico, un senso di dispersione e logorio, come se ogni cosa andasse incontro a una costante perdita<sup>250</sup>.

Viste tutte queste assonanze e richiami tra un canto e l'altro e l'esistenza di molte macrotematiche all'interno del libro IV, potremmo affermare che l'elemento distintivo di tale libro possa risiedere proprio nel riuscire a trattare questioni tra loro anche disparate in modo coerente e in costante relazione e rimando con altre tematiche presenti nella medesima trattazione o in altri luoghi del poema.

All'interno di tale quadro, degno di nota soprattutto – per i nostri scopi – è il legame tra libro III e libro IV. Tornando alle proposte interpretative citate più sopra, è bene evidenziare che ci forniscono dei punti di riferimento per ri-orientare il discusso ruolo delle problematiche relative all'anima e al corpo. Piuttosto però che portare l'attenzione sulla questione dell'unità del libro IV, ci interessa sottolineare come le indicazioni riguardanti l'anima e il corpo fornite nel libro III siano indispensabili per concepire l'essere umano così com'è analizzato nel libro IV.

---

more moment to Lucretius than the speed of images is involved». Per studi più approfonditi relativi al rapporto tra Lucrezio e il mondo mitico si rinvia a Gale 1994, Gigandet 1998.

249 Dalzell 1974, 30. Questo discorso mostra che vocazione morale e intento dottrinale coesistono e si integrano all'interno della poetica lucreziana. Sebbene – come si vedrà nel seguito dell'esposizione – gli espliciti richiami al mondo mitico sembrano in taluni casi privare le tesi sostenute di forza esplicativa, occorre tenere presente questi diversi ma amalgamati piani di esposizione: se l'intento del poeta è tramandare la concezione del maestro riguardo alla natura delle cose, allo stesso tempo emerge la coscienza di Lucrezio quale poeta portatore di una “verità” che viene via via svelata attraverso una lingua “non-filosofica” e quale liberatore degli animi umani tratti in inganno da una falsa concezione della realtà e dalle immagini mitiche indotte dalla religione.

250 Come si vedrà più sotto, a livello “scientifico” il distacco dei simulacri non provoca una riduzione dell'oggetto di provenienza poiché nuovi simulacri subito “prendono il posto” di quelli precedenti, ma le descrizioni che dà il poeta evocano il vanificarsi inesorabile degli oggetti che ci circondano (cfr. IV, 73-74; 144).



La concezione della relazione tra *animus*, *anima* e *corpus* intrinseca agli argomenti del libro III conferisce a Lucrezio una cornice di riferimento per alcune spiegazioni fornite nel quarto libro. In alcuni casi il ruolo di ogni singolo elemento è definito chiaramente: ad esempio nell'analisi della locomozione, che comporta la trasmissione di un impulso dalla *mens* all'*anima* e infine al *corpus*, oppure nel caso del sonno, con il quale si produce una separazione dell'*anima* che conduce al collasso del corpo. Più spesso enfatizza soltanto uno o due fattori e il terzo dev'essere desunto dal contesto: la fame e la sete sono causate dalla perdita di sostanza corporea, che determina un conseguente dolore (cfr. vv. 858-866). Sebbene l'*anima* non sia nominata, è evidente che essa sia implicata nella sensazione dolorosa. Quindi in definitiva il libro IV dipende dalla dottrina dell'anima del libro III in molti punti.

Sembrerebbe che laddove il libro III è teso a mostrare l'unità di anima e corpo e il loro rapporto reciproco alla luce della questione della mortalità dell'anima, il libro IV erediti tale acquisizione, che diventa il presupposto di un discorso intorno all'essere animato e alle sue funzioni. Se i fenomeni indagati nel quarto libro sembrano presupporre una conoscenza delle idee sull'anima e sul corpo presentate nel libro III – senza che Lucrezio sentisse il bisogno di farvi esplicito riferimento ogni qual volta la questione trattata rimanda alla natura della struttura interna dell'organismo vivente<sup>251</sup> – d'altra parte si può pensare che gli argomenti sviluppati costituiscano l'attestazione empirica e concreta di quanto lì si diceva.

Come nota a margine della relazione tra questi due libri va aggiunto, con Brown<sup>252</sup>, che se le allusioni alla costruzione *corpus-anima-mens* del terzo libro non sono metodiche e mancano di precisione, ciò si deve al fatto che sono dettate dall'esigenza del punto trattato in un dato momento e non dall'intento esplicito di incastrare gli argomenti dei due libri; il libro IV, come il terzo ha il proprio specifico *focus* che determina il grado di enfasi e di dettaglio del suo sviluppo.

Infine si può pensare che, da due angolature e prospettive differenti, entrambi il libro

---

251 Di tale avviso è Brown 1987, il quale ritiene che i fenomeni discussi nel libro IV costituiscano le manifestazioni psicofisiche dell'interazione tra le tre fondamentali componenti vitali identificate nel libro III: *animus/mens*, *anima* e *corpus*. A sostegno della continuità tra libro III e IV e della dipendenza di questo dal primo cfr. anche Barra 1952, 143 e sgg.

252 Cfr. Brown 1987, 18.

III e IV affermano qualcosa o, ancora meglio, condividono una medesima concezione riguardo la vita umana nella sua totalità. Il libro III, sebbene prevalentemente incentrato sull'anima, fornisce un quadro generale della struttura fisica dell'uomo: la sua composizione atomica delineata attraverso le nature *animus*, *anima* e *corpus*; il libro IV offre una spiegazione, di volta in volta specifica a seconda dell'attività trattata, di come l'organismo umano opera: tramite processi meccanici che, a livello schematico, possono definirsi di stimolo-risposta o di impatto e penetrazione tra corpi di nature atomiche differenti che a seconda della reciproca simmetria, generano sensazioni piacevoli o dolorose. Possiamo affermare anche che mentre il libro III è rivolto a mettere in risalto il piano microscopico in riferimento all'essere vivente, il libro IV evidenzia i fenomeni macroscopici.

Dunque, poiché finora si è tentato di fornire un resoconto della struttura interna dell'organismo umano e i meccanismi per cui possa dirsi dotato di vita e sensibilità, l'ulteriore passaggio consiste nell'approfondire il modo in cui l'individuo può avere percezione della realtà esterna, ovvero il modo in cui la struttura psicofisica "reagisce" al contatto con l'esterno.

## 2. La percezione

Si metteva in evidenza già nel precedente capitolo<sup>253</sup> come il termine utilizzato da Lucrezio per indicare tanto la percezione propria a ciascun organo di senso e all'animo, quanto la capacità sensitiva che grazie all'anima l'organismo acquisisce è *sensus*; e si cercava inoltre di enfatizzare la continuità tra i due processi. Qui esplicitiamo ulteriormente il punto affermando che il tema del *sensus* costituisce un vero e proprio *leitmotif* che percorre il libro II (la questione di come sia possibile che da particelle elementari inanimate possa generarsi la sensazione), il libro III (il complesso anima-corpo possiede sensazione) e il libro IV (la sensazione esercitata dagli organi di senso tramite il processo emanativo)<sup>254</sup>.

La tipologia di fenomeno percettivo che ha luogo varia a seconda della struttura atomica propria dell'organismo vivente, ovvero all'area corporea interessata dallo stimolo sensoriale, diversa a seconda della differenziata distribuzione di pori e atomi da cui è costituita. Siccome gli atomi dell'anima sono mescolati a quelli del corpo e anche all'interno dei singoli organi<sup>255</sup> accadrà che – si prenda come esempio il caso della vista – in seguito all'impatto con simulacri di oggetti, gli atomi dell'anima sono stimolati per primi: la quarta natura accende gli altri tre elementi dell'anima in ordine di crescente grandezza, fino a che il corpo, quindi l'occhio, è stimolato e vede<sup>256</sup>. Ciò significa che la generale capacità sensitiva posseduta dall'organismo si traduce, a livello locale, nella percezione. A livello fisiologico non vi sono dunque due processi paralleli, uno dei quali riguarda solo i moti sensitivi dell'anima, e l'altro solo gli organi di senso<sup>257</sup>.

Se dal resoconto del terzo libro può sembrare che la sensazione sia un fenomeno che interessa soprattutto l'anima e secondariamente il corpo è perché l'oggetto della trattazione è la natura dell'anima e il poeta spiega la natura del *sensus* da quel lato

---

253 Cfr. *supra*, I, § 4.

254 Cfr. Brown 1987, 15.

255 Cfr. III 276-277; 375-380; 565-570.

256 Cfr. *supra*, sez. I per l'illustrazione più dettagliata del processo sensitivo che si sviluppa a partire dall'anima.

257 Come sembra suggerire l'ipotesi di Solmsen 1968.

della questione; ma si deve pensare che quei *sensiferi motus* sono poi gli stessi che si attivano nella funzione di ogni organo specifico del corpo.

Gran parte della presente sezione sarà allora dedicata al fondamento fisico del fenomeno percettivo come tema portante; non perché intendiamo sostenere che sia il tema che li collega tutti, bensì in quanto l'attività percettiva costituisce la spiegazione fisiologica e meccanica della vita psichica di ogni essere umano e ci consente dunque di indagare i presupposti fisici della dimensione umana.

Il punto di vista fisico-atomico adottato consente di esplicitare il lato oggettivo della questione, ovvero di spiegare attraverso quale meccanismo il soggetto è in grado di percepire la realtà esterna. A questo punto, tuttavia, va notato che vi sono altri due elementi che concorrono a definire una teoria della percezione: per un verso la percezione si pone semplicemente nei termini dell'aspetto e delle proprietà fisiche che l'oggetto percepito ha, fa riferimento al suo apparire in quanto tale<sup>258</sup>. Vi è un'oggettività nella percezione per cui «it is how things look rather than how individuals inspect their own sensory states which provides the perceptual evidence for the physical theory Lucretius exposed»<sup>259</sup>; d'altra parte la percezione si verifica nell'individuo, corrisponde a una modificazione della sua struttura psicofisica che si traduce in affezioni o sensazioni corporee specifiche. L'assenza di un vocabolario tecnico per esprimere aspetti diversi della dimensione percettiva rende in un certo senso offuscata la distinzione tra il meccanismo della percezione, il verificarsi di una sensazione corporea legata al funzionamento di un organo e la percezione intesa come attività di apprensione della realtà esterna<sup>260</sup>.

A ogni modo, poiché nostro scopo è indagare il meccanismo percettivo e le affezioni a esso associato, non ci occuperemo di trattare la percezione sotto quest'ultimo aspetto. D'altra parte, il modo in cui Lucrezio tratta le affezioni di *uoluptas* e *dolor* mostra l'importanza che egli conferisce alla dimensione fisiologica.

Considerando la teoria dei simulacri in quanto base esplicativa e fisiologica della

---

258 *Res ipsae perspicantur* (IV, 258), afferma Lucrezio; l'oggetto esterno si percepisce così come appare. Nell'esempio del mare azzurro (II, 772), l'oggetto che risulta azzurro è semplicemente il mare, non qualche stato interno.

259 Glidden 1979b, 159.

260 Cfr. *supra*, 75-76. Si vedano poi le ulteriori considerazioni presenti nel § 3.2 della presente sezione.

percezione, si porterà poi l'attenzione sul processo che si innesca quando i simulacri colpiscono la mente, quindi sulla formazione delle immagini mentali. In questo senso è interessante notare il fatto che nella dottrina epicurea la mente, in virtù della quale è possibile ad esempio vedere immagini di persone non più presenti o raffigurarsi immagini di fantasmi e chimere durante il sonno, è essa stessa un certo tipo di senso<sup>261</sup>; Lucrezio parla infatti di *sensus animi*.

La teoria dei simulacri fa quindi da “cerniera” tra il processo visivo e il processo del pensiero, che si pone come una forma particolare di visione.

## 2.1. La fisiologia della percezione: i *simulacra*

Il primo elemento da tenere in considerazione per la comprensione del meccanismo percettivo, nella misura in cui ne costituisce uno dei presupposti, è dunque la natura dei simulacri, le finissime pellicole che si distaccano dagli oggetti ed entrano in contatto con gli organi di senso dell'individuo percipiente. Si può intendere il resoconto epicureo della fisica della percezione alla stregua di un processo “emanativo”, ovvero implicante che parti minuscole e impercettibili dell'oggetto percepito fisicamente si separano da quest'ultimo e fluiscono verso gli organi sensoriali dell'organismo in modo meccanico.

La teoria dei simulacri occupa la prima parte del IV libro (26-215). Essa si presenta innanzitutto come una serie di argomentazioni volte a dimostrare l'esistenza dei simulacri e a evidenziare certe loro proprietà; la trattazione costituisce una spiegazione preliminare del fenomeno visivo, espressione primaria della sensazione, ma in questi primi passaggi testuali la natura dei simulacri è presa in considerazione come fatto indipendente. Tale dottrina, che riflette il resoconto epicureo dell'*Epistola a Erodoto* e la cui presenza doveva occupare anche il II libro dell'opera *Sulla Natura*, è a sua volta ereditata – nelle linee essenziali – da Epicuro a partire dagli atomisti antichi<sup>262</sup>.

---

261 Cfr. Boyancé 1970, cap. VII, Rist 1972, 88.

262 La dottrina sembra essere stata al centro di discussioni critiche da parte della tradizione

### 2.1.1. Esistenza e natura dei *simulacra*

I simulacri vengono descritti da Lucrezio come delle “pellicole” estremamente sottili e indistinguibili che si distaccano dalle superfici delle cose, che viaggiano nell'aria e che, al contatto con gli organi di senso, provocano la sensazione. Data la loro indiscernibilità, come Epicuro asserisce perentoriamente l'esistenza degli *eidola* affidandosi alla non smentita da parte dei fenomeni (cfr. *Hdt.* 46), Lucrezio ricorre ad analogie con il mondo sensibile. La vicinanza ai fenomeni è data comunque in via più immediata dal fatto stesso che, degli oggetti, tali pellicole costituiscono lo strato più esterno. La terminologia impiegata da Lucrezio è in grado di mettere in luce tale aspetto. Mentre i termini *imago* (52), *effigies* e *figura* (42), intendono veicolare l'idea di somiglianza, medesima forma e aspetto (*speciem ac formam* – 52) dell'oggetto da cui il simulacro proviene, l'uso di *membranae* (31) e/o *cortex* (51) riflette l'esistenza di quegli atomi costitutivi dello strato più superficiale di un corpo che, alla stregua di un rivestimento esterno, una sorta di “pelle”, può essere espulso<sup>263</sup>. L'immagine è resa in modo molto efficace dall'effetto della similitudine istituita dal poeta (vv. 54-64) tra tali membrane e animali come le cicale, le serpi e i vitelli al momento della nascita i quali, nel corso del loro ciclo vitale, sono soggetti a un cambiamento del proprio “tessuto” più esterno.

Quando Lucrezio introduce la teoria dei simulacri sottolinea quindi ripetutamente il carattere, proprio dei simulacri, di sottili pellicole superficiali che si distaccano dai corpi da cui provengono, investendoli, allo stesso tempo, della natura più generale di “emanazioni”<sup>264</sup> (il verbo spesso utilizzato è *mitto*). A tal riguardo, sin da subito si palesa una distinzione: vi sono corpi emanati dalle cose che, data la loro natura

---

peripatetica, ed è probabilmente per salvarla che Epicuro sentì il bisogno di precisarne e chiarirne alcuni aspetti, così divergendo nei particolari della dottrina dai suoi predecessori (cfr. Leone 2012, 72-74).

263 È bene sottolineare che la rimozione della “scorza” esterna di un corpo non modifica la forma del corpo.

264 Concetto che nel lessico epicureo emerso dai frammenti del libro II del *Peri Phuseos* è espresso dal termine ἀποστάσεις (cfr. Leone 2015, 40).

rarefatta, tendono a dissolversi. Tra essi il fumo, il calore, i raggi solari i quali:

«venendo dal profondo, nell'interno essendo sorte,  
si frantumano per un cammino tortuoso, né dritte son le aperture  
delle vie per dove, sorte, fan gara ad uscire»<sup>265</sup>.

Poi ci sono le membrane o le vesti (*spoliis*) che, come si è visto sopra, vengono abbandonate intatte. La distinzione tra realtà che presentano tale diversa natura fa appunto riferimento a fenomeni tangibili, ma serve a Lucrezio a introdurre la somiglianza dei simulacri a una delle due e ad asserire, di conseguenza, la loro esistenza quale altra realtà, seppure non percepibile, che può essere emanata dalle cose.

La distinzione tra le tipologie di emanazioni si basa dunque sul differente grado di compattezza posseduta, ma è data anche, in modo particolare, dalla loro diversa provenienza: i primi si originano dalla profondità dei corpi (cf. *ex alto penitusque*, IV 73; *ex alto... intrinsecus ortae*, v. 92), i simulacri – tratto più volte ripetuto all'interno dell'esposizione – provengono dalla loro superficie (cfr. *summo de corpore rerum*, IV 31, *in summis corpora rerum*, v. 67). La trama atomica delle realtà inclini al dissolvimento, a differenza dei simulacri, non è compatta, e inoltre si trovano a doversi fare strada attraverso i pori del *concilium*, il ché rende difficile mantenerne l'integrità. I simulacri, d'altra parte, disposti in grande numero sulla superficie delle cose, – trovandosi “in prima fila”, non risultano ostacolati da nulla – sono dotati di una natura molto compatta.

La dimostrazione dell'esistenza dei simulacri procede in via analogica sulla base di esempi tangibili, che via via più rispecchiano, quanto a efficacia illustrativa, la natura dei simulacri. In questa direzione il poeta passa dal prendere in considerazione le *exuviae* degli animali al colore che contraddistingue i tendoni dei teatri e che si riverbera quando questi sono spiegati (vv. 75-86). I simulacri sono associati a tale fenomeno per la proprietà posseduta dai corpi di irradiare (*mittere*): così come il

---

265 IV, 92-94: *ex alto dum ueniunt intrinsecus ortae / scinditur per iter flexum nec recta uiarum / ostia sunt, qua contendant exire coortae.*

colore, immagini (*effigiae*) sono irradiate dai corpi<sup>266</sup>.

La prova più cogente dell'esistenza dei simulacri deriva dall'esempio degli specchi. Il procedimento messo in pratica dal poeta è lo stesso: 1) prima, l'illustrazione dell'evento tangibile (in questo caso l'immagine specchiata che ha la stessa forma del corpo riflesso), poi 2) la conseguenza logica per cui *sunt igitur iam formarum uestigia certa* (v. 87) o la variante *sunt igitur tenues formarum illis similesque effigiae* (vv. 104-105), data dalla somiglianza con l'evento illustrato. L'esempio degli specchi è interessante poiché oltre a mettere in luce la somiglianza, sembra dire – come sostiene Bailey – che le immagini riflesse non solo preservano la forma e il colore dell'oggetto, ma sarebbero *de facto* i simulacri che si staccano da tale oggetto e che si riflettono (IV, 98-109):

«infine qualunque simulacro ci appare  
negli specchi, nell'acqua e in ogni splendor che riflette,  
è necessario che, essendo fornito di aspetto simigliante (*simili specie*) alle cose,  
consista di loro immagini (*imaginibus*) emesse da quelle.  
Sono dunque forme sottili delle cose e immagini  
simili a queste che sebbene nessuno singolarmente le possa  
vedere, tuttavia con assiduo e continuo riflesso  
rigettate rimandano la vista dalla superficie degli specchi,  
né per altro motivo sembrano potersi conservare,  
così tanto da restituire figure simili ad ogni cosa»<sup>267</sup>.

Nonostante la stretta affinità tra il fenomeno degli specchi e la natura dei simulacri, il piano di comparazione rimane analogico e ci sembra un passo interpretativo ulteriore del commentatore affermare che le immagini di cui si parla siano effettivamente i simulacri. È vero che Lucrezio utilizza in diverse occasioni il termine *imago* per rappresentare i simulacri (cfr. IV, 52; 63; 110), ma l'uso lucreziano del linguaggio

---

266 Cfr. IV 84-86.

267 *postremo speculis, in aqua splendoreque in omni / quaecumque apparent nobis simulacra, necessest, / quandoquidem simili specie sunt praedita rerum, / ex <in> imaginibus missis consistere eorum. sunt igitur tenues formae rerum his similesque / effigiae singillatim quas cernere nemo / cum possit, tamen adsiduo crebroque repulsu / reiectae reddunt speculorum ex aequore uisum, / nec ratione alia seruari posse uidentur; / tanto opere ut similes reddantur cuique figurae.*



comune è tale che i termini impiegati non abbiano costantemente una connotazione tecnica, spesso riferendosi piuttosto a fenomeni comuni<sup>268</sup>. A nostro avviso in questa occasione – come ai vv. 155-156 in cui si fa di nuovo riferimento al carattere riflettente di uno specchio – sicuramente il caso dello specchio può essere preso come il più lampante a partire dal quale argomentare l'esistenza dei simulacri, ma l'esempio non si sposta dal piano fenomenico. Piuttosto il poeta sembra sfruttare la metafora della lastra specchiante per illuminare la caratteristica per cui un insieme di simulacri è in grado di trasmettere un'immagine dell'oggetto del tutto simile a questo. Si è visto come l'inferenza del comportamento di atomi, entità invisibili, a partire da quanto è osservabile costituisca un *pattern* del *modus operandi* argomentativo di Lucrezio. Egli cerca quindi di dimostrare l'esistenza dei simulacri istituendo analogie e facendo esempi riguardanti il mondo sensibile. Il confronto con le “lisce tuniche secche” delle cicale si regge sul ragionamento per cui la tesi dell'esistenza dei simulacri ha delle ragioni ancora più forti, per essere ammessa come valida, rispetto a un'altra tesi che è già stata ammessa come valida: se certe realtà fisiche possono essere avulse dal loro rivestimento più esterno, a maggior ragione potranno staccarsi da questi stessi e altri corpi *images*, realtà ancora più sottili. Tuttavia Schiesaro ha messo giustamente in discussione l'efficacia dimostrativa dell'argomento lucreziano: sebbene il fatto che gli animali perdano una guaina protettiva esterna possa provare che dai corpi si staccano talora delle membrane senza che il corpo ne sia alterato, e quindi non smentire la teoria, la relazione causale tra *explanandum* ed *explanans* sarebbe assente: «che tutti i corpi emettono *simulacra*, non può seguire di necessità (come il *debet* del v. 63 vuol far intendere) dall'esistenza di un ristretto numero di fenomeni-limite come quelli elencati in 55 ss.»<sup>269</sup>. Riteniamo quindi che la cogenza dimostrativa della teoria dei simulacri non sia così serrata. A tal proposito, siamo d'accordo con Schiesaro nel sostenere che i fenomeni offrono «un modello analogico del funzionamento di una teoria di cui si dà per dimostrata l'esistenza, senza però

---

268 Dal momento che Lucrezio non inventa un vocabolario filosofico tecnico, Glidden 1979b, 22 nota che, nel suo utilizzo, il termine *simulacrum* è rivolto a denotare tanto gli *eidola* invisibili quanto la comune immagine riflessa dallo specchio.

269 Schiesaro 1990, 61.

arrecare effettivi elementi a diretto sostegno della validità della tesi»<sup>270</sup>.

Il procedere argomentativo del testo, inoltre, è tale da non far emergere chiaramente le caratteristiche e il modo di formazione dei simulacri<sup>271</sup>. Un passaggio che evoca aspetti teorici rilevanti della questione e che ci proponiamo di analizzare è il seguente (vv. 67-74):

«alla superficie delle cose vi sono molti  
corpi minuti, che possano scagliarsi (*iaci*) nell'ordine stesso  
in cui stavano e della forma conservar la figura,  
e con tanta più velocità, quanto meno possono essere  
impediti, pochi essendo, e tali che in prima linea son posti.  
Infatti certamente vediamo che molte cose scagliare (*iacere*) e diffonder dei corpi,  
non solo dal profondo e dall'interno, come per l'innanzi abbiam detto,  
ma anche in superficie, e spesso anche il loro stesso colore»<sup>272</sup>.

Senza soluzione di continuità con quanto precede e quanto segue nella trattazione (le analogie con gli oggetti *diffusa solute* prima e quelli *contexta magis condensaque* poi)<sup>273</sup> e senza basarsi su argomenti analogici, il passaggio condensa diverse nozioni legate alla natura dei simulacri e alla loro posizione, ma non spiega (né qui né altrove), come ci si potrebbe aspettare, il processo fisico che porta alla loro formazione e il rapporto che intrattengono con la restante parte del corpo da cui emanano.

Le caratteristiche espresse nel passo fanno riferimento a due ordini di questioni relativamente ai simulacri: 1) l'uguaglianza di forma degli oggetti solidi e, dunque, la condizione fisica che rende possibile la percezione della realtà circostante attraverso le immagini; 2) la natura del moto atomico in cui sono implicati gli atomi di un corpo

---

270 *Ibid.*

271 Lo conferma Giussani 1897, 155 che, a proposito dei vv. 42-107 relativi all'esistenza dei simulacri, afferma: «anche qui, come altrove, il ragionamento di Lucrezio non procede perspicuo e ben commesso, e il filo bisogna un po' indovinarlo».

272 *Sint in summis corpora rebus / multa minuta, iaci quae possint ordine eodem / quo fuerint et formai seruare figuram, / et multo citius, quanto minus indupediri / pauca queunt et <quae> sunt prima fronte locata. / nam certe iacere ac largiri multa uidemus, / non solum ex alto penitusque, ut diximus ante / uero de summis ipsum quoque saepe colorem.*

273 Diamo qui ragione a Giussani 1897, il quale ritiene che i versi siano qui fuori posto.

solido e che è all'origine della formazione dei simulacri.

Per quanto attiene al punto 2, evidentemente Lucrezio non reputa necessario scendere nei dettagli quanto alla spiegazione del processo interno a un corpo che rende possibile che certi atomi siano espulsi dalla sua superficie, nella misura in cui tale processo non riguarda direttamente l'essenza dei simulacri, e potrebbe darsi il caso che egli considerasse il fenomeno un aspetto della dottrina epicurea dato per assodato. Esso è accennato a un certo punto della trattazione lucreziana (vv. 175-194) come “impulso”, ovvero nella forma di quell'«esile causa remota che li sospinge e li fa avanzare», sempre per sottolineare la facilità con cui, per il fatto di occupare una posizione superficiale del corpo, possono staccarsene.

Il fatto che i simulacri si generino in conseguenza a un movimento che avviene nel profondo del corpo è ciò che consente di spiegare la loro caratteristica di rappresentare le proprietà del corpo. Spiega Verde<sup>274</sup> che se i simulacri si generassero esclusivamente a partire dalla superficie degli oggetti, non sarebbe possibile constatarne la consistenza solida, laddove, come mette in luce lo stesso Lucrezio, l'evidenza percettiva prova che se si tocca la superficie di una pietra, si avverte in realtà la durezza del sasso nella sua intima profondità (*in alto* – cfr. 265-268).

Quindi, riprendendo Lucrezio, è vero che non esistono soltanto elementi dei corpi che sono irradiati dal loro interno e vi sono anche corpuscoli – i simulacri, appunto – che si attestano solo sulla parte più superficiale del corpo; tuttavia la tesi non dev'essere interpretata come se questi non avessero alcun legame con quanto sta sotto, che invece a livello fisico riveste la massima importanza. Si ribadisce che probabilmente qui Lucrezio volesse solamente pronunciarsi sull'esistenza dei simulacri, lasciando del tutto impliciti gli aspetti esplicativi e dimostrativi riguardo la loro origine.

Per inquadrare la questione della formazione dei simulacri a partire dal testo del poeta, il punto di nostro interesse è dato dal loro *iacere*: a far sì che gli atomi siano letteralmente lanciati dalla superficie e che dunque siano messi in movimento sarebbe, come spiegano gli studiosi<sup>275</sup>, il moto vibrazionale che caratterizza gli atomi

---

274 Cfr. Verde 2010, 134.

275 Giussani 1896, 157-158, Bailey 1947, 1188, Godwin 1987, 96.

interni al corpo e che si ripercuote anche sulla superficie con il risultato che, gli atomi qui presenti, non essendoci altri atomi contro cui rimbalzare, possono “scappare”.

L'impatto generato dal moto degli atomi in profondità, come suggerisce Epicuro nel § 50 dell'*Epistola a Erodoto* è *symmetros*, ordinato, e questo è ciò che consente l'afflusso continuo e non intermittente dei *simulacra* sulla superficie:

«e quindi per questo motivo fornendo la rappresentazione di un oggetto unico e continuo, e preservando la conformità (*ten sympatheian*) a partire dall'oggetto sottostante in virtù dell'impatto da lì proporzionato (*symmetros*) derivante dal moto ondulatorio (*palsis*) degli atomi nella profondità del corpo solido».

La simmetria tra profondità e superficie mette in luce la scaturigine interna dei simulacri e la continuità del loro flusso, ed è ciò che consente la disposizione ordinata dei simulacri sulla superficie<sup>276</sup>.

Fin qui si è messo in evidenza ciò che concerne la formazione dei simulacri. Per quanto riguarda la loro natura bisogna sottolineare che vi è una differenza strutturale tra i simulacri e gli oggetti solidi: la massa interna che contraddistingue i secondi è assente nei simulacri che, dei corpi solidi possiedono sì la medesima dimensione in profondità, ma del loro vuoto interno<sup>277</sup>. Ovvero i simulacri si presentano come corpi vuoti internamente, quindi privi di solidità, ma in natura simili al corpo solido, mantenendo dunque anche una natura tridimensionale.

Essi vanno concepiti a tutti gli effetti come strutture composte, aggregati che, preservandone l'immagine, rendono percepibili gli oggetti da cui emanano, ma che sussistono al di sotto della soglia di percezione, risultano indiscernibili come gli atomi da cui sono composti. È proprio considerandoli in continuità con gli atomi, di cui costituiscono il prolungamento, che è possibile concepire la modalità di

---

276 Giussani 1896, 158 spiega l'uniformità della *palsis* affermando che il movimento è tale da determinare in dati momenti susseguentesi l'espulsione di un numero determinato di atomi verso la superficie e in direzioni molteplici.

277 Cfr. Leone 2012, 78-79, Leone 2015, 41.

riproduzione dell'oggetto.

Se del corpo solido i simulacri conservano l'uguaglianza di forma (*homoiomorphia*) – ovvero l'uguaglianza nel colore, nella figura e nella grandezza, al fine di garantirne la conoscenza<sup>278</sup> – è perché gli atomi portano nei composti le proprietà quantitative (gli aggregati non sono altro che composizioni di atomi di diversa grandezza, figura e peso) di cui sono dotati. In base poi al loro ordine e posizione si producono quelle qualità come il colore o l'odore che non sono possedute dai singoli atomi, di per sé privi di proprietà e insensibili, ma che caratterizzano gli aggregati<sup>279</sup> e che i simulacri riproducono.

Più nello specifico, all'interno del lessico epicureo il concetto di *homoiomorphia* indicherebbe l'uguaglianza nell'aspetto complessivo tra il simulacro e l'oggetto solido, mentre la conservazione della medesima disposizione atomica di quest'ultimo è espressa dal concetto di *homoioschemia*. Come mette in evidenza Corti in uno studio dedicato<sup>280</sup>, il concetto di *schema* si riferisce alla configurazione e struttura interna di un corpo (sia esso un atomo o un aggregato). Nel caso dell'aggregato lo *schema* dipende appunto dal numero di atomi di cui è costituito, dalle loro posizioni e ordine reciproco<sup>281</sup>, ed è tale struttura essenziale che il simulacro conserva identica a quella dell'aggregato di cui è impronta. Essi infatti mantengono l'ordine e la posizione degli atomi posti sulla superficie e, tramite il loro continuo flusso che forma un insieme compatto, consentono la riproduzione dell'oggetto<sup>282</sup>.

---

278 Cfr. Leone 2015, 44.

279 Lucrezio dedica ampio spazio, nel II libro (730-1021), alla dimostrazione che *materiai corpora* non hanno nessun tipo di proprietà della stessa tipologia di quelle percepite dai sensi nei corpi composti, e che, diversamente da questi, sono *insensilia*. La tesi serve a garantire il fondamentale principio di eternità e incorruttibilità dell'universo, dal momento che, se non ci fossero dei corpi elementari solidi e indistruttibili, ogni cosa sarebbe stata annientata nel nulla (cfr. I, 518-519, 538-542; II, 862-865) e che, mentre questi ultimi sono di natura solida ed eterna (*solido atque aeterno*) ogni altra cosa, generata dal loro aggregarsi, è soggetta a mutamento.

280 Cfr. Corti 2015.

281 Cfr. *ivi.*, 90-91. Cfr. anche *DRN* II, 891-896: «perciò quello in cui queste cose converrà ricordare, / che non da tutti gli atomi del tutto, qualunque oggetto crea / le cose sensibili, subito io dico che si generino i sensi, / ma è molto importante innanzi tutto quanto piccoli siano, / quelli che fanno ciò che senso ha, e di quale forma siano forniti, / per moti ordini posizioni infine quali siano»; *illud in his igitur rebus meminisse decebit, / non ex omnibus omnino, quaecumque creant res / sensilia, xtemplo me gigni dicere sensus, / sed magni referre ea primum quantula consent. / sesile quae faciunt, et qua sint praedita forma, motibus ordinibus, posituris denique quae sint*; 760-762, 883-885; 1007-1012.

282 È fisicamente impossibile che sia un'unica effigie a trasmettere la forma dell'oggetto solido (cfr.

Se la riproduzione della forma dell'oggetto solido e dunque la percezione della realtà è garantita dal transito dei simulacri dall'oggetto agli organi di senso, il prodotto di tale processo non consiste nella generazione di una rappresentazione come realtà terza e tangibile<sup>283</sup>: essa coincide con l'attività stessa dei simulacri quali intermediari fisici. Questi ultimi, in quanto rappresentazioni fisiche dell'oggetto<sup>284</sup>, consentono la connessione tra l'oggetto dell'esperienza, che è del tutto indipendente ed esterno alla sfera percettiva del soggetto e quest'ultimo, ma in modo tale da eliminare qualsiasi carattere di soggettività alla teoria della percezione, che si presenta come un processo di trasmissione puramente meccanico.

A livello percettivo, comunque, è impossibile differenziare i simulacri dall'oggetto solido; ovvero ciò che risulta percepito non sono i simulacri, ma l'oggetto stesso, come è Lucrezio stesso a suggerire (IV, 256-258):

«ciò in tal cose non deve per niente stupirci,  
perché mai, quei simulacri che ci colpiscono gli occhi, mentre  
ad uno ad uno non possano essere visti, le cose al contrario per sé si scorgano»<sup>285</sup>.

Dal modo in cui Lucrezio accosta i simulacri alle “forme”, in realtà, sembra emergere un duplice dato: non solo i simulacri posseggono un'uguaglianza di forma con l'oggetto solido da cui provengono, ma sono essi stessi definiti come forme (cfr. IV, 87: *sunt igitur iam formarum uestigia certa*; 104: *sunt igitur tenues formarum*

---

IV, 89, 105).

283 Come chiarisce Verde 2010, 134, la rappresentazione coincide con l'oggetto stesso, con la sua forma dovuta al flusso degli *eidola*, e non è possibile stabilire un criterio che consenta di discriminare la rappresentazione dall'oggetto (il riferimento è a *Hdt.* 50: «la rappresentazione (*phantasia*) che dovremmo essere in grado di afferrare in virtù dell'applicazione tramite il pensiero o tramite gli organi sensoriali, sia della forma sia delle proprietà (*eite morphes eite sumbebekoton*), è la forma stessa dell'oggetto solido, generatasi in base alla continua successione o residuo del simulacro»).

284 Císař 2001, 54 rimarca lo statuto ontologico dei simulacri affermando che i simulacri non solo costituiscono gli intermediari tra il soggetto conoscente e l'oggetto della conoscenza, bensì anche l'elemento mediano tra i composti e gli atomi indivisibili, per cui il loro statuto noetico corrisponde al loro statuto ontologico.

285 *Illud in his rebus minime mirabile habendumst, / cur, ea quae feriant oculos simulacra uideri / singula cum nequeant, res ipsae perspiciantur*. Tale aspetto è garantito soprattutto grazie all'incredibile rapidità di spostamento dei simulacri. Lo stesso avviene per emanazioni di natura diversa da quella visiva: tutti i corpi emanano delle *res*, ad esempio odori o suoni, in modo continuativo (cfr. IV, 22-229), tali che siano recepiti dagli organi corrispondenti.

*illis similesque*)<sup>286</sup>. Si tratta evidentemente di due facce della stessa medaglia, in cui un lato riguarda il loro ruolo di immagine, di riproduzione dell'oggetto, e l'altro lato ha a che fare con la loro natura costitutiva. Essi infatti sono innanzitutto impronte (*tupoi* – cfr. *Hdt.* 46), «'sagome' esteriormente identiche agli oggetti nella forma»<sup>287</sup>; i due aspetti – natura degli *eidola* quali forme e uguaglianza di forma con l'oggetto – coincidono. Tuttavia è bene specificare come l'uguaglianza di forma non sia un attributo immutabile del simulacro; essa permane finché – come si vedrà meglio in seguito – quest'ultimo non andrà a collidere con un oggetto che ne alteri appunto la forma, incidendo sulla sua capacità di riprodurre l'oggetto.

### 2.1.2. Sottigliezza e rapidità: i simulacri in movimento

Le ultime osservazioni riguardanti la natura dei simulacri hanno consentito di mettere a fuoco anche le caratteristiche per cui sono in grado di fornire un contenuto percettivo al soggetto, ovvero il modo in cui rappresentano delle immagini. Le argomentazioni a dimostrazione della sottigliezza e delle altre caratteristiche dei simulacri costituiscono ulteriori passi tesi a rafforzare l'evidenza della loro esistenza<sup>288</sup> e il loro carattere rappresentativo.

Più volte Lucrezio asserisce che i simulacri non possono essere percepiti individualmente, e ciò è legato principalmente al carattere tenue della loro natura. Come per la natura degli atomi e degli elementi costitutivi dell'anima, il poeta rimarca l'impercettibilità delle sottili pellicole. Ricorre innanzitutto proprio all'analogia con i *primordia rerum*<sup>289</sup>. Poiché è da questi ultimi che sono formati, la

286 Il significato di ciò ci sembra chiaro da questa affermazione di Macé 2003, 126: «c'est parce que les simulacres sont l'“écorce” des corps qu'ils peuvent en être l'“empreinte”, c'est-à-dire ce qui conserve la forme».

287 Cfr. Leone 2012, 103. Sulla natura del *tupos* nel pensiero di Epicuro si veda anche Masi 2014.

288 Di tale avviso è Dalzell 1974, contro la generale tendenza degli editori a vedere una mancanza di organicità e sequenzialità dei versi lucreziani in questa parte del libro.

289 Cfr. IV, 111-115: «innanzi tutto, poiché i primordi tanto / sono al di sotto dei nostri sensi, e tanto minori / di ciò che gli occhi dapprima incominciano a non poter vedere, / or tuttavia per poter provare anche ciò, sta' a sentire in breve / quanto siano sottili di tutte quante le cose i principi»; *et in primis, quoniam primordia tantum / sunt infra nostros sensus tantoque minora / quam quae primum oculi coeptant non posse tueri, / nunc tamen id quoque uti confirmem, exordia rerum / cunctarum quam sint suptilia percipe paucis.*

sottigliezza e la leggerezza dei simulacri è diretta conseguenza della condizione di “principi originari”, così come l'essere impercettibili<sup>290</sup>. Così il poeta procede traendo dal mondo fenomenico esempi di realtà estremamente piccole e di poco al di sotto della soglia della percezione per inferire a partire da queste la sottigliezza degli atomi impercettibili che ne costituiscono gli *exordia*. Pensa in particolare (vv. 116-122) ad animali estremamente piccoli e, per comparazione, alle loro parti costitutive in ordine di crescente finezza e piccolezza:

«che inoltre i singoli primordi,  
dove l'anima e dell'animo la natura è necessario sian fatti,  
non vedi quanto siano sottili e quanto minuti?»<sup>291</sup>,

e, poi, all'odore che rimane appiccicato alle dita in seguito allo sfregamento di erbe (vv. 123-126)<sup>292</sup>.

Dagli esempi risulta poi logico – sebbene non reso esplicito – il passaggio dagli atomi alle immagini, il cui spessore, data la loro natura di vuote superfici, corrisponde a quello degli atomi posti sulla superficie dei corpi<sup>293</sup>. Dopo una lacuna in cui i commentatori ipotizzano che l'autore abbia ulteriormente enfatizzato l'aspetto minuto delle particelle emanate dagli oggetti, l'argomento si chiude con l'asserzione perentoria circa la natura di questa caratteristica dei simulacri, che tutti gli argomenti precedenti avrebbero teso a dimostrare<sup>294</sup>.

---

290 Sul punto, Macé 2003, 127: «la finesse semble permettre au “corps” auquel on l'attribue de partager les caractéristiques de ses composants – ce qui est fin est aussi invisible que les particules qui le composent prises individuellement».

291 vv. 120-121: *quid praeterea primordia quaeque, / unde anima atque animi constet natura necessumst, / nonne uides quam sint subtilia quamque minuta?*

292 Evidenza Bailey 1947, 1193 come qui Lucrezio sia più vicino alle pellicole, in quanto l'odore è causato proprio dalle emanazioni delle particelle che entrano in contatto con la mano.

293 Cfr. Leone 2012, 88.

294 Giussani 1896, 163 ritiene che la lacuna dovesse contenere gran parte della dimostrazione dal momento che la parte sopravvissuta dell'argomentazione non garantisce una vera e propria dimostrazione. Leone 2012, 90-91 evidenzia che a proposito di questa caratteristica dei simulacri, fatta eccezione per Lucrezio, le altre fonti epicuree si rivelano avare. La sottigliezza delle immagini costituiva un punto delicato della dottrina degli *eidola*, nella misura in cui rappresentava per gli avversari un forte appiglio per screditare una caratteristica importante della dottrina, ovvero la corporeità. È quanto si può evincere da una testimonianza di Diogene di Enoanda (fr. 10 I 11 s., 10 II 2 s. Smith), il quale, a proposito della particolare sottigliezza delle immagini responsabili delle visioni nel sonno, ribadisce in tono polemico nei confronti degli Stoici che ne smentivano la corporeità, la



La natura tenue e leggera dei simulacri caratterizza dunque la trama che essi costituiscono, e ciò favorisce la loro rapida formazione, nonché la loro presenza nel mezzo dell'aria.

Un altro dato che l'autore comunica nella chiusa dell'argomentazione è infatti anche che i simulacri vagano in “innumerevoli modi” (i due aspetti erano già stati associati ai vv. 87-88: «son dunque ora tracce di forme, sicure, / che per lo più volteggiano fornite di fili sottili»<sup>295</sup>).

È importante sottolineare che la struttura che i simulacri nel loro insieme compongono è di natura compatta. L'idea è quella di una trama sottile che si accompagna a una forte coesione dei suoi elementi costitutivi: lo suggerisce il paragone istituito dal poeta tra i *simulacra* e le ragnatele e le lamine d'oro (cfr. IV, 726). L'esilità dunque non va a scapito di una loro formazione omogenea; essi posseggono un ordine, una struttura compatta e coesa che è allo stesso tempo estremamente sottile (cfr. IV, 158: *texturas rerum tenuis*; 728: *tenuia textu*; 743: *tenua texta*). Lucrezio conferma sotto questo punto di vista il concetto epicureo di *allelouchia*, grazie al quale Epicuro «attribuisce all'immagine, pur straordinariamente sottile, una capacità di resistenza tale da poterne garantire la “costante compattezza”»<sup>296</sup>. Tale compattezza risponde alla possibilità di resistere ai possibili urti esterni in modo da superare indenni quasi ogni ostacolo nel percorso dagli oggetti della percezione agli organi di senso<sup>297</sup>.

Nel caso di un incontro con aggregati di maggiore grandezza o compattezza si può assistere a un'alterazione nella direzione dei simulacri o relativamente alla forma

---

loro natura corporea nonostante la sottigliezza che le caratterizza.

295 *Sunt igitur iam formarum uestigia certa / quae uulgo uolitant subtili praedita filo.*

296 Leone 2012, 96. Secondo la studiosa, il concetto di *allelouchia* – introdotto per la prima volta da Epicuro nel libro II della sua opera con una precisa valenza tecnica – costituirebbe la risposta del filosofo alle critiche degli avversari che mettono in discussione la sottigliezza delle immagini come segno della loro fragilità e inconsistenza.

297 Ciò costituisce la cifra della differenza tra quelle realtà molto sottili, come il vento o il fuoco, ma di una natura rarefatta al punto da poter modificare la propria forma e penetrare attraverso superfici estremamente compatte e i simulacri che invece sono emissioni *contexta magis condensaque* (IV, 57). Essendo di natura molto compatta non sempre sono in grado di attraversare tutte le superfici cui vanno incontro: la loro trama può essere ad esempio lacerata e svanire in seguito al contatto con superfici molto più compatte, come rocce o legni, oppure mantenersi inalterata all'incontro con superfici trasparenti o, ancora, superfici levigate e allo stesso tempo compatte come gli specchi, che non possono essere attraversate, tuttavia le riflettono ed esse rimangono inalterate (IV, 146-154).

iniziale dell'immagine tale che, nonostante questa subisca dei mutamenti atomici, non le impedisce di giungere a destinazione. Un esempio è costituito dal caso della torre quadrata che vista da lontano appare rotonda (cfr. IV, 353-359). In proporzione alla distanza che ci separa dall'oggetto della visione, l'azione dell'aria produce uno smussamento degli angoli dei simulacri nella fase di movimento attraverso l'aria, modificandone l'immagine. Condizione che determina il modo in cui è recepita un'immagine dunque è anche l'estensione dello spazio che intercorre tra l'oggetto e il soggetto senziente; lo stesso accade nella percezione di una voce: se la distanza rispetto alla fonte del suono è minima, esso verrà percepito chiaramente; maggiore è la distanza, più il suono risulterà confuso (cfr. IV, 553-559).

A ogni modo, nell'esempio sopra citato di visione alterata, la modificazione subita dall'immagine non riguarda in modo sostanziale la *morphé*, ovvero non incide sull'uguaglianza complessiva di aspetto tra il simulacro e l'oggetto (motivo per cui l'immagine comunque "rispecchia" l'oggetto), ma agisce sul suo *schema* di partenza, ovvero rispetto alla configurazione e le posizioni degli atomi da cui è composta<sup>298</sup>.

L'idea che gli atomi volteggino liberamente nell'aria è approfondita con la trattazione relativa a quei simulacri che in essa si formano spontaneamente. Senza fornire una spiegazione di come si verifichi tale fenomeno, questa tipologia di simulacri è accostata alla natura delle nubi che, accumulandosi nel cielo, cambiano continuamente forma (IV, 129-136)<sup>299</sup>:

«ma perché tu non abbia per caso a pensare che proprio soltanto quei simulacri

---

298 Cfr. *supra*, 112 sulla differenza tra *homoiomorphia* e *homoioschemia*.

299 A sottolineare la peculiarità del passaggio testuale, Bailey 1947, 1196 sostiene che il paragrafo sembra interrompere la naturale sequenza del ragionamento in quanto non esamina le caratteristiche dei simulacri ma espone una loro determinata tipologia. I vv. 129-142 sono generalmente considerati un'aggiunta posteriore del poeta – segno dello stato provvisorio del suo scritto – dal momento che interrompono appunto il flusso del discorso e sembrano privi di un intento dimostrativo; e talvolta vengono trasposti dopo 109, collegati, cioè, alla dimostrazione dell'esistenza dei simulacri, in quanto entrambi hanno a che fare con la questione dell'esistenza. Tuttavia siamo d'accordo con Dalzell 1974, 27 nel mantenere una visione più organica dell'intera sequenza di idee che contraddistingue lo scritto lucreziano in questa parte del testo: nonostante sia tipico di Lucrezio separare i vari elementi di un argomento, spesso annunciando l'argomento in procinto di essere trattato, la continuità tra i vari temi affrontati è tutt'altro che assente. L'esistenza dei simulacri (vv. 54-109), il carattere estremamente tenue (vv. 110-128) e la formazione di immagini spontanee nell'aria (vv. 129-142) sono tutti elementi rivolti a mettere in luce aspetti relativi alla natura dei simulacri.

delle cose vadano errando che si distaccano dalle stesse,  
ve ne sono anche di quelli che spontaneamente nascono  
e gli stessi si piazzano in questa parte di cielo che è detta aere,  
i quali con forme le più varie in alto si portano,  
così come scorgiamo che le nubi facilmente talora si formano  
in alto e del mondo l'aspetto turbare sereno,  
l'aria accarezzando con il loro movimento»<sup>300</sup>.

Si tratterebbe – come sarà chiaro soltanto ai vv. 724-731 con la ripresa del medesimo argomento<sup>301</sup> – delle combinazioni di simulacri provenienti da diversi oggetti che casualmente si incontrano e possono dar vita a innumerevoli diverse immagini, in special modo a immagini di cose non realmente esistenti. La tesi servirà appunto al poeta per spiegare come sia possibile la formazione nell'uomo di tal sorta di immagini, come i fantasmi o i mostri, le chimere. Le strane forme di giganti che Lucrezio vede formarsi nelle nuvole, dà al lettore degli indizi sul tipo di immagini che egli ha appunto in mente<sup>302</sup>.

I simulacri che formano tali composizioni sono particolarmente tenui e leggeri e per questo facilmente disposti a combinarsi. Nell'esempio illustrato da Lucrezio (vv. 739-743), si può osservare come l'immagine del Centauro si formi a partire dall'unione di *eidola* provenienti dall'uomo e di altri *eidola* derivanti da un cavallo che aleggiano

---

300 *Sed ne forte putes ea demum sola uagari, / quaecumque ab rebus rerum simulacra recedunt: / sunt etiam quae sponte sua gignuntur et ipsa / constituuntur in hoc caelo, qui dicitur aere, / quae multis formata modis sublime feruntur, / ut nubes facile interdum condescere in alto / cernimus et mundi speciem uiolare serenam / aera mulcentes motu.*

301 Diversamente dai commentatori Boyancé 1970, 197, il quale ritiene che nei due passaggi testuali Lucrezio non stia facendo riferimento allo stesso argomento: qui si avrebbe a che fare con simulacri relativi ai sensi, lì il riferimento è alle immagini che si sviluppano nel pensiero. Non è chiaro cosa l'autore abbia esattamente in mente quando si riferisce ai simulacri dei sensi e alle “illusioni dei sensi” che l'argomento lucreziano vorrebbe a suo parere mettere in luce. Non riteniamo che qui Lucrezio stia facendo riferimento a qualche particolare illusione ottica generata dalla combinazione casuale di atomi (si vedrà più avanti nel libro come tale fenomeno sia originato da un'intermittenza nel flusso dei simulacri verso il soggetto percipiente: cfr. 353-363). A tale punto della discussione non sembra inoltre che il poeta abbia già introdotto specificatamente una distinzione tra immagini dei sensi e immagini del pensiero.

302 Contrariamente Giussani 1896, 64 considera il passaggio lucreziano relativo alla produzione spontanea di simulacri nell'aria un ulteriore argomento analogico a favore dell'esistenza dei simulacri. Questi ultimi e le nubi costituirebbero due diverse possibili formazioni. Tuttavia Bailey 1947, 1196 fa notare come gli argomenti analogici per dimostrare l'esistenza dei simulacri siano presentati fino a 109, mentre nei paragrafi successivi Lucrezio approfondisce alcune loro caratteristiche. Sulla questione si veda anche Dalzell 1974 che è sostanzialmente in accordo con Bailey.

lievi nell'aria e casualmente si incontrano. Sebbene in generale i simulacri conservino a lungo la posizione e l'ordine degli atomi della superficie del corpo da cui si distaccano<sup>303</sup>, quei simulacri *quae sponte sua gignuntur* si distinguono nella misura in cui, a differenza degli *eidola*, non sono vincolati a un'unica configurazione e possono assumere le forme più diverse<sup>304</sup>.

Per quanto riguarda le caratteristiche dei simulacri un ulteriore aspetto indagato è la rapidità della loro formazione, sempre supportato a partire da argomenti relativi al mondo fenomenico. Come per i versi sull'esistenza dei simulacri, anche in questo caso le argomentazioni si presentano come illustrazioni di fenomeni visibili, a cui segue una conclusione relativa a ciò che il poeta intende asserire rispetto ai simulacri; e anche in questo caso notiamo una scarsa efficacia dimostrativa poiché la logica della dimostrazione appare molto compressa.

L'esempio della lastra specchiante che riflette istantaneamente l'oggetto (vv. 155-158) fornisce all'autore la prova per mostrare la rapida e continua formazione dei simulacri dalla superficie degli oggetti. L'argomento è poi ulteriormente supportato dal parallelismo con la luce solare e dalla continuità della loro emanazione (vv. 161-165):

«e come il sole in poco tempo deve mandar giù molti  
raggi, affinché senza interruzione sia tutto pieno di luce,  
così pure in modo analogo è necessario che dalle cose,  
in un attimo di tempo, delle cose molti simulacri si portino  
in molti modi, per ogni dove, in tutte quante le parti»<sup>305</sup>.

A garantire la velocità di formazione dei simulacri è quindi principalmente la loro provenienza dalla superficie dei corpi (cfr. IV, 145-146). A differenza di altre

303 Cfr. *Hdt.* 48.

304 Che vi siano formazioni spontanee di simulacri sembrerebbe contraddire allora il postulato epicureo per cui le immagini che impattano con i sensi corrispondono sempre a qualcosa di realmente esistente, dal momento che tale classe di immagini non corrisponde a nulla nel mondo circostante. In realtà il processo meccanico che ne è alla base consente di mantenere un ancoraggio alla realtà esterna: il problema si spiega con il fatto che tali simulacri perdono l'omogeneità morfologica rispetto ai corpi solidi da cui si distaccano, probabilmente in seguito al continuo volteggiare e all'incontro con altri simulacri in transito.

305 *Et quasi multa breui spatio summittere debet / lumina sol, ut perpetuo sint omnia plena, / sic ab rebus item simili ratione necessesit / temporis in puncto rerum simulacra ferantur / multa modis multis in cunctas undique partis.*

emanazioni provenienti dalla profondità dei corpi le immagini non subiscono urti già all'interno degli oggetti che possano provocare dei rallentamenti nella fuoriuscita, poiché sono disposti sulla facciata.

I due punti chiave sono quindi la rapidità e la continuità della formazione dei simulacri<sup>306</sup>. D'altronde la rapidità di formazione dei simulacri è accostata nell'*Epistola a Erodoto*<sup>307</sup> alla velocità del pensiero: se la generazione dei simulacri non godesse della medesima velocità esibita dal pensiero non potremmo avere la sensazione “immediata” del corpo<sup>308</sup>. E infatti tale insuperabile velocità, insieme al costante movimento, è ciò che garantisce la continuità delle sensazioni: gli *eidola* si distaccano in modo talmente rapido e continuativo dai corpi solidi, che la percezione che ne deriva risulta continuativa e non intervallata<sup>309</sup>.

Oltre alla rapidità che contraddistingue il continuo fluire di simulacri dagli oggetti, Lucrezio, sempre in accordo con il dettato epicureo (cfr. *Hdt.* 47), ne evidenzia la rapidità di spostamento. Il punto è sviluppato mettendone in luce la loro messa in moto a partire da una forza incalzante che, come visto più sopra, non sarebbe altro che il moto vibrazionale degli atomi interni al corpo che si ripercuote sulla

---

306 Il parallelo con il mondo fenomenico è sviluppato anche secondo la linea del rapporto piccolo-grande, in cui una grandezza minore è anche segno di maggiore rapidità: se il cielo limpido in poco tempo può essere offuscato dalle nubi, a maggior ragione in modo più rapido possono formarsi – estremamente più piccoli – i simulacri dagli oggetti. Qui vediamo all'opera il terzo esempio di analogia illustrato nell'introduzione al primo capitolo. Cfr. vv. 168-175. A proposito della conclusione Bailey 1947, 1201 giustamente nota che Lucrezio lascia del tutto implicita l'idea che dalla piccolezza dei simulacri («dei quali quanto piccola parte sia l'immagine, nessuno c'è che possa / dirlo, o darne la spiegazione a parole») derivi quella della loro rapida formazione. Anche Dalzell 1974 ha qualcosa da ridire sull'appropriatezza dell'analogia istituita da Lucrezio: tutti gli esempi che fa Lucrezio sono esempi relativi a oggetti emanati da corpi, laddove i composti di nuvole costituiscono esempi di cose che si formano nell'aria.

307 Cfr. *Hdt.* 48.

308 Cfr. Verde 2010, 125.

309 Il distacco continuo dei simulacri dalla superficie degli oggetti non comporta una loro diminuzione, per via del risarcimento compensatorio, definito da Epicuro *antanaplerosis*: un processo di compensazione materiale degli strati superficiali dei corpi, per cui quando strati di simulacri si staccano, il posto lasciato libero viene ricoperto da un altro strato atomico (cfr. Verde 2010, 126). Nel resoconto lucreziano una sorta di processo compensatorio è attribuito ai simulacri divini per spiegare la loro eternità (cfr. V, 1175). Si tratta tuttavia di un risarcimento relativo alle immagini e non agli oggetti di provenienza, e a immagini simili tra loro nella forma, come fa notare Leone 2012, 116. Si rinvia allo stesso studio (112-116) per l'approfondimento del contesto polemico in relazione alla tesi epicurea del risarcimento compensatorio. L'analogia con il sole che emette continui raggi può comunque essere sufficiente a mettere in luce questo aspetto (ogni raggio in un certo senso è emesso a partire dal precedente), dal momento che il processo di compensazione degli strati superficiali del corpo evidentemente è un altro elemento che garantisce la continuità nella trasmissione dei simulacri.

superficie. Tale “esile causa” avrebbe la forza di “lanciarli”, ed essi, non incontrando nessun ostacolo ed essendo estremamente leggeri, viaggiano attraversando “in un solo attimo impensabili spazi” (vv. 192-193). Quanto invece alla natura del movimento dei simulacri relativamente al modo in cui si dipartono dai corpi solidi, il dettato lucreziano sembra indicare una molteplicità di direzioni e provenienza dalle varie parti dell'oggetto in questione:

«ora quelli che chiamo delle cose simulacri si muovono  
per ogni dove e in tutte quante le parti si lanciano sparsi»<sup>310</sup>.

Tale molteplicità non deve indurre a credere in una mancanza di uniformità nella direzione del moto. Considerati nella loro natura di emanazioni in deflusso dai corpi, i simulacri sono da intendersi già diretti verso gli organi di senso e la mente<sup>311</sup>. Per ogni singola direzione poi, il moto di simulacri risulta uniforme. I simulacri della vista, a differenza di quelli della voce e dell'odore, si muovono in linea retta; infatti «vengon fatti a pezzi, se non dritti forami attraversano»<sup>312</sup>.

Aspetto non emerso nella precedente sezione sulla sottigliezza è che tale compagine estremamente rarefatta consente ai simulacri di attraversare diversi oggetti, ovvero di essere commisurati ai loro pori e, innanzitutto, a quelli dell'aria:

«perciò è necessario che i simulacri per lo stesso motivo  
possano correre attraverso uno spazio indicibile [...] perché sono emessi forniti di una tessitura  
così rada (*textura praedita rara*), che facilmente possano in qualsiasi  
cosa penetrare / e quasi insinuarsi attraverso l'aria frapposta  
(*per aeris interuallum*)»<sup>313</sup>.

---

310 IV, 239-240: *nunc ea quae dico rerum simulacra feruntur / iudique et in cunctas iaciuntur didita partis*; e cfr. IV, 163-165 citati poco sopra.

311 Cfr. Leone 2012, 116.

312 IV, 601: *perscinduntur enim, nisi recta foramina tranant*.

313 IV, 191-198: *quapropter simulacra pari ratione necesse est / immemorabile per spatium transcurrere posse / temporis in puncto [...] quod usque adeo textura praedita rara / mittuntur, facile ut quasuis penetrare queant res / et quasi permanere per aeris iinteruallum*.

La facilità di penetrazione dei simulacri in virtù della simmetria dei pori che trovano in quasi tutti i corpi che incontrano nel loro percorso, spiega dunque la loro impressionante velocità<sup>314</sup>.

Anche la *leuitas* era stata introdotta poco sopra (183) a garanzia della velocità e in altri contesti (si pensi a III, 179 e sgg. relativi alla natura atomica dell'*animus*) è considerata insieme alla sottigliezza all'origine della rapidità di movimento. Tuttavia Leone fa notare che nonostante leggerezza e sottigliezza si considerino spesso insieme nelle fonti antiche e siano generalmente connesse al concetto di velocità, le loro nozioni non sarebbero totalmente assimilabili: mentre la seconda può essere dimostrata soltanto tramite la non smentita da parte dei fenomeni dell'esperienza, la leggerezza trova attestazione empirica nella mancata costituzione in profondità che differenzia le immagini dai corpi solidi da cui si distaccano<sup>315</sup>.

### **3. La fisiologia della percezione (1): quando i simulacri incontrano il soggetto**

Una volta preso in considerazione il lato oggettivo della percezione e specificate le caratteristiche fisiche possedute dai simulacri in quanto oggetto di percezione, si presenta la necessità di comprendere la dimensione soggettiva. Si tratta di indagare in che modo si realizzi il contatto tra i simulacri o altri tipi di emanazioni e gli organi di senso dell'individuo e, di conseguenza, i processi fisici che si innescano all'interno dell'individuo. Data la natura corporea della percezione, le particolari caratteristiche fisico-atomiche dell'organismo risultano in questo senso fondamentali in quanto “strutture ricettive” ma, al medesimo tempo, il meccanismo percettivo che illustreremo pone in essere una complessa relazione atomica tra esterno e interno.

Tuttavia, mentre l'esposizione della teoria “a partire dai *simulacra*” risulta esplicitativa

---

314 Cfr. anche *Hdt.* 47.

315 Cfr. Leone 2012, 143.

e ricca di esemplificazioni, non vi è una parallela coerente e articolata trattazione della spiegazione fisica del fenomeno percettivo. Ciò è probabilmente dovuto al fatto che esso costituisce una nozione ampia che può comprendere al suo interno diversi elementi e soprattutto si tratta di una categorizzazione non presa in considerazione da Lucrezio in questi stessi termini.

L'attività della mente è trattata alla stregua di un caso specifico di “visione” e il poeta conduce l'attenzione del lettore alla natura di alcune particolari immagini che possono colpire l'animo. Se si pensa, inoltre, ai diversi temi d'interesse sollevati da Lucrezio in connessione al fenomeno della percezione – il modo in cui l'anima induce la sensazione nel corpo, la presentazione di vari casi di “errore percettivo” e la questione dell'attendibilità dei sensi, il problema di ricondurre a fatti percettivi credenze illusorie e svianti, le sensazioni legate al lavoro degli organi di senso – è evidente che nell'enucleare la dimensione fisica della percezione il poeta non si attiene a un filo conduttore lineare<sup>316</sup>.

Ciò nonostante, il nostro contributo consiste nel cercare di rendere espliciti tutti i riferimenti alla fisiologia della percezione e, dunque, nostro intento è rintracciare gli elementi dell'esposizione lucreziana che vanno in tale direzione, tentando soprattutto di esplicitare i passaggi in cui si articola l'attività percettiva della mente.

In quest'ottica, la base della percezione è data innanzitutto dal modo in cui la struttura dell'organismo e dell'organo percipiente si confà alla tipologia di simulacri che riportano le caratteristiche dell'oggetto da cui provengono. La simmetria quale condizione per la percezione produce sempre un'associata sensazione positiva (di piacere) o negativa (di dolore), la quale assume forme diverse a seconda dell'esperienza percettiva in essere. Tale sensazione o affezione costituisce allo stesso tempo una forma di consapevolezza fisica dello stato dell'organismo o di una sua funzione, ed è quindi strettamente correlata alla percezione. Tuttavia – come si è già avuto modo di sottolineare – il confine teorico tra percezione e sensazione è molto sfumato, supportato in ciò dalla mancanza di una specifica terminologia e definizione concettuale. Nell'esposizione di tali tematiche da parte di Lucrezio si ha l'impressione

---

316 Nel primo paragrafo della presente sezione abbiamo fatto emergere le difficoltà relative al tentativo e alle proposte della critica di tenere insieme tali aspetti.



che – verosimilmente in virtù del carattere marcatamente esemplificativo del testo che in un certo senso “vivifica” la materia trattata – si verifichi una graduale transizione teorica dalla percezione relativa a un determinato organo sensoriale alla sensazione associata alla percezione, per poi infine spostare l'accento sulle sensazioni prese in se stesse<sup>317</sup>. A ogni modo, anche la natura delle sensazioni/affezioni non è trattata da Lucrezio come tema a sé stante; poiché tuttavia sono presenti numerosi riferimenti a *uoluptas* e *dolor* in diversi punti del poema, è risultato necessario individuarne le peculiarità.

Un ulteriore aspetto della fisiologia della percezione relativo a ciò che si realizza “quando i simulacri incontrano il soggetto” riguarda poi il momento in cui i simulacri penetrano nella mente del soggetto, quindi il modo in cui si realizza l'attività mentale in quanto fenomeno percettivo.

### **3.1. La porosità della struttura fisica e la questione della 'simmetria dei pori'<sup>318</sup>**

Poco sopra si era accennato alla facilità con cui i simulacri riescono a penetrare una data struttura corporea grazie al fatto che nel loro percorso trovano “strutture ricettive” adeguate alla loro misura<sup>319</sup>. Sono i pori, quei «canali o meati, e cioè i vuoti di diversa grandezza e forma, che distinguono il pieno»<sup>320</sup> ad avere il compito di accogliere in maniera adeguata i simulacri provenienti dall'esterno.

A essi si era già accennato nella prima parte di questo lavoro a proposito della

317 Tale aspetto è approfondito nel paragrafo successivo, alle pagine 125-127.

318 L'espressione “simmetria dei pori” è esplicitamente impiegata in riferimento alla dottrina epicurea della *symmetria ton poron* per cui affinché si dia la percezione è necessario che vi sia una corrispondenza tra la compagine atomica del soggetto che percepisce e gli oggetti della percezione (cfr. Leone 2002, 126). Epicuro si occupa di tale dottrina nel XXXIV libro dell'opera *Sulla Natura* (colonne XXII-XXIV) a proposito della percezione immediata dei simulacri da parte della mente durante il sonno grazie appunto alla corrispondenza tra la struttura atomica dell'individuo e l'oggetto percepito. Alla simmetria dei pori Epicuro si riferisce anche nell'*Epistola a Erodoto* (§ 47 e 61) riguardo la cinetica degli *eidola*. La loro eccezionale rapidità non si basa solamente sulla caratteristica sottigliezza della loro compagine, ma anche sul fatto che possiedono dei pori commisurati (*poroi symmetroi*). Secondo l'esegesi fornita da Diano (cfr. Diano 1974, 301-305) l'aggettivo *symmetros* indicherebbe che simulacri e pori sono della stessa misura.

319 Cfr. Verde 2010, 124.

320 Diano 1974, 303.

diversità di compattezza atomica presentata dai vari organi corporei<sup>321</sup>. Questi ultimi infatti non sono altro che sistemi complessi di atomi e pori che differiscono tra loro a seconda della specie e, all'interno del medesimo individuo, in condizioni diverse (cfr. IV, 648-657; VI, 981-997). L'idea alla base è quella di un organismo come un insieme poroso, la cui porosità è legata alla presenza in lui di vuoto. La presenza dei pori infatti è la diretta conseguenza dell'esistenza del vuoto tra gli atomi che costituiscono i composti. Nel libro I, nel contesto dell'esposizione dei principi della fisica epicurea, la penetrabilità degli oggetti solidi è portata come esempio per giustificare l'esistenza del vuoto<sup>322</sup>, mentre in contesti relativi a processi fisici che interessano gli organismi viventi la dottrina del vuoto è espressa nei termini di pori, interstizi o intervalli<sup>323</sup>.

---

321 Cfr. *supra*, 63, 76.

322 Cfr I, 346-357.

323 In un contributo dedicato a mostrare l'influenza della concezione epicurea del vuoto e dei pori sull'elaborazione del medico greco Asclepiade di Bitinia, David Leith (Leith 2012) ha gettato luce sul modo precipuo in cui intendere la natura dei pori in Epicuro e Lucrezio e, di conseguenza, rinvenendo la medesima teoria all'interno delle testimonianze asclepiadee, nel medico greco. Stando alle affermazioni di Leith i pori non dovrebbero essere intesi alla stregua di strutture fisiche come dei canali o dei contenitori vuoti, dei condotti attraverso cui può viaggiare la materia; piuttosto Epicuro impiegherebbe i *poroi* per indicare l'assenza di ostacoli fisici che i simulacri incontrano nel loro passaggio, il fatto, cioè, che hanno un libero passaggio in cui transitare. Si tratterebbe quindi di aperture, passaggi e interstizi che costituiscono il vuoto presente in ogni oggetto, animato o inanimato e non delle strutture fisiche specifiche. Commentando una testimonianza del medico romano Celio Aureliano relativa alla dottrina di Asclepiade in cui si fa riferimento alla porosità della membrana che riveste il cervello, Leith giustamente nota che la permeabilità, cioè la continuità dei pori che contraddistingue la struttura corporea dell'organismo e garantisce l'interconnessione tra le sue parti è ciò che descrive il suo stato poroso, e la teoria risulterebbe più appropriata se si concepiscono i pori come *gaps* tra gli *ogkoi* (gli elementi corpuscolari simili agli atomi che sono alla base della fisiologia di Asclepiade. Cfr. Leith 2009, Verde 2019, 47) piuttosto che intendere i pori come vie o canali, che invece darebbe l'idea che solo alcune parti del corpo siano connesse tra loro (nel caso ad esempio i canali indicassero i vasi sanguigni o i nervi). Anche il resoconto lucreziano pare sia in linea con tale prospettiva nella misura in cui, come si può osservare in alcuni passaggi riportati nel presente paragrafo, sono le differenze di grandezza e forma degli atomi presenti nel corpo umano a determinare, delimitandoli, le differenze di misura e di forme tra i pori. Leith ci suggerisce (cfr. Leith 2012, 186, n. 57) che una maggiore prova che quando parla di *foramina* Lucrezio non ha in mente strutture come vasi o canali è data dal carattere bidimensionale e non a tre dimensioni delle forme dei pori descritte a IV, 652-654. Qui si parla infatti di pori grandi, piccoli, triangolari o rotondi. Riguardo alla fortuna della dottrina atomista dei pori nella tradizione medica il debito che gli studiosi hanno maggiormente evidenziato è quello di Asclepiade, la cui teoria, più che al concetto di vuoto in sé, si riferisce costantemente ai pori poiché interessata al modo in cui questi si manifestano nel corpo umano. Nello specifico Asclepiade è interessato all'aspetto funzionale dei vuoti nel corpo in quanto pori che consentono il movimento degli *ogkoi*, piuttosto che al loro statuto fisico e ontologico, ovvero al loro potenziale esplicativo relativamente a una vasta gamma di processi fisiologici e patologici (cfr. Leith 2012, 187). Si confronti invece il recente contributo di Verde (cfr. Verde 2019) per l'analisi (attraverso le fonti antiche) di un possibile rapporto tra la dottrina asclepiadea degli *ogkoi* e dei pori e

Ogni sensore è dunque dotato di pori specifici – diversamente denominati da Lucrezio *foramina, intervalla, caulae, rara, uiae* – disposti diversamente e con dimensioni proprie a seconda delle dimensioni e delle misure degli atomi che li delimitano. Ogni individuo è dotato quindi di una struttura fisica più o meno porosa, che è all'origine della diversità di percezioni che possono sussistere da persona a persona (IV, 645-651):

«tutti gli esseri animati i quali prendono cibo,  
come sono dissimili all'esterno e come, secondo la specie,  
un estremo delle membra contorno li racchiude,  
così anche di semi sono composti di varia figura.  
Dal momento che dunque i semi son difformi, che differiscano è necessario  
gli intervalli e le vie, che forami chiamiamo,  
in tutte le membra e nella bocca e nello stesso palato»<sup>324</sup>.

Dal punto di vista atomico, quando i simulacri provenienti dall'esterno impattano gli organi di senso quindi in realtà ne urtano i pori, attivando la sensazione. Essi fungono da veri e propri canali o vie in grado di consentire un passaggio.

I versi 633-721 mostrano vari esempi di come gli esseri viventi, sia uomini che animali, differiscano tra loro quanto alla percezione del gusto, dell'olfatto, della vista e dell'udito in virtù della diversa costituzione atomica. Le variazioni soggettive legate alla percezione di oggetti derivano quindi dalle differenti costituzioni atomico-porose tanto del soggetto percipiente quanto dell'oggetto percepito, così che (IV, 658-662):

«quando ciò che è dolce per gli uni, per altri diviene amaro,  
per quello, per cui è dolce, assai levigati i corpi devono  
con carezzevol contatto entrare nei pori del palato,

---

la concezione della materia e del vuoto attribuita al peripatetico Stratone di Lampsaco, nonché per la sua discussa teoria dei pori basata sul concetto di *microvoids*, ovvero di microscopici interstizi interni alla materia che non ostacolano il passaggio di altri corpi.

324 *Omnes quaecumque cibum capiunt animantes, / ut sunt dissimiles extrinsecus et generatim / extima membrorum circumcaesura coercet, / proinde et seminibus constant uariante figura. / semina cum porro distent, differre necessest / intervalla uiasque, foramina quae perhibemus, / omnibus in membris et in ore ipsoque palato.*

al contrario in coloro, per i quali la stessa cosa all'interno allappa,  
di certo penetrano semi aspri e uncinati nella gola»<sup>325</sup>;

Determinante in questo caso la conformazione atomica dell'oggetto esperito: corpuscoli molto levigati, ad esempio, producono un gusto dolce, in quanto «devono / con carezzevol contatto nei pori del palato»<sup>326</sup>, mentre il cibo che risulta amaro è composto da atomi più uncinati che con difficoltà si fanno strada tra i canali. La grandezza dei canali poi varia da persona a persona e da una condizione all'altra, proprio in virtù delle diversità di figure atomiche che caratterizzano “il pieno” di ciascun individuo. A tal proposito, nel suo commento a questi passi relativi alla percezione del gusto, Giussani<sup>327</sup> ipotizza che un palato costituito da pori più stretti consenta soltanto il passaggio di quei semi lisci che quindi generano un gusto gradevole, mentre negli esseri viventi dotati di fori più larghi anche le particelle più uncinatate riescono a penetrare, “grattando” le pareti e suscitando un gusto poco piacevole. È evidente poi che gli stimoli ambientali possano anche determinare un'alterazione della condizione dei *foramina* alla stessa stregua di altre compagini atomiche. Durante il sonno, ad esempio, l'anima è ritirata e lo spazio è occupato dalle componenti del restante organismo, che si rilassa. Ne deriva uno stravolgimento dei normali “assetti”. Così, mentre durante le ore di veglia un'immagine che colpisce la mente può teoricamente attraversare i passaggi lasciati aperti dall'anima, in uno stato di sonno essi risultano bloccati.

La natura delle varie esperienze percettive si spiega allora con l'interazione meccanica di un corpo esterno con un corpo interno, una determinata struttura o elemento fisico dell'organismo. Potremmo affermare che nel rendere unica l'esperienza del soggetto incidono tre fattori concomitanti: la specifica struttura fisica, unica da individuo a individuo e da specie a specie, la conformazione e la specificità del corpo esterno con cui entra in contatto, l'interazione tra i due elementi che, a seconda della reciproca simmetria corporea, può produrre delle modificazioni

325 *Hoc ubi quod suaue est aliis aliis fit amarum, / illi, cui suaue est, leuissima corpora debent / contractabiliter caulas intrare palati, / at contra quibus est eadem res intus acerba, / aspera nimirum penetrant hamataque fauces.*

326 Cfr. IV, 660: *leuissima corpora debent / contractabiliter caulas intrare palati.*

327 Cfr. Giussani 1896, 223.

– temporanee o permanenti – nella struttura.

L'interazione – che si produce nei termini di impatti tra atomi e pori di forme diverse – può infatti consistere sia nell'immissione di una certa sostanza nell'organismo, sia nella perdita di sostanza atomica da parte di quest'ultimo. I pori infatti, in quanto possono fungere da canali, possono consentire sia un'entrata sia un'uscita. Tale seconda possibilità si verifica ad esempio quando – al momento della morte – l'anima esala dal corpo, provocandone la distruzione: l'anima, costituita da particelle finissime, come fumo fuoriesce «ad ogni parte per gli arti / e tutte le vie tortuose, che si trovan nel corpo, / e tutti i pori»<sup>328</sup>.

Dai diversi modi in cui gli oggetti della percezione, in base alla loro struttura atomica, vengono assorbiti dagli organi di senso attraverso la loro specifica configurazione atomica si determinano le esperienze sensibili di dolcezza, piacevolezza e i loro contrari. Tali sensazioni risultano cruciali in quanto è proprio la sensazione legata alla percezione a indicare se la struttura atomica dell'oggetto della percezione si confà alla struttura atomica dell'organismo percipiente e quindi è essa che garantisce la qualità della percezione<sup>329</sup>. Riguardo la percezione visiva, ad esempio, affinché i simulacri possano rappresentare fedelmente i corpi da cui provengono, i pori disseminati sugli organi di senso (compresa la mente) dovranno essere proporzionati rispetto alle immagini che ricevono.

Nel descrivere le esperienze percettive Lucrezio sembra particolarmente insistere sul carattere relativo della percezione<sup>330</sup>, ovvero a essere messe in luce sono non tanto le

---

328 III, 586-587: *usque per artus / perque uiarum omnis flexus, in corpore qui sunt, / atque foramina*. Cfr. anche III, 252-255: «né alla leggera fin qui può penetrare il dolore né spandersi / un male acuto, senza che ne sia sconvolta ogni cosa, / così che non ci sia più posto per la vita, e dell'anima le parti / si sparpagliano attraverso i pori di tutto il corpo», *nec temere huc dolor usque potest penetrare neque acre / permanare malum, quin omnia perturbentur / usque adeo <ut> uitae desit locus atque animai / diffugiant partes per caulas corporis omnis*.

329 Si confronti *Hdt.* 53: «e certamente bisogna ritenere che l'odore, come anche nel caso dell'udito, non potrebbe produrre alcuna affezione se non vi fossero delle masse [ὄγκοι], che si distaccano dall'oggetto, proporzionalmente costituite in modo tale da muoversi verso l'organo sensoriale, alcune tali da provocare turbamento e una sensazione fastidiosa, altre assenza di turbamento e una sensazione gradevole».

330 Traduciamo l'espressione «perceptual relativity» utilizzata da Graver 1990. La studiosa è interessata a indagare diversi casi di esperienze percettive rivolgendo specialmente l'attenzione al linguaggio «della violenza e della vulnerabilità» (96, trad. mia) legato al resoconto lucreziano della percezione. Nel mettere in luce diverse tipologie di sensazioni connesse alla percezione pone

qualità sensibili degli oggetti quanto gli effetti prodotti nell'organismo di colui che percepisce, la sensazione legata alla sua condizione corporea<sup>331</sup>. Se si guarda all'intera sezione dedicata ai sensi (vv. 521-721) nel suo complesso è interessante notare un graduale scorrimento della trattazione dalle caratteristiche che contraddistinguono i singoli specifici sensi e i relativi fenomeni percettivi a un maggior interesse per gli aspetti legati alle sensazioni che si producono con la percezione fino al punto in cui – si veda l'illustrazione del gallo e del leone (cfr. IV, 710-721) presa in esame nel paragrafo successivo – a essere messe a fuoco sono le sensazioni medesime. È Lucrezio stesso, a un certo punto del discorso (vv. 633-635) a dichiarare di voler specificare la spiegazione del motivo per cui gli esseri viventi possono sperimentare sensazioni diverse rispetto alla percezione di cibi, odori, suoni e visioni, così che la natura delle sensazioni acquista un ruolo primario rispetto alla questione della percezione<sup>332</sup>.

Afferma il poeta a proposito del gusto (IV, 636-641):

«tanta in queste cose diversità e differenza c'è,  
che ciò che per gli uni è cibo, per gli altri sarebbe acuto veleno;  
avviene così che una serpe, che d'un uomo è toccata dalla saliva,  
perisce e da sé si fa a pezzi con i morsi.  
Inoltre per noi l'ellèboro è un acuto veleno,  
ma alle capre il grasso aumenta ed alle quaglie»<sup>333</sup>;

e ugualmente a proposito dell'olfatto e poi della vista (IV, 677-680; 707-709):

---

particolare rilievo alle varie sfaccettature delle sensazioni spiacevoli, ovvero alle esperienze di «sensory delusion» in quanto esempi di «perceptual relativity».

331 Segal 1990, 42 pone l'accento sull'insistenza di Lucrezio riguardo l'esperienza diretta dell'organismo corporeo come un aspetto che pervade l'intero poema e che il poeta enfatizza in modo maggiore rispetto a Epicuro, probabilmente per via del gusto, tipico dei Romani, per il concreto e il particolare.

332 Si prenderà nel dettaglio in esame nel paragrafo successivo il modo in cui Lucrezio concepisce le sensazioni e il rapporto sussistente tra sensazioni e percezione.

333 *Tanta in his rebus distantia differitasque est, / ut quod aliis cibus est aliis fuit acre unenum; / est itaque ut serpens, hominis quae tacta salivis / disperit ac sese mandendo conficit ipsa. / praeterea nobis ueratrum est acre uenenum, / at capris adipis et cocturnicibus auget.*

«ma l'uno [degli odori] è più adatto ad alcuni viventi, l'altro ad altri, a causa delle dissimili forme. Perciò per l'aria dall'odore del miele, quantunque lontano, le api sono attratte e gli avvoltoi dai cadaveri»<sup>334</sup>;

«parimenti gli aspetti delle cose e i colori non in tal modo convengono tutti ai sensi di tutti, così che non siano a altri alcune cose più aspre a vedersi»<sup>335</sup>.

La grande varietà di esempi tratti dal mondo animale, vegetale e umano serve a mostrare la molteplicità di effetti contrastanti cui gli eventi percettivi danno luogo; le sensazioni associate alla percezione acquistano importanza nella misura in cui Lucrezio spesso tende a polarizzare l'esperienza percettiva proprio in opposte sensazioni: piacere e dolore, dolce e amaro<sup>336</sup>. In questo senso, piacere e dolore non sono altro che modi diversi di sperimentare gli effetti della sensazione stessa<sup>337</sup>. Tutti i tipi di percezione sono in un certo senso sensazioni di questo tipo nella misura in cui sono in fondo movimenti atomici che, come vedremo nel paragrafo successivo, possono creare destabilizzazione, oppure ordine nella struttura corporea e quindi dolore o assenza di dolore: ogni esperienza relativa ai sensi è anche una sensazione. Vista l'importanza che le sensazioni – concepite come stati psicofisici dell'organismo – rivestono nella percezione in quanto ne esprimono la natura individuale è opportuno chiarire la loro natura.

---

334 *Uerum aliis alius [et] magis est animantibus aptus / dissimilis propter formas. ideoque per auras / mellis apes quamuis longe ducuntur odore / uulturiique cadaueribus.*

335 *Item sspecies rerum atque colores / non ita conueniunt ad sensus omnibus omnes, / ut non sint aliis quaedam magis acris uisu.*

336 Circa la natura delle sensazioni piacevoli e dolorose relative ai cinque sensi si è espresso Diano 1974, 169-170 che li cataloga come piaceri e dolori del corpo, contrapposti – poiché localizzati in determinate aree del corpo – e dissociati dai piaceri/dolori dell'anima.

337 Cfr. Rist 1972, 30-31.

### 3.2. *Uoluptas e dolor*<sup>338</sup>

Sia nel II sia nel IV libro del suo poema Lucrezio prende in esame gli effetti che la diversità di forme atomiche produce nei sensi, curandosi in particolare di stabilire se sono piacevoli o dolorose. Essi fungono quindi da evidenza per gli invisibili meccanismi atomici che costituiscono le operazioni degli organi di senso: (II, 398-407):

«il liquido miele ed il latte  
con piacevole senso (*iucundo sensu*) per la lingua vengono gustati nella bocca,  
mentre invece l'aspra natura dell'assenzio e della selvatica  
centaurèa bruciano la bocca con sapor ributtante.  
Così che facilmente riconosca d'atomi levigati e rotondi  
esser quelle cose che i sensi con piacere possono toccare (*sensus  
iucunde tangere*),  
mentre invece tutte quelle cose che appaiono amare ed aspre  
queste si tengono con atomi più ad uncino tra loro intrecciate  
e perciò sono solite tagliare le vie ai nostri  
sensi (*nostris sensibus*) col loro entrare ledere il nostro corpo»<sup>339</sup>.

---

338 Nostra intenzione, nel presente paragrafo, non è prendere in esame tutti i risvolti che è possibile attribuire ai concetti di *uoluptas* e *dolor*, né trovarne una definizione definitiva. I due concetti costituiscono le traduzioni del greco *hedoné* e *lupe* (cfr. Konstan 2008, Konstan 2015) ovvero quei principi che all'interno della Canonica di Epicuro occupano un ruolo ben preciso e che sono i *pathe*. Un confronto con la posizione del Maestro circa lo statuto epistemologico di *uoluptas* e *dolor* esula dai nostri obiettivi. Non rientra nemmeno nei nostri piani indagare il ruolo fondamentale che la *divina uoluptas*, identificata con Venere, svolge nel dettato lucreziano. Oltre a rappresentare il principio generatore e motore del funzionamento della Natura, essa corrisponde a quella vita di santità cui il perseguimento moderato del piacere conduce. Per tale concezione si veda Farrington 1952 e Nussbaum 1989, V. Coerentemente agli scopi del lavoro ci limiteremo a osservare quegli aspetti delle affezioni ricavabili dal dettato lucreziano che colgono la continuità delle affezioni con la sensazione e con i processi fisico-atomici che interessano l'organismo vivente. Quello legato alla dimensione fisica sembra inoltre essere l'utilizzo più diretto e immediatamente discernibile, a rispecchiare il fatto che la prospettiva assunta da Lucrezio nel poema e il suo tipo di 'affiliazione' alla dottrina epicurea sono eminentemente fisiche.

339 *Mellis lactisque liquores / iucundo sensu linguae tractentur in ore; / at contra taetra absinthi natura ferique / centauri foedo pertorquent ora sapore. / ut facile agnoscas e leuibis atque rutundis / esse ea quae sensus iucunde tangere possunt, / at contra quae amara atque aspera cumque uidentur, / haec magis hamatis inter se nexa teneri / proptereaue solere uias rescindere nostris / sensibus introituque suo perrumpere corpus.* Lucrezio poi applica tale principio per spiegare le sensazioni di piacere e dolore negli altri organi di senso (cfr. II, 422-425).



In questi passi, nell'espressione *iucundo sensu* (399) il termine *sensus* si riferisce alla sensazione di piacere, mentre nell'espressione *sensus iucunde tangere* (405, cfr. 408) il *sensus* si esprime nel contatto con gli organi di senso, ovvero identifica questi ultimi. Se il contatto fisico-atomico costituisce il meccanismo alla base delle operazioni degli organi di senso, la sensazione di tale meccanismo rappresenta l'esperienza di piacere e di dolore in tutte le sue varianti<sup>340</sup> e, al medesimo tempo, fornisce anche un indice attendibile del grado di conformità atomica degli organi di senso rispetto alla struttura degli oggetti esterni. Infatti si era già visto sopra che la sensazione poteva essere piacevole o dolorosa e quindi descrittiva di un determinato stato fisico, a seconda della maggiore o minore compiacenza della struttura porosa dell'organismo rispetto a ciò che impatta dall'esterno. In quest'ottica le sensazioni non sono altro che affezioni di natura corporea che descrivono una determinata condizione fisica di colui che percepisce.

Un esempio fornito da Lucrezio in questo senso – che costituisce a sua volta un'esemplificazione di ciò che il poeta sostiene a II, 963-972 – è relativo a un fenomeno visivo esposto nel libro IV: il leone non è in grado di sopportare la vista del gallo<sup>341</sup>. Atomicamente i simulacri del gallo non sono confacenti alla struttura porosa del corpo del leone, per cui la loro penetrazione produce una sensazione dolorosa (*dolor* – IV, 714-720):

«dei galli nei corpi alcuni vi sono  
semi che, quando entrano negli occhi ai leoni,  
le pupille trafiggono e un acuto dolore  
procurano, così che non possono incontro resistere feroci;  
mentre invece questi semi per nulla i nostri occhi possono ledere,  
o perché non riescono a penetrare o perché penetrandovi a quelli  
vi è dagli occhi una libera uscita (*exitus*), così che non possano,

---

340 Cfr. Glidden 1979, 162.

341 Si tratterebbe di una credenza popolare, di cui si ha notizia tramite Plinio (cfr. Dionigi 1994).

nel rimanere, ledere in nessuna parte la vista»<sup>342</sup>.

Nel caso di una sensazione dolorosa l'impatto con l'esterno determina una destabilizzazione interna per cui gli ordini e le posizioni degli atomi vengono sconvolti e «avviene che i corpi che prima al senso si confacevano / ora non si confanno»<sup>343</sup>. Infatti la forma dei simulacri del gallo non è adatta ai canali presenti nelle pupille dei leoni, che quindi vengono “ostruiti” producendo una sensazione dolorosa.

Che questo tipo di fenomeno si spieghi con passaggi di simulacri che occludono o liberano i canali è detto da Lucrezio anche a proposito del fenomeno della vista di oggetti che si trovano nella luce a partire da una condizione di oscurità: l'aria buia occlude i fori oculari, l'aria chiara, poiché più sottile, li libera e consente la visione<sup>344</sup>. Benché in questi ultimi esempi le sensazioni di piacere o dolore non siano esplicitamente menzionate, è opportuno pensare che, in quanto espressioni di una determinata condizione fisica dell'organismo, a sua volta condizionata da impatti atomici, esse siano comunque sempre implicate.

In ogni caso, a proposito del passaggio testuale sui simulacri del gallo è interessante

---

342 *Sunt gallorum in corpore quaedam / semina, quae cum sunt oculis immissa leonum, / pupillas interfodiunt acremque dolorem / praebent, ut nequeant contra durare feroces; / cum tamen haec nostras acies nil laedere possint, / aut quia non penetrant aut quod penetrantibus illis / exitus ex oculis liber datur, in remorando / laedere ne possint ex ulla lumina parte.* Bailey 1928, 1263-1264 ammette qui la difficoltà di comprendere perché certi simulacri non dovrebbero penetrare nelle pupille degli uomini o perché dovrebbero trovare delle “libere uscite”. A tal proposito, come sostenuto anche da Godwin 1994, 134 sembrerebbe che Lucrezio abbia “dimenticato” la teoria dei simulacri dal momento che le immagini in realtà sono di una tale sottigliezza da poter penetrare qualunque cosa.

343 IV, 668-669: *fit prius ad sensum ut quae corpora conueniebant / nunc non conueniant.*

344 IV 319-322; 348-352: «la quale [l'aria luminosa] non appena i condotti degli occhi di luce ha riempito / ed ha aperto quelli che in precedenza aveva posseduto l'aria / oscura, subito delle cose i simulacri seguono, / quelli collocati nella luce, che sollecitano a farci vedere ciò che al contrario far non possiamo dalla luce nelle tenebre / perché con la caligine l'aria, che è più densa, / subito dopo tien dietro, che tutte le aperture riempie / e ostruisce le vie degli occhi, di modo che i simulacri / di nessuna cosa lanciatisi contro possano smuoverle», *qui simul atque uias oculorum luce repleuit / atque patefecit, quas ante obsederat aer / <ater>, continuo rerum simulacra sequuntur, / quae sita sunt in luce, lacessuntque ut uideamus. / quod contra facere in tenebris e luce nequimus / propterea quia posterior caliginis aer / crassior insequitur, qui cuncta foramina complet / obsiditque uias oculorum, ne simulacra / possint ullarum rerum coniecta mouere.*

notare – con Graver<sup>345</sup> – che, nonostante Lucrezio annunci programmaticamente che intende mostrare che «gli aspetti delle cose e i colori / non in tal modo convengono tutti ai sensi di tutti» (707-708), l'esempio descrive l'affezione sensibile dell'animale (il leone colpito dai simulacri del gallo) piuttosto che le differenze a livello di percezione tra il leone e l'essere umano: la sensazione di dolore (che anche le espressioni utilizzate tendono a mettere in risalto<sup>346</sup>) oscura in un certo senso l'analisi del problema percettivo.

Dal quadro sinora emerso si può evincere come ogni esperienza percettiva sia sempre accompagnata da una sensazione di piacere o di dolore. A tal proposito sembra ravvisabile una stretta connessione tra percezione e affezione piacevole/dolorosa, la quale si dà attraverso le modificazioni atomiche alla base dei processi percettivi. In altri termini, i contatti atomici e i relativi mutamenti aggregativi che sono alla base di un determinato evento percettivo sembrerebbero costituire il fondamento sia della percezione sia della corrispondente affezione interna, dando luogo a un processo unitario che è strutturalmente composto da tali tre elementi.

La sperimentazione di affezioni interne al corpo va quindi di pari passo con il funzionamento di un certo organo di senso; si instaura cioè una dipendenza reciproca: mentre queste si costituiscono a partire da come gli organi operano, tramite le sensazioni di piacere o di dolore l'individuo diventa cosciente dell'attività percettiva in atto e dello stato fisico dell'organo interessato dalla percezione. Trattandosi dunque di affezioni innanzitutto corporee, esse non costituiscono qualcosa che si aggiunge alle operazioni degli organi di senso, bensì rappresentano – quale risultato – la consapevolezza che il soggetto ha del loro stesso funzionamento<sup>347</sup>. La diversità di sensazioni esperibili varia poi a seconda dei tipi di

---

345 Cfr. Graver 1990, 97-98.

346 Cfr. Graver 1990, 97: «it is as though daggers, and not atoms, were entering the animals' eyes».

347 Cfr. per esempio IV, 627-629 in cui Lucrezio parla dell'ingestione di cibo: «di poi un piacere deriva dal succo all'interno del palato; / ma quando all'inghiù per la gola è precipitato, / non c'è piacere mentre si diffonde in tutte le membra», *deinde uoluptas est e suco fine palati; / cum uero deorsum per fauces praecipitavit, / nulla uoluptas est, dum diditur omnis in artus*. Circa tale continuità tra

collisioni atomiche che si verificano durante la percezione.

Ricondurre dunque le affezioni alla percezione è sicuramente opportuno e un'affezione piacevole o dolorosa è sempre presente nella percezione; ma individuare l'esatta natura del rapporto tra loro sussistente, asserire ad esempio che si tratta dello stesso fenomeno considerato da due prospettive differenti, oppure che l'esperienza percettiva dà luogo a due forme di coscienza percettiva separabili, è azione più ardua. La terminologia latina infatti non è d'aiuto in questo senso: un termine specifico riferito alle affezioni non sussiste e, soprattutto, a eccezione dei casi in cui Lucrezio nomina esplicitamente *uoluptas* o *dolor*, le affezioni sono espresse dal termine *sensus*, utilizzato anche – come si può osservare dalle pagine seguenti – per indicare i fenomeni percettivi e altri aspetti legati alla percezione.

In ambito epicureo invece la terminologia identifica la percezione come *aisthesis* e le affezioni come *pathe*. Tuttavia, anche riguardo Epicuro, la questione della continuità tra percezione e affezioni risulta controversa. Da una parte vi è chi, come Glidden<sup>348</sup> insiste che i *pathe* non siano nient'altro che l'effetto degli impatti atomici interni che si producono durante la percezione; in altri termini essi riflettono semplicemente la consapevolezza fisiologica dello stato interno del proprio organismo e nulla più. Ad esempio, una sensazione che ha luogo nel naso non è la percezione di ciò che la persona sta odorando, bensì la semplice consapevolezza di piacere o dolore esperita in quel contesto dall'organismo<sup>349</sup>. In quest'ottica i *pathe* risultano essere qualcosa di diverso dall'*aisthesis*: dal momento che riflettono soltanto una condizione interna dell'organo, nulla hanno a che fare con l'oggetto della percezione e la consapevolezza legata a tale percezione. La posizione di Glidden è ampiamente criticata da

---

percezione e affezioni, ovvero di queste ultime intese come percezioni di stati interni, si sono espressi Glidden 1979b e Konstan 2015, n. 3.

348 Cfr. Glidden 1979a. Anche Asmis 1984, 84-98 la quale contrappone *pathe* e *aisthesis* nella misura in cui dai primi deriverebbe la consapevolezza di una condizione interna all'organismo, mentre l'*aisthesis* fornirebbe la consapevolezza degli oggetti esterni.

349 Cfr. *ivi.*, 300.

Németh<sup>350</sup> il quale, prendendo in considerazione il resoconto epicureo dell'udito dell'*Epistola a Erodoto* (Cfr. *Hdt.* 52-53) – utilizzato dallo stesso Glidden come elemento decisivo per la sua interpretazione – nega che i *pathe* non abbiano alcun ruolo nella percezione<sup>351</sup>. Se per Glidden la consapevolezza legata alla percezione dell'oggetto esterno – quindi rispetto a *ciò che* si percepisce – è completamente differente dalla consapevolezza legata allo stato fisico-atomico interno dell'organo, ovvero al *modo in cui* l'individuo percepisce, per Németh si tratta di due aspetti complementari e riguardanti un unico processo. Ciò che a suo parere Epicuro distingue sono semmai gli aspetti attivi e passivi della percezione; passività che si riferisce alla ricettività degli organi di senso, rivolti all'esterno, concomitante con le affezioni della percezione interne agli organi di senso, che esprimono il lato “attivo”<sup>352</sup>.

---

350 Cfr. Németh 2017.

351 A tale proposito risulta centrale il concetto epicureo di *epaisthesis*, utilizzato da Epicuro nel passo sopra citato e il cui significato è oggetto di interpretazioni diverse. Poiché non rientra nei nostri scopi entrare nel merito della discussione sull'utilizzo di *epaisthesis* nei testi epicurei, rimandiamo al commento di Verde 2010, 141-143 per un breve resoconto sulle diverse interpretazioni dei critici. Si veda anche Asmis 1984. In questo contesto ci limitiamo a considerare la riflessione di Németh sull'*epaisthesis* – inserita all'interno di una più ampia trattazione relativa ai *pathe* intesi come mezzi per lo sviluppo psicologico – per chiarire il ruolo dei *pathe* rispetto all'*aisthesis*. L'*epaisthesis* ha a che fare con la percezione dell'oggetto in quanto, secondo Németh, costituisce un elemento basilare di comprensione che si dà al livello irrazionale della percezione (ed è per questo che egli lo attribuisce alla parte non-razionale dell'anima; tale aspetto costituisce un'ulteriore questione controversa fra i critici dal momento che tradizionalmente l'*epaisthesis* è considerata una sorta di “percezione secondaria” che comporta una qualche forma di interpretazione della mente; cfr. Asmis 1984, 162-163); essa è una «sensory recognition» (questa la traduzione di Németh) e quindi una percezione, ad esempio, relativa a delle parole pronunciate. Diversamente da Glidden, Németh sostiene che *pathos* e *aisthesis* operano insieme, sono due aspetti dello stesso processo: quando il flusso atomico uditivo raggiunge colui che percepisce mantenendo la conformità con la fonte, si produce l'*epaisthesis*, ovvero l'identificazione di ciò che è percepito e, nel medesimo tempo, se ne siamo piacevolmente o non piacevolmente affetti. Quando per esempio si verifica un'affezione acustica (*akoustikon pathos*) piacevole relativa a parole pronunciate da qualcuno, non soltanto il percipiente diventa consapevole del suo stato fisico interno, ma la sua consapevolezza si riferisce anche all'ascolto di *qualche cosa* (20-21). Glidden invece si riferisce all'*akoustikon pathos* nei termini «aural feeling», ovvero in quanto semplice portato degli impatti atomici che determinano la sensazione piacevole o dolorosa localizzata nelle orecchie, distinguendolo dall'«aural perception», che invece intende come il processo relativo al discernimento della fonte, dunque dell'oggetto udito (298-299). L'«aural perception» è quindi da Glidden connessa all'*epaisthesis* che, nella sua ottica, si distingue anche dall'*aisthesis*: «the distinction is similar to the difference between hearing someone speak a language one does understand and hearing what one does not understand» (299).

352 Cfr. Németh 2017, 22.

Sebbene non ci occupiamo qui della teoria della percezione in Epicuro, e nonostante la nostra indagine sia rivolta a studiare il resoconto lucreziano non in quanto fonte epicurea bensì attraverso la costituzione di un quadro filosofico coerente attingendo a ciò che è possibile ricavare dal testo lucreziano stesso, sottolineare questi aspetti torna utile per riflettere sullo stato della questione dei *pathe* in Lucrezio, vista la difficoltà di discernere il loro ruolo precipuo nella percezione. In linea con la proposta interpretativa di Németh inerente la posizione di Epicuro, siamo dell'idea che anche il poeta latino abbracci una visione “continuista” della natura delle affezioni che si verificano con la percezione; che è ciò che intendiamo quando affermiamo che le affezioni indicano la consapevolezza interna che si ha rispetto al funzionamento degli organi sensoriali, senza pretendere, tuttavia, di discernere i due aspetti. Riteniamo cioè che quando è a tema la questione della percezione (cfr. nello specifico IV, 521-721) le affezioni siano inevitabilmente considerate un aspetto di essa<sup>353</sup>.

Meccanismo degli organi di senso e affezioni corrispondenti si realizzano attraverso il contatto fisico. Non è un caso che all'interno di questa sezione del testo (II, 398-477) – relativa per l'appunto alle varietà di sensazioni che le diverse strutture atomiche degli oggetti possono suscitare al contatto con i nostri sensi – si faccia riferimento al tatto (*tactus*) come al principale senso del corpo (434-435), poiché è proprio un contatto fisico che avviene nella struttura atomica dell'organismo e che genera le rispettive affezioni corporee. E infatti Lucrezio fa riferimento al piacere sessuale e al dolore fisico – due tipologie di sensazioni – per illustrare l'argomento (II, 434-439):

«Il tatto, infatti, il tatto, per i santi numi degli dèi,

---

353 Prende in considerazione la continuità tra percezione e sensazioni anche Holmes 2005, n. 15, n. 113 il quale ritiene fondamentale mettere l'accento sui *pathe* come elemento di incontro tra il corpo e il mondo circostante quindi insistere, in un certo senso, sul loro ruolo informativo non solo degli stati interni all'organismo ma anche della realtà circostante.

è *il senso principale*<sup>354</sup> del corpo, o quando una cosa dall'esterno  
si insinua, o quando nata nel corpo fa male  
o provoca piacere uscendo con gli atti generatori di Venere.  
O quando i semi offendono turbando proprio nel corpo,  
sollecitati nel moto fra di loro confondono i sensi»<sup>355</sup>.

Benché il testo possa darne l'impressione, non è qui a tema la percezione tattile degli oggetti fisici, bensì le collisioni atomiche interne all'organismo che danno luogo a determinate affezioni. Qui emerge l'altro elemento fondamentale nel determinare la natura delle affezioni che si richiamava a inizio paragrafo: le modificazioni atomiche interne. L'aspetto atomico è imprescindibile non solo per identificare le percezioni e le rispettive affezioni, ma si trova spesso riferito alle sole affezioni e in questi casi sembra più evidente il riferimento allo stato sensitivo complessivo dell'organismo o di una parte di esso, quindi al versante, per così dire, "soggettivo" della percezione. È in questi aspetti che la questione della percezione della realtà esterna si separa dalla questione del *modo in cui* il soggetto sente, e non quando è a tema la

---

354 Utilizziamo qui i termini della traduzione di Canali 1994 perché riteniamo siano più appropriati (nel sostituire "è una sensazione del corpo") al contesto di enfaticizzazione del *tactus* quale senso fondamentale. È concezione diffusa tra gli studiosi che il tatto costituisca la modalità percettiva di base a cui vanno ricondotti anche gli altri sensi, nella misura in cui le varie forme di percezione si traducono infine nel contatto tra il soggetto percipiente e l'oggetto percepito (cfr. Bailey 1928, 404; Furley 1989, 161). Rileviamo tuttavia che un'accurata analisi del passaggio in questione da parte di Sedley 2018 ha tentato di mitigare i toni di tali affermazioni, mostrando come in tale luogo testuale Lucrezio stia semplicemente trattando la natura del tatto nel suo normale ruolo di uno dei cinque sensi. L'autore concepisce l'espressione *corporis sensus* nell'accezione di sensazione esercitata dal corpo: quando il corpo stesso (in quanto distinto da altri organi) percepisce qualcosa, il senso per ciò responsabile risulta essere il tatto, nella sua duplice caratterizzazione di percezione esterna e interna. La forma esterna e quella interna del tatto sarebbero confermati il primo dalle linee 435-6 in cui si fa riferimento a qualcosa che dall'esterno impatta il corpo, e il secondo dalle due linee successive dove si parla di un contatto che nasce nel corpo. Sedley si propone inoltre di giustificare l'enfasi posta da Lucrezio nel tatto a 434 (*tactus, enim, tactus, pro diuum nimina sancta*) leggendo il secondo *tactus* con un genitivo, teso quindi a definire «a touching of touching», ovvero registrando il fenomeno del tatto come un processo a due livelli in cui il soggetto ha una consapevolezza tattile del contatto corporeo. Al di là delle precise considerazioni filologiche tese a valorizzare la propria tesi, per le quali rimandiamo al contributo, condividiamo la considerazione di Sedley per cui (72) «the sense of touch offers particularly rich guidance to the wide variety of atomic shapes, because of the plethora of atomic contacts that it registers».

355 *Tactus enim, tactus, pro diuum nimina sancta, / corporis est sensus, uel cum res externa sese / insinuat, uel cum laedit quae in corpore natat / aut iuuat egrediens genitalis per Veneris res. / aut ex offensu cum turbant corpore in ipso / semina, confundunt inter se concita sensum.*

percezione stessa.

Lucrezio non fa mai collassare l'oggettività della percezione sulle sensazioni interne che l'organismo prova: sebbene una qualche attività fisiologica interna sia necessaria affinché si dia percezione della realtà esterna, lo statuto di ciò che si percepisce con gli organi di senso rappresenta un problema distinto: l'evidenza percettiva, lungi dall'essere il risultato di una sensazione interna, è ciò che consente di constatare la natura e le qualità degli oggetti presenti nella realtà circostante in quanto tali<sup>356</sup>. Non ci occupiamo in questa sede della teoria lucreziana della percezione, ma la precisazione di cui sopra ci è sembrata necessaria per chiarire il fatto che quando è messo in luce lo stato sensitivo individuale Lucrezio sta trattando di un problema

---

356 Un problema relativo alla funzione percettiva che Lucrezio affronta sempre all'interno del libro II è ad esempio la spiegazione della natura dei colori e delle altre qualità sensibili e la dimostrazione che esse non sono caratteristiche costitutive degli atomi (cfr. II, 757-864). Poiché con la presente indagine si intende mettere in evidenza gli aspetti legati ai meccanismi fisiologici operanti nell'organismo, la nostra attenzione non si concentra sui problemi relativi alla natura della percezione esterna, bensì sugli aspetti per così dire più "strutturali" e interni che interessano le funzioni psicofisiche del soggetto e di cui le affezioni di piacere e dolore costituiscono un esempio paradigmatico. Per un'analisi completa della natura del fenomeno percettivo e dei problemi legati alla percezione che puntellano in più passaggi il poema si rimanda allo studio di Repici 2011. Anche lo studio di Glidden 1979b restituisce al lettore la coerenza e la complessità della teoria della percezione in Lucrezio. L'autore – in continuità con quanto afferma in Glidden 1979a a proposito della distinzione tra *aisthesis* e *pathe* in Epicuro – insiste particolarmente sulla distinzione teoretica tra la percezione fenomenica degli oggetti e le affezioni che colui che percepisce sente, contrapponendosi alla tendenza degli studiosi di discutere la dottrina lucreziana ed epicurea della percezione in termini di sensazione, ovvero di ricondurre la percezione a uno stato soggettivo in cui ciò che è percepito corrisponde a ciò che il soggetto sente. Ciò che Glidden intende evitare è una riduzione della percezione delle qualità sensibili degli oggetti, i loro suoni, colori, gusti, ecc. a semplice portato del sentire soggettivo. Mentre l'utilizzo di *sensus* – che traduce sia il greco *aisthesis* sia *pathe* – potrebbe indurre a simili conclusioni, esaminando i tre principali significati ricoperti dal termine *sensus* all'interno del poema (inteso a) come percezione che discerne una realtà fisica esterna – ovvero il senso come *aisthesis*; b) come sensazione di piacere e di dolore – quindi nell'accezione di *pathos* e c) esprime il funzionamento degli organi sensoriali), Glidden giunge a mostrare tutta la coerenza della posizione lucreziana (171): «it is clear from Lucretius' examples of what it is we perceive and what it is we feel that he recognized a fundamental difference between the objectivity of sensible qualities and the subjectivity of pleasure and pain. At the same time Lucretius chose not to highlight this difference with a terminological distinction: instead he stressed the physical identity of both perceiving and feeling»; anche più sopra nel testo (169) le parole di Glidden mostrano come il parallelismo sussistente tra percezione e sensazione non porti a una qualche discontinuità nel resoconto di Lucrezio: «in the course of explaining how imperceptible atomic flows impinge on the sense organs, Lucretius has occasion to refer to the objects one perceives as well as to the feelings in one's organs which indicate the force of atomic collisions», in quanto partecipano della medesima realtà fisica. Riguardo la natura del fenomeno percettivo si veda Reinhardt 2016 per uno studio che ha come punto di riferimento gli utilizzi e le occorrenze del verbo *uidere* all'interno del *De Rerum Natura*.



distinto dalla natura della qualità degli oggetti esterni e che non fa collassare questa sul primo.

Quando Lucrezio usa il termine *sensus* nell'accezione di affezione/sensazione oppure parla di *uoluptas* e *dolor* è evidente che esse esprimono uno stato fisico, descrivono una condizione atomico-strutturale che è al medesimo tempo indice di un determinato stato dell'organismo. Questa è la valenza che se ne può cogliere quando Lucrezio, alla fine del secondo libro, intende sostenere l'assenza di sensazioni nella materia inorganica (II, 963-972):

«Poiché vi è dolore (*dolor*) quando della materia  
i corpi, da una certa forza attraverso le vive carni e gli arti  
stimolati, corrono con affanno all'interno delle loro sedi,  
e quando al loro posto ritornano si forma un dolce piacere (*blanda uoluptas*),  
è possibile allora sapere che i primordi da nessun dolore possono  
essere attinti e nessun piacere possono da se stessi ricavare;  
dal momento che non sono con alcun corpo di principi,  
per le novità del cui moto si travagliano  
o un qualche frutto di dolcezza che dà vita ricavano;  
non dunque devono essere forniti di alcun senso»<sup>357</sup>.

La sezione entro cui il passaggio testuale in questione si inserisce (865-1022) ha come oggetto la generazione della sensibilità negli esseri animati a partire da particelle prive di sensazione. In particolare nei versi 937-966 il poeta si occupa di mostrare il modo in cui la sensibilità nasce nell'essere vivente, nonché la sua capacità di serbare o perdere la vita a seconda dei tipi di impatti atomici che gli urti esterni possono imprimere internamente all'organismo. In quest'ottica dolore e piacere conferiscono l'evidenza del grado e del modo di organizzazione che gli elementi

---

357 *Quoniam dolor est ubi materiai / corpora ui quadam per uiscera uiua, per artus / sollicitata suis trepidant in sedibus intus, / inque locum quando remigrant, fit blanda uoluptas, / scire licet nullo primordia posse dolore / temptari nullamque uoluptatem capere ex se; / quandoquidem non sunt ex ullis principiorum / corporibus, quorum motus nouitate laborent / aut aliquem fructum capiant dulcedinis almae. / haud igitur debent esse ullo praedita sensu.*

primi da cui è composto il nostro corpo possiedono. Vale inoltre la pena notare che, nonostante Lucrezio non entri nel merito della discussione della tipologia di piacere esperito (statico o cinetico in base alla dottrina epicurea), l'argomento esposto è compatibile con l'idea che il moto ristorativo a cui si fa riferimento pertenga al novero dei piaceri statici.

Ancora una volta ciò che interessa a Lucrezio è l'evidenza fisica. Infatti in questo contesto utilizza espressioni legate al *sensus* e al *sentire* come, ad esempio, *sensilia* e *insensibilia*, *uitalem sensum* (890) o *motus uitales* (948), per connotare i requisiti fisiologici dell'organismo necessari alla vita e alle sensazioni<sup>358</sup>. L'uso di *sensus* inteso come “capacità sensitiva” o senso vitale di cui è dotato l'intero organismo è piuttosto diffuso nel libro III, in cui l'indagine sulla natura dell'anima e sul suo rapporto con il corpo comporta che si analizzi in che modo la loro relazione apporti il senso nell'organismo<sup>359</sup>.

Infatti benché gli atomi dell'anima siano ritenuti responsabili dei *sensiferos motus*<sup>360</sup>, estendendosi al corpo accendono il *sensus* in tutto l'organismo e rendono possibili i processi fisiologici. Anche in questo contesto, laddove Lucrezio tratta il processo di graduale acquisizione del *sensus* a partire dagli atomi della quarta natura<sup>361</sup>, *uoluptas* e *dolor* sono invocati come descrizione dello stato fisico dell'organismo ed esprimono il modo in cui si produce la sensibilità, richiamando allo stesso tempo la dinamica atomica che, come si è visto nel passaggio del libro II esaminato sopra, è all'origine dell'assetto atomico dell'organismo<sup>362</sup>.

---

358 Si rimanda al § 4.1 del precedente capitolo per una trattazione più specifica circa i processi all'origine della *natura animantis*.

359 Ma anche all'interno del IV canto (489), riferendosi a quella *potestas* (capacità percettiva) che ogni organo di senso possiede.

360 Cfr. III, 235-273 e cap. 1 del presente lavoro.

361 Cfr. III, 235-257.

362 III, 245-257: «per prima infatti [la quarta natura] si muove, di piccole forme ben strutturata; / di qui il calore vien messo in moto e del vento la cieca / violenza, di qui l'aria; di qui ogni cosa in moto vien messa: si smuove il sangue, poi tutte le carni sono invase dalla / sensazione, in ultimo vien data alle ossa e alle midolla / sia essa un piacere o anche una passione opposta. Né alla leggera fin qui può penetrare il dolore né spandersi / un male acuto, senza che ne sia sconvolta ogni cosa, / così che non ci sia più posto per la vita, e dell'anima le parti / si sparpagliano attraverso i pori di tutto il corpo. / Ma per

L'enfasi posta dall'autore sulla dimensione atomica e sul meccanismo fisiologico interno all'organismo come prerequisito delle sue funzioni vitali, evidenziata dal modo in cui *sensus* e *sentire* sono utilizzati per esprimere tali processi, suggerisce che si tratta di un aspetto su cui il poeta insiste molto; inoltre ciò probabilmente risponde all'intento persuasivo del poema di dimostrare in termini atomici e attraverso processi meccanici l'origine della vita per scongiurare le superstizioni che ostacolano l'uomo nell'esperienza della felicità.

Questo tipo di enfasi non toglie spazio al sussistere di altri aspetti fondamentali per la comprensione dell'a dottrina epicurea rispetto la natura dei *pathe*, il cui ruolo, stando ad altre attestazioni epicuree, è eminentemente epistemologico ed etico<sup>363</sup>. In un

---

lo più avviene quasi in prossimità della pelle la fine / dei movimenti: per questo motivo possiamo trattenere la vita»; *sensiferos motus quae didit prima per artus. / prima cietur enim, paruis perfecta figuris; / inde calor motus et uenti caeca potestas / accipit, inde aer; inde omnia mobilitantur: / concutitur sanguis, tum uiscera persentiscunt / omnia, postremis datur ossibus atque medullis / siue uoluptas est siue est contrarius ardor: / nec temere huc dolor usque potest penetrare neque acre / permanare malum, quin omnia perturbentur / usque adeo <ut> uitae desit locus atque animai / diffugiant partes per caulas corporis omnis. / sed plerumque fit in summo quasi corpore finis / motibus: hanc ob rem uitam retinere ualemus.* Le ultime sei righe sono a nostro avviso particolarmente indicative riguardo la natura delle affezioni: così come ogni struttura atomica ha dei limiti determinati di moto, anche la sensibilità oltre un certo limite si ottunde (come nota Diano 1974, 169). In questo contesto, in un certo senso *dolor* – come stato psicofisico determinato dagli assetti atomici dell'organismo – sembra fungere da indicatore di quel limite superato il quale l'organismo perderebbe la vita.

363 Cfr. in particolare la testimonianza di Diogene Laerzio che, nel libro X delle *Vite dei Filosofi* afferma: «le passioni [*pathe*] dicono essere due, il piacere e il dolore, che si danno in ogni essere vivente, e l'una è conforme a natura, l'altra le è contraria; e in base a queste si giudica [*krinesthai*] di ciò che si deve eleggere e fuggire» (trad. it. Arrighetti). Oggetto di controversia è capire se i *pathe*, che sono direttamente collegati alla sensazione, come si deduce da *Hdt.* 53 e anche da *Men.* 124, siano anch'essi indipendenti dal *logos*. A questo problema si collega quello della collocazione psicologica dei *pathe*, ovvero la discussione circa la loro appartenenza all'anima razionale o all'anima non razionale. Sulla questione si veda in particolare Konstan 2008, il quale è dell'idea che le affezioni appartengano all'*anima* e che, essendo non razionali, funzionino in modo automatico. Tali affezioni sarebbero corrisposte, sul piano razionale, dalle “emozioni” (per le quali né Epicuro né Lucrezio avrebbero un vocabolo specifico) della paura (gr. *phobos*, lat. *metus*) e della gioia (gr. *khara*, lat. *laetitia*). Sull'accezione 'emotiva' dei *pathe* si veda anche Annas 1994. Analizzando invece la relazione tra *aisthesis* e *pathe*, Glidden 1979a si interroga circa la distinzione tra i due concetti. Lo studioso esamina la questione da un punto di vista fisico, ovvero riflette sul significato che rivestono all'interno dell'esperienza percettiva e ne conclude che il *pathos* non corrisponde a nient'altro che al dato fisiologico che caratterizza un determinato evento percettivo, ovvero ai mutamenti atomici che si registrano nell'organo di senso e che si traducono in una sensazione corporea di piacere e di dolore. I *pathe* quindi rifletterebbero la consapevolezza della propria condizione percettiva. Nell'atto percettivo l'*aisthesis* corrisponde invece al discernimento/apprensione della realtà esterna. Pur riconoscendo un ruolo epistemico ai *pathe*, Glidden (298) tende a non conferirgli un vero e proprio ruolo di criterio di conoscenza, al pari dell'*aisthesis*. Sembra comunque confermare la loro importanza sul piano etico-

recente studio dedicato, Verde intende richiamare l'attenzione della critica sul fondamentale ruolo svolto dai *pathe* sul piano epistemologico. Nel sottolineare l'importanza delle affezioni quali criteri che presuppongono l'attività del *logismos*<sup>364</sup> e che, quindi, consentono di valutare correttamente quali azioni vadano compiute, lo studioso osserva come Epicuro faccia un uso massiccio del termine *pathos* e mette in evidenza come all'interno del *corpus* epicureo *pathos* non abbia un solo significato. Oltre al versante epistemologico, rispetto al quale ci limitiamo alle considerazioni già fatte, Verde fa emergere altri due aspetti: 1) i *pathe* in quanto corrispondenti a uno stato emotivo/passionale<sup>365</sup> e 2) i *pathe* come mere affezioni di piacere e dolore immediatamente riferibili alla *aisthesis*.

Alla luce delle considerazioni svolte, la nostra impressione è che l'accezione che in

---

pratico: «even in one's research one's ultimate concern is his *pathe* – not because they are the foundations for knowledge but because they are the foundations for living well». A sottolineare invece l'importanza del versante epistemologico circa la natura dei *pathe*, si è espresso ultimamente Verde 2018. Commentando il passo citato di Diogene Laerzio, lo studioso fa notare che il dettato laerziano non ascrive mai in modo esplicito il carattere dell'a-razionalità ai *pathe*, quasi a suggerire che essi operino come regole capaci di giudicare o valutare le scelte. I *pathe*, criteri epistemologici a pieno titolo e, quindi, implicanti la presenza del *logos*, secondo l'avviso di Verde 2018, 208 stanno a 'metà strada': «per un verso, assurgono al ruolo di criterio pratico, direttamente orientato all'azione, per un altro, occorre presupporre il ruolo gnoseologico che giocano nel giudicare, appunto, i presupposti dell'azione che va compiuta e/o di quella che non va fatta». Diversamente Németh 2017 che, pur riconoscendo ai *pathe* – di cui analizza a fondo la dimensione etica – lo statuto di criteri, ritiene che svolgano questa funzione al livello “zero” della sensazione, ovvero in quanto informativi circa un determinato stato fisico dell'agente. Infatti, come Konstan, Németh considera i *pathe* appartenenti alla parte non razionale dell'anima. Già dalla breve carrelata di studi relativi ai *pathe* qui presentata è possibile osservare la pluralità di prospettive e di accezioni che tale categoria riveste nel pensiero epicureo.

364 Più nello specifico (211-212) l'autore riferisce i *pathe* all'attività del *nepheos logismos*, quel dispositivo introdotto da Epicuro nella *Lettera a Meneceo* che corrisponde a un sobrio calcolo in grado di esaminare ogni scelta e repulsa sulla base delle conseguenze piacevoli o dolorose che ne deriverebbero. Quindi leggendo il passo laerziano della nota precedente alla luce di ciò, i *pathe* sarebbero in grado di valutare quali azioni compiere e quali no proprio in base a un attento calcolo dei piaceri e dei dolori che possono scaturire. Un'ulteriore interessante osservazione da parte di Verde (210) ci fa notare che l'azione giudicata da compiere sulla base del *pathos* del piacere è quella che ottiene una condizione improntata al piacere, che per Epicuro corrisponde all'assenza di dolore nel corpo (*aponia*) e di turbamento nell'anima (*ataraxia*). In questo senso il criterio coincide con il fine stesso della filosofia epicurea.

365 Per i *pathe* intesi secondo quest'accezione si veda Annas 1994, la quale riflette soprattutto sul rapporto tra “feelings” ed “emotions”, Asmis 1999, Konstan 2008, Konstan 2015 e Prost 2012. Konstan e Prost pongono l'accento sulla distinzione tra piaceri e dolori del corpo e piaceri e dolori dell'anima, aprendo le porte alla dimensione etica dei *pathe*. Per quanto riguarda il rapporto tra *pathe* e passioni però, diversamente da Asmis, Konstan sostiene che appartengano a due categorie differenti.

modo preponderante caratterizza lo scritto lucreziano sia la seconda<sup>366</sup>. In base alle occorrenze di *uoluptas* e *dolor* prese in considerazione più sopra non solo è evidente la stretta connessione tra percezione e sensazioni ma anche come nella descrizione lucreziana occupi un ruolo fondamentale l'aspetto fisico. Si possono individuare a nostro avviso tre accezioni principali: 1) in alcuni passaggi testuali *uoluptas* e *dolor* sono esplicitamente associati all'azione degli organi di senso; e in questi casi rappresentano una componente del fenomeno percettivo; 2) in un'accezione più generale *uoluptas* e *dolor* costituiscono l'evidenza del grado di organizzazione atomica dell'organismo. Questo aspetto può poi essere riferito direttamente alla percezione e quindi 2.1) essere indicativo della simmetria sussistente tra la struttura porosa dell'organismo e l'oggetto della percezione; 3) in senso fisiologico, relativo cioè al funzionamento dell'organismo vivente e alle condizioni fisiche necessarie affinché sia dotato di vita e sensibilità. In tutti questi casi le affezioni esprimono una condizione fisica, non hanno nulla di intenzionale, nulla che non sia l'effetto di urti atomici sui tessuti dell'organismo vivente e che si traduce, come si è visto più sopra, nel “sentire” dell'agente. Eppure, proprio per questo, in quanto sensazioni, si traducono in una primaria forma di consapevolezza non razionale che costituisce allo stesso tempo una primaria via di accesso alla conoscenza del mondo.

Il primato fisico di *uoluptas* e *dolor* che si è tentato di evidenziare non implica che, rispetto a tali nozioni, manchino nel *De Rerum Natura* riflessioni di carattere etico o di natura più marcatamente gnoseologica (tanto per fare un esempio nel IV canto un'intera sezione è dedicata alla questione dell'attendibilità dei sensi come fonte di conoscenza), né ciò impedisce che *uoluptas* e *dolor* possano essere riferiti talvolta a un piano diverso dal versante fisico; il punto – a nostro avviso – è che una distinzione così marcata non sussiste e che, in ultima istanza, nel resoconto

---

366 Lo suggerisce la stessa assenza di un termine latino equivalente al greco *pathe* che raccolga sotto di sé i concetti di *uoluptas* e *dolor* e che possa essere indicativo della presenza di un criterio formalizzato che operi da guida per la vita pratica.

lucreziano questi piani convergono nella dimensione fisica. Si può affermare che il significato di *uoluptas* e *dolor* sul piano atomico sia una sorta di grado “zero”, un parametro basilare, che può poi declinarsi secondo accezioni e piani esplicativi differenti e a cui possono essere ricondotte forme peculiari di piacere e di dolore (che solitamente sono presentate dall'autore sempre in coppia)<sup>367</sup>; peculiari ad esempio ai cinque sensi, oppure in quanto descrivono delle emozioni positive o negative, oppure, ancora, riguardo il piacere quale *telos* della filosofia epicurea<sup>368</sup>.

### **3.3. Aspetti relativi alla natura dei simulacri che colpiscono la mente<sup>369</sup>**

Nella misura in cui le affezioni di piacere e di dolore rappresentano un'originario e primario stato di relazione con la realtà circostante e circoscrivono, eminentemente dal punto di vista atomico, l'esperienza soggettiva, per completare tale discorso complessivo – iniziato prendendo in considerazione i requisiti fisici che consentono il contatto tra gli oggetti esterni e la struttura dell'individuo – è necessario puntare nello specifico l'attenzione sul modo in cui tale relazione si concretizzi rispetto alla dimensione mentale. Occorre prima di tutto prendere in esame le condizioni fisico-atomiche che fondano i processi mentali e, dunque, riportare la questione della simmetria dei pori rispetto all'organo della mente; poi, in secondo luogo, esplicitare

---

367 Cfr. Diano 1974, 170.

368 Cfr. II, 258; III, 323.

369 Per la stesura del presente paragrafo siamo particolarmente debitori al contributo di Masi 2015a. Oltre ad aver orientato la nostra attenzione sulla questione dell'origine e della natura dei simulacri diretti verso la mente, ci ha fornito gli strumenti teorici e concettuali per comprenderla. Lo sviluppo delle argomentazioni trae ispirazione dalle sue riflessioni – di cui condividiamo le conclusioni pertinenti a Lucrezio – in quanto la questione è da lei affrontata dal punto di vista fisico, che costituisce il piano di indagine a partire dal quale si sviluppa il presente lavoro. Tuttavia, mentre principale interesse della studiosa è quello di riportare all'attenzione della critica la fondamentale dottrina della maggiore sottigliezza dei simulacri che colpiscono la mente riportata da Lucrezio alla luce di alcune testimonianze epicuree e studiarne le implicazioni nella teoria epicurea della conoscenza, il nostro lavoro nei paragrafi successivi è rivolto a mettere a fuoco e delineare quei meccanismi fisici che sono alla base dell'attività interna alla mente e che consentono di spiegare la pensabilità delle immagini mentali, nella misura in cui Lucrezio non esprime specifiche affermazioni in merito.

le varie componenti dell'attività mentale in quanto ulteriore forma di consapevolezza e modalità espressiva dell'individuo.

Se, da un lato, la porosità si presenta come un elemento strutturale e permanente, caratteristico della natura dell'organismo vivente e se, inoltre, Lucrezio parlava della facilità con cui i simulacri riescono a penetrare qualunque cosa, d'altra parte, quei casi in cui il passaggio è reso difficoltoso o impossibile portano alla luce un altro aspetto della questione, ovvero che i simulacri sono in un certo senso in grado di farsi strada all'interno del corpo aprendo *ex novo* dei percorsi<sup>370</sup>. Infatti il passaggio non è sempre già dato e non è escluso che l'azione dei simulacri ne possa creare dei nuovi, come sembra suggerire Lucrezio in un passo che sarà tra breve illustrato: sono i simulacri stessi che, lanciati a una grande velocità con cui percuotono la superficie dei corpi, si aprono una via attraverso le diverse membra e i loro canali, facilitando così il passaggio di altri flussi di simulacri simili, ovvero derivanti dagli stessi oggetti o da oggetti simili<sup>371</sup>.

Quest'operazione è riferita da Lucrezio e dalle altre fonti epicuree alle immagini che colpiscono la mente per spiegare come sia possibile che l'esperienza percettiva abbia luogo anche in assenza degli oggetti stessi. Lucrezio si riferisce a una visione notturna, facendo emergere che la reiterazione delle medesime attività nella veglia può favorire l'insorgere di sogni che hanno come oggetto quelle stesse attività<sup>372</sup> (IV, 971-981):

«così le altre passioni e arti per lo più sembran tenere  
legati nel sonno gli animi degli uomini, ingannandoli.  
E coloro che, per molti giorni di seguito, gli spettacoli  
con assiduità hanno assistito, per lo più vediamo  
che quando ormai cessarono di avvertirli con i sensi,  
tuttavia gli rimangono altre vie (*uias*) nella mente aperte,  
per le quali possano gli stessi delle cose simulacri venire (*rerum simulacra uenire*);

---

370 Cfr. Masi 2015a, Gigandet 2017.

371 Su questo punto insiste Gigandet 2017.

372 La stessa idea di continuità tra l'attività di veglia e ciò che la mente elabora durante il sonno appare alcuni passi più sopra, quando Lucrezio afferma che «gli stessi simulacri di quando siamo svegli stimolano il nostro animo» (IV, 759).

per molti giorni pertanto quei medesimi si rigirano  
davanti agli occhi, così che anche da svegli sembri loro  
di scorgere dei ballerini e che muovono le agili membra,  
e di ricevere nelle orecchie della cetra il limpido carme»<sup>373</sup>.

Per impressionare la mente e produrre una visione, nella veglia come nel sonno, i simulacri devono schiudere dei varchi e rendere opportunamente porosa la natura. È quanto si evince anche da un frammento dell'epicureo Diogene di Enoanda (*fr.* 9 II 9-IV 2 Smith):

«Ora le immagini che scorrono dagli oggetti penetrando nei nostri occhi diventano le cause del nostro vedere gli oggetti sottostanti e, entrando nell'anima, del pensarli. Dunque, in base agli urti l'anima riceve le cose viste dagli occhi. Dopo gli urti delle prime immagini, la nostra natura (*physis*) è resa così porosa (*poropoieitai*) che, anche se non sono più presenti le cose che in un primo tempo vide, immagini simili alle prime sono ricevute dalla mente [creando visioni sia da svegli sia nel sonno]»<sup>374</sup>.

Il continuo impatto degli *eidola* è in grado di rendere la propria costituzione originaria (la *physis*) così porosa che, anche qualora vengano meno gli stimoli esterni, la mente non smette di ricevere impressioni simili a quelle già precedentemente esperite.

La natura particolarmente tenue e “plastica” della compagine psichica fa sì che possa essere impressionata in vari modi, facilitando l'azione di penetrazione dei simulacri. Ciò suggerisce inoltre che la porosità non sia già data da principio ma sia in qualche modo la conseguenza del passaggio continuo dei simulacri che, come si diceva più

---

373 *Cetera sic studia atque artes plerumque uidentur / in somnis animos hominum frustrata tenere. / et quicumque dies multos ex ordine ludis / adsiduas dederunt operas, plerumque uidemus, / cum iam destiterunt ea sensibus usurpare, / reliquas tamen esse uias in mente patentis, / qua possint eadem rerum simulacra uenir; / per multos itaque illa dies eadem obuersantur / ante oculos, etiam uigilantes ut uideantur / cernere saltantis et mollia membra mouentis / et citharae liquidum carmen chordasque loquentis.*

374 Trad. Masi 2015a, 116. Per un confronto tra il testo lucreziano e i passi di Diogene di Enoanda si veda Gigandet 2017.



sopra, “aprono” man mano le vie.

Sembrerebbe infatti che l'assidua esposizione a un certo tipo di simulacri rende agevole le acquisizioni successive. Nell'esempio di Lucrezio, l'abituale frequentazione di uno spettacolo ludico fa sì che l'immagine dell'esperienza rimanga fissata nella mente dell'individuo grazie al fatto che la sua penetrazione nella mente determina l'apertura di nuovi passaggi. Il loro grado di apertura determina quindi la diversa capacità di impressione delle immagini<sup>375</sup>.

La natura del cammino compiuto dai simulacri per raggiungere la mente chiama in causa due questioni tra loro correlate e oggetto di dibattito da parte dei critici: 1) il rapporto tra simulacri visivi e simulacri della mente; 2) la sottigliezza caratterizzante la compagine atomica che si imprime nella mente.

Il dettato lucreziano da cui scaturiscono tali questioni sembra suggerire che la trama che costituisce i simulacri diretti verso l'animo è più sottile di quella dei simulacri che invadono gli occhi e che il meccanismo che presiede alla visione sensibile e alla visione mentale è il medesimo, solo che la mente scorge simulacri più tenui (IV, 724-731; 750-756):

«Anzitutto ciò dico, che delle cose molti simulacri sottili  
errare in molti modi, per ogni dove, in tutte quante le parti,  
che facilmente fra di lor si congiungono nell'aria,  
quando s'incontrano, come ragnatele e lamine d'oro.  
Anzi molto più questi son sottili nella trama  
di quelli che invadono gli occhi e la vista procurano,  
perché questi penetrano del corpo *nelle parti meno dense*<sup>376</sup> e all'interno

---

375 Fa notare Masi 2015a che la stessa idea di una via aperta lungo la quale i simulacri procedono verso la mente è presente in un passo del XXV libro dell'opera *Sulla Natura* (Nat. XXV, [35.10] Arr.) in cui Epicuro sviluppa il tema dell'impressionabilità della mente a seguito dell'impatto di *eidola* provenienti dall'esterno e la diversità sussistente tra individui a seconda della struttura più o meno porosa posseduta. Rispetto a tale fenomeno Epicuro sembra individuare due cause concomitanti: la costituzione atomica diversamente porosa che caratterizza la natura di ciascun individuo e il fatto che, poiché la mente ha già in anticipo pensato il “prodotto sviluppato” (*apogegenmenon*). Si tratta di un termine tecnico utilizzato da Epicuro per definire l'esito di un certo sviluppo psichico. Si rimanda a Masi 2006, 53-56 e cap. V per la discussione intorno al suo significato e utilizzo all'interno del XXV libro dell'opera *Sulla Natura*, ovvero «il contenuto veicolato dall'immagine» (114), tale attività fa sì che sia in grado di preparare un percorso che dall'organo della vista conduce all'aggregato mentale, che altri simulacri simili successivamente attraverseranno.

376 La traduzione di Flores rende *rara* con pori. Sebbene il termine sia talvolta impiegato da Lucrezio

muovon la sottile dell'animo natura e il senso procurano»<sup>377</sup>.

«poiché ciò è simile a quello che sia con la mente vediamo  
che con gli occhi, che accadano in simil modo è necessario.  
Or dunque poiché ho spiegato che poiché io, ad esempio, un leone  
scorgo ad opera dei simulacri, quelli che la vista percuotono,  
sapere si deve che la mente similmente si muove,  
ad opera di simulacri dei leoni e del resto di ciò che vede né più  
né meno degli occhi se non che li scorge più tenui»<sup>378</sup>.

È nell'ambito della descrizione del funzionamento dell'immaginazione che Lucrezio si concentra sulla natura dei simulacri responsabili delle visioni mentali. In tale descrizione è posto un particolare accento sulla tenuità che caratterizza tanto quelle immagini che si formano nell'aria per via dell'unione spontanea di simulacri provenienti da oggetti diversi, tanto sulla spiccata sensitività della mente nella dinamica di ricezione dell'immagine<sup>379</sup>.

Riflettere circa l'origine della maggiore esiguità che Lucrezio attribuisce ai simulacri che raggiungono la mente (2) è necessario per comprendere se ciò autorizzi a ipotizzare una differenza costitutiva originaria tra simulacri (1). Tali problemi hanno suscitato interpretazioni diverse da parte degli studiosi: da una parte a) vi è chi ha ipotizzato l'esistenza di due classi di simulacri, quella dei simulacri percepiti dagli occhi e quella dei simulacri che colpiscono direttamente la mente<sup>380</sup>; d'altra parte b) si

---

in questo senso, in riferimento a tale contesto, in cui è enfatizzata la sottigliezza tanto di alcuni simulacri quanto dell'animo, ci sembra che la traduzione letterale di *rara* fornita da Canali 1994 possa essere più adeguata, a rispecchiare il fatto che quei tipi di simulacri non attraversino "pori qualunque" bensì quelle parti eccezionalmente rade del corpo.

377 *Principio hoc dico, rerum simulacra uagari / multa modis multis in cunctas undique partis / tenuia, quae facile inter se iunguntur in auris, / obuia cum ueniunt, ut aranea bratteaque auri. / quippe etenim multo magis haec sunt tenuia textu / quam quae percipiunt oculos uisumque lacessunt, / corporis haec quoniam penetrant per rara cientque / tenuem animi naturam intus sensumque lacessunt.*

378 *Atque oculis, simili fieri ratione necesse est. / nunc igitur docui quoniam me forte leonem / cernere per simulacra, oculos quaecumque lacessunt, / scire licet mentem simili ratione moueri / per simulacra leonum <et> cetera quae uidet aeque / nec minus atque oculi, nisi quod mage tenuia cernit.*

379 Probabilmente Lucrezio si dedica alla trattazione di questo specifico aspetto dal momento che tale tipologia di visioni risulta più difficile da giustificare da un punto di vista atomistico (cfr. Masi 2015a, 111).

380 Di tale avviso Avotins 1980b, Corti 2015, Gigandet 2017, Németh 2017.

è tentato di comprendere gli aspetti più strettamente fisiologici, in merito ai quali Lucrezio non sembra scendere nel dettaglio – va inoltre sottolineato che la dottrina della maggiore sottigliezza dei simulacri diretti verso la mente non trova riscontro in altri scritti di Epicuro a noi pervenuti –, riflettendo sulla spiegazione atomica che avrebbe condotto l'autore a postulare la diversità tra le due tipologie di immagini<sup>381</sup>.

Per quanto concerne quest'ultimo aspetto della questione (b), Giussani ha sostenuto che, mettendo in luce questa differenza, Lucrezio intenderebbe esplicitare la possibilità di isolare un singolo simulacro: mentre il fenomeno visivo è reso possibile da un flusso di simulacri, la mente sarebbe in grado di percepirli singolarmente. Questa sarebbe nella sua ottica una spiegazione plausibile nella misura in cui i simulacri che nel loro insieme rappresentano l'oggetto da cui provengono hanno la stessa composizione degli atomi posti sulla superficie di tale oggetto e non possono presentare consistenze differenti tra loro. L'assunzione di fondo sembra essere che, sia che colpiscano gli occhi o la mente, i simulacri presentano la stessa tessitura atomica; il ché, se non smentisce, quantomeno non spiega la stessa tesi lucreziana per cui i simulacri che invadono la mente sono d'una trama molto più sottile di quelli che invadono gli occhi. Dal momento che è assunta la provenienza da una stessa fonte, Giussani giustifica la differenza posta da Lucrezio tra le due tipologie di simulacri con la possibilità che la mente sia in grado di percepire un singolo simulacro alla volta e che quindi lo scorga più tenue che non nella rete di simulacri che compone il flusso<sup>382</sup>, i quali mantengono invece un'omogeneità complessiva.

Bailey accetta come possibile la tesi sostenuta da Giussani ma, sebbene riconosca il problema, si limita ad asserire che «it is safer to suppose that *Lucr.* held that the mental 'idols' were more subtle in structure, without thinking out in atomic terms

---

381 In particolare Giussani 1896, Masi 2015a.

382 L'autore fa anche riferimento (cfr. Giussani 1896, 158) a quel processo che consente la visione ininterrotta dell'oggetto (cfr. IV, 256-264) giustificandola attraverso il ragionamento per cui non il singolo idolo è identico alla superficie dell'oggetto da cui si distacca (Giussani sta cercando di rendere l'idea di come figurarsi un singolo simulacro), ma è la sua integrazione all'interno di un sistema di simulacri che consente la rappresentazione dell'oggetto. Egli rimarca inoltre come l'insieme non sia costituito da atomi identici tra loro; il flusso va inteso come una rapida successione di simulacri simili "reciprocamente complementari". Questo discorso lascia intendere che sia possibile, quantomeno sul piano logico – il simulacro è infatti indiscernibile alla percezione –, concepire un simulacro in modo isolato e che, così considerato, se ne possa saggiare la tenuità. Tuttavia l'autore non esplicita in virtù di quale meccanismo fisico la mente sarebbe capace di carpire un singolo simulacro.

how this could come to be»<sup>383</sup>.

Macé<sup>384</sup> a sua volta, escludendo che possa darsi di *default* una differenza costitutivo-materiale tra simulacri diretti alla mente e simulacri rivolti alla vista, attribuisce la sottigliezza dei primi al fatto che il pensiero è colpito da singoli simulacri. Il simulacro isolato è più tenue e può essere percepito dalla mente in quanto aggregato altrettanto tenue. Tale aspetto troverebbe conferma nel fatto che Lucrezio tenderebbe a privilegiare l'uguaglianza di velocità e finezza nel contatto tra due entità corporee, i simulacri e la mente. In effetti, nei passi sopra citati, Lucrezio sembra voler in qualche modo comunicare la particolare sensibilità dell'*animus* evidenziando la sua elevata capacità recettiva, tuttavia ciò non è sufficiente a spiegare in termini fisici le differenze con i simulacri della vista. L'impressione è che la tesi relativa alla mente che può percepire un singolo simulacro a cui alludono le proposte esegetiche sopra delineate, fornisca una spiegazione *ad hoc* per giustificare un elemento che non si riesce a spiegare altrimenti dal momento che in ogni caso è rigettata l'idea di una tessitura atomica in partenza disomogenea.

Németh<sup>385</sup> (a) invece è a favore di una differenza originaria (*per se*) dei simulacri del pensiero – quanto a sottigliezza – rispetto ai simulacri che impressionano i sensi, in quanto ritiene che solo in tal modo sia possibile spiegare il ruolo attivo della mente durante il sonno, quando le restanti funzioni sensoriali sono assopite: le immagini mentali, particolarmente sottili, sono in grado di stimolare la mente e la sua attività onirica, mentre il restante organismo è inerme.

Riteniamo che la questione della particolare sottigliezza dei simulacri diretti verso la mente non vada attribuita alla capacità di quest'ultima di cogliere un singolo simulacro, né sia utilizzata da Lucrezio per giustificare l'esistenza di classi di simulacri diversamente sottili, tesi che, di conseguenza, autorizzerebbe a pensare a una differenza originaria relativa alla formazione delle immagini mentali. È chiaro che determinate immagini – ad esempio un'immagine fantastica – possano essere percepite esclusivamente dalla mente, senza passare per l'organo sensoriale della

---

383 Bailey 1928, 1268.

384 Cfr. Macé 2003, 159.

385 Cfr. Németh 2017, 29-30.

vista, ma ciò non dipenderebbe da una costitutiva maggiore sottigliezza<sup>386</sup>, bensì dalla maggiore sensibilità della mente rispetto agli occhi<sup>387</sup>.

Siamo dell'idea che la risposta riguardante la natura maggiormente esigua dei simulacri rivolti alla mente vada ricercata sul piano fisico-atomico, ovvero relativamente al transito da essi compiuti all'interno dell'organismo per raggiungere la mente. Da questa prospettiva la proposta esegetica offerta da Masi ci sembra quella che con più convinzione è in grado di rispondere alle due questioni sollevate sopra e che risulta in linea con il dettato lucreziano. La studiosa attribuisce la caratteristica della sottigliezza al processo atomico che i simulacri che colpiscono la mente subiscono nel percorso di transizione verso l'organo mentale<sup>388</sup>, in conseguenza del quale vanno incontro a mutazioni morfologiche. Durante questo tragitto essi si trovano infatti ad attraversare strutture corporee di forma e compattezza differenti.

Che il corpo dell'organismo vivente sia formato da strutture diversamente dense è d'altronde continuamente rimarcato dal poeta latino, soprattutto in quei passi del libro III dedicati alla questione della mortalità dell'anima e all'analisi del rapporto anima-corpo. La complessità della struttura atomica dell'organismo e il carattere assolutamente non lineare del percorso che ciò che vi penetra o che fuoriesce si trova ad attraversare è evidenziato dal seguente passaggio testuale (IV, 90-94):

«Ogni odore, fumo, calore le altre cose  
consimili perciò straripano, diffusesi dalle cose,  
perché venendo dal profondo, nell'interno essendo sorte,  
si frantumano per un cammino tortuoso, (*iter flexum*) né dritte son le aperture  
delle vie per dove, sorte, fan gara ad uscire»<sup>389</sup>.

---

386 Il richiamo alla sottigliezza da parte di Lucrezio nel contesto della spiegazione dell'origine delle immagini fantastiche serve piuttosto a spiegare la facilità con cui, nel mezzo dell'aria, simulacri provenienti da oggetti diversi possano confondersi. Tali sorta di realtà, per il fatto di generarsi nell'ambiente, non risultano vincolate a una continua uguaglianza di forma con gli oggetti e possono quindi facilmente mutare da una forma all'altra. Sulla questione cfr. Leone 2012, 103, 107, 134.

387 Cfr. Masi 2015a, 112.

388 Come d'altronde lascia intendere Lucrezio a IV, 730-731.

389 *Omnis odor fumus uapor atque aliae res / consimiles ideo diffusae e rebus abundant, / ex alto quia dum ueniunt intrinsecus ortae, / scinduntur per iter flexum, nec recta uiarum / ostia sunt, qua contendant exire coortae.*

Le sostanze che emanano dalla profondità delle cose subiscono inevitabili alterazioni per la loro estrema sottigliezza e per il passaggio in zone del corpo irte di ostacoli. Anche l'anima fuoriesce dal corpo percorrendo «tutte le vie tortuose» (*uiarum omnium flexus*), a causa delle quali risulta divisa e scissa lungo il percorso<sup>390</sup>. Sulla complessità strutturale del corpo si fonda anche la differente collocazione dell'organo visivo e dell'aggregato mentale all'interno dell'organismo e questo può risultare fondamentale per comprendere il rapporto tra simulacri visivi e simulacri diretti verso la mente. Infatti mentre l'organo della vista è collocato più in superficie rispetto alla mente, per cui i simulacri non dovrebbero incontrare ostacoli dalla parte dell'organismo, la mente è situata più in profondità; per raggiungerla quindi i simulacri dovranno essere tanto più sottili quanto più minute sono le aperture presenti nelle aree più dense del corpo che circondano la mente<sup>391</sup>. A tal proposito, come suggerisce Masi, è ipotizzabile che i simulacri si trovino duque a percorrere aree del corpo particolarmente compatte, il cui impatto produce degli urti che possono ostacolare il passaggio<sup>392</sup>. Nell'avvalorare tale ipotesi gioca a nostro avviso un ruolo importante anche l'espressività lucreziana nella descrizione dei fenomeni percettivi. Il poeta utilizza spesso un linguaggio che allude all'aggressività, alla violenza nei contatti fisici e alla violazione di limiti fisici, generanti dolore<sup>393</sup>:

---

390 Cfr. III, 587-590.

391 Come ha messo in evidenza Masi 2015b, 129.

392 La studiosa troverebbe evidenze testuali in questo senso sia in *De rerum natura* (IV, 728-731) sia in una colonna del XXXIV libro dell'opera *Sulla Natura* (traduzione a opera dell'autrice): «...anche se la compattezza (*pyknotes*) non è d'aiuto, le simmetrie dei pori (*symmetriai ton poron*) fanno in modo che in questi impatti anche per essi (*scil.* per gli atomi, o per le immagini) ci siano i passaggi; quante cose allora anche nascono...». Prendendo in esame il concetto di *pyknotes*, l'autrice propone un'interpretazione alternativa a quella avanzata da Leone nel commento dedicato (cfr. Leone 2002a, 130-131.), che riferiva la “compattezza” alle immagini in quanto a suo avviso essa richiamava la caratteristica dell'*allelouchia* che nel II libro Epicuro ascrive alla trama dei simulacri. Masi suggerisce che in questo contesto la *pyknotes* abbia un'accezione negativa, intesa come elemento che non agevola i passaggi dei simulacri, quindi riferita non a una caratteristica dei simulacri, bensì alla “compattezza” e alla densità della struttura porosa manifestata dall'individuo (cfr. Masi 2015a, 116. Sulla dottrina dei pori esposta nel XXXIV libro *Sulla Natura* cfr. Leone 2002).

393 Cfr. Graver 1990, Segal 1990. Quest'ultimo fornisce un resoconto dettagliato del linguaggio della violenza corporea che è possibile rintracciare nel poema lucreziano a partire dalla vividezza con cui il poeta affronta il processo della morte.

l'impiego di verbi come *insinuare*<sup>394</sup>, *penetrare*<sup>395</sup>, *laedere*<sup>396</sup> comunicano l'idea della presenza di barriere all'interno del corpo che è richiesto siano oltrepassate affinché l'esperienza percettiva vada a buon fine.

A causa degli urti i simulacri possono andare incontro a un assottigliamento e a una conseguente alterazione della loro *morphé*, mentre mantengono intatto il loro *schema* originario e, di conseguenza, la capacità di trasmettere i tratti essenziali del corpo di provenienza<sup>397</sup>. Specifica Corti<sup>398</sup> che l'aggettivo *homoioschemon* spesso utilizzato da

---

394 Spesso all'interno del libro III, per denotare un'entrata che risulta tortuosa o difficile e che, come suggerisce Godwin (cfr. Godwin 1987, 152) nel suo commentario al libro è tra i termini favoriti da Lucrezio per indicare la permeazione atomica con una sfumatura – in alcuni casi – che allude a un'infiltrazione distruttiva o rovinosa. Anche Graver 1990, 100 mette in evidenza che espressioni di questo tipo descrivono sensazioni poco piacevoli o comunque danno l'idea di un'invasione subita dal corpo e di una perturbazione dello stato dell'anima. Oltre ai casi dell'ostile “assalto fisico al corpo” Segal 1990, 110-111 mette in luce anche la sfumatura più neutra della penetrabilità dei propri confini corporei.

395 Con un senso simile a *insinuare* – indicante un'entrata – ma più neutro. È utilizzato in questo senso nei passi citati più sopra a proposito dei simulacri che *penetrano* nella mente. A IV, 668-669, relativamente all'insorgere di una malattia che destabilizza gli assetti atomici dell'anima e del corpo, l'espressione richiama invece l'aspetto invasivo dato da *insinuare*: «avviene che i corpi che prima al senso si confacevano / ora non si confanno e altri meglio si adattino, / che penetrati possono un senso produrre acerbo», *fit prius ad sensum u> quae corpora conueniebant /nunc non conueniant, et cetera sint magis apta, / quae penetrata queunt sensum progignere acerbum*.

396 Insieme a *insinuare* in II, 434-439, in cui è evidente l'espressività in gioco nel denotare la natura del tatto quale fondamento di tutti i sensi: «Il tatto, infatti, il tatto, per i santi numi degli dèi, / è il senso principale del corpo, o quando una cosa dall'esterno / si insinua, o quando nata nel corpo fa male / o provoca piacere uscendo con gli atti generatori di Venere. / O quando i semi offendono turbando proprio nel corpo, / sollecitati nel moto fra di loro confondono i sensi»; *tactus enim, tactus, pro divum numina sancta, / corporis est sensus, uel cum res exera sese / insinuat, uel cum laedit quae in corpore natat / aut iuuat egrediens genitalis per Veneris res, / aut ex offensu cum turbant corpore in ipso / semina, confundunt inter se concita sensum*.

397 Per spiegare il processo di rarefazione fisica subito dai simulacri e ciò che fa sì che essi possano mantenere la loro integrità durante gli urti in cui incorrono nel percorso, Masi si rifà a due caratteristiche relative ai simulacri che emergono solamente nel II libro del poema epicureo *Sulla Natura* e che il commento di Giuliana Leone (cfr. Leone 2012) ha avuto il merito di portare all'attenzione della critica. *L'allelouchia*, già richiamata in precedenza (cfr. *supra*, 116) garantirebbe la capacità dei simulacri di resistere agli urti e agli ostacoli che essi incontrano per via della loro coesione; invece la *sunizesis* indicherebbe l'eventuale contrazione a cui il simulacro può andare incontro «quanto a strettezza, sottigliezza, piccolezza» (Leone 2012, 150), in seguito all'impatto con un corpo che ne ostacola il passaggio. Secondo Masi questo concetto consentirebbe di comprendere il modo in cui il simulacro possa attraversare quelle zone interne del corpo che non presentano una porosità commisurata, senza perdere – pur nell'inevitabile alterazione morfologica – la capacità rappresentativa della realtà (si rinvia a Leone 2012, 149-151 riguardo i diversi modi in cui è stato interpretato dalla critica il concetto di *sunizesis*). Ciò che avviene sul piano atomico farebbe allora pensare che: «nel processo di attraversamento, alcuni atomi, probabilmente i più grandi, quelli cioè meno adatti a passare attraverso i fori ristretti delle superfici più solide degli oggetti che si oppongono al passaggio, siano bloccati nel loro cammino e che solo gli atomi più piccoli della tessitura di cui si compone il simulacro riescano a proseguire» (Masi 2015a, 121).

398 Cfr. Corti 2015, 93.

Epicuro in questi contesti<sup>399</sup> si riferisce all'uguaglianza qualitativa tra le immagini che colpiscono la mente e i simulacri visivi, le prime mantenendo una figura omogenea a quella che avevano originariamente negli occhi. Si può pensare che allo stesso tipo di omogeneità faccia riferimento Lucrezio quando afferma che visione della mente (*quod mente uidemus*) e visione degli occhi (*atque oculis*) avvengono nella stessa modalità (*simile est illi... simili fieri...*) e che:

«la mente similmente si muove,  
ad opera di simulacri dei leoni e del resto di ciò che vede né più  
né meno degli occhi se non che li scorge più tenui»<sup>400</sup>.

### 3.4. La fisiologia del pensiero

Chiarito il rapporto tra simulacri della visione e simulacri mentali e sondato dal punto di vista atomico la natura di questi ultimi è necessario indagare come si esplichino l'attività percettiva della mente.

Tale attività è presentata come un'affezione nata da un contatto corporeo, senza ricorso a operazioni dell'*animus*<sup>401</sup> che non siano di semplice ricezione; esso infatti è mosso (*moueat animus*) e il suo senso è suscitato a partire da simulacri che vi penetrano (*penetrant*), appunto. Il modo in cui si traduca nella mente tale penetrazione, ovvero come si formi l'immagine mentale, non è però fatto spiegato da Lucrezio. La trattazione infatti continua tramite l'asserzione della sottile natura

---

399 Ad esempio nel passo epicureo indagato da Masi (cfr. *supra*, n. 392).

400 Cfr. IV, 754-757.

401 La natura dell'*animus/mens* era già stata studiata da Lucrezio nel libro III, dove ne metteva in evidenza la sede in una parte precisa del corpo e, di conseguenza, ne sottolineava la natura corporea; ma precisava, anche, la sua capacità di essere stimolata in modo autonomo rispetto alla restante parte dell'organismo giustificando, in un certo senso, la sua condizione di *caput* rispetto all'*anima* e al corpo. Tuttavia nella sezione precedente abbiamo cercato di mostrare come a nostro avviso Lucrezio non intenda stabilire un rapporto gerarchico tra *questi* elementi; si era visto come la condizione della specifica localizzazione materiale di *animus* e *anima*, per cui il primo è concentrato in una determinata parte del corpo e gli atomi dell'*anima* sono sparsi in modo capillare tra le membra, giustificasse una maggiore proprietà di sensazione e di movimento del primo. Alla luce di ciò, la distinzione di *animus* e *anima* sulla base di funzioni psichiche specializzate è risultata non del tutto appropriata; ci è sembrato dunque lecito adottare una visione più unitaria e meno netta, cogliendo il suggerimento di Boyancé di considerare l'*animus* il centro dell'anima che, in senso allargato, comprende anche l'*anima*.



dell'animo; la particolare sottigliezza di quei simulacri che giungono a stimolare la mente e la natura delle immagini fantastiche e oniriche introdotte in questa sezione sono spiegate ricorrendo alla loro costituzione “esterna”, ovvero alla loro origine nell'aria. Con il seguente *incipit* (IV, 722-723),

«orsú, sta' a sentire quali cose muovano l'animo, e donde  
vengano quelle che vengono in mente ascolta in breve»<sup>402</sup>,

si ha infatti l'impressione che Lucrezio sia intento a mettere a fuoco la natura di specifiche immagini più che la natura della mente e delle sue attività. Sebbene sia annunciata l'esposizione di un nuovo tema, il presente *incipit* e i versi 722-748 in cui tale tematica inizia a essere sviluppata mostrano una particolare attinenza a luoghi testuali del medesimo libro in cui il poeta si cimentava con questioni inerenti la natura e le tipologie di simulacri (cfr. IV, 129-142). In questo senso sembrano mancare dei riferimenti circa la natura “interna” di tale attività, dove con “interna” facciamo riferimento alle dinamiche fisiche che presiedono al funzionamento della mente.

Anche quando l'autore si appresta a spiegare come sia possibile che la mente si concentri su determinate immagini piuttosto che altre, la risposta risiede nella rapidissima successione di simulacri sempre disponibili a essere scòrti, quindi in un fattore “esterno” (IV, 797-799):

«per cui accade che, in un istante qualunque, qualsivoglia  
simulacro sia pronto e in ogni luogo disposto:  
tanta è la mobilità, e delle cose immaginate l'abbondanza tanta»<sup>403</sup>.

---

402 *Nunc age quae moueant animum res accipe, et unde, / quae ueniunt ueniant in mentem percipe paucis.*

403 *Propterea fit uti quouis in tempore quaeque / praesto sint simulacra locis in quisque parata / tantast mobilitas et rerum copia tanta.* Si confronti la somiglianza del passo con quanto Lucrezio afferma a IV, 240-243: «ora, quei simulacri di cui parlo si muovono da ogni lato / e sono lanciati e diffusi in tutte le parti. / Ma poiché siamo in grado di scorderli soltanto con gli occhi, / perciò accade che, dovunque volgiamo lo sguardo, / tutti gli oggetti lo colpiscono con la forma e il colore», *verum nos oculis quia solis cernere quimus, / propterea fit uti, speciem quo vertimus, omnes / res ibi eam contra feriant forma atque colore.* Così come il pensiero, anche la visione si attua per via di simulacri che continuamente sono disponibili alla vista e che colpiscono (*feriant*) l'organo visivo.

In virtù del loro rapido movimento i simulacri sono in grado di fornire la rappresentazione di un oggetto unitario. Nonostante la mente recepisca direttamente i simulacri, a essere percepito è l'oggetto stesso e non l'insieme dei simulacri (IV, 258: *res ipsae perspiciantur*)<sup>404</sup>. Per cui la rappresentazione non consiste in un qualcosa di interno alla mente, né si verifica un'operazione mentale con la quale si inferisce l'esistenza di un oggetto esterno; la rappresentazione che si forma nella mente corrisponde direttamente alla forma dell'oggetto percepito. È ipoteticamente per questo motivo che nel testo lucreziano non si trovano riferimenti alla produzione delle immagini come se si trattasse di operazioni della mente.

A ciò va aggiunto che se in questa sezione relativa al pensiero e all'insorgenza di immagini mentali (722-822) non è conferito particolare rilievo alla natura dell'attività intellettuale, ciò va ascritto all'interesse dell'autore verso i problemi che scaturiscono dal prestare fede a immagini “false” e potenzialmente disturbanti, come i sogni relativi ai defunti (cfr. 757-767). I sogni – e non solo quelli relativi a individui defunti – compaiono spesso all'interno della sezione (cfr. 768-772; 788-793; 818-826) e quest'enfasi, la quale evidenzia il continuo interesse nella tematica dell'illusione<sup>405</sup>, preclude una completa spiegazione del pensiero intesa come attività ordinaria<sup>406</sup>.

Per comprendere però più nel dettaglio in base a quali condizioni fisiche implicate nel contatto tra simulacri e organo mentale si dia la rappresentazione della forma dell'oggetto, è utile fare ricorso al §50 dell'*Epistola a Erodoto* e al concetto di *egkataleimma*. In tale paragrafo Epicuro si occupa di spiegare la modalità con cui si percepiscono gli oggetti esterni tramite la dottrina dei simulacri<sup>407</sup>.

---

404 Il discorso è fatto valere da Lucrezio per la vista, ma il processo percettivo della visione e del pensiero sono analoghi. Circa la natura e il carattere veritiero dell'immagine visiva (*phantasia*) nel contesto del libro II del *Peri Phuseos* e dell'*Epistola a Erodoto* si veda Maso 2015.

405 Cfr. Brown 1987, 27-28 e *supra*, II, 1.

406 Cfr. Brown 1987, 27-28.

407 Oltre al punto su cui focalizzeremo l'attenzione, è interessante notare per inciso come in confronto alla tecnicità e alla coincisione del testo epicureo, grazie ai quali – nonostante alcuni punti controversi – è possibile cogliere la coerenza della teoria esposta, la struttura teorica dell'esposizione lucreziana risulta più difficile da cogliere in quanto molto più “diluita” all'interno delle continue esemplificazioni fornite e non facente ricorso a determinati dettagli in modo tecnico.

Qui Epicuro afferma che la forma dell'oggetto solido si genera in base alla «continua compattezza o residuo del simulacro» (κατὰ τὸ ἐξῆς πύκνωμα ἢ ἐγκατάλειμμα τοῦ εἰδώλου)<sup>408</sup>. La compattezza continua si riferisce al blocco compatto, ovvero alla concentrata quantità di simulacri che fluiscono dall'oggetto in modo continuo, non intervallato. Secondo Leone la compattezza non è qui intesa da Epicuro alla stregua della coesione stessa (*allelouchia*) quale caratteristica dei simulacri, bensì come un suo effetto e cioè in quanto garanzia della costante corrispondenza nella forma rispetto all'oggetto di provenienza<sup>409</sup>. Secondo un'ulteriore sfumatura, l'espressione andrebbe intesa non tanto rispetto alla continuità del processo in sé<sup>410</sup>, quanto come l'esito del proceso derivato dal flusso di simulacri che formano una massa compatta, ovvero in riferimento all'immagine che è quella di un oggetto unitario<sup>411</sup>.

Il residuo materiale del simulacro espresso dal termine *egkataleimma* è stato oggetto di diverse interpretazioni. Senza entrare nel dettaglio delle varie proposte avanzate dagli studiosi<sup>412</sup>, basti qui evidenziare che una delle principali divergenze interpretative consiste nel considerare l'*egkataleimma tou eidolou* 1) il residuo “esterno” del simulacro oppure 2) il residuo “interno” all'aggregato atomico della mente. Nel primo caso si fa riferimento al fatto che durante il tragitto dall'oggetto di partenza a l'organo sensoriale il simulacro può andare incontro a smussature a seconda dei corpi solidi con cui impatta<sup>413</sup>; l'*egkataleimma* dunque rappresenterebbe ciò che rimane del simulacro dopo tale percorso<sup>414</sup>. Nel secondo caso, invece, si intende ciò che rimane nell'organo percettivo e che è in grado di produrre una

---

408 Cfr. Verde 2016, 55 il quale rettifica la sua precedente traduzione di πύκνωμα come “successione” con “compattezza”.

409 Cfr. Leone 2012, 109-110.

410 Da diversi studiosi il fenomeno è stato infatti concepito nei termini di “continua successione”, in riferimento cioè al processo del costante fluire di simulacri. Cfr. Bailey 1926, 197, De Witt 1939, 417-418, Arrighetti 1973, 500, Furley 1989, 165, Verde 2010, 135 successivamente rettificato.

411 Cfr. Long-Sedley 1987, 77. Riecheggiano in questo senso i vv. lucreziani relativi alla continuità della visione (IV, 256-258): «non deve per niente stupirci, / perché mai, quei simulacri che ci colpiscono gli occhi, mentre / ad uno ad uno non possano essere visti / le cose al contrario per sé si scorgano»; *minime mirabile habendumst, / cur, ea quae feriant oculos simulacra uideri / singula cum nequeant, res ipsae perspiciantur.*

412 Per un breve resoconto rinviamo a Leone 2012, Verde 2016.

413 Cfr. De Witt 1939, Conche 1987, Leone 2012

414 Nonostante l'alterazione subita, l'immagine della forma dell'oggetto colta dalla mente risulta sempre essere la forma dell'oggetto percepito. Ciò vale anche – come si diceva più sopra – nei casi in cui il transito e l'alterazione siano interne all'organo mentale.

rappresentazione anche quando il flusso compatto dei simulacri è interrotto.

In che modo ciò sia possibile e il ruolo occupato dal residuo a contatto con gli atomi della mente è oggetto di discussione da parte degli studiosi. Risulta utile indagare la questione poiché a nostro avviso consente di chiarire la natura del processo fisiologico interno alla mente che presiede alla formazione delle immagini mentali e che è alla base della risposta percettiva propria della mente evidenziata più avanti da Lucrezio, sebbene questi non faccia esplicito riferimento al residuo del simulacro<sup>415</sup>.

Asmis considera l'*egkataleimma* un «after-effect» della percezione, quel processo che consente di spiegare l'*immediata* continuazione della percezione quando l'esperienza percettiva è cessata: in questi casi la rappresentazione è mantenuta dalla persistenza di particelle nell'organo sensoriale dopo che il flusso di simulacri si è interrotto. Mentre il loro riverbero continuo compensa il riempimento dei simulacri dall'esterno, ogni immagine mentale si forma 'dal nuovo' tramite il flusso di simulacri che continuamente giungono a impattare l'organo. In questo senso, la «continua compattezza» e il residuo del simulacro si presentano come due modalità percettive e quindi come i due processi materiali che possono dare origine a una percezione, solo che l'operazione del residuo è ristretta alla conseguenza immediata della percezione.

Mentre Asmis ritiene che essi valgano tanto per la percezione mentale quanto per la sensazione<sup>416</sup>, generalmente si pensa che Epicuro distinguesse i due metodi e che la *puknoma* faccia riferimento alla percezione sensibile, l'*egkataleimma* a quella della mente<sup>417</sup>. Quest'ultima esprimerebbe la rappresentazione mentale che si forma e permane grazie al fatto che dei simulacri sono ritenuti all'interno dell'aggregato mentale. Stando a un'ipotesi di lettura attenta alla relazione che viene a stabilirsi tra percezione visiva e pensiero all'interno dei § 49-50 dell'epistola<sup>418</sup>, l'uso della medesima congiunzione disgiuntiva ἢ quando Epicuro parla della grandezza dei simulacri «adatta alla vista o al pensiero» (εἰς τὴν ὄψιν ἢ τὴν διάνοιαν) e quando

---

415 Cfr. IV, 802-804: «e poiché sono inconsistenti, di vederle in modo acuto non è in grado / l'animo, a meno che in esse si concentri; perciò tutte quelle che vi sono, oltre queste, scompaiono, tranne che l'animo da sé se le sia programmate»; *et quia tenuiasunt, / nisi quae contendit, acute / cernere non pots est animus; proinde omnia quae sunt / praeter ea pereunt, nisi quae ex sese ipse parauit.*

416 Così anche Furley 1967.

417 Cfr. Bailey 1926, 197, Arrighetti 1973, 500, Masi 2015, Verde 2016.

418 Cfr. Verde 2016.

introduce *puknoma* ed *egkataleimma*, suggerirebbe una relazione tra *puknoma* e il fenomeno visivo da una parte e dall'altra tra *egkataleimma* e la *dianoia*: i simulacri sarebbero direttamente afferrati dall'organo sensoriale per via della loro compattezza, invece la mente sarebbe in grado di percepire e conservare solo i residui dei simulacri.

Tale dinamica sarebbe l'esito del difficile percorso che i simulacri devono compiere per raggiungere la mente, percorso che si è visto provocare un assottigliamento dei simulacri e una modificazione della loro *morphe*<sup>419</sup>. Essendo da questo punto di vista ciò che permane nella mente, il simulacro si identificherebbe con quell'impronta (*τυπος*)<sup>420</sup> che, in ultima istanza, costituisce il fondamento materiale della prolessi e della memoria<sup>421</sup>. Il presupposto di questa tesi – che a nostro avviso consente di chiarire i termini in cui, anche per Lucrezio, la mente possa pensare qualcosa – è che «ciò che resta dei simulacri nella mente (dopo questo percorso non poco accidentato dall'esterno alla *διάνοια*) giustifica la formazione della *φαντασία* e, in particolare, la sua pensabilità»<sup>422</sup>.

Tuttavia il processo non va inteso in senso “statico”, come se la mente immagazzinasse passivamente delle informazioni ricevute. Dal punto di vista fisico sembrerebbe corretto pensare che le impronte che costituiscono i residui dei simulacri siano relative o, meglio, possano essere concepite come modificazioni dell'animo. Infatti se le immagini prodotte dalla mente tramite i residui di simulacri consistono nell'interazione tra questi e gli atomi della mente, il processo si traduce nella realizzazione di una certa configurazione dei suoi atomi, in un certo senso determinata dall'arrivo di simulacri<sup>423</sup>.

---

419 Cfr. Verde 2016, Masi 2015b, n. 70.

420 Sulle molteplici valenze di *τυποι* in Epicuro si veda Masi 2014, Németh 2017, 37-38. Fondamentale la precisa espressione fisica di *τυπος* (Masi 2014, 124): «*τυποι* sono in generale i residui materiali impressi nell'anima dalle percezioni».

421 Cfr. Verde 2016, 58; Masi 2014, 124-125 Masi 2015, n. 70. Ammette la possibilità che quando introduce l'*egkataleimma* Epicuro si stia riferendo al ruolo della prolessi nella sua teoria della conoscenza e alla memoria di passate esperienze, anche Furley 1989, 165. Diversamente Asmis 1984 la quale, sebbene ammetta la possibilità che il simulacro possa permanere per un periodo più o meno lungo nell'organo percettivo una volta che vi è penetrato, ritiene che il suo effetto sia legato all'immediatezza della percezione presente.

422 *Ibid.*

423 Furley 1967, 201-202 intravede questa possibilità nel tentativo di comprendere il ruolo dell'*egkataleimma*. Tuttavia egli ritiene che il processo che conduce a un diverso assetto degli atomi

Che la penetrazione dei simulacri nella mente possa determinare uno sconvolgimento dei suoi assetti, o che il processo possa essere descritto in questi termini, risulta inoltre confermato dal fatto che nel percorso verso la mente essi possono aprire nuove vie, modificando gli assetti preesistenti; e ciò trova riscontro nella natura fluida della struttura psicofisica dell'organismo, che può essere più o meno porosa.

È il materialismo fisico fin qui emerso che quindi non consente di pensare alla rappresentazione mentale nei termini di un contenuto oggettivo interno alla mente o di una sua operazione specifica, bensì attraverso un processo meccanico di contatto che genera delle alterazioni fisiche.

Focalizzando l'attenzione su questo aspetto e sulla questione della pensabilità della rappresentazione attraverso la riflessione sulla natura dell'*egkataleimma*, è possibile concepire il ruolo ricettivo della mente e la sua sensitività rispetto ai simulacri che giungono dall'esterno. Questi entrano in contatto con l'organo mentale che li riceve; presentandosi ripetutamente alla mente i simulacri aprono nuove vie. Nel tortuoso percorso entro cui farsi strada essi subiscono inevitabili mutazioni morfologiche e dunque la mente ne percepisce la natura residuale.

Alcuni studiosi – in particolare coloro che, in ambito lucreziano, si sono occupati di studiare l'origine del linguaggio e della formazione dei concetti, ovvero la natura del fenomeno fonatorio<sup>424</sup> – hanno colto il riferimento di Lucrezio alla teoria epicurea della prolessi in alcuni passaggi testuali “disordinati”<sup>425</sup> in cui Lucrezio continua il

---

dell'anima vada rinforzato dall'altro processo di costante successione di simulacri, che egli vede riferito in ugual maniera alla percezione sensibile e al pensiero. Quindi gli *eidola* che permangono nella mente (i residui), insieme ad altri che continuano a giungere, confermano la nuova configurazione atomica della mente, da cui risulta un'immagine.

424 Cfr. Schrijvers 1970 (a cui fa da eco Schiesaro 1994), Holmes 2005.

425 Ci riferiamo ai versi 770-801, a proposito dei quali commentatori e studiosi segnalano delle irregolarità. Il paragrafo 777-817 non ha una composizione unitaria: alla questione sollevata a 781-787 e risposta a 794-799 di come possa l'uomo immaginare ciò che desidera pensare si intreccia il problema dei simulacri che si muovono in sogno. Quest'ultimo poi si ritiene sia una ripetizione di quanto trattato da Lucrezio nei versi 768-776, per cui da alcuni commentatori (ad esempio Lachmann) i passaggi 788-793 e 799-801 vengono soppressi o considerati delle interpolazioni secondarie (gli aspetti delle interpolazioni sono segnalati da Schrijvers 1970, 100-101; invece per una ricostruzione delle operazioni messe in atto dai vari editori per rendere unitario e coerente il testo si veda Asmis 1981). Alcuni autori come Bailey 1947, 1274 e Schrijvers 1970, 100 preferiscono mantenerli e considerare tali due passaggi una versione migliorata dei precedenti vv. 768-776 che, in ogni caso, trattandosi di una ripetizione, Lucrezio non avrebbe fatto in tempo ad aggiustare. Così anche Giussani 1897, 287-288 che, come Bailey, ritiene che la copiosità dei simulacri serva a spiegare tanto la movenza dei simulacri nel sogno quanto la possibilità di immaginare le cose a proprio piacimento; e

discorso sull'attività mentale. Insistere su questo punto è a nostro avviso fondamentale per chiarire il modo in cui si espliciti il versante attivo dell'attività mentale, posto che i caratteri messi in luce sulla natura residuale dei simulacri ne costituiscono il presupposto fisico<sup>426</sup>.

Se si considera nella sua totalità la sezione dedicata al pensiero – vv. 722-822 secondo la classificazione di Bailey<sup>427</sup> – da 722 a 776 Lucrezio ha studiato l'animo in quanto ricettore passivo di simulacri, un oggetto mosso in seguito a un contatto fisico<sup>428</sup>; a partire dal verso 777 a essere considerato è il versante attivo dello stesso processo<sup>429</sup>. L'“attività” della mente – in quanto parte integrante del processo

---

questo secondo Giussani sarebbe il motivo per cui la versione “migliorata” nell'idea finale di Lucrezio sarebbe collocata lì dov'è nel manoscritto e avrebbe dovuto sostituire i vv. 766-774. Asmis 1981 tenta di risolvere il disordine riscontrato dai commentatori ipotizzando un errore di trasmissione del manoscritto e riordina i versi secondo una diversa impostazione. Nella sua ottica Lucrezio avrebbe separatamente risolto le due questioni, prima affrontando il problema delle “immagini volontarie” e in seguito, grazie a esso, quello dei simulacri in movimento nel sogno, offrendo così una singola e continua trattazione di problemi concernenti la teoria epicurea della mente. Quindi la sequenza corretta dei versi a parere della Asmis sarebbe stata 814-816/768-776/816-822, posti in sequenza a 794-814 dove appunto Lucrezio risolverebbe il primo problema. Così afferma la studiosa (140): «Lucretius begins the true explanation at v. 794, as he addresses himself first, as one might expect, to the first question. The answer to this first question occupies the entire section of verses from 794 (beginning at “quia tempore in uno ...”) to 815. When this answer is completed at v. 815, we still need an answer to the second question. This answer is introduced by the words “quod superest, non est mirum simulacrum moveri” at verse 768. “Quod superest” signals the transition to the second question; and “non est mirum” follows by anaphora “cur igitur mirumst” of two lines back (v. 814)». A sostegno di ciò Asmis ritiene che vi sia una connessione tra 816 (*deinde adopinamur de signis maxima paruis*) e 768 e sgg. per il fatto che le immagini dei sogni sono soggette all'errore. Infatti che i simulacri nei sogni si muovano genera l'illusione di credere che vi sia un'unica corrispondente immagine. Stupisce tuttavia, il silenzio da parte di Asmis sui vv. 787-793, ovvero quei versi che ripetono la trattazione dei simulacri moventesi in sogno.

426 Gli studiosi generalmente considerano il latino *notities* il termine con cui Lucrezio rende il concetto greco di *prolēpsis* (cfr. soprattutto Tsouna 2016, § 6); esso è generalmente utilizzato dal poeta in ambito epistemologico, sebbene non vi dedichi una trattazione indipendente dalle tematiche di cui si occupa nel poema. Esula tuttavia dagli scopi della nostra trattazione analizzare le occorrenze di *notities* inteso come secondo criterio della Canonica epicurea e rispetto alla sua funzione epistemologica. Ciò che a noi interessa in tale sede è l'aspetto psicologico, per esprimere il quale Lucrezio non attinge direttamente dal termine per così dire “tecnico”. Sarebbe comunque che il modo in cui il poeta latino utilizza tale concetto vari da usi più tecnici a riferimenti più generali (cfr. Tsouna 2016, 202); è quindi plausibile che la nozione sia implicata nel funzionamento della mente pur senza un esplicito riferimento a essa.

427 Cfr. anche Godwin 1987.

428 Cfr. *supra*, 155-156..

429 Lo sfondo concettuale delle due sezioni è il medesimo: la teoria dei simulacri; utilizzata questa non soltanto e non propriamente in senso “astratto”, ovvero per spiegarne il funzionamento. Il più delle volte Lucrezio ha in mente immagini illusorie e fantastiche e il problema di spiegare che tali immagini non hanno nessun'altra origine che dai simulacri provenienti dal mondo circostante. È in questo senso che gli autori che dopo Bailey si sono occupati di analizzare la coerenza della seconda sezione del libro IV, quella considerata da questo punto di vista più problematica, hanno constatato che

percettivo – che a livello fisico, come si è visto, si traduce in una modificazione dei suoi assetti atomici è il portato di una serie di processi fisici che costituiscono la base fisiologica della prolessi e della memoria. Ciò che entra in contatto e si “deposita” nella mente determina la condizione per cui essa possa pensare, riconoscere e ricordare qualcosa.

Per mettere meglio a fuoco tali aspetti concentriamo l'attenzione sui vv. 779-806, la cui importanza è stata diversamente concepita da parte degli studiosi per la difficoltà di capire esattamente a quali questioni Lucrezio si dedicasse. Secondo l'interpretazione prevalente<sup>430</sup> qui sono messi a fuoco due problemi: 1) in che modo la mente possa raffigurarsi ciò che desidera<sup>431</sup>, 2) la caratteristica dei sogni di presentare immagini che si muovono.

Riportiamo qui il testo dell'intero passaggio sebbene lasceremo sullo sfondo i versi relativi alle figure che sembrano muoversi in sogno poiché evocano un ordine di problemi cui si è già fatto riferimento in precedenza<sup>432</sup> e poiché rientra nei nostri scopi specifici indagare la natura del pensiero nel suo funzionamento “ordinario”:

«innanzitutto si chiede perché, ciò di cui a chiunque lo voglia  
sia venuta, subito la sua mente pensi proprio a quello. 780  
Forse che il nostro volere i simulacri stanno a guardare  
e non appena lo vogliamo, ce ne viene incontro l'immagine?  
Se il mare, se la terra ci è a cuore, se poi il cielo,  
riunioni di uomini, processioni, conviti e battaglie,  
tutto, detto e fatto, la natura appresta? 785  
Tanto più che in altri, nella stessa regione e luogo,

---

l'oggetto della sezione 722-822 solo in un senso limitato può essere considerato il “pensiero” inteso in senso ordinario (cfr. *supra*, 157). Piuttosto il poeta si preoccupa di mettere in luce quegli aspetti dell'immaginazione che si potrebbe supporre siano incompatibili con la teoria dei simulacri e quindi abbiano bisogno di una spiegazione non meccanica (cfr. Furley 1967, 210-214), insieme al più circoscritto scopo di dissipare credenze relative all'esistenza di entità soprannaturali riconducendo e quindi in un certo senso “smontando” – come si affermava in sede introduttiva – la natura effimera di certe immagini nei termini della teoria dei simulacri (Brown 1987, *supra*, cap. 1, § 5, ii).

430 Cfr. Bailey 1947, Asmis 1984.

431 Asmis 1984, 119 sottolinea la natura polemica della questione. Sostiene che essa costituisca una risposta alle obiezioni rivolte alla concezione materialista della mente di Epicuro, la cui principale testimonianza è fornita da Cicerone in *Ep. ad. Fam.* In essa l'autore riporta una serie di obiezioni, tra cui il problema di com'è possibile che un'immagine gli sia dinanzi non appena lo desidera.

432 Si veda *supra*, n. 425 per le risposte adombrate dagli studiosi circa il rapporto tra le due questioni.



l'animo cose tutte assai differenti pensa.  
 Che dire poi, se vediamo a ritmo avanzare nei sogni  
 i simulacri e le agili membra agitare,  
 se in velocità le agili muovono braccia alternativamente 790  
 e ripetono il gesto con piede che il muover degli occhi asseconda?  
 Certamente sono d'arte impregnati i simulacri e vagolano esperti,  
 sì da poter nel tempo notturno dare degli spettacoli.  
 O piuttosto quello sarà vero? Poiché in un sol istante,  
 quando sentiamo, cioè quando è emessa una sola voce, 795  
 molti istanti si nascondono, che il ragionamento appura che esistono,  
 per cui accade che, in un istante qualunque, qualsivoglia  
 simulacro sia pronto e in ogni luogo disposto:  
 tanta è la mobilità e delle cose immaginate l'abbondanza tanta.  
 Perciò quando la prima scompare, e la seconda sorge di lì in un'altra 800  
 posizione, la precedente allora il gesto aver mutato sembra.  
 E poiché sono inconsistenti, di vederle in modo acuto non è in grado  
 l'animo, a meno che in esse si concentri: perciò tutte quelle che vi sono,  
 oltre queste, scompaiono, tranne che l'animo da sé se le sia programmate.  
 Lo stesso si programma poi, e spera che accada 805  
 che veda ciò che viene dopo ogni immagine; e perciò accade»<sup>433</sup>.

Focalizzando l'attenzione sulla questione di nostro interesse, ciò che si può evincere da una prima lettura – con l'ammissione di una certa dose di ironia da parte del poeta nel parlare dei simulacri alla stregua di esseri animati – è la seguente situazione: il particolare desiderio di un individuo verso un oggetto fa sì che la mente lo pensi; infatti simulacri di ogni genere di cose sono sempre disponibili in ogni dove, così che

433 *Quaeritur in primis quare, quod cuique libido / uenerit, extemplo mens cogitet eius id ipsum. / anne uoluntatem nostram simulacra tuentur / et simul ac uolumus nobis occurrit imago? / si mare, si terram cordist, si denique caelum, / conuentus hominum, pompam, conuiuia, pugnas, / omnia sub uerbone creat natura paratque? / cum praesertim aliis eadem in regione locoque / longe dissimilis animus res cogitet omnis. / quid porro, in numerum procedere cum simulacra / cernimus in somnis et mollia membra mouere, / mollia mobiliter cum alternis braccia mittunt / et repetunt oculis gestum pede conuenienti? / scilicet arte madent simulacra et docta uagantur, / nocturno facere ut possint in tempore ludos. / an magis illud erit uerum? quia tempore in uno, / cum sentimus, id est, cum vox emittitur una, / tempora multa latent, ratio quae comperit esse, / propterea fit uti quouis in tempore quaeque / praesto sint simulacra locis in quisque parata: / tantast mobilitas et rerum copia tanta. / hoc, ubi prima perit alioque est altera nata / inde statu, prior hic gestum mutasse uidetur. / et quia tenuia sunt. nisi quae contendit, acute / cernere non potis est animus; proinde omnia quae sunt / praeter ea pereunt, nisi quae ex sese ipse parauit. / ipse parat sese porro speratque futurum / ut uideat quod consequitur rem quamque, fit ergo.*

la mente può facilmente scorgere ciò che desidera. A tal proposito si danno almeno due aspetti problematici: 1) la forma e la natura del desiderio mentale, espresso dai termini *libido* e *uoluntas*<sup>434</sup>; 2) la spiegazione del carattere disposizionale della mente nell'atto di volgersi a certe immagini nell'ambito del rapporto tra simulacri e linguaggio<sup>435</sup>. È in questo secondo aspetto che a nostro avviso si affaccia il concetto epicureo della prolessi, sebbene Lucrezio non vi faccia specifica allusione; esso costituisce un punto cardine per comprendere il modo in cui la sfera del soggetto si relaziona alla realtà e quindi il modo in cui la mente “reagisce” con una sua risposta specifica, ancorché automatica, all'ambiente circostante.

Quanto al primo punto, siamo convinti che scopo del poeta, in questi versi, non sia spiegare la natura del desiderio o, meglio, sembrerebbe che la facoltà del volere sia qualcosa di riconosciuto e assodato in quanto tale, nella misura in cui il desiderare o il volere sono insiti nella natura di un individuo senziente; un altro motivo per cui l'utilizzo di tali termini non corrisponde a un intento di prenderli in considerazione in quanto fenomeni da spiegare, risiede fondamentalmente nel fatto che tale questione è correlata alla seconda, quindi al fenomeno più generale del funzionamento del pensiero.

Se ci si interroga circa la relazione tra l'attività del pensare – o una qualche attività che la presupponga – e l'attività del volere sembrerebbe che, a livello logico, quest'ultima sia primaria rispetto al *cogitare*. Sia che si desideri pensare a qualche cosa<sup>436</sup>, sia che si desideri ad esempio muovere dei passi, di entrambi le attività un

---

434 Nel passaggio testuale qui esaminato non sembrano darsi sfumature di senso tra *libido* e *uoluntas*, ma nella sezione successiva metteremo a fuoco in modo più specifico la questione confrontando tra loro alcuni passaggi testuali in cui è impiegata tale terminologia. La disamina consentirà di osservare che una distinzione esiste ed emergerà che *libido* è impiegato da Lucrezio come sinonimo di *cupido*, il termine impiegato per indicare i desideri, laddove *uoluntas* rappresenta il desiderio in quanto mezzo, ovvero causa efficiente che consente di raggiungere un fine determinato. Cfr. *infra*, III, 245. L'impressione è che in questo caso Lucrezio abbia in mente la *libido* o *cupido*, ovvero il mero desiderio, il quale non si traduce necessariamente in azione; anche l'impiego di *uoluntatem nostram* risponde a tale sfumatura, il che implica che qui probabilmente Lucrezio sta utilizzando il termine in modo generale.

435 Holmes 2005, 551-552 rivela l'ambiguità di tale interazione. L'autore parla della saturazione dell'ambiente attraverso i simulacri ovunque e sempre presenti e al medesimo tempo dell'impossibilità, da parte della mente, di cogliere la realtà tutta in una volta: ciò si rivela a suo parere nella polarità sussistente tra la mente che si rivolge a (*contendere*) qualcosa e il suo prepararsi a riceverla (*parare*).

436 Cfr. IV, 779-780: «Perché a chiunque venga il capriccio di qualcosa, d'un tratto gliene viene in mente l'idea?».

certo volere sembra esserne l'origine; e, mentre i due processi affinché siano eseguiti richiedono simulacri che colpiscono l'animo, lo stesso meccanismo non si applica alla *libido* presa in se stessa: Lucrezio non spiega, né qui né altrove, quale sia l'origine della *libido*<sup>437</sup>. Schrijvers afferma chiaramente che cercare l'origine atomica della *libido* ci spingerebbe al di là di quanto la teoria epicurea è disposta a spiegare. Se si cercasse infatti di applicare quanto Lucrezio afferma circa l'origine del movimento volontario (cfr. IV, 881-884: «dico che per prima al nostro animo i simulacri del movimento / arrivano e l'animo eccitano, come abbiám detto per l'innanzi. / Quindi la volontà sorge; né infatti qualcuno a fare incomincia / alcuna cosa, se prima la mente non abbia preveduto cosa vuol per l'innanzi») ai vv. 779-780 in cui si asserisce che ciò di cui uno ha desiderio a quella cosa pensa, si cadrebbe in un circolo vizioso: si dovrebbe cioè affermare che prima che l'uomo intenda (nel senso di “volere”) pensare a qualche cosa, la sua mente dovrebbe essere colpita da dei *simulacra cogitandi*, oppure dall'immagine dell'oggetto che intende pensare. In realtà la spiegazione fisica del volere non si spinge a tanto poiché, in virtù della dottrina epicurea, quando un uomo vuole pensare a qualche cosa semplicemente la pensa<sup>438</sup>.

Quanto all'attività della *mens* (ci si riferisce al punto 2 sopra evocato), essa riceve le informazioni dagli organi di senso riguardo le esperienze percettive e le sensazioni di piacere e di dolore e, visto il meccanismo di contatto tra essa e i simulacri è stimolata ad attivarsi attraverso le modificazioni dei suoi atomi. Le funzioni della mente operano quindi sui dati sensibili. La ricorrenza di esperienze sensoriali simili consente la formazione di una corretta idea generale riguardo all'oggetto, la *prolessi*<sup>439</sup>, che è alla base della sua pensabilità. La possibilità di tenere traccia delle

---

437 Cfr. Giussani 1897, Bailey 1947, 1275, Godwin 1987, 137.

438 Cfr. Schrijvers 1970, 94.

439 Lo statuto e la natura della *prolessi* all'interno della teoria epicurea della conoscenza è un tema alquanto discusso tra gli studiosi. Il principale problema ruota attorno alla grande varietà di usi e di definizioni che sono stati attribuiti a tale concetto dalle fonti epicuree e, di conseguenza, alla difficoltà di ricostruire una teoria unitaria. La complessità della nozione di *prolessi* è data inoltre dalle implicazioni e dai ruoli che essa svolge su più livelli della teoresi filosofica. La *prolessi* attiene al piano epistemologico e, di conseguenza, alla Canonica, così come al piano fisico-psicologico; il suo valore ricade anche sulla teoria del linguaggio e del significato. Va al di là del nostro spettro di indagine e delle nostre competenze riflettere criticamente su tale molteplicità di aspetti della dottrina epicurea e lavori eminenti si sono già occupati di esporre e analizzare nel dettaglio l'importanza del

esperienze sensibili che il soggetto intrattiene con la realtà dipende quindi dalle idee generali che la mente si è formata e altre attività a essa collegate, come la capacità di comparare la situazione presente ad altre esperienze presenti nella memoria, o la comprensione, ovvero il riconoscimento della situazione stessa (il fatto ad esempio che l'uomo che io vedo in lontananza è Epicuro<sup>440</sup>), derivata dall'*epaisthesis*<sup>441</sup>.

Quando si ha l'esperienza di un certo oggetto o lo si nomina perché è presente, automaticamente si associa la sensazione presente a quanto è già stato esperito e di conseguenza ricordato. Centrale dal punto di vista fisico-psicologico il concetto di *tupos*: se «nel momento stesso che si dice uomo, grazie alla prolessi si pensa ai suoi caratteri (*tupos*) secondo i dati precedenti delle sensazioni»<sup>442</sup>, è evidente che il

---

concetto di prolessi. Tra i vari studi dedicati al tema segnaliamo in particolare Morel 2008 e Tsouna 2016. Il primo costituisce un'accurata analisi della natura e delle funzioni della prolessi e fa emergere nello specifico l'importanza del ruolo metodologico-regolativo che essa riveste. Riflettendo sull'aspetto veritativo e autoevidente della prolessi, Morel chiarisce anche lo statuto psicologico di quest'ultima. Poiché la sua verità non risiede nel semplice contatto con un oggetto esterno, sia esso presente o solamente nominato, ma risiede piuttosto «in the spontaneous association of what is actually present with what no longer is (the past sensation) and/or what is not yet» (33), secondo lo studioso la prolessi non può essere concepita semplicemente come immagine mentale. Essa funziona anche da criterio, da principio al medesimo tempo logico ed epistemologico. È per questo dunque e in funzione del fatto che «the content of a *prolēpsis*, as opposed to the content of a sensation, is not immediately guaranteed by the actual presence of its objective correlate» (38) che, affinché sia un principio attivo il quale – ad esempio – stabilisce la validità delle nostre affermazioni riguardanti gli oggetti cui si riferiscono (questa una delle funzioni metodologiche individuate da Morel), secondo l'autore la prolessi è sia un'immagine mentale, sia una certa attività, un movimento del pensiero (corrispondente all'*epibolé*). Il lungo studio di Tsouna costituisce una messa a fuoco complessiva e comprensiva di ciò che riguarda la natura della prolessi su più lati della filosofia epicurea. L'autrice affronta la questione dell'autoevidenza della prolessi mantenendo una posizione maggiormente empirista in virtù della quale la verità della prolessi è legata all'evidenza della sensazione: le preconcezioni vengono acquisite passivamente dalla ripetuta ricezione di impressioni senza l'intervento della mente. Da questo punto di vista Tsouna è critica rispetto alla posizione di Morel (che riassume sotto il titolo di “Kantian view”) e ritiene che prolessi ed *epibolé* siano due diversi atti mentali. Un altro aspetto indagato dal contributo di Tsouna riguarda lo statuto ontologico della prolessi relativamente alla semantica epicurea e alla teoria del linguaggio, sul quale si veda anche Barnes 2012. A partire dalle testimonianze ciceroniane del *De Natura Deorum* la studiosa affronta poi la questione dell'innatismo e della prenozione degli dèi, ovvero il problema di come sia possibile spiegare la sussistenza di idee innate sulla base della concezione empirista della formazione dei concetti e delle prolessi fornita da Epicuro.

Consapevoli delle numerose funzioni attribuite alla prolessi e dei molteplici ambiti in cui la sua natura è oggetto d'analisi, per i presenti scopi ci basta richiamare in via generale e introduttiva la nozione non in quanto presa in se stessa ma nella misura in cui risulta indispensabile per l'analisi dei versi lucreziani dedicati alle attività della mente.

440 Cfr. Bailey 1928, 430.

441 Sul concetto epicureo di *epaisthesis*, cfr. *supra*, n. 351, *infra*, n. 460.

442 *Diog. Laert.* X.33,3-5 (trad. Arrighetti): ἅμα γὰρ τῷ ῥητῆναι ἄνθρωπος εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων .

continuo impatto dei simulacri sulla mente è tale da produrre un'impronta che permane in essa<sup>443</sup> e che corrisponde all'*egkatalaimma* di cui si è detto sopra. Nell'esempio fornito da Diogene Laerzio la prolessi consente di richiamare il *tupos* cioè i lineamenti o tratti essenziali relativi all'uomo una volta che la mente desidera concentrarsi su – o il soggetto esprime – quell'immagine<sup>444</sup>.

L'intersezione sussistente tra simulacri degli oggetti, desiderio mentale di raffigurarseli e parole appropriate a esprimerli trova espressione in alcuni passaggi testuali citati più sopra che ora esamineremo più da vicino (IV, 794-799):

«poiché in un sol istante,  
quando sentiamo, cioè quando è emessa una sola voce,  
molti istanti si nascondono, che il ragionamento appura che esistono,  
per cui accade che, in un istante qualunque, qualsivoglia  
simulacro sia pronto e in ogni luogo disposto:  
tanta è la mobilità e delle cose immaginate l'abbondanza tanta».

In risposta ai vv. 779-780 in cui il poeta domanda in modo retorico in che modo la mente possa pensare ciò che desidera, qui si stabilisce un rapporto tra simulacri che colpiscono l'animo e un'emissione vocale<sup>445</sup>. La maggior parte dei commentatori

---

443 Cfr. Long 1971, 120, Holmes 2005, 550, Verde 2013, 65.

444 Il rapporto tra *tupos* e prolessi è stato chiarito da Morel 2008, 42-43, il quale ha fatto notare che il testo di Diogene potrebbe indurre ad affermare che, dal momento che non sussistono due immagini – la prolessi e i lineamenti/caratteri – ma una singola immagine, la prolessi stessa coincida con il *tupos*. Tuttavia, nella sua contemporanea caratterizzazione di immagine e di nozione generale e per la sua valenza di principio cognitivo di cui fare un uso metodologico-regolativo, la prolessi è ciò che consente al *tupos* di manifestarsi (come suggerisce il *katà prolepsin* del testo). Quindi mentre quest'ultimo viene a essere riconosciuto come «the actualization or the putting in place of the content of the preconception» (42), la prolessi gioca un ruolo attivo nella presentazione del *tupos* di quel dato oggetto. Il senso in cui il *tupos* costituisca una sorta di attualizzazione del contenuto della prolessi è dato dal suo significato non solo di impronta materiale ma anche, in questo caso, di lineamento/contorno. Come afferma Németh 2017, 37-38 il *tupos* indica esattamente sia i contorni o confini di un dato oggetto, sia gli aspetti più essenziali di una certa cosa.

445 Tra i commentatori solamente Schrijvers anticipato, per un certo verso, da Giussani, riconosce che la questione posta è già sollevata al verso 785: *omnia sub uerbone creat natura paratque*. Gli altri commentatori, a partire da Lachmann (cfr. Lachmann 1850, 256), seguito poi da Munro 1864 e Bailey 1947, considerando *sub uerbo* alla stregua di *sub iussu* deviano l'attenzione sul potere “ordinatore” della natura. Non colgono però l'azione della natura rispetto a ciò che *l'uomo* proferisce e intende (si veda – a titolo di esempio – la traduzione fornita da Munro 1864, 187-188 dei vv. 784-785: «assemblies of men, a procession, feasts, battles, everything in short does nature at command produce and command?»). Il punto, invece – tenendo in considerazione il fatto che la questione è posta dal poeta in modo ironico – è che non appena un individuo pronuncia una parola, ad esempio “battaglie”,

moderni secondo Schrijvers non coglie invece il riferimento a tale questione e, nel collegare il v. 795 (*tempore in uno, / cum sentimus*) al v. 775 (*sensibili quouis tempore in uno*) stabilisce una simile relazione: il singolo momento che percepiamo equivale al più piccolo momento percepibile, la cui misura è data dal “tempo di emettere un'unica voce/suono inarticolato”<sup>446</sup>; tuttavia, se *uox* è preso come sinonimo di *sonus*, l'espressione *cum uox emittitur una* non può essere riferita a *tempore in uno cum sentimus* dal momento che, nell'istante d'emissione di uno suono inarticolato non si ha necessariamente una percezione<sup>447</sup>. Dato invece che il punto in questione è proprio la percezione mentale, sarebbe più corretto immaginare che *cum uox emittitur una* faccia riferimento alla parola pronunciata che corrisponde all'oggetto della percezione mentale<sup>448</sup>.

Riteniamo poi che “i numerosi istanti, di cui la ragione appura l'esistenza” possano far riferimento al lavoro della memoria, ovvero all'attività della mente che, nell'istante in cui si verifica il pensiero di un certo oggetto o in cui intende pensare una certa cosa coglie, per così dire, numerosi riferimenti a quell'oggetto sotto forma di ricordi immagazzinati e ciò corrisponderebbe ai numerosi simulacri che, in tali

---

la natura come per incanto produce in esso i simulacri corrispondenti. Si veda anche Holmes 2005, 553 il quale focalizza l'attenzione sul rapporto tra simulacri e linguaggio e sostiene che «words call forth simulacra». L'aspetto “magnetico” dei nomi è sottolineato anche da Schiesaro 1994, 88-89. Certamente è solo in modo implicito che è fornita una nozione di come gli individui danno luogo a delle nozioni o a dei pensieri (aveva intravisto questo aspetto Giussani 1896, 236); la risposta all'intera questione – il cui *incipit*, come si diceva, è dato dai vv. 779-780 – sarà concessa ai vv. 794-799, dove è anche ripresa l'allusione ironica alla “disponibilità” dei simulacri.

446 Il punto della questione sarebbe che l'abbondanza di simulacri e la loro continua affluenza nonché rapidità, anche nel minimo istante che si può arrivare a percepire, è tale che essi risultano sempre presenti. Poco chiara – rispetto all'evidenza del testo –, a nostro avviso, la messa in evidenza da parte di Munro 1864, 188, Giussani 1897, 235 e Asmis 1984, 120 di un singolo percepibile intervallo di tempo a sua volta suddiviso in tanti tempi impercettibili.

447 Cfr. Schrijvers 1970, 103.

448 Ci pare tuttavia inappropriato sottolineare il ruolo della *uox* come parola articolata e il legame con il tempo al punto da ritenere, come fa Asmis 1984, 120, che qui «Lucretius is specifically concerned with the problem of how we are able to understand what another person is saying or, in other words, how we are able to fit presumptions to another person's utterances». Asmis interpreta *uox* intendendolo come “enunciato”. Sebbene sia logico che per la comprensione di enunciati sia necessario saper associare a essi le corrispondenti immagini degli oggetti a cui si riferiscono in modo immediato, il contesto non sembra suggerire che sia indagato questo lato della questione. Sarebbe a tema non tanto la questione temporale dell'impercettibile velocità con cui una parola o una frase dotata di significato è emessa e compresa, quanto semmai la rapidità con cui la mente riesce a richiamare qualcosa alla memoria attraverso le parole. Esse infatti portano immediatamente la mente a concentrarsi sullo specifico simulacro dell'oggetto che designano.

momenti, si presentano alla mente<sup>449</sup>. Se si osserva ancora più da vicino il processo come attraverso una lente di ingrandimento, si può notare l'importante ruolo che rivestono le parole. Sono queste ultime e la nozione generale che rappresentano – ovvero la *prolessi* – a mediare tra il soggetto e la realtà esterna: la mente produce la percezione mentale in base ai simulacri che le parole stesse richiamano<sup>450</sup>.

Tale processo è poi da Lucrezio ulteriormente ampliato dal v. 802 attraverso una maggiore esplicitazione del ruolo attivo che la mente svolge in tale contesto. La mente – è espresso dal poeta – distingue soltanto i simulacri sui quali concentra la

---

449 È necessario chiarire meglio la questione: potrebbe in apparenza sembrare che la mente possieda al suo interno tutti i simulacri che con l'esperienza ha accumulato e, nel momento opportuno, siano a disposizione i simulacri su cui si concentra (così Bailey 1928, 419). Tuttavia, anziché immaginare che immagini individuali siano di volta in volta immagazzinate e accumulate, e che poi la mente vi agisca sopra, potrebbe risultare più in linea con una concezione atomista della mente pensare che la ripetizione di immagini di una stessa classe di oggetti si traduca nell'acquisizione di un diverso moto atomico da parte della mente o in una sua riconfigurazione atomica (Rist 1972, 88 conferma che, dal punto di vista fisiologico, i concetti generali in cui consiste la *prolessi* corrispondono a determinati moti degli atomi della mente). Inoltre, piuttosto che immaginare che un'impronta fisica si sommi all'altra immagazzinandosi all'interno della mente è probabile che essa sia "riscritta" di volta in volta (tra gli studi relativi alla *prolessi* nell'Epicureismo, gli autori non si espongono molto riguardo il modo in cui le *prolessi* si presentino dal punto di vista atomico nella mente; questo perché le fonti epicuree medesime sono restie a spiegare l'esatto meccanismo in base a cui si forma una *prolessi*. Generalmente si parla di *typos* nei termini di simulacri, «pattern» o «image». Cfr. Diano 1974, 161-162, Holmes 2005, 550, Tsouna 2018, 164). La *prolessi*, che è associata al *typos* e lo esprime, quindi, costituisce una concezione della mente che presenta tutte le caratteristiche comuni di un certo oggetto; ed è in questo senso che la mente può essere in grado di rievocare diversi aspetti dell'oggetto quando quest'ultimo è preso in considerazione. Non si deve quindi immaginare che l'accumulazione nella mente di ricordi o esperienze corrisponda a una collezione di immagini tra loro ammucciate, come assume – seppur in modo critico – Diano 1974, 161. Uno studio che si sofferma più nel dettaglio sull'aspetto fisico/psicologico della *prolessi* in quanto interessato a fornire una ricostruzione complessiva del processo percettivo secondo la dottrina epicurea, è la già citata opera di Németh 2017. La sua prospettiva risulta interessante proprio in quanto studia il concetto di *prolessi* rispetto al funzionamento della percezione. In questo senso la *prolessi* risulta essere un'attività scaturita dalla percezione (per cui essa mantiene l'evidenza e il carattere "passivo" derivati dalla percezione, nonché la sua a-razionalità) che però possiede un carattere unificante, in quanto costituisce quel mezzo tramite cui le singole percezioni degli organi di senso sono unificate nella mente in un'unica esperienza percettiva. Secondo quest'ottica la *prolessi* consiste in una sorta di continuazione dell'*epaisthesis* – si potrebbe dire: una forma evoluta di consapevolezza – nella misura in cui raccoglie le informazioni derivate dai vari organi di senso integrando e completando, per esempio, le informazioni presenti attraverso uno di essi («in the case of hearing the word 'man', the proleptic process supplies all the relevant extra information for its outline representation (typos)», 32). La *prolessi* è comunque sempre originata fisicamente dalle impronte materiali simili frutto della percezione che producono dei movimenti nell'anima ed è da qui, evidentemente, che deriva il suo carattere rappresentativo.

450 Rispetto al rapporto tra *prolessi* e linguaggio, secondo Long 1971, 120 il significato di una parola è primariamente la *prolessi* o il concetto che richiama alla mente e solo secondariamente l'oggetto designato. Facendo riferimento a una concezione epicurea del "significato" l'autore ritiene che la *prolessi* faccia da mediazione tra le parole e gli oggetti in una maniera analoga alla funzione dei *lekta* nella concezione stoica del linguaggio. Sulla questione si veda anche Tsouna 2018, § 5.

sua attenzione (IV, 802-806):

« poiché sono inconsistenti, di vederle in modo acuto (*acute cernere*) non è in grado l'animo, a meno che in esse si concentri (*contendit*): perciò tutte quelle che vi sono, oltre queste, scompaiono, tranne che l'animo da sé se le sia programmate (*se ipse parauit*). Lo stesso si programma (*ipse parauit*) poi, e spera che accada che veda ciò che viene dopo ogni immagine; e perciò accade».

Gli studiosi sono inclini a considerare questa concentrazione della mente alla luce dell'epicurea ἐπιβολὴ τῆς διανοίας<sup>451</sup>, quel particolare atto apprensivo della mente con cui essa è in grado di afferrare quelle immagini troppo sottili da poter essere apprese con gli altri sensi. In questo caso la mente eseguirebbe uno sforzo specifico per cogliere una certa immagine all'interno del rapido flusso di simulacri. Tale atto di attenzione è riconosciuto come quello tramite cui la mente si proietta intenzionalmente verso l'immagine<sup>452</sup>, le consente di metterla a fuoco e di avere una rappresentazione chiara.

Sembrerebbe dunque che nel passo Lucrezio stia specificando ed entrando nel dettaglio rispetto alla modalità in cui la mente coglie di fatto i simulacri. Sebbene non vi sia affatto consenso tra gli studiosi su come intendere l'epibolè anche in base agli scritti di Epicuro e alle testimonianze epicuree<sup>453</sup>, se ogni tipo di percezione mentale include un atto di focalizzazione della mente affinché questa possa essere in grado di carpire e distinguere i simulacri è probabile che la percezione includa sempre un momento passivo/ricettivo e un momento attivo. Si potrebbe pensare che tale capacità di attenzione/concentrazione riguardi il momento attivo rispetto all'immediato contatto tra l'organo di senso e i simulacri e quindi sia in un certo senso

---

451 Cfr. Bailey 1947, Asmis 1984.

452 Asmis 1984, 123 ci tiene comunque a specificare che il tipo di risposta non dipende da un atto deliberato della mente, non è l'esito di una scelta, bensì deriva dalla specifica natura della mente.

453 Infatti alcuni studiosi (cfr. Furley 1967, Rist 1972) negano che l'*epibolè* come termine impiegato da Epicuro necessariamente comporti un atto di focalizzazione o concentrazione. Essa indicherebbe semplicemente il processo passivo tramite cui l'organo di senso coglie, tramite il contatto, un oggetto. Per una trattazione del concetto di *epibolè tes dianoiās* rimandiamo a Bailey 1947, Diano 1974, Morel 2009.



all'origine delle funzioni mentali come la prolessi e la memoria. L'aspetto in cui risiede il lato attivo e il modo in cui intenderlo è a nostro avviso chiarito da un'affermazione di Schrijvers: «il ressort de l'exposé de Lucrèce que l'esprit ne prépare pas les simulacres. Ils se trouvent à notre portée (*parata* 798). L'esprit se prépare à les distinguer»<sup>454</sup>.

In questo senso passività e attività dell'organo percettivo della mente si integrano in un'unica realtà: la passività è data dal suo essere aperta all'esterno, dal carattere ricettivo nei confronti dei simulacri; senso ampliato dal continuo riferimento di Lucrezio all'esistenza e alla reiterata presenza di simulacri per ogni tipologia di cosa. L'aspetto attivo si riferisce al tipo di risposta percettiva che essa fornisce in virtù della sua tipica costituzione e attività specifica. Quando l'animo, tramite un atto di attenzione, si rappresenta qualche cosa nel momento presente evoca poi al suo interno l'idea generale corrispondente che è frutto di impressioni anteriori. È possibile che attraverso la ripetizione di esperienze simili che si confermano a vicenda e che trovano corrispondenza in una concezione simile già acquisita tramite la memoria, l'attività dell'individuo e le sue predisposizioni mentali si coagulino secondo determinati assetti. Risulta quindi cruciale l'attività della memoria che, nelle parole di Diano, «non è altro se non la capacità di ripetere lo stesso atto apprensivo a cui la mente è abituata»<sup>455</sup>.

Ciò su cui va posta l'attenzione quindi non è se il processo descritto da Lucrezio possa definirsi volontario o involontario, automatico o deliberato; non è nell'ordine dei problemi indagati da Lucrezio stabilire tale aspetto e sarebbe inopportuno considerare la natura meccanica del funzionamento del pensiero e delle sue varie funzioni come se minacciasse una qualche forma di controllo o libertà da parte della mente nell'espletamento delle sue attività<sup>456</sup>. Il quadro è più complesso di così e comporta che l'esperienza individuale sia sostenuta e valorizzata proprio a partire dal tentativo lucreziano di spiegare in termini atomici lo sviluppo della vita mentale.

---

454 Schrijvers 1970, 112.

455 Diano 1974, 162.

456 Si confronti ad esempio l'idea di Godwin 1987, 137: «if anything can be subjective, then surely thought must be – and yet L has proposed a theory of mental activity such that all thought is perception of invading images over which our only control is acceptance or rejection».

La memoria, la prolessi, le passate esperienze e la *uoluntas* non sono l'esito di processi non fisici, eppure rappresentano – atomicamente come a livello fenomenico - il fulcro intorno a cui si costruisce l'individualità.

Un altro aspetto che è necessario prendere in considerazione riguarda il ruolo dell'attività razionale, che a sua volta si collega all'argomento appena trattato. Il punto è capire se la conoscenza offerta dalle prolessi e dalla memoria e la disposizione attiva della mente siano un tipo di conoscenza che comporta una forma di consapevolezza precedente l'intervento della ragione o l'esercizio di quest'ultima consista esattamente in tali funzioni. Lucrezio non offre una spiegazione (né psicologica né fisica) della natura intellettiva della mente che vada al di là della semplice constatazione per cui la mente è sede del *consilium*<sup>457</sup>; ciò si deve probabilmente al suo resoconto intimamente “visivo” del pensiero: a dominare la trattazione dei processi mentali sono sempre i *simulacra*<sup>458</sup>. Più sopra si suggeriva inoltre come il costante interesse verso la tematica dell'illusione e i continui riferimenti al soggetto del sogno (entrambi totalmente dipendenti dalla teoria dei simulacri) fossero decisivi nel limitare la trattazione dell'attività ordinaria del pensiero.

Data la natura non 'tecnica' dell'esposizione di Lucrezio, l'attività della mente in quanto capace di razionalità e l'esercizio della ragione quale elemento distintivo dell'individuo non sono mai messe a fuoco in modo diretto. Rispetto al tema trattato nel presente paragrafo non è chiaro come essa si manifesti e in cosa consista, o se – dal momento che in modo solamente frammentario Lucrezio nel suo poema allude a un processo di sviluppo psicologico/morale dell'individuo<sup>459</sup> – semplicemente Lucrezio dia per assodato che la mente sia intrinsecamente razionale (ovvero avalli il suo carattere razionale, logico, interpretativo e la sua funzionalità di criterio all'origine delle scelte personali). Potrebbe darsi che così come per l'origine atomica della *libido*, Lucrezio non sentisse il bisogno di spiegare l'origine fisica e psicologica

---

457 Cfr. III, 95.

458 Cfr. Holmes 2005, 551.

459 Ci riferiamo a quei versi del poema dedicati alla varietà dei temperamenti individuali e alla possibilità che stimoli di natura intellettuale determinino dei cambiamenti nelle predisposizioni naturali delle persone (cfr. III, 307-322).

della funzione razionale. Tutto ciò rende particolarmente difficile il tentativo di speculare sullo statuto psicologico dei processi mentali.

Premettendo che scopo primario di Lucrezio nei versi dedicati al fenomeno del pensiero non sia appunto fornire una teoria della conoscenza ed esporre la dottrina epicurea della mente ma che, nonostante questo, la natura dell'oggetto d'indagine induce a cercare di ricavare informazioni sul funzionamento del pensiero, ci sembra plausibile riflettere sui termini in cui si possa parlare dell'elemento razionale. A nostro avviso, se si considera che l'attività della prolessi e della memoria sono in continuità con il processo percettivo e scaturiscono da questo, il modo in cui la prolessi sintetizza e unifica gli aspetti comuni di un dato oggetto sembrerebbe fornire una forma di consapevolezza e di conoscenza precedenti l'intervento della ragione, su cui poi successivamente la mente esercita il suo giudizio o si forma un'opinione. Quando la prolessi è messa in moto a partire dalla percezione sensibile di un oggetto, in quanto processo cognitivo essa è responsabile di tradurre la ripetuta percezione di quell'oggetto sottoforma di categorizzazioni mentali per cui esso risulta classificato secondo una certa tipologia o classe con delle caratteristiche specifiche. In questo modo la prolessi fa da "intermediario" tra la percezione sensibile e la funzione razionale della mente<sup>460</sup>. In sostanza, «the sensory recognition activates my capacity to form a propositional attitude concerning what I believe to be seeing»<sup>461</sup>, ovvero consente di formare delle credenze od operare dei giudizi sulla realtà circostante. E questo – dal punto di vista della spiegazione del funzionamento del pensiero – sembrerebbe essere lo spazio di realizzazione della capacità razionale dell'uomo.

Tuttavia, pur consentendo quest'ultima la conoscenza e la comprensione delle cose (i sensi, infatti – ad esempio gli occhi – “non possono conoscere la natura delle cose”<sup>462</sup>), il punto spesso sottolineato da Lucrezio è l'errore e la falsità interpretativa

---

460 Secondo Németh 2017 più nello specifico la prolessi si forma a partire dall'*epaisthesis* (dunque a livello irrazionale) che si produce singolarmente nei vari organi di senso interessati dalle percezioni. Tale forma di consapevolezza sensibile innesca il processo cognitivo della prolessi che, in armonia e in parallelo alla prima, è responsabile della formazione di immagini nella forma di *tupoi* che rappresentano le caratteristiche dell'oggetto percepito. Sia l'*epaisthesis* sia la prolessi conferiscono ai processi percettivi una natura “interpretativa”; consentono, in altri termini, di avere una consapevolezza dell'ambiente circostante e di se stessi (cfr. 39).

461 Cfr. *ivi.*, 38.

462 IV, 385: *nec possunt oculi naturam noscere rerum.*

che tale attività può ingenerare<sup>463</sup>. In accordo con i § 50-51 dell'*Epistola a Erodoto* in cui Epicuro dipinge l'errore come un movimento aggiuntivo che sorge in noi e legato all'apprensione di un'immagine, ma distinto da esso, i termini in cui anche Lucrezio ne parla fanno riferimento a un processo di addizione ed eccesso, di qualcosa che va oltre il dato percepito. L'errore, così come la facoltà razionale, non attengono dunque al modo in cui si formano i contenuti della rappresentazione e alla consapevolezza derivata dalla prosesi e dall'attività della memoria; non si tratta di un errore di percezione, bensì del modo in cui quest'ultima è valutata e interpretata. A ciò sembra alludere anche l'utilizzo del verbo *adopinamur* – equiparato dai commentatori al greco προσδοξάζομενν utilizzato da Epicuro nell'epistola – ai vv. 814-817:

«Poiché dunque ci stupiamo, se l'animo alle altre cose non è attento,  
se non a quelle nelle quali proprio si è rivolto?  
Poi inventiamo (*adopinamur*)<sup>464</sup> da piccoli segni i massimi sistemi,  
e proprio noi nella frode ci avvolgiamo dell'inganno»<sup>465</sup>.

Conferendo valore logico al *deinde*<sup>466</sup> sembrerebbe che la falsa opinione costituisca una prova dell'attenzione che essa conferisce a un piccolo dettaglio, contribuendo a

---

463 Cfr. ad esempio, i vv. 380-386 del libro IV a proposito del fenomeno dell'ombra: «infatti, dovunque vi sia luce e ombra, vedere / spetta a loro; ma se siano o no le medesime luci, / e se l'ombra che è stata qui sia la stessa che ora passi là, / o piuttosto avvenga ciò che abbiam detto poco prima, / questo infine dell'animo la ragione deve discernere, / né possono gli occhi la natura conoscer delle cose; / per cui ciò che è dell'animo vizio agli occhi non incolpare tu voglia», *nam quocumque loco sit lux atque umbra, tueri / illorum est; eadem uero sint lumina necne, / umbrae 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. / proinde animi uitium hoc oculis adfingere noli*; e i vv. 462-468: «altre cose di questo tipo straordinariamente vediamo, / le quali tutte quasi di sminuir la fede nei sensi cercano, / ma invano, poiché la parte massima di queste in errore ci trae / a causa delle opinioni della mente che noi stessi vi aggiungiamo, / sì che per vedute siano quelle cose che non sono dai sensi viste; / infatti nulla di più difficile vi è che le cose separar manifeste / da quelle dubbie, che l'animo da sé inoltre aggiunge»; *cetera de genere hoc mirande multa uidemus, / quae uiolare fidem quasi sensibus omnia quaerunt, / nequiquam, quoniam pars horum maxima fallit / propter opinatus animi quos addimus ipsi, / pro uisis ut sint quae non sunt sensibus uisa. / nam nihil aegrius est quam res secernere apertas / ab dubiis, animus quas ab se protinus addit*.

464 Il verbo *adopinamur* non è attestato altrove al di fuori di Lucrezio e unisce due termini utilizzati dal poeta al v. 465: *opinatus* e *addimus* (Cfr. Dionigi 1994, 388-389).

465 *Cur igitur mirumst, animus si cetera perdit / praeterquam quibus est in rebus deditus ipse? deinde adopinamur de signis maxima paruis / ac nos in fraudem induimus frustraminis ipsi*.

466 Al posto dell'accezione temporale conferita da Dionigi (così anche Godwin 1987) al *deinde*, Bailey 1947, 1278 suggerisce una consequenzialità di tipo logico.

plasmare, a poco a poco, un'idea del tutto falsa<sup>467</sup>. Nell'apertura della dimensione razionale e quindi della conoscenza si schiude dunque tanto l'evidenza quanto il dubbio, nonché il rischio dell'errore.

Si può concludere l'*excursus* sulla natura dell'attività percettiva della mente riconoscendo che la vita mentale di un individuo, lungi dal risultare un mero effetto di urti atomici è data dall'interazione continua con la realtà esterna e risulta contemporaneamente caratterizzata – come due facce della stessa medaglia – da un aspetto passivo e da un lato attivo. Inoltre, a partire dai “tortuosi” percorsi lucreziani si è potuto constatare come l'attività mentale sia tutto fuorché un processo lineare: nel suo sviluppo subentrano tanto fattori involontari quanto aspetti volontari; la sua realizzazione è dettata da elementi non razionali come la *libido*, ma allo stesso tempo su di essa esercitano un'influenza cruciale l'abitudine, la reiterazione, l'accumulo di esperienze simili e la memoria a esse associata; e, soprattutto l'essenza della mente trova espressione nella capacità di scegliere e di errare.

Tali varie componenti si manifestano tanto nella sua attività ordinaria quanto, soprattutto – come si vedrà nel paragrafo successivo – nel momento in cui il soggetto si trova in un particolare stato psicofisico: quello del sogno.

---

467 Cfr. Bailey 1947, 1278.

## 4. La fisiologia del soggetto (2): alcuni stati psicofisici dell'organismo umano

### 4.1. Il fenomeno onirico

Vediamo ora nello specifico alcuni aspetti del fenomeno onirico quale attività psicofisica che porta al centro dell'attenzione l'individuo e il suo vissuto personale fatto di abitudini, credenze, desideri, esperienze. Esso rappresenta inoltre terreno fertile per esplorare ulteriormente l'essere umano nell'unità del suo essere contemporaneamente complesso organismo atomico-materiale e agente razionale, nel tentativo di evidenziare nello specifico la reciproca influenza causale e interazione tra dimensione fisiologica e aspetti legati all'agire soggettivo. Inoltre, la condizione psicofisica dell'organismo durante il sonno mostra la particolare relazione sussistente tra anima e corpo in tale situazione, nonché la mutata capacità sensitiva dell'anima a ciò conseguente.

Il fenomeno onirico è dispiegato da Lucrezio nel libro IV, successivamente al tema della trasmissione del movimento e precedentemente al finale dedicato alla questione dell'amore, introdotto dalla discussione riguardo i sogni a sfondo amoroso. È ravvisabile, in tale sequenza, una continuità che, a nostro avviso, restituisce al lettore un'ulteriore chiave di comprensione degli aspetti che Lucrezio intende di volta in volta evidenziare<sup>468</sup>.

Una prima parte della trattazione (IV, 907-961) è dedicata alla spiegazione del processo con cui l'organismo cade in preda al sonno, attraverso la descrizione del modo in cui l'anima, risultando scissa in diversi modi all'interno del corpo, perde parte della capacità sensitiva ordinaria. Sono quindi prese in esame le cause considerate responsabili dell'alterazione funzionale e strutturale dell'anima e del

468 Secondo Schrijvers 1976, 142 i passi 932-953 dedicati alla condizione dell'organismo in preda al sonno, mostrerebbero nello specifico il rapporto con quel sonno che si realizza in seguito al moto e all'azione dell'*animal* – provando dunque una connessione con la precedente sezione sul moto – poiché riscontra un riferimento alla respirazione “forte” che accompagna l'attività dell'essere vivente sia nella trattazione del sonno, sia riguardo alla condizione di affaticamento che caratterizza l'organismo dopo un movimento o uno sforzo intenso.

corpo nell'organismo, alterazione corrispondente allo stato di sonno: l'aria e il cibo.

Questa sezione sembra essere in certo qual modo la prosecuzione naturale della spiegazione della locomozione poiché come lì, anche qui si fa riferimento all'interazione tra anima e corpo e l'anima risulta in entrambi i casi al centro dell'attenzione come fattore causale primario e principale catalizzatore dei movimenti dell'organismo. Inoltre, analogamente nei due processi, l'aria è riconosciuta essere quel fattore esterno che determina i sovvertimenti atomici interni tra anima e corpo. Più nello specifico, sembra che in entrambi i casi l'aria abbia lo stesso effetto di penetrare nei varchi fino «alle prime parti e ai primi elementi»<sup>469</sup> del corpo, stimolando dal profondo l'organismo.

La seconda parte della trattazione (IV, 962-1036) è dedicata al fenomeno onirico vero e proprio. Interessante in questo caso notare che il centro focale della narrazione non sono più le interazioni di anima e corpo, né vi è fatta esplicita allusione al meccanismo fisico-atomico considerato all'origine della formazione dei sogni. Probabilmente il motivo è che a questo stadio della narrazione – dove la natura dei simulacri che colpiscono la mente e delle visioni mentali è già stata sviscerata –, è dato per acquisito che i sogni non siano altro che rappresentazioni mentali, simulacri che colpiscono l'animo. Infatti nella presente sezione la natura dei sogni è posta in rilievo in particolar modo dal punto di vista dell'influenza che l'attività della veglia a cui ognuno risulta maggiormente dedito esercita riguardo il contenuto onirico sognato, facendo emergere come a caratterizzare l'attività onirica non sia il semplice esito di interazioni della mente con i simulacri esterni, bensì risulti cruciale anche il carattere e lo stile di vita del sognatore. La sezione infatti si presenta come un insieme di esempi su possibili tipi di sogni.

Dal quadro delineato emerge anche come certi sogni siano in grado di suscitare affezioni o movimenti corporei nel sognatore, mostrando che anch'essi esercitano un'efficacia causale nel risvegliare determinate sensazioni piacevoli o dolorose, o movimenti legati all'esperienza sensibile, in virtù della loro natura corporea e della

---

469 IV, 941. Cfr IV, 892-896: «l'aria [...] / viene attraverso le entrate e penetra i forami largamente / e si espande fino a tutte le parti così minute / del corpo», *aer [...] / per patefacta uenit penetratque foramina largus / et dispargitur ad partis ita quasque minutas / corporis.*

capacità di interagire fisicamente con il corpo di chi sogna. Infatti così come nella veglia, anche nel sonno, il passaggio dei simulacri esercita un'azione sulle parti del corpo con cui entra in contatto. Quindi può accadere che nel sonno l'adolescente si ritrovi a sperimentare un amplesso con le immagini della persona amata che compare in sogno (cfr. IV, 1031-1036). Il loro fluire infatti eccita le sue membra come nella veglia lo farebbero i corpi in carne e ossa dai quali provengono. L'esemplificazione dei sogni a sfondo amoroso collega così la trattazione dei sogni – l'ultima parte dei quali enfatizza proprio quei sogni legati ai desideri e alle passioni – al tema conclusivo del libro riguardante la passione amorosa<sup>470</sup>.

#### 4.1.1. L'anima e il corpo durante il sonno

Durante il sonno l'anima perde l'unità che la contraddistingue durante la veglia: parte di essa fuoriesce dal corpo, altra parte recede comprimendosi nella profondità dell'organismo, e un'altra parte ancora è dispersa tra le membra<sup>471</sup>. Tale condizione è causata dai continui colpi inflitti all'organismo dall'aria durante il giorno. La continua

---

470 Si confronti il contributo di Fitzgerald 1984 per delle interessanti riflessioni linguistiche e stilistiche sul modo in cui l'iniziale sezione sul tema dell'amore sia collegata alla questione dei sogni e del sonno. Lo studioso mette in particolare l'accento sul modo in cui l'espressività di Lucrezio nella spiegazione dei fenomeni introduca un gioco-forza tra forze centrifughe e forze centripete, movimenti di compressione e rilascio. L'uso contrastivo di *coniectus* ed *iectus* per esprimere la *conturbatio* dell'anima disgregata durante il sonno trova corrispondenza nell'*iectus* con cui è espressa l'iaculazione (IV, 1041) quale movimento di liberazione fisica. L'amore quale ossessione deteriorante l'organismo umano tuttavia tende a sconvolgere il naturale equilibrio nella direzione della limitazione e connessa concentrazione/compressione, con un'enfasi quindi sull'opposto movimento. La "cura per l'amore" che risiede nei «wandering pleasures of a wondering Venus» (cfr. 1068-1072), ovvero nel rivolgere la ricerca del piacere amoroso in più direzioni, dovrebbe contrastare tale compressione. Infatti – sostiene lo studioso collegando tale fenomeno alla precedente dispersione dell'anima durante il sonno – come la *conturbatio* dell'anima che genera il ristoro del sonno, ciò produce una dispersione dell'unità compressa: «but the *conturbatio* is more complex. The confusion of the anima prior to sleep was caused by blows (*plagae*, 941) from the atoms of air penetrating the pores of our skin; in the present case the confusion is psychological, and produces the paradoxical situation of new blows curing the first wounds» (77). In generale lo studioso ritiene che tali fenomeni, esemplificando e dando l'immagine di configurazioni contrastanti di moto, abbiano una valenza etica e psicologica di ampio raggio che alimenta e fa da eco al desiderio di Lucrezio di mostrare come i vari fenomeni naturali non diano luogo a livelli gerarchicamente distinti di realtà ma siano parte di un singolo e interconnesso, nonché costantemente in movimento, universo atomico.

471 In tale sezione del libro Lucrezio fa riferimento ben tre volte al fenomeno: 916-919; 944-949; 959-961.



esposizione a un altro corpo, con i colpi che riceve sia dall'esterno che dall'interno – dal momento che l'aria penetra e fuoresce dall'organismo tramite la respirazione – determina, a lungo andare, uno stravolgimento degli assetti degli atomi del corpo e dell'anima. Tale condizione, in cui l'organismo può incorrere anche in seguito all'ingestione di cibo, incide sulla sua funzionalità psicofisica. Infatti succede che con il progressivo ottundersi del senso legato alla mutata dislocazione e conseguente disfunzionalità dell'anima, anche il corpo s'indebolisce e languisce.

Ciò accade probabilmente poiché gli spazi e i fori che caratterizzano la struttura dell'organismo, lasciati vuoti dall'anima, vengono riempiti dagli atomi corporei, indicando con ciò il progressivo rilassamento e allentarsi delle membra<sup>472</sup>. L'effetto generale di tale condizione, anche se Lucrezio non specifica come, deve in qualche modo risultare ristorativo<sup>473</sup>.

Non più costretta a esercitare i moti sensitivi in virtù della sua particolare disposizione nel corpo, l'anima provoca un'alterazione alla sensibilità dell'organismo; non essendo più in grado di trasmettere il suo impulso cinetico al corpo, quest'ultimo perde il suo sostegno e, per questo, diventa più debole e più pesante, fino a cadere nel sopore (IV, 944-951):

«avviene che una parte quindi dell'anima  
sia espulsa e un'altra all'interno nascosta si ritiri,  
un'altra infine, distribuita nelle membra, non possa rimaner  
congiunta in se stessa né, a vicenda, imprimer movimenti;  
interdice, infatti, le unioni e i meati la natura.  
Perciò, cambiati i movimenti, la sensazione in profondo si ripara.  
E poiché non v'è quasi di che sostener gli arti,  
debole diventa il corpo e illanguidiscono tutte le membra»<sup>474</sup>.

Le normali funzioni sensitive sono dunque inoperative o alterate durante il sonno.

---

472 Cfr. Schrijvers 1976,

473 Cfr. Holowchak 2004.

474 *Fit uti pars inde animai / eiiciatur et introrsum pars abdita cedat, / pars etiam distracta per artus non queat esse / coniuncta inter se neque motu mutua fungi; / inter enim saepit coetus natura uiasque; / ergo sensus abit mutatis motibus alte. / et quoniam non est quasi quod suffulciat artus, / debile fit corpus languescuntque omnia membra.*

Nonostante lo stato di frammentazione e dispersione dell'*anima*, tuttavia la sensibilità nell'organismo non è del tutto assente dal momento che lo stato di sopore è temporaneo e che l'organismo torna a rianimarsi, gli assetti di *anima* e *animus* riequilibrandosi<sup>475</sup>.

Mentre l'*anima* è disgregata, l'*animus* non è coinvolto nella medesima dispersione. Probabilmente la sua concentrazione nella zona del petto fa sì che gli atomi che lo costituiscono non siano ritirati ancora più in profondità e, al medesimo tempo, gli consente di non fuoriuscire dai pori corporei come l'*anima*. Esso rimane quindi attivo durante il sonno (III, 112-116):

«quando al dolce sonno son date le membra  
e disteso giace senza sensibilità il corpo da quello gravato,  
vi è qualcos'altro tuttavia in noi che in quegli istanti precisi  
in molti modi si agita e in sé accoglie ogni  
movimento di gioia e le ambasce vane del cuore»<sup>476</sup>.

Se quanto sopra descritto è ciò che avviene a livello atomico, sul piano funzionale ne consegue che le attività dell'organismo sono per lo più inattive. Durante il sonno «i sensi del corpo, impediti, all'interno delle membra sono in quiete»<sup>477</sup> e la memoria – quella funzione che consente di tenere traccia dell'esperienza percettiva e di collegare tra loro esperienze del passato con percezioni legate al presente – non è operativa<sup>478</sup>. A essere attiva è principalmente la funzione intellettuale in quanto è ciò che consente l'attività onirica stessa (IV, 757-759):

«né diversamente, quando il sonno le membra fece riposar,

---

475 Cfr. IV, 925-928: «se nessuna dell'anima parte nascosta rimanesse / nelle membra, come tra cenere molta è nascosto sepolto dal fuoco, / donde riaccendersi la sensazione nelle membra di repente / come da fuoco non vivo più sprizzare vivida la fiamma?»; *ubi nulla latens animai pars remaneret / in membris, cinere ut multa latet obrutus ignis, / unde reconflari sensus per membra repente / posset, ut ex igni caeco consurgere flamma?*

476 *Molli cum somno dedita membra / effusumque iacet sine sensu corpus onustum, / est aliud tamen in nobis quod tempore in illo / multimodis agitur et omnis accipit in se / laetitiae motus et curas cordis inanis.*

477 IV, 763.

478 Cfr. IV, 762-767.

la mente dell'animo è sveglia, soltanto perché questi medesimi simulacri percuotono i nostri animi come quando siamo svegli»<sup>479</sup>.

Che l'animo rimanga attivo durante il sonno è inoltre ciò che permette ad alcuni contenuti onirici di avere un'efficacia causale emotiva e/o fisica sul corpo di chi sogna. Sebbene nel sonno l'*anima* sia per lo più ritirata e gli atomi del corpo abbiano mutato anch'essi ordine e disposizioni, una qualche forma di interazione reciproca sembra comunque possibile in virtù dell'attività dell'*animus*. Seppur in forma indebolita proprio per via dell'inattività dell'*anima* è possibile che l'*animus* continui comunque a interagire con il corpo e a comunicare, attraverso l'*anima*, i propri impulsi<sup>480</sup>.

Non si può in definitiva affermare che nello stato di sonno l'organismo sperimenti una totale assenza di sensibilità. Sicuramente ridotta e mutata, ma comunque essa risulta presente; anche perché, afferma Lucrezio che *reconflari sensus per membra repente*<sup>481</sup>. Non è evidente, tuttavia, in che modo gli atomi dell'*anima* ritratti possano spargersi di nuovo tra le membra, né tantomeno come quella parte dispersa al di fuori dell'organismo possa farvi ritorno<sup>482</sup>.

Dal momento che la situazione che interessa l'organismo e il rapporto tra *animus* e *anima* è analogo a certi altri stati di turbamento o malattia – i quali risultano sempre in un disordine e in una modificazione dei normali assetti atomici – e poiché nel libro III l'animo è descritto come una componente fondamentale dell'organismo e il poeta spesso ne mette in luce la possibilità – nei casi più disparati – di percepire in modo indipendente rispetto all'*anima* e al corpo, sembrerebbe che uno degli aspetti in cui ciò si verifica è quando la sua presenza consente all'organismo di rimanere in vita

479 *Nec ratione alia, cum somnus membra profudit, / mens animi uigilat, nisi quod simulacra laccessunt / haec eadem nostros animos quae cum uigilamus.*

480 Come risulta esemplificato dalla presente descrizione (IV, 1026-1029): «degli innocenti bimbeti spesso accanto ad una latrina o vasi da notte, / vinti dal sonno, s'immaginano di alzare la veste, / e l'umore filtrato da tutto quanto il corpo versano, / e le coperte di Babilonia dal magnifico splendore rigando».

481 IV, 927.

482 Schrijvers 1976, 141-142 facendo leva sulla connotazione del verbo *reconflari* presente a IV 927 prende in considerazione la possibilità che la respirazione, in quanto fenomeno vitale, consenta che gli atomi gettati fuori dal corpo siano recuperati. Tuttavia l'ipotesi non lo convince per l'incoerenza che deriverebbe dall'ammettere che la respirazione sia la causa tanto dell'addormentamento quanto del risveglio.

quando ogni sua parte è gravemente danneggiata<sup>483</sup>. La condizione è equiparata da Lucrezio a quella di un occhio la cui pupilla, nonostante la parte circostante dell'occhio sia lacerata, rimane integra e consente di continuare a vedere<sup>484</sup>. Se l'animo è fondamentale per il mantenimento della vita nell'organismo, ciò non si riferisce a una sua funzione specifica ma prova comunque il suo essere nucleo centrale della sensibilità. Dal momento che proprio per questo e in virtù della sua particolare collocazione atomica è in grado di tenere stretti i serrami della vita<sup>485</sup>, è probabile che analogamente nello stato di alterazione psicofisica del sonno, sebbene Lucrezio non lo espliciti, sia la sensibilità centralizzata dell'*animus* a far sì che il *sensus* complessivo del corpo ritorni alle sue normali funzioni. Rimane comunque incertezza sulla modalità attraverso cui sul piano atomico gli atomi dell'*anima* siano riportati all'ordine e si riorganizzino tramite l'*animus*<sup>486</sup>.

#### 4.1.2. La formazione dei sogni

Come nella percezione, i sogni si generano attraverso il contatto diretto della mente con i simulacri provenienti dagli oggetti. Sulla base di quanto si evince dal IV libro è possibile ipotizzare origini diverse dei simulacri responsabili delle rappresentazioni oniriche, che potrebbero riflettere le diverse tipologie di sogni cui Lucrezio fa riferimento nel corso della trattazione.

I simulacri possono continuare a vagare nell'aria anche in assenza degli oggetti di provenienza: è il caso delle immagini di persone defunte<sup>487</sup>; può trattarsi anche degli

---

483 Nella prima parte del presente elaborato (§ 4.3) si erano analizzate le possibili condizioni vitali dell'organismo a seconda del rapporto sussistente tra *animus*, *anima* e corpo.

484 Cfr. III, 408-415.

485 III, 396.

486 Sul problema si confrontino Tsouna 2018, Holowchak 2004.

487 Cfr. IV, 30-37: «vi sono quelli che delle cose simulacri chiamiamo; / i quali, quasi membrane dalla superficie delle cose, / divelte, volteggiano da una parte e dall'altra per le aure, / e gli stessi a noi che vegliamo, venendoci incontro le menti / atterriscono, e a noi nel sonno: quando spesso figure / mirabili scorgiamo e simulacri privi di vita, / i quali, noi languenti spesso nel torpore, con spavento / ci fanno svegliare»; *esse ea quae rerum simulacra uocamus; / quae, quasi membranae summo de corpore rerum / dereptae, uolitant utroque citroque per auras, / atque eadem nobis uigilantibus obuia mentes / terrificant atque in somnis, cum saepe figuras / contuimur miras simulacraque luce carentum, / quae nos horrifice languentis saepe sopore / excierunt*; cfr. IV, 757-762.

stessi simulacri di cui si ha esperienza nella veglia<sup>488</sup>. In terzo luogo, è anche possibile pensare che all'origine delle visioni oniriche vi sia quel tipo di rappresentazioni che si originano da simulacri di provenienza diversa, i quali si confondono nell'aria dando luogo a immagini di oggetti inesistenti<sup>489</sup>.

Riguardo il processo di formazione della rappresentazione onirica il poeta afferma che gli stessi simulacri della veglia stimolano il sonno<sup>490</sup>. Ciò può essere inteso o nel senso che i sogni, come le percezioni della veglia, sono provocati da simulacri provenienti dagli stessi oggetti che sono all'origine della percezione diurna, i quali rimangono nell'aria e di notte confluiscono nella mente, sia che l'oggetto della percezione sia ancora presente, sia che non lo sia più<sup>491</sup>; oppure si può pensare che le rappresentazioni oniriche siano causate esattamente dagli stessi simulacri che hanno in precedenza provocato la visione diurna e che permangono nell'animo, risultando quindi come una sorta di riflesso ritardato della percezione diurna<sup>492</sup>. Che l'esperienza percettiva diurna prepari in qualche modo l'attività onirica in entrambi i sensi sopra delineati è fatto espresso da Lucrezio. Infatti egli afferma che (IV, 962-965):

«in quelle passioni nelle quali ciascuno quasi avvinto rimane,  
o in quelle cose nelle quali molto abbiamo prima indugiato,  
e in quelle attività alla quale fu di più tesa la mente,  
nel sonno le medesime cose per lo più sembra ci vengano incontro»<sup>493</sup>.

Ciò suggerisce che i simulacri che sopraggiungono dalle cose durante il giorno per via delle attività in cui si è più impegnati rimangono disponibili anche in assenza di tali attività ed è probabile che essi, piuttosto che altri simulacri, penetrino fino alla mente, dato che essa ha già avuto la medesima esperienza percettiva. Infatti, il

---

488 Come si può evincere sempre da 757-762. Come nota Masi 2018, 263 questo caso non è riducibile al primo poiché mentre quest'ultimo fa riferimento a simulacri di oggetti che rimangono a vagare nell'aria anche in assenza dell'oggetto di provenienza, il secondo si riferisce invece a simulacri che sono già penetrati negli organi sensoriali e che fluiscono verso la mente in un tempo successivo.

489 Cfr. IV, 731-743.

490 Cfr. IV, 758-759.

491 Cfr. Masi 2018.

492 Cfr. *ibid.*

493 *Quo quisque fere studio deuinctus adhaeret / aut quibus in rebus multum sumus ante morati / atque in ea ratione fuit contenta magis mens, / in somnis eadem plerumque uidemur obire.*

passaggio di simulacri provenienti da quegli oggetti di cui abbiamo esperienza percettiva determina l'apertura di vie nella struttura dell'organismo per il successivo passaggio degli *stessi* simulacri anche quando l'esperienza percettiva è cessata (IV, 973-977):

«e coloro che, per molti giorni di sèguito, agli spettacoli  
con assiduità hanno assistito, per lo più vediamo  
che quando ormai cessarono di avvertirli con i sensi,  
tuttavia gli rimangono altre vie nella mente aperte,  
per le quali possano gli stessi delle cose simulacri venire»<sup>494</sup>.

Come conseguenza di tale meccanismo, sembra che il continuo passaggio dello stesso tipo di simulacri e quindi la ripetizione delle medesime attività o la reiterazione delle medesime esperienze percettive consenta il verificarsi di un ulteriore fenomeno percettivo: per molto tempo le situazioni esperite nella veglia continuano a rimanere impresse nei sensi del soggetto (IV, 978-981):

«per molti giorni pertanto quei medesimi si rigirano  
davanti agli occhi, così che anche da svegli sembri loro  
di scorgere dei ballerini e che muovono le agili membra,  
e di ricevere nelle orecchie della cetra il limpido carme»<sup>495</sup>.

Come sostiene Masi, ciò farebbe pensare che «la rappresentazione onirica abbia origine più da un residuo percettivo rimasto negli organi di senso e poi fluito quasi per peristalsi nella mente che da nuovi simulacri degli oggetti rimasti nell'aria»<sup>496</sup>. Si è già visto in precedenza come i simulacri che colpiscono la mente debbano farsi strada attraverso un percorso non agevole. Per via delle strutture corporee di diversa compattezza in cui si imbattono possono andare incontro a modificazioni della propria forma, il ché consente di parlare dei simulacri che giungono alla mente nei

---

494 *Quicumque dies multos ex ordine ludis / assiduas dederunt operas, plerumque uidemus, / cum iam destiterunt ea sensibus usurpare, / reliquas tamen esse vias in mente patentes, / qua possint eadem rerum simulacra uenire.*

495 *Per multos itaque illa dies eadem obuersantur / ante oculos, etiam uigilantes ut uideantur / cernere saltantis et mollia membra mouentis / et citharae liquidum carmen chordasque loquentis.*

496 Masi 2018, 267.

termini della loro natura residuale<sup>497</sup>.

Per via delle condizioni psicofisiche del corpo sussistenti nello stato di sonno, nel quale l'anima che permane nell'organismo si ritira ancora più in profondità, lasciando liberi degli spazi che vengono così occupati da alcuni atomi corporei, il processo di assottigliamento dei simulacri può risultare ancora più accentuato in questo contesto. Infatti molte delle vie normalmente aperte durante lo stato di veglia, in conseguenza delle membra rilassate del corpo che scorrono negli interstizi rimasti vuoti per il concentrarsi più serrato dell'anima, potrebbero risultare impedito durante il sonno. Lo stesso meccanismo spiegherebbe anche perché il sogno, pur rimanendo rappresentativo della realtà, può non esserle fedele in tutti i particolari<sup>498</sup>.

#### **4.1.3. L'esperienza onirica tra dimensione oggettiva e soggettiva**

Finora si è analizzata e messa in luce la dinamica fisica all'origine della condizione psicofisica dell'organismo durante il sonno e il meccanismo fisico alla base della formazione dei sogni. In virtù di ciò è impossibile negare la natura reale e oggettiva dell'esperienza onirica, data dalla corporeità dei simulacri e dal loro concreto interagire con l'organismo.

Alla stregua delle altre esperienze percettive, l'attività onirica deriva in ultima analisi dall'interazione meccanica di questo con l'ambiente e rientra, quindi, tra le attività naturali e inevitabili della vita. In questo senso e vista la precisa spiegazione fisiologica e meccanica del suo funzionamento potrebbe a prima vista sembrare che non si tratti di un fenomeno in cui si esprimono l'individualità e l'iniziativa personale.

---

<sup>497</sup> Cfr. *supra*, 158-160.

<sup>498</sup> Circa lo statuto ingannevole dei sogni si veda più nello specifico Masi 2018 e Tsouna 2018. A differenza di questi, i quali attribuiscono l'inganno onirico a un'inoperatività della memoria e del criterio di sensazione che consente di discernere l'esperienza onirica come tale e di non considerarla come se fosse la realtà, Holowchak 2004 concepisce in maniera più allargata la formazione del sogno, descrivendolo non solo come l'esito del presentarsi all'*animus* dei simulacri che investono la vita diurna, bensì aggiungendo a ciò l'attività razionale dell'animo in quanto produttrice di credenze e opinioni. I sogni risultano per questo delle realtà "costruite", assemblate dall'animo stesso che seleziona in continuazione tra le immagini disponibili e vi associa un giudizio che si presenta come falso e ingannevole, poiché la mente, cercando di dare loro una sorta di credenza, estrapola qualcosa che va al di là della naturale sequenza di immagini viste in sogno (cfr. Holowchak 2004, 364-365).

Eppure, il fatto che si ha a che fare con un processo meccanico e naturale non implica che venga meno il contributo individuale, le due cose non sono in opposizione e l'una non esclude l'altra. L'attività onirica è un'esperienza intima e complessa, personale e rivelatrice dello stato psicologico di chi sogna. Questo aspetto ha un duplice volto: da una parte l'esperienza diurna, le credenze e le abitudini personali condizionano il contenuto onirico, dall'altra i sogni possono esercitare un potere causale sul soggetto.

Da questo punto di vista il contenuto del sogno può stimolare dei processi fisici nell'organismo: durante un sogno un uomo può essere assetato o affamato, o avere un qualsiasi altro bisogno fisico e stare sognando di soddisfarlo<sup>499</sup>. Nonostante l'esperienza non abbia veramente luogo, il soggetto la percepisce come reale, così come reale percepisce il piacere legato al soddisfacimento del bisogno; per questo il sogno può portare effettivamente l'individuo a compiere certi movimenti e azioni.

In altri due sensi invece i sogni sono rivelatori dello stato psicologico del sognatore: da una parte, come si è più volte detto, spesso i sogni sono determinati dall'attività o mestiere diurno che ciascuno compie<sup>500</sup>, dall'altra i sogni sono espressione delle più recondite emozioni, desideri e credenze, talvolta inespresi nella vita diurna (IV, 1018-1023):

«molti nel sonno di importanti cose parlano,  
e svelarono proprie azioni assai spesso.  
Molti alla morte vanno incontro. Molti, dagli alti monti  
come se precipitassero a terra con tutto quanto il corpo,  
si svegliano di soprassalto e dal sonno, come mentecatti,  
a stento in sé ritornano, sconvolti dall'affanno del corpo»<sup>501</sup>.

---

499 Cfr. *supra*, 179.

500 Cfr. IV, 966-970: «nel sonno le medesime cose per lo più ci sembra ci vengano incontro: / gli avvocati trattare di cause e mettere insieme le leggi, / i generali combattere e attaccar battaglie / i marinai affrontare la guerra ingaggiata con i venti, / noi poi far ciò e la natura ricercar delle cose / sempre e, ritrovatala, nelle carte con la lingua dei padri esporla»; *in somnis eadem plerumque uidemur obire: / causidici causas agere et componere leges, / induperatores pugnare ac proelia obire, / nautae contractum cum uentis degere duellum, / nos agere hoc autem et naturam quaerere rerum / semper et inuentam patriis exponere chartis.*

501 *Multi de magnis per somnum rebus loquuntur / indicioque sui facti persaepe fuere. / multi morte obeunt. multi, de montibus altis / ut qui praecipitent ad terram corpore toto, / exterruntur et ex somno quasi mentibus capti / uix ad se redeunt permoti corporis aestu.*



In questi casi l'interazione causale è reciproca: le personali paure o i desideri agiscono sui nostri sogni, cioè ne condizionano il contenuto, ma anche questi agiscono sul sognatore, inducendo a delle reazioni fisiche inattese; facendolo talvolta dimenare, urlare, sussultare a seconda delle situazioni che si verificano nel sogno (IV, 1013-1017):

«i re abbattono, sono fatti prigionieri, attaccano battaglia,  
levano clamori, come se fossero strangolati nel letto.  
Molti combattono, e si lamentano, gemendo, per il dolore,  
e come se di una pantera dai morsi o di feroce leone  
venissero sbranati, di grandi urla ogni luogo riempiono»<sup>502</sup>.

L'esperienza non è meno reale per il fatto che nessuno di questi casi descrive il verificarsi di un certo evento nel mondo; ciò che conta sono qui gli effetti che i sogni sono in grado di provocare.

Tutto ciò implica la stretta continuità tra vita diurna e dimensione notturna e fa emergere in modo più lampante rispetto ad altri fenomeni psicofisici descritti da Lucrezio quanto un'esperienza percettiva possa variare da individuo a individuo. Il resoconto lucreziano è in questo senso un ottimo “caso-studio”, rivelatore della concezione che Lucrezio ha dell'uomo e del valore che egli attribuisce alla dimensione umana.

L'analisi della dimensione onirica getta infatti una luce globale e onnicomprensiva sui vari aspetti che definiscono l'individuo nella singolarità della sua natura e che raramente l'autore affronta come tema a sé stante. Essendo l'attività onirica una dimensione complessa, ricettacolo per eccellenza della storia personale e della vita specifica del sognatore, il contributo causale del soggetto è tale che proprio tutto ciò che riguarda la sua esperienza personale condiziona e influenza a livello fisico l'attività onirica stessa: se i canali attraverso cui le rappresentazioni oniriche

---

502 *Reges expugnant, capiuntur, proelia miscent, / tollunt clamorem, quasi si iugulentur ibidem. / multi depugnant gemitusque doloribus edunt / et quasi pantherae morsu saevius leonis / mandantur magnis clamoribus omnia complent.*

raggiungono la mente sono aperti da credenze, abitudini e attività che sono il portato della singolarità individuale e che non sono dunque determinate dalla propria costituzione originaria, ciò implica che in termini causali il portato soggettivo retroagisce su una determinata struttura fisica, è in grado di condizionare materialmente i rapporti atomici della propria costituzione specifica.

L'aspetto certamente più evidente della continuità di cui sopra è il permanere dell'identità individuale durante il sonno e l'attività onirica. Nonostante la condizione psicofisica in cui si trova l'individuo in questo stato non consenta di parlare propriamente né di consapevolezza né di memoria, ogni aspetto dell'attività onirica rivela il sognatore per quello che è, mette in un certo senso a nudo la sua natura. Durante il sonno, «physically, our *animus* holds us together (III, 396-397). Psychologically and morally, we are inhabited in sleep by imaginary versions of our diurnal existence. Dreams [...] disclose deeply embedded features of our personality and show us for the kind of persons we are»<sup>503</sup>. Si può anzi affermare che l'esperienza onirica amplifica i contorni della dimensione soggettiva. Così come ogni specie animale è portata a sognare ciò con cui ha maggiore familiarità, o verso cui è più incline o di cui prova maggior paura<sup>504</sup>, i sogni degli uomini rivelano la complessità dell'esperienza umana. Come una lente di ingrandimento, i sogni possono allargare la visuale sulle paure e le ossessioni più recondite, sulle false convinzioni degli esseri umani; i re e gli avvocati sono continuamente perseguitati dalle loro paure e ambizioni, nella veglia come nel sonno. Continuando a ricevere le immagini della veglia, la mente – senza filtri legati alla presenza cosciente dell'individuo – non fa che reiterare e vivificare le esperienze percettive diurne, siano esse reali o solo pensate.

## **4.2. *Uoluptas* e *dolor* nell'esperienza amorosa**

Un altro caso di studio relativo alla natura dei processi fisiologici che agiscono

---

503 Tsouna 2018, 253.

504 Cfr. IV, 984-1010.

nell'organismo umano è dato dal fenomeno dell'amore, nel cui resoconto dimensione fisica ed etica convergono nel dischiudere una condizione letteralmente *patologica* dell'animo umano<sup>505</sup>.

I vaneggiamenti e i deliri, la ferocia della brama che accompagnano l'amore ne fanno una passione nociva per gli individui, da cui deriva l'invito di Lucrezio a un amore "mercenario"<sup>506</sup> che, consentendo l'appagamento di un bisogno naturale, evita allo stesso tempo gli affanni tipici di uno stato passionale.

Poiché strettamente connessa all'amore è la *uoluptas*, siamo qui interessati a proseguire l'indagine sulle accezioni di *uoluptas* e *dolor* per osservare il ruolo che rivestono in tale specifico contesto<sup>507</sup>.

In un'esperienza complessa e totalizzante come l'amore, descritta attraverso analogie con fenomeni violenti e presentata nei suoi aspetti più crudi, entrano in gioco diversi fattori. Innanzitutto giova tenere presente che nella visione lucreziana l'amore, impersonato da Venere, coincide primariamente con quanto fisicamente accade nei rapporti sessuali. L'aspetto fisico è sottolineato dal carattere violento con cui è presentata la scena di un giovane avvinto dalla passione amorosa e guidato dalla brama (*dira libido*) di liberare il suo seme (1039-1048). La condizione del giovane è equiparata a quella di un duellante ferito, il cui sangue sprizza nella direzione da cui è vibrato il colpo<sup>508</sup>. Come nello scontro fisico che si verifica in un duello, infatti, l'animo della persona innamorata è colpito fisicamente dall'immagine di un fanciullo

---

505 La concezione tendenzialmente svalutativa dell'amore sembrerebbe in linea con la posizione epicurea, di cui però rimane traccia in pochi frammenti (si confronti Bailey 1947, 1303, Long-Sedley 1987, Nussbaum 1989, Cerasuolo 2014).

506 Cfr. IV, 1063-1067.

507 Non è dunque nostra intenzione esaminare nel dettaglio il significativo finale del libro IV contenente la diatriba sull'amore né discutere circa le connessioni sussistenti tra tale sezione del libro e i contenuti precedentemente trattati. Per tale approfondimento si rinvia all'ampio studio svolto da Brown 1987. Un contributo molto interessante che spiega la definizione di *Amor* alla luce della tradizione epicurea e in confronto con l'*Eros* platonico è poi costituito da Cerasuolo 2014. Per un'incursione completa nell'epilogo del libro IV che offre una dettagliata analisi della concezione fisiologica, patologica e terapeutica condotta da Lucrezio nei riguardi della passione amorosa con un'attenzione particolare al linguaggio e all'espressività del poeta latino si faccia riferimento all'opera di Landolfi 2013. Le sezioni del testo lucreziano prese in considerazione per i nostri scopi si riferiscono in particolare ai vv. 1037-1120 relative alla natura organica dell'amore e agli atti fisici con cui si manifesta, tralasciando invece gli elementi più polemicamente caratterizzanti la seconda parte della diatriba e la descrizione del profilo dell'amante tenuto legato da *Veneris nodos* (1148), nonché le consuetudini legate all'amore, rese oggetto di ironia da parte del poeta.

508 Cfr. IV, 1050.

«dalle femminee membra» o di una donna seducente, che rappresentano i dardi di Venere; i colpi così inflitti producono una perturbazione che induce il processo fisiologico dell'eccitamento e la volontà dell'individuo di «emettere un getto di umore in quel corpo, tratto dal proprio corpo»<sup>509</sup>, ovvero la sua propensione furiosa<sup>510</sup> verso la persona che l'ha ferito, come un duellante che con la propria arma affonda un colpo verso il proprio nemico<sup>511</sup>.

Al di là della terminologia legata al carattere bellico dell'immaginario descritto nei vv. 1037-1057<sup>512</sup>, vale la pena soffermarsi sui concetti impiegati afferenti alla sfera sessuale. In tale contesto *uoluptas* corrisponde al piacere sessuale, inteso però come fine dell'azione e non come stato fisico indicante una condizione fisiologica dell'organismo. Confrontando i vv. 1045-1046 e la linea 1057 è a nostro avviso possibile delineare una determinata articolazione dell'atto amoroso. Sono nello specifico tre gli elementi che intervengono: il piacere (*uoluptas* – 1057), la brama (*libido* – 1046, *cupido* – 1057) e il desiderio (*uoluntas* – 1045):

«le zone eccitate son turgide di seme e succede la voglia  
di gettarlo dove è rivolto il pungente desiderio»<sup>513</sup>;

«Infatti del piacere è presago muto *la brama*»<sup>514</sup>.

Da questi versi sembra implicita una sequenza che vede il punto di partenza nell'intensa brama, che rappresenta il desiderio per così dire legato alla necessità di soddisfare un bisogno naturale, alla stregua del desiderio di soddisfare la fame o la sete<sup>515</sup>; tale brama mira al suo appagamento nel piacere (*uoluptas*) insito nel rapporto amoroso e si attua attraverso un desiderio (*uoluntas*) che si manifesta come un

---

509 IV, 1056.

510 Quella che a 1090 è definita *dira cuppedine*.

511 Cfr. Bailey 1947, 1301.

512 Cfr. *ivi.*, 1302.

513 IV, 1045-1046: *irritata tument loca semine fitque uoluntas / eicere id quo se contendit dira libido*.

514 IV, 1057: *namque uoluptatem praesagit muta cupido*.

515 Cfr. 1091-1093: «il cibo e l'acqua infatti vengono assunti dentro le membra; / i quali poiché posson fermarsi in definite parti / con ciò facilmente s'appaga di bevande e di alimenti il desiderio», *nam cibus atque umor membris assumitur intus; / quae quoniam certas possunt obsidere partis, / hoc facile expletur laticum frugumque cupido*.

movimento intenzionale violento. Con tale sequenzialità, *libido*, *uoluntas* e *uoluptas* vanno a definire *Amor*; ovvero l'esperienza amorosa intesa nel suo complesso.

Rispetto alla concezione prevalente di *uoluptas* emersa dal paragrafo a essa dedicato, in tale contesto, pur rimanendo legato a una dimensione fisica, ovvero all'aspetto fisiologico dell'amore, il termine risulta solo indirettamente connesso ai movimenti atomici dell'organismo dal momento che il suo senso dipende dalla natura della passione amorosa o, detto altrimenti, si tratta di un piacere specifico<sup>516</sup>. Dunque, piuttosto che costituire un parametro indicante il grado di organizzazione atomica relativo a un certo stato fisico<sup>517</sup>, il piacere legato alla passione amorosa sembra invece indicarne la potenziale variazione di intensità e dunque esprimerne l'indeterminatezza; e ciò si deve alla natura di tale passione. Laddove il desiderio sessuale è considerato naturale e in quanto tale può essere appagato, l'amore non fa che nutrirsi di simulacri e quindi di qualcosa di assente. La condizione dell'innamorato è paragonata alla condizione di chi in sogno cerca di bere ma non trova fonte alla quale placare la sete (cfr. 1097-1110); il volgersi verso un unico amore e l'alimentarsi di sue immagini quando è lontano è all'origine di tormenti per l'animo dell'innamorato (1060-1067).

La differenza tra bisogni naturali quali la fame e la sete e l'amore come forma ossessiva di desiderio risiede allora nell'insaziabilità e impossibilità di appagamento di quest'ultima. A tal proposito Konstan<sup>518</sup> nota la vicinanza espressiva tra il linguaggio lucreziano dell'amore e altre esperienze corporee: mentre gli amanti cercano senza successo di estinguere la fiamma del loro ardore (IV, 1086-1088), il calore dei bruciori di stomaco provocati da un organismo privo di energie e nutrimento vengono dissipati dall'acqua come una fiamma (IV, 870-876). Il desiderio e la brama (*cupido*<sup>519</sup>) sono i medesimi nei due processi solo che, nel caso dell'amore

---

516 Per un approfondimento generale e per una corretta individuazione della natura del piacere sessuale all'interno della tassonomia dei piaceri fornita da Epicuro, rimandiamo agli studi di Long-Sedley 1987, Rist 1972, Mitsis 1988, Nussbaum 1989, Annas 1994, Cooper 1999, Konstan 2008, O'Keefe 2010.

517 Cfr. *supra*, 140, 144.

518 Cfr. Konstan 2008, 70-72.

519 A 876 e 1093 il termine si riferisce alla fame e alla sete, mentre più spesso, quando è connesso all'amore è accompagnato dall'aggettivo *dira*. Analizzando la storia semantica di *dirus* nella tradizione latina Alfonso Traina (Traina 1979) sottolinea la novità derivata dall'impiego lucreziano dell'aggettivo

non c'è abbraccio o contatto che possa placarli poiché il naturale desiderio sessuale è mischiato agli affanni e alle pene in cui versa l'animo degli amanti a causa delle immagini illusorie e delle errate concezioni di cui si nutre<sup>520</sup>. Per questo l'esperienza amorosa ha una natura indefinita e intermittente nel suo sviluppo.

L'atto d'amore è descritto da Lucrezio come un'esperienza perpetua fatta di attimi di godimento a cui si succedono momenti in cui l'ardore diventa rabbia e smania (*furor*) e al piacere si mescola il dolore (IV, 1076-1080)<sup>521</sup> e così nuovamente:

«infatti proprio quando ci si possiede,  
fluttua nell'incertezza vagolante l'ardor degli amanti,  
e non sanno che cosa dapprima con gli occhi e le mani godranno.  
Ciò che han preso, premono strettamente, e procuran un dolore  
del corpo»<sup>522</sup>.

Piacere e dolore non costituiscono dunque due stadi temporalmente e fisicamente distinti, nonché afferenti a due forme di sensazione differenziate in grado di delimitare l'esperienza vissuta<sup>523</sup>; seppure possa sembrare improbabile il darsi contemporaneo di due sensazioni opposte, il resoconto relativo all'amore mette in

---

*dirus* in riferimento al desiderio sessuale (1046, *dira libido*), ovvero a un processo di natura psicofisica.

520 Cfr. Konstan 2008, 72. L'autore insiste sull'importanza delle false opinioni legate alle passioni, riflettendo in particolare sulle origini della dottrina della *κενοδοξία*. Oltre a ciò, Konstan solleva una questione interessante, che ci porta a riflettere ulteriormente sulla natura della *uoluptas* nel contesto dell'amore. Se tra le errate convinzioni all'origine della passione amorosa gioca sicuramente un ruolo fondamentale la credenza nell'illimitatezza relativa all'intensità e alla durata (come vale per altri desideri "della carne" - cfr. Rist 1972, cap VI, § 3) e se, detto ciò, una tale esperienza non potrà mai essere appagata, l'autore si chiede: può anche solo il *tentativo* di soddisfarla essere considerato un certo tipo di piacere (74)? Che detto altrimenti significa: il piacere sperimentato è *vero* piacere? Sulla base di un frammento epicureo che parla di quei desideri naturali che se non vengono appagati non causano alcun dolore e che tuttavia insorgono per via delle credenze vuote e comportano un grande sforzo, l'autore ritiene che non v'è associato alcun piacere; nell'ottica epicurea infatti ogni piacere così come ogni dolore ha limiti ben precisi. Alla luce di tali presupposti e dell'osservazione delle diverse occorrenze di *uoluptas* (cfr. IV, 1057; 1075; 1081; 1085; 1114; 1106 con *gaudia* avente lo stesso senso) nei versi specifici sull'amore non sembrerebbe errato mettere in evidenza la natura volatile e instabile che detiene qui il termine sul piano concettuale (la questione è approfondita più avanti nel testo).

521 Sull'origine platonica dell'amore come fenomeno in cui si mescolano piacere e dolore si veda il contributo di Cerasuolo 1993.

522 *Etenim potiundi tempore in ipso / fluctuat incertis erroribus ardor amantum / necl constat quid primum oculis manibusque fruuntur. / quod petiere, premunt arte faciuntque dolorem / corporis.*

523 Così come si è visto valere in molti dei casi indicati al § 3.2.

evidenza la natura spuria e quasi contraddittoria della *uoluptas* che si dà nell'atto d'amore: un piacere indefinito, impuro<sup>524</sup>, variabile d'intensità e spesso misto al dolore (IV, 1112-1114):

«infatti [gli amanti] farlo talora sembrano che vogliano e che lottino.  
A tal punto, con forza, nella stretta unione d'amore sono avvinti,  
finché le membra, dalla forza del piacere indebolite, s'afflosciano»<sup>525</sup>.

A proposito della natura impura del piacere siamo dell'idea che essa non si riferisca all'essenza dell'esperienza goduta dagli amanti, quanto all'origine fittizia e inconsistente in quanto dipendente da uno stato deviato della mente. Inoltre la *uoluptas* non è pura poiché è mescolata al dolore<sup>526</sup> e quindi connessa al senso di sollievo che deriva dal venir meno della condizione di dolore in cui versano talvolta gli amanti.

Sebbene negli ondeggiamenti e nelle fluttuazioni caratteristici dell'atto sessuale descritto da Lucrezio si diano mutamenti di ordine quantitativo<sup>527</sup> e di conseguenza anche *uoluptas* e *dolor* seguano nel loro mescolarsi tale andamento incerto, il verso 1075 sembra alludere a una differenza relativa alla qualità della *uoluptas*:

«di certo per quelli che son sani di mente di lì è più puro piacere  
che a quelli con pene d'amore»<sup>528</sup>.

*Sani* sono coloro che evitano la passione dell'amore e che appagano il proprio desiderio sessuale in modo naturale, sperimentando un piacere genuino, spontaneo, mentre si è visto che la *uoluptas* dei malati d'amore (*miseris*) è inconsistente e incerta.

---

524 1081: *non est pura uoluptas*.

525 *Nam facere interdum uelle et certare uidentur: / usque adeo cupide in Veneris compagibus haerent, / membra uoluptatis dum ui labefacta liquescunt*.

526 In ciò siamo d'accordo con l'interpretazione di Konstan 2008, 75 contro l'idea sostenuta da Farrington 1952, 27 che attribuisce la natura impura al suo carattere violento di contro al "moderato" piacere sessuale.

527 L'ardore degli amanti e la loro brama varia d'intensità.

528 *Nam certe purast sanis magis inde uoluptas / quam miseris..*

Ricapitolando quanto sinora detto alla luce delle considerazioni fatte in precedenza riguardo la natura di *uoluptas* e *dolor* possiamo affermare che le accezioni che assumono rispetto al tema dell'amore sono in linea con alcuni degli aspetti già messi in evidenza e, nello specifico: 1) esprimono la consapevolezza legata a un certo stato fisico dell'organismo; 2) si realizzano su un piano non razionale. Meno evidente risulta l'accezione legata al grado di organizzazione atomica dell'organismo. L'aspetto a nostro avviso più interessante che si può evincere da tale breve disamina riguarda in particolar modo la dinamicità assunta concettualmente dal termine in tale contesto, che sembra alludere a esperienze potenzialmente diverse e divergenti di *uoluptas*.



## 5. Note conclusive

Le considerazioni e le questioni sviluppate nel presente capitolo hanno consentito di riconoscere l'imprescindibilità della dimensione fisica all'origine delle funzioni psicofisiche dell'essere umano. Nostro scopo è stato innanzitutto quello di ricostruire una concezione unitaria dell'esperienza umana e di abbracciare in senso allargato l'aspetto della causalità soggettiva in modo da far emergere le differenti accezioni a cui può essere ricondotta, rimanendo in tutti i casi fedeli ai principi fisici dell'Epicureismo di Lucrezio e anzi impiegandoli per spiegare i fenomeni via via indagati.

L'utilizzo di una prospettiva improntata all'analisi dell'origine fisica e meccanica delle varie componenti soggettive ci ha consentito di interpretarle nei termini di una doppia polarità: 1) interno/esterno e 2) attivo/passivo. Ovvero, secondo tali dinamiche per un verso (1) i processi meccanici all'origine delle funzioni psicofisiche dell'organismo spiegano queste ultime con l'interazione di un elemento interno e un elemento esterno all'individuo; per meglio dire: attraverso i mutamenti derivati dal contatto tra aggregati corporei di caratteristiche e compattezza propri. Tra i casi indagati nel presente capitolo un esempio, in questo senso, è fornito dal fenomeno del sonno, con gli urti dell'aria che lo percuotono sia all'esterno sia internamente e i fori presenti all'interno dell'organismo che ne consentono il passaggio. Oppure, nella stessa ottica, si prenda in considerazione il meccanismo stesso all'origine delle immagini mentali: simulacri che dall'esterno entrano in collisione con i pori collocati nella mente determinando una modificazione degli assetti atomici di quest'ultima. Per un altro verso (2) gli aspetti di passività e attività contraddistinguono la percezione e il funzionamento dell'attività intellettuale; la passività è legata alla ricettività degli organi percettivi, rivolti all'esterno e il lato attivo corrisponde invece all'affezione interna alla mente.

L'enfasi posta sulle componenti fisiche che sono alla base della natura umana ha consentito di portare alla luce tutta la ricchezza della prospettiva lucreziana in tale contesto e di scongiurare possibili riduzionismi. Vi sono diversi elementi significativi

emersi in tal senso: per un verso, bisogna sottolineare come Lucrezio abbracci una concezione “olistica” dell'essere umano: non vi sono funzioni o parti dell'essere umano ontologicamente superiori alle altre ed esse operano in sinergia, acquistano senso nell'insieme. L'*animus*, l'*anima* e il corpo sono intrinsecamente interconnessi, sia atomicamente sia rispetto alle funzioni rivestite; la dimensione percettiva sensibile e quella intellettuale sono in stretta continuità nella misura in cui la seconda opera solo grazie a e a partire da i dati sensibili; per cui nella visione unitaria dell'essere umano che sembra emergere, anche la dimensione dell'autonomia e del contributo individuale non costituiscono una sfera a parte indipendente e in contrasto alle tendenze per così dire “involontarie”, date dalla propria originaria natura; è anzi proprio a partire da questa che prende forma. Nella descrizione di esperienze percettive specifiche Lucrezio non sembra essere così *tranchant* riguardo gli elementi che la definiscono, né tantomeno sembra stabilire un limite netto tra ciò che risulta volontario e ciò che attiene a una dinamica involontaria. In ogni esperienza complessa come la dimensione onirica o lo stato passionale l'uomo è implicato nella totalità della sua essenza.

Nel discorso lucreziano inoltre, alla base tanto di processi fisici e legati alle funzioni vitali (l'alimentazione, il sonno, la malattia), quanto di funzioni più legate alla sfera cognitiva (il movimento intenzionale, l'attività onirica, la memoria, il temperamento personale) vi è un'unica causalità meccanica. Il punto interessante e fondamentale per la dottrina atomista – che conferma l'organicità con cui Lucrezio affronta il “problema” dell'essere vivente nella molteplicità dei suoi aspetti – è proprio che al livello della causalità in gioco Lucrezio non introduce alcuna cesura né gerarchia tra funzioni macroscopiche così diverse tra loro e che anche quelle attività più complesse legate a un'elaborazione cognitiva sono il frutto di processi meccanico-materiali.

L'altra questione che un'analisi che enfatizza la dimensione fisica della natura umana comporta riguarda le implicazioni del materialismo in questo ambito. Eminentissimi studiosi si sono occupati di analizzare e studiare l'aspetto ontologico riguardo l'atomismo che caratterizza il materialismo di Epicuro e, in secondo luogo, di

Lucrezio. Ci si interroga, in particolare, riguardo il rapporto causale sussistente tra i corpi microscopici ritenuti essere dagli epicurei i “mattoni” fondanti le varie componenti del mondo – oggetti, colori, sensibilità, virtù – e queste stesse realtà e, nel medesimo contesto, sulla molto dibattuta questione di come conciliare l'attività dell'anima, la vita dell'essere senziente, con una filosofia di stampo materialista, quello che in termini moderni è considerato il dibattito riguardo il rapporto mente-corpo. Il punto cruciale è, per molti, comprendere cosa il materialismo di Epicuro implichi a livello ontologico in quanto ne va dello statuto dei corpi complessi. La tendenza generale tra gli studiosi, sebbene vi siano anche voci contrastanti, è quella di negare l'attribuzione di teorie riduzioniste o eliminativiste a Epicuro<sup>529</sup>, sia in generale rispetto alla questione del ruolo causale degli atomi e del vuoto<sup>530</sup>, sia quanto alla riduzione dell'anima e delle attività che intercorrono con il corpo a meri processi meccanici derivati dai moti atomici. Tralasciando il primo aspetto, che meriterebbe un dettagliato approfondimento e per il quale rinviando all'importante studio di Sedley<sup>531</sup>, la questione di come intendere la natura degli “stati mentali” rispetto al loro sostrato atomico costituisce un punto chiave per le implicazioni relative alla definizione del tema dell'autonomia umana.

Fin qui abbiamo inteso ricostruire le diverse condizioni atomiche alla base dell'anima, del corpo, dell'organismo vivente e delle sue funzioni, e analizzato la dimensione atomica della percezione e dell'attività intellettuale. Se è risultato evidente come necessariamente i moti dell'anima, nonché le attività dell'organismo vivente dipendano dai cambiamenti e dai moti dei loro atomi costitutivi, d'altra parte Lucrezio non ne parla in termini di identità, ovvero ciò non elimina un linguaggio in cui i fenomeni come le emozioni o un'azione intrapresa dall'individuo – per fare un esempio – sono quei fenomeni in quanto tali e non identici a uno stato materiale, cioè

---

529 Rinviamo alla nota n. 11 del presente lavoro per una panoramica generale sui numerosi studi e le numerose e spesso divergenti interpretazioni fornite in merito dagli studiosi.

530 Cfr. Everson 1999, 549: «Epicurus is thus not restricting his ontology to atoms and void but to material objects (which will include atoms) and void [...] Atomism is a thesis about the nature of the material constitution of a thing, it is not a thesis about the nature of the things which have material constitution»; Sedley 1988, 303: «at no stage are we given the impression that the atoms, once introduced, supersede phenomenal bodies as the real existents or are even ontologically privileged with respect to them»; cfr Annas 1992, 127-128.

531 Cfr. Sedley 1988.

agli atomi disposti in un certo modo: la maggiore componente di atomi di calore nell'anima di un determinato individuo indica la sua generale propensione all'emozione della rabbia<sup>532</sup>, ma la rabbia non è, per questo, quel determinato stato atomico; essa è piuttosto quella serie di condizioni psicofisiche e comportamentali osservabili in un uomo quando è arrabbiato. Il punto è che gli atomi e le loro disposizioni non sostituiscono la realtà del fenomeno preso in considerazione. Se ragionassimo in termini contemporanei vorrebbe dire che gli stati mentali non sono indentici e quindi riducibili a determinati stati cerebrali, sebbene da questi determinati.

Quindi l'importanza dei fattori meccanici/fisiologici in quanto parametri oggettivi microscopici che costituiscono le fondamenta ineludibili degli esseri viventi, cioè l'impegno di Lucrezio e degli epicurei in generale nei confronti dell'atomismo, non toglie realtà ed efficacia allo stato macroscopico delle cose, non deve essere elemento a favore dell'idea che, poiché ogni cosa è composta di atomi, queste si riducano a essere semplici proprietà della materia. Se è vero che ogni aspetto dell'agire individuale è riconducibile a precisi meccanismi fisici, è allo stesso tempo presente uno scarto, il quale risiede nell'impossibilità di riduzione ontologica del piano fenomenico a quello atomico al punto che il primo perda la sua indipendente consistenza causale. Nelle parole di Bénatouïl, «la réduction de l'âme et de l'esprit à des propriétés et des mouvements atomiques n'exclut pas la reconnaissance de différents niveaux de phénomènes, qui demeurent tous corporels, mais dont certains ne sont pas directement réductibles au niveau atomique»<sup>533</sup>.

Dunque è vero che ogni attività dell'anima si innesta su specifiche strutture fisiche; ma abbiamo visto come questa non coincida con gli atomi di cui è costituita, bensì rappresenti una sorta di “potere” derivato dalla mescolanza tra questi. E ancora a sua volta il potere che l'essere vivente esercita sul piano macroscopico non può essere ricondotto direttamente a un preciso parametro fisico della sua anima. Alla stessa stregua, qualsiasi attività il cui principio d'azione è riconducibile al soggetto esercita la sua efficacia su un livello di realtà che non richiede una giustificazione causale

---

532 Cfr. III, 282-285; 294-297.

533 Bénatouïl 2005, 7.

ulteriore e in cui la natura delle sue operazioni è considerata in quanto tale. Se da una parte la mente e la sua attività non sono altro che l'esito di aggregazioni atomiche, dall'altra, sul piano fenomenico, essa esibisce la sua propria natura. Così, come si vedrà nella sezione successiva, che l'uomo possieda autonomia nell'agire e nel seguire le inclinazioni della propria mente dipende da precisi meccanismi fisici ma ciò non implica che egli sia determinato nel suo agire perché l'essenza e l'efficacia delle sue azioni si esercitano su un piano differente. Ciò ovviamente non significa che sul piano macroscopico non valgano le leggi fisiche e che viene meno il materialismo sui cui poggia la filosofia epicurea, bensì che nel fondarsi sull'esperienza e sull'osservazione del reale per la dottrina epicurea è fondamentale la psicologia del senso comune<sup>534</sup>, la nostra comprensione immediata di noi stessi e del mondo, il fatto che osserviamo direttamente dall'esperienza che l'uomo può dar corso a delle azioni e agire di sua iniziativa.

Inoltre, se dal quadro delineato emerge una stratificazione della realtà in cui i livelli superiori dipendono da quelli inferiori, ma non risultano a questi del tutto riducibili, essi interagiscono continuamente. La stratificazione è tale che modificazioni sul piano macroscopico possono avere conseguenze sulla struttura atomica. Ciò è evidente ad esempio nel fatto che la forma dei pori attraverso cui i simulacri raggiungono la mente è commisurata al passaggio di quelle immagini di cui si ha più esperienza, per cui l'*animus* risulta più predisposto a ricevere quelle, producendosi in questo modo una modificazione al complesso psicofisico del soggetto; oppure, ancora più lampante nella dimensione onirica: il sogno può produrre determinati effetti fisiologici nel soggetto, mentre le credenze e le abitudini possedute a loro volta determinano le aperture dei pori attraverso cui le immagini oniriche, proprio come le altre immagini, raggiungono la mente.

---

<sup>534</sup> Annas 1992 insiste su questo punto.

## Parte terza. Quale ruolo per la *uoluntas*?

Dopo aver trattato, nella seconda parte della presente indagine, il funzionamento del meccanismo percettivo e aver approfondito l'attività in cui consiste il pensiero, torniamo alla struttura psicologica fondante l'organismo umano per interrogarci circa il ruolo della *uoluntas* in tale contesto e circa il suo statuto in quanto fenomeno psichico. Sulla base del filo conduttore 'fisiologico' che si è cercato di seguire nella trattazione di tali tematiche è nostro interesse cercare di capire le connotazioni che Lucrezio dà al concetto di *uoluntas* all'interno del poema.

### 1. Considerazioni generali sulla nozione di *uoluntas*

La nozione di *uoluntas* costituisce un tema alquanto discusso: spesso ci si interroga circa la sua origine, il suo significato e la sua portata filosofica soprattutto alla luce della transizione dalla grecità al mondo latino. In questa prospettiva la latinità, avente come suoi maggiori "rappresentanti" oltre a Lucrezio, figure come quelle di Cicerone e Seneca, costituisce terreno fertile per gli studi interessati a ripercorrere l'origine del concetto di volontà.

Nel tentativo di tracciare lo sviluppo storico-filosofico di tale concetto alcuni studiosi attribuiscono alla tradizione latina una connotazione volontaristica in opposizione all'intellettualismo che avrebbe caratterizzato il pensiero filosofico greco, proprio in virtù dell'introduzione del vocabolo *uoluntas*<sup>535</sup>. È infatti oggetto di dibattito se gli utilizzi filosofici che tali autori fanno della *uoluntas* possa corrispondere all'emergere

---

535 Cfr. Dihle 1982, 133: «the indiscriminate use of *uelle* and *uoluntas* for various kinds of impulse and intention undeniably contributed to the voluntaristic potential in Roman thought»; Pohlenz 2005, 569 afferma che tipico del modo d'essere romano è una preponderanza della volontà, che ha una funzione decisiva rispetto alla sfera conoscitiva, mentre per gli uomini greci fattore decisivo era costituito dalla conoscenza. Vale la pena citare alcune righe: «il greco, nell'interpretare un passo, si domanda che cosa l'autore abbia pensato; il romano, che cosa abbia voluto. Anziché di una *eunoia*, di un buon "pensiero" verso gli altri, il romano parla di *benevolentia*, e fondamento dell'amicizia per lui non è tanto la concordanza del pensiero, quanto quella della volontà. Al posto della *proairesis*, della decisione morale che si prende in seguito a una scelta, c'è per lui la *voluntas*». Cfr. anche Kahn 1988, 248-251 sull'emergenza del concetto di volontà («will») nella tradizione latina.

di una nozione che avrà il suo pieno sviluppo nel pensiero medievale<sup>536</sup>. Non è questa la sede per affrontare il vasto dibattito intorno tale questione e per discutere dei concetti e della terminologia utilizzati dagli autori antichi per esprimere la sfera della libertà umana<sup>537</sup>; si intende semplicemente di passaggio far notare il fatto che Lucrezio sia considerato uno dei primi autori latini, insieme a Cicerone e a Seneca in cui il termine *uoluntas* fa la sua apparizione.

È evidente che uno degli aspetti cruciali della questione sia relativo anche al modo in cui il concetto di *uoluntas* erediti simili espressioni dalla lingua greca, in cui sembra non esserci un corrispondente univoco<sup>538</sup>. Sappiamo che i problemi linguistici e terminologici interessavano in modo complessivo – e non solo il concetto di *uoluntas* – il tentativo degli autori latini di confrontarsi con la filosofia greca, fino ad allora per lo più estranea al mondo romano<sup>539</sup>. Lucrezio, Cicerone e Seneca si esprimevano in un linguaggio per così dire “nuovo” alla filosofia e, di conseguenza, tutti e tre si trovarono ad affrontare l'ardua impresa di dover trasporre in lingua latina il lessico

---

536 Di fatto sussistono diverse ipotesi riguardo chi abbia per primo formulato un'idea di volontà. I suggerimenti sui “candidati” includono lo Stoicismo e in particolare lo stoico Epitteto (cfr. Frede 2011), la filosofia romana e soprattutto Seneca (cfr. Pohlenz 2005), la filosofia di lingua latina e in particolare Sant'Agostino con l'idea di “volontà maligna”, che segnerebbe il passaggio all'etica volontaristica Cristiana (Gilbert 1963), Sant'Agostino e la filosofia medievale (cfr. Dihle 1982). Rimandiamo agli studi succitati per i relativi approfondimenti. Al di là delle considerazioni prettamente filosofiche riguardo la natura del pensiero degli autori di riferimento, riteniamo che la significativa differenza nell'attribuire all'uno o all'altro filosofo l'origine della nozione di volontà possa essere motivata con il carattere estremamente soggettivo del significato attribuito da ciascun autore a tale nozione. Ad esempio Dihle, partendo da ciò che a suo avviso è l'uso comune nelle lingue moderne e che ha caratterizzato diversi momenti del pensiero europeo, intende la volontà come intenzione quale atto indipendente dal pensiero o dalle emozioni, e parla di “sheer volition” (cfr. Dihle 1982, 20); Frede afferma invece che il concetto di volontà «is the notion of our ability to make such choices or decisions which make us act in the way we do» (Frede 2011, 8) e ancora, Mansfeld parte piuttosto da un senso della volontà “immediately obvious”, quello per cui muoviamo un braccio perché lo vogliamo (“will to act”), o per cui le azioni sono i risultati di “acts of will”, di ciò che vogliamo fare. In questo senso la parola “volontà” rappresenterebbe più una metafora, un termine fittizio teso a indicare ciò che potrebbe essere una complicata configurazione di intenzioni, motivi, tratti caratteriali o anche influenze esterne (cfr. Mansfeld 1991, 112). Sorabji ritiene invece che il fenomeno della volontà nella filosofia antica abbia a che fare con tutta una serie di funzioni associate alla ragione e che queste funzioni si siano manifestate nei vari filosofi “a gruppi” tra loro dissociati: un gruppo concettuale relativo alla libertà e alla responsabilità e un altro legato alla forza di volontà. A suo parere è quando questi due raggruppamenti si uniscono che si forma un'idea di volontà (cfr. Sorabji 2017).

537 Per i quali si vedano i lavori di Dihle 1982 e Frede 2011.

538 Su questo aspetto si vedano soprattutto Kahn 1988 e Monteils-Laeng 2014, 358.

539 Sull'incontro tra greco e latino e sul modo peculiare di appropriarsi della riflessione filosofica greca da parte del mondo romano si veda Maso 2012.

filosofico greco, difficoltà che Lucrezio stesso ammette<sup>540</sup>. E tuttavia, se l'operazione di Cicerone corrisponde alla ricerca di un uso tecnico del linguaggio, Lucrezio e Seneca risultano più affini nel loro destreggiare concetti filosofici sulla base della lingua comune. Entrambi vanno nella direzione della creazione di un vocabolario latino che evita neologismi o traduzioni *sic et simpliciter* dal greco al latino e che rispecchia le peculiarità della lingua<sup>541</sup>. Come ci fa notare Mehl, piuttosto che traslitterare o inventare nuove parole, per rendere la tecnicità del vocabolario greco Lucrezio ricorre a termini latini già esistenti<sup>542</sup>.

Un'operazione per certi aspetti diversa caratterizza il genio di Cicerone. Animato dall'intento di veicolare la filosofia greca al mondo romano, con la sua opera, il suo lavoro di traduzione e riflessione sui concetti, Cicerone costituisce un importante tramite per la resa filosofica dal greco al latino<sup>543</sup>. Nelle *Tuscolanae Disputationes*, in un contesto relativo all'esposizione della psicologia morale stoica in cui l'Arpinate distingue il tipo di disposizione che contraddistingue lo "stolto" dal desiderio razionale tipico del Saggio, si assiste a un tentativo di messa a punto filosofica del concetto di *uoluntas*<sup>544</sup>, tradotto come l'equivalente del greco *bòulesis*. Tuttavia è stato messo in luce come l'impiego ciceroniano di *uoluntas* non corrisponda a un concetto specifico e rinvii a una pluralità di significati, attestazione dello sforzo di adattare un modello già cristallizzato all'interno di una lingua non ancora pienamente

---

540 Cfr. I, 136-139: «né mi sfugge alla mente che dei Greci l'oscuro pensiero / è difficile rendere chiaro e palese in versi latini, / specialmente se molto si deve trattar con nuove parole, / a causa della pochezza della lingua e la novità del discorso», *nec me animi fallit Graiorum obscura reperta / difficile inlustrare Latinis uersibus esse, multa nouis uerbis praesertim cum sit agendum / propter egestatem linguae et rerum nouitatem*. Difficoltà, questa, probabilmente legata in generale anche al gusto dei romani per questioni di carattere politico/amministrativo e militare, che mostra una minore predisposizione rispetto al pensiero greco verso questioni più astratte.

541 Sulle caratteristiche del linguaggio filosofico senecano si veda nello specifico Grimal 1990.

542 Cfr. Mehl 1999, 272. Lathière 1972, 126-127 invece sottolinea che la lingua latina, a differenza del greco, scarseggia di parole composte, utili a creare delle definizioni, e tale aspetto la rende poco adatta a creare un vocabolario tecnico. Cfr. *supra*, n. 104.

543 Maso 2012 sottolinea l'importanza della figura di Cicerone sotto tale aspetto.

544 *Tusc. Disp.*, IV, 12: «quando ciò avviene con equilibrio e senno, gli Stoici chiamano tale atto di desiderare in greco *bòulesis*, e noi lo chiameremmo volontà (*uoluntatem*). Essi ritengono che abbia luogo solo nel sapiente, e ne danno la seguente definizione: la volontà è un desiderio conforme a ragione», *id cum constanter prudenterque fit, eius modi adpetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellemus uoluntatem. Eam illi putant in solo esse sapiente; quam sic definiunt: uoluntas est quae quid cum ratione desiderat*. La traduzione italiana è quella di Marinone 2016.



svilupata secondo una prospettiva filosofica<sup>545</sup>. Per cui pur nella direzione della formazione della nozione della volontà, probabilmente non si giunge, con Cicerone, a una piena estrinsecazione delle sue implicazioni filosofiche.

Sembrerebbe, dunque, che in quest'epoca il lessico filosofico – quantomeno in ambito psicologico – non sia pienamente stabilizzato e – fatti salvi i tentativi di “traduzione filosofica” operati da Cicerone – sia fortemente dipendente dal contesto in cui è inserito. Ciò a maggior ragione se si considera la varietà di impieghi del termine *uoluntas* anche nella sfera quotidiana, giuridica e militare<sup>546</sup>.

Con Seneca, in assenza – anche nel suo caso – di una teorizzazione diretta della tematica della volontà, si assiste a una pluralità di significati e accezioni, messe in campo sul piano etico. La *uoluntas*, infatti, pur non inserendosi quale “facoltà” nella struttura psicologica, è imprescindibile fattore del progresso morale dell'uomo: l'immutabilità del volere nell'agire individuale è infatti considerato sinonimo, per lo Stoico Seneca, di una vita condotta secondo ragione, coincidente con il pieno possesso della virtù. In questo senso la *uoluntas* corrisponde anche allo “slancio vitale”, quale carattere propulsivo e propositivo all'azione morale. In quest'ottica, la significativa presenza della *uoluntas* in un'opera senecana di carattere etico-pratico ed esortativo come le *Epistulae Morales ad Lucilium*, in cui il progresso morale dell'individuo assume un ruolo centrale, è stata interpretata da alcuni studiosi come l'apertura di una breccia, da parte del filosofo romano, all'interno dell'intellettualismo greco per via della maggiore rilevanza che assumerebbe l'ambito del volere rispetto alla dimensione conoscitiva. I toni di tali posizioni si sono tuttavia mitigati nel corso degli anni, a favore di una visione della prospettiva senecana sulla volontà in linea

---

545 In tale direzione Lucrezio rivendica a sé il primato (*primus cum primis*) nel tentare l'impresa di dotare Roma di un vocabolario filosofico (cfr. V, 335-337). In merito alla pluralità di accezioni che la *uoluntas* assume negli usi che ne fa Cicerone si veda Monteils-Laeng 2014 che, in seguito a una breve disamina relativa al *De Natura Deorum* e al *De Fato* conclude: «la *voluntas*, sous la plume de Cicéron, n'est pas un concept solidement établi. Mais cette indétermination la constitue en un foyer de significations inédit, *voluntas* et ses dérivés servant d'équivalents à une pluralité de termes qui en grec ne sont pas rattachés à une racine commune. C'est le même terme qui délimite ce qui est en notre pouvoir et qui désigne un principe d'action» (394).

546 Gilbert 1963, 17 sostiene che il termine *uoluntas* fosse già utilizzato dai Romani prima di diventare oggetto di speculazione filosofica, ma nel senso non tecnico di “buona volontà” o “favore”, oppure indicava più concretamente il “testamento”. Monteils-Laeng 2014, 385 sottolinea invece l'utilizzo dell'espressione *uoluntate sua* in quanto indicante la spontaneità dell'azione e l'aggettivo *uoluntarius* riferito alla leva militare.

con l'ortodossia Stoica e non risultante nell'introduzione di una novità concettuale<sup>547</sup>. Per quanto concerne Lucrezio visto alla luce della temperie filosofica latina, un elemento di novità spesso sottolineato dagli studiosi è dato dall'introduzione dell'espressione lucreziana *libera uoluntas* per via della vicinanza che tale concetto riveste rispetto alla terminologia moderna<sup>548</sup>. Anche Lucrezio, dunque, è entrato a far parte dei dibattiti di storia della filosofia antica in merito alla questione dell'origine del concetto di volontà. Cercheremo tuttavia di mostrare nel seguito della nostra esposizione che la novità terminologica poco sopra citata non sia sostenuta da una corrispondente novità concettuale sul piano filosofico e in via generale crediamo che Lucrezio non sia predisposto verso una teorizzazione della nozione di *uoluntas*. In tal senso le connotazioni – che vedremo in seguito – che possono essere ascritte a tale concetto non implicano qualcosa oltre al semplice fatto che abbiamo a che fare con un termine della lingua latina utilizzato in campo filosofico.

Se con gli impieghi dei vocaboli di *animus* e *anima* è evidente un preciso tentativo di resa filosofica in latino della teoria epicurea dell'anima<sup>549</sup>, con il termine *uoluntas* tale aspetto risulta meno immediato. Apparentemente la nozione di *uoluntas* non sembrerebbe rispondere allo stesso lavoro concettuale e terminologico che si è enfatizzato precedentemente riguardo gli usi di *animus* e *anima*. Ci si trova in tal senso nell'imbarazzo di dover accostare al termine latino una serie di vocaboli greci che non sembrano adattarsi precisamente a ciò che la nozione di *uoluntas* veicola. Come si sa, i termini in cui si estrinseca la teoria epicurea della libertà e dell'autodeterminazione ruotano attorno alla tematiche della causalità del soggetto e della responsabilità morale<sup>550</sup> e, in tal senso, uno dei termini prediletti da Epicuro è *to*

---

547 Nonostante Seneca non avrebbe introdotto una nozione di volontà nel senso tradizionale di facoltà indipendente dalla ragione, Inwood 2005 ritiene che non manchino nondimeno elementi originali nel panorama psicologico della filosofia senecana e che, attraverso quella che l'autore definisce «summary will» – ossia un senso largo della volontà in cui possono essere inclusi diversi elementi psicologici tra loro affini – il filosofo avrebbe comunque indirettamente contribuito alla formazione di una concezione tradizionale della volontà, qui evidentemente presente non in senso pieno. Per una ricostruzione critica del dibattito e delle principali posizioni intorno al ruolo della *uoluntas* nella filosofia di Seneca si vedano in particolare i contributi di Inwood 2005, 132-156 e Hadot 2014, 293-310.

548 Cfr. Kahn 1988, 248 il quale evidenzia anche l'assenza di una terminologia corrispondente nell'Epicureismo greco.

549 Cfr. *supra*, I, § 2.3.

550 Bobzien 2000, 302-303 chiarisce come responsabilità causale e responsabilità morale non siano

*par'hemas*<sup>551</sup>, che esprime chi detiene la responsabilità causale in riferimento a una data azione o disposizione e appare in quei contesti (il XXV libro dell'opera *Sulla Natura*, ad esempio) in cui è a tema lo sviluppo mentale e morale dell'uomo. Sotto tale aspetto è difficile trovare una precisa corrispondenza terminologica tra l'espressione epicurea, traducibile con “ciò che dipende da noi”, e la nozione lucreziana, la quale non richiama direttamente l'aspetto morale e causale della questione. Un candidato della terminologia greca che può rendere il concetto di *uoluntas* è considerato talvolta *hormé*, l'impulso<sup>552</sup>, nella misura in cui, alla stregua di essa, evoca un movimento, un moto che si risolve nell'azione. Lungi da noi il voler risolvere in modo immediato l'apparente *impasse* terminologico, ci riserviamo in un secondo momento – in seguito a un'analisi più specifica del termine all'interno del testo lucreziano – ulteriori considerazioni sul valore concettuale di *uoluntas*, sugli accostamenti e sul rinvenimento di possibili antecedenti terminologici dal greco. Per ora sia sufficiente prendere atto del fatto che il termine *uoluntas* di per sé si presta a numerose accezioni e contestualmente agli impieghi nella filosofia latina di epoca lucreziana dà l'impressione di essere un vocabolo abbastanza plastico e ancora non del tutto “partorito” in campo filosofico.

Come che sia la questione dal punto di vista terminologico, finora sono sostanzialmente due i filoni di studi che hanno come oggetto la *uoluntas* dell'opera lucreziana:

---

due aspetti che si sovrappongono, bensì quest'ultimo si fonderebbe sul primo: Epicuro considera il fatto che ci si biasimi a vicenda come un'indicazione del fatto che la causa delle azioni risiede in chi le compie; ovvero il concetto di biasimo presuppone che coloro che sono biasimati siano causalmente responsabili per il loro comportamento. Dunque quando qualcuno è causalmente responsabile per l'avvenimento di qualcosa, di conseguenza può essere considerato moralmente responsabile per il suo accadimento.

551 Cfr. Bobzien 2000, 293-295, Englert 1987, 129 e n. 29. Quest'ultimo rende equivalenti le espressioni *παρ' ἡμᾶς, ἐφ' ἡμῖν* e il latino *in nostra potestate*.

552 Cfr. Annas 1992, 176 la quale ritiene che Epicuro in realtà non utilizzasse un termine tecnico per intendere l'impulso e per tale aspetto differiva grandemente dal resoconto molto accurato degli Stoici sull'impulso. A ogni modo, afferma la studiosa, il filosofo potrebbe aver usato il termine *hormé* per l'analisi dell'azione e in un simile contesto Lucrezio avrebbe impiegato il concetto di *uoluntas*. Bobzien 2000, 304 fa invece riferimento a un passo specifico del XXV libro dell'opera *Sulla Natura* (Arr. 34. 29) per rinvenire i possibili candidati greci di *uoluntas*. In tale passaggio Epicuro farebbe riferimento a dei movimenti fisici dell'animo rivolti all'azione. Ovvero si descrive un agente che ha un impulso (*ὄρμημα*) e il relativo desiderio (*προθυμία*) di realizzarlo. In quanto impulsi diretti all'azione potrebbero rendere la *uoluntas*, che la studiosa intende alla stregua di volizione, impulso volitivo.

1. le prospettive che studiano Lucrezio come fonte per la ricostruzione della teoria epicurea della mente;
2. l'ambito di studi relativo al così detto “free-will problem”, interessato a ripercorrere le origini storico-filosofiche del concetto di libertà o a inquadrare nello specifico il modello di *agency* adottato da Epicuro e Lucrezio.

In base a tali direzioni, le occorrenze di *uoluntas* prese in considerazione all'interno del poema rispondono notoriamente al tentativo di inquadrare il poeta alla luce della posizione epicurea riguardo la libertà e l'autodeterminazione umana, essa stessa oggetto di dibattito soprattutto per la natura frammentaria dei testi che ci sono stati tramandati; generalmente invece non sembra essere oggetto d'analisi la nozione di *uoluntas* presa in quanto tale.

Un aspetto particolarmente discusso riguarda nello specifico il ruolo della deviazione atomica, della quale non vi è traccia nei testi di Epicuro, ma di cui dà testimonianza proprio Lucrezio. È per questo che la maggior parte degli studi che trattano il tema della *uoluntas* in Lucrezio concentra l'analisi sui famosi versi 251-293 del libro II del *De Rerum Natura* dedicati al rapporto tra *clinamen* e *uoluntas*.

Per una discussione intorno al tema della *uoluntas* risulta sicuramente imprescindibile prendere in esame come la critica si è mossa finora nella misura in cui i numerosi contributi esistenti relativi a tale tematica hanno gettato le basi per una maggiore comprensione di passaggi testuali di per sé ostici e della filosofia epicurea della mente in generale. Rimanendo all'interno del quadro lucreziano, tuttavia, ci sembra che non si sia insistito abbastanza nella direzione di comprendere in modo più dettagliato il concetto di *uoluntas*, e che tale tentativo sia rimasto solo sullo sfondo, con il risultato che, in alcuni casi, si giunge a una definizione imprecisa e, per un altro verso, la *uoluntas* è implicitamente intesa alla stregua di una facoltà indipendente.

Di conseguenza, nostro obiettivo non sarà prendere direttamente parte al dibattito sull'interpretazione del passaggio testuale oggetto di discussione, bensì integrare gli

aspetti significativi che emergono da tale dibattito con un approfondimento specifico sul concetto di *uoluntas* tramite il confronto con altri passaggi testuali del *De Rerum Natura*; il nostro proposito, in questo senso, consiste nel *contestualizzare* e situare la nozione di *uoluntas* insieme ad altri aspetti della concezione psicologica lucreziana. Ecco allora che un tentativo di riconsiderare questa nozione nella cornice più ampia della psicologia e della fisiologia lucreziana si fa a nostro avviso necessario. Infatti siamo dell'idea che avere presente la concezione che Lucrezio ha della struttura psicofisica dell'organismo vivente e del suo funzionamento ci aiuta a meglio definire lo statuto e la funzione della *uoluntas*. In questa direzione i nostri propositi sono due:

- 1) cercare di chiarire il modo in cui Lucrezio intenda e impieghi il concetto di *uoluntas* all'interno dell'opera;
- 2) depotenziare la sua pretesa portata innovativa quale concetto filosofico.

Per questa via sarà possibile arricchire la cognizione che possediamo della nozione di *uoluntas* in Lucrezio attraverso una prospettiva diversa da quella finora principalmente assunta.

Il modo di procedere sarà il seguente: dapprima saranno prese in considerazione le principali posizioni che chiamano direttamente o indirettamente in causa il concetto di *uoluntas* nell'interpretazione di DRN II, 251-293; successivamente si farà riferimento ad altri passaggi testuali da cui può emergere qualche informazione sulla natura della *uoluntas*.

## **2. DRN II, 251-293: breve *status quaestionis***

Il *De Rerum Natura* costituisce la fonte principale riguardo il ruolo del *clinamen* nel quadro atomista dell'Epicureismo. Nel secondo libro dedicato al movimento atomico Lucrezio fornisce due argomenti a favore dell'esistenza del *clinamen*: uno riguardante il *clinamen* quale condizione delle collisioni atomiche e della formazione

degli aggregati atomici e l'altro che invece stabilisce il *clinamen* come condizione per l'esistenza della *libera uoluntas* degli esseri viventi.

Dati i propositi della nostra indagine lasceremo da parte il primo argomento<sup>553</sup> per concentrarci sulla connessione stabilita nel testo tra *clinamen* e *uoluntas* e sul dibattito che si è sollevato intorno alla testimonianza di Lucrezio. Per via della quantità di commenti e di questioni ricorrenti e per evitare di conseguenza di appesantire in modo eccessivo il corso dell'esposizione non sarà possibile effettuare un'analisi dettagliata di ogni singolo contributo. Consapevoli dell'eguale valore scientifico delle letture proposte, ci limiteremo a considerare più da vicino ma comunque in modo complessivo quelle proposte interpretative che hanno posto le basi per una certa impostazione critica e hanno in questo senso influenzato e suscitato le critiche da parte del successivo dibattito, che ha assunto delle posizioni diverse in merito; si farà quindi riferimento a tali divergenti interpretazioni.

L'intento che ci proponiamo è di fornire un'idea generale di com'è stata concepita la connessione tra *clinamen* e *uoluntas* e di far emergere la molteplicità di accezioni secondo cui questa è stata intesa. Tuttavia, nel cercare di “ordinare le idee” sulla nozione di *uoluntas* alla luce del testo entreremo più nel dettaglio rispetto all'interpretazione di alcune affermazioni, consapevoli comunque che un'esegesi testuale puntuale è già stata affrontata da molteplici studiosi (e ciò ha sicuramente migliorato la nostra comprensione del difficoltoso testo).

Riportiamo quindi di seguito per intero il discusso passaggio testuale (II, 251-293):

---

553 Siamo tuttavia consapevoli dell'importanza che tale argomento – notoriamente definito “argomento cosmogonico” – riveste per la critica in merito alla discussione della natura del moto atomico. I versi 213-250 in cui la deviazione atomica è introdotta si inseriscono infatti in una trattazione relativa ai moti atomici e le loro cause. A tal proposito gli studiosi si interrogano circa le ragioni che Lucrezio e/o Epicuro avrebbero avuto nell'introdurre un tale principio, considerando fondamentale la mediazione aristotelica rispetto alle obiezioni mosse dallo Stagirita alla teoria del movimento degli atomisti antichi, soprattutto riguardo il problema dell'eternità del movimento. La questione riguarda ad ampio spettro il ruolo del *clinamen* nel contesto della fisica epicurea, per la quale non vi è qui spazio di approfondimento e che oltrepassa gli scopi del presente lavoro. Rinviamo alle opere di Englert 1987, cap. III e O'Keefe 2005, 112 e sgg. per un approfondimento della questione dell'ipotetica risposta di Epicuro al criticismo aristotelico e a Fowler 2002 e Masi 2006 per una disamina dell'argomento. L'aspetto che di sfuggita notiamo è che, se la dottrina del *clinamen* è inserita all'interno di un'esposizione riguardante la natura dei moti atomici, ciò implica che anche l'argomento riguardante la *uoluntas* degli esseri viventi non è associata a una trattazione di natura etica o psicologica, bensì fisica.

*Denique si semper motus conectitur omnis  
 et uetere exoritur <motu> nouus ordine certo  
 nec declinando faciunt primordia motus  
 principium quoddam, quod fati foedera rumpat,  
 ex infinito ne causam causa sequatur, 255  
 libera per terras unde haec animantibus exstat,  
 unde est haec, inquam, fati avulsa uoluntas,  
 per quam progredimur quo ducit quemque uoluptas  
 declinamus item motus nec tempore certo  
 nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens? 260  
 nam dubio procul his rebus sua cuique uoluntas  
 principium dat et hinc motus per membra rigantur.  
 Nonne uides etiam patefactis tempore puncto  
 carceribus non posse tamen prorumpere equorum  
 uim cupidam tam de subito quam mens auet ipsa? 265  
 omnis enim totum per corpus materiai  
 copia conciri debet, concita per artus  
 omnis ut studium mentis conixa sequatur;  
 ut uideas initum motus a corde creari  
 ex animique uoluntate id procedere primum, 270  
 inde dari porro per totum corpus et artus.  
 nec similest ut cum impulsu procedimus ictu  
 uiribus alterius magnis magnoque coactu;  
 nam tum materiem totius corporis omnem  
 perspicuumst nobis inuitis ire rapique, 275  
 donec eam refrenauit per membra uoluntas.  
 iamne uides igitur, quamquam uis exera multos  
 pellat et inuitos cogat procedere saepe  
 praecipitesque rapi, tamen esse in pectore nostro  
 quiddam quod contra pugnare obstareque possit? 280  
 cuius ad arbitrium quoque copia materiai  
 cogitur interdum flecti per membra, per artus  
 et proiecta refrenatur retroque residit.  
 quare in seminibus quoque idem fateare necessest,  
 esse aliam praeter plagas et pondera causam 285  
 motibus, unde haec est nobis innata potestas,*

*de nihilo quoniam fieri nil posse uidemus.  
 pondus enim prohibet ne plagis omnia fiant  
 externa quasi ui. sed ne mens ipsa necessum  
 intestinum habeat cunctis in rebus agendis 290  
 et deuicta quasi cogatur ferre patique,  
 id facit exiguum clinamen principiorum  
 nec regione loci certa nec tempore certo.*

«Infine se sempre ogni moto è connesso  
 e dal vecchio sempre ne sorge uno nuovo con ordine certo  
 né con il declinare fanno i primordi del moto  
 un qualche principio, che rompa i patti fedeli del fato,  
 perché all'infinito una causa non tenga dietro ad una causa, 255  
 donde, sulla terra, libera questa per i viventi rimane,  
 donde è questa, io dico, volontà ai fati sottratta,  
 per mezzo della quale progrediamo dovunque il piacere ci porta,  
 decliniamo parimenti nei moti né in un tempo sicuro,  
 né in uno spazio sicuro, ma quando la mente stessa ne trasse? 260  
 Infatti senza dubbio a ogni cosa la volontà di ciascuno  
 dà inizio e di qui i moti circolano per le membra.  
 Non vedi anche che, apertisi ad un certo momento  
 i cancelli, non può tuttavia prorompere dei cavalli  
 la forza repressa, così d'un tratto quanto brama la loro mente? 265  
 Infatti tutto l'insieme della materia per tutto quanto  
 il corpo deve essere sollecitato, sollecitato per gli arti  
 tutti così che insieme sforzatosi segua l'inclinazione della mente;  
 così che tu veda che l'inizio del moto è creato nel cuore  
 ed è dalla volontà dell'animo che esso procede per primo 270  
 e quindi si diffonde per tutto quanto il corpo e gli arti.  
 E non è cosa simile a quando procediamo sotto la spinta di un colpo,  
 per le immense forze e un impulso enorme di un altro;  
 allora infatti tutta la materia dell'intero corpo  
 è evidente che contro la nostra volontà va avanti ed è trascinata, 275  
 finché la frenò attraverso le membra la nostra volontà.  
 Dunque non vedi che, quantunque una forza esterna molti  
 ne spinga e spesso il astringa ad avanzare contro voglia  
 e ad essere trascinati a precipizio, tuttavia vi è nel nostro petto



un qualcosa che possa farli lottare e resistere contro? 280  
 Ad arbitrio del quale anche la materia tutt'insieme  
 talora è costretta a piegarsi nelle membra, negli arti,  
 e lanciata in avanti si frena e all'indietro ristà.  
 Perciò anche negli atomi è necessario lo stesso tu ammetta,  
 esservi un'altra causa, oltre i colpi ed i pesi, 285  
 per il movimento, donde a noi deriva questo innato potere,  
 poiché dal nulla che nulla possa nascere vediamo.  
 La gravità infatti proibisce che tutto avvenga per i colpi  
 quasi per una forza esterna. Ma perché la *mente*<sup>554</sup> stessa non abbia  
 una necessità interna nell'attuarsi di tutte le cose 290  
 e sconfitta sia quasi costretta a patire e sopportare,  
 ciò lo produce il minimo inclinarsi dei principi  
 non in uno spazio sicuro né in un tempo sicuro»<sup>555</sup>.

Generalmente si ritiene che Lucrezio non spieghi in modo esatto quale sia il contributo che il *clinamen* fornisce per la spiegazione del fenomeno e la loro connessione causale; ciò nonostante la critica è unanime nel rilevare che nell'espone l'argomento Lucrezio muova da un fenomeno osservabile e dunque evidente – la *uoluntas* – per inferire l'esistenza di un fenomeno non direttamente accessibile alla percezione, ovvero il *clinamen*<sup>556</sup>.

Un altro aspetto su cui la critica conviene è l'individuazione del metodo argomentativo condotto secondo la regola del *Modus Tollendo Tollens* (se A, allora B; non-B quindi non-A)<sup>557</sup> e la suddivisione della trattazione in tre corrispettive parti

554 A differenza del traduttore seguiamo la correzione testuale di Lambino supportata da gran parte della critica. Si veda *infra*, n. 590 rispetto alla discussione relativa alla correzione.

555 La traduzione è di Enrico Flores. Le variazioni da noi introdotte sono in corsivo.

556 Su questo punto insiste in particolare Fowler 1983.

557 Nell'analizzare il passaggio testuale Németh 2017 avrebbe ulteriormente scandito e specificato il metodo argomentativo di Lucrezio rinvenendo non una, bensì due occorrenze del *modus tollendo tollens*. Soffermandosi nello specifico sulla prima premessa dell'intero argomento (i vv. 251-260) avrebbe cercato di enfatizzare il legame tra la declinazione, la questione del determinismo causale, il fato e la *uoluntas*. Il primo *modus tollendo tollens* dunque, oltre ad affermare che se non vi fosse una declinazione degli atomi non vi sarebbe la *libera uoluntas*, che questa esiste (per diretta osservazione) e che dunque anche le declinazioni avvengono, l'autore aggiunge la questione del nesso causale: se quindi, dal momento che esiste la *uoluntas*, non si dà il caso che gli atomi non deviano dalla loro traiettoria, come conseguenza non si dà nemmeno il caso che vi sia un completo nesso causale. L'altro *modus tollendo tollens* riguarda invece la *uoluntas* e il fato (142): «if the world was ruled by fate, we could not wrest volition away from fate. 2. But we can proceed according to our pleasure (from direct observation). 3. Therefore, the world is not ruled by fate». Quindi il primo mirerebbe a mostrare che

che rappresentano premessa maggiore, premessa minore e conclusione dell'argomento:

- a) nella prima parte (vv. 251-260) si afferma che se non vi fosse una declinazione causale nel moto atomico non sussisterebbe la libera *uoluntas* (la forma dell'argomento è negativo: non-A → non-B);
- b) ai vv. 261-283 si stabilisce l'esistenza della *uoluntas* tramite esempi osservabili;
- c) la terza parte comprende i vv. finali 284-293, che dovrebbero stabilire la conclusione dell'argomento: il *clinamen* esiste.

Sebbene sia esplicitato un collegamento tra *clinamen* e *uoluntas*, come si diceva più sopra non risulta affatto chiaro quale sia la natura di tale rapporto. Di fatto, uno dei problemi più discussi riguarda esattamente la spiegazione del modo in cui il *clinamen* possa essere ritenuto condizione per la *uoluntas*, problema che a sua volta si riflette nel modo in cui concepire quest'ultima. Le due questioni sono ovviamente interconnesse: a seconda di come è interpretato il ruolo causale del *clinamen* differisce anche la definizione e la specificità della *uoluntas* nel quadro della concezione psicologica lucreziana.

In senso generale la critica si divide tra (1) coloro che assumono una connessione diretta tra deviazione e volontà, considerata la concezione 'tradizionale', e (2) coloro che sostengono una connessione solo indiretta.

Vediamo brevemente in che termini sia stata concepita la connessione *diretta*:

(1) Secondo l'interpretazione ritenuta tradizionale la volontà corrisponde a un inizio assoluto, si configura come un moto *ex novo*: l'origine di un'azione voluta che è libera poiché non dipendente da nessun impulso precedente o non è l'effetto di precedenti moti atomici. In altri termini la volontà sarebbe un «moto spontaneo o

---

se effettivamente esiste la *uoluntas* negli esseri animati, non può esservi un nesso causale definitivo sul piano atomico e per ottemperare tale condizione è necessario sia introdotto il *clinamen*; mentre il secondo enfatizzerebbe appunto la relazione tra il fato e la *uoluntas* e i requisiti per una concezione non fatalista.

spontaneità di moto»<sup>558</sup> e la sua spontaneità deriva dal fatto che si presenta tale alla propria interna coscienza. La situazione psichica che deriva da tale quadro è quella per cui nel dare corso a un'azione il soggetto non è necessitato o condizionato da nulla ma è *libero* di aderire o meno a un dato stimolo, e questo grazie alla presenza in lui di suddetta *uoluntas*. Tale quadro dipinge una connessione diretta di tipo analogico tra *clinamen* e *uoluntas*: se la *uoluntas* – in quanto moto psichico che è anche moto atomico – è un moto spontaneo, ciò si lega al fatto che esiste una spontaneità del moto nella materia, solo che, a differenza della prima, tale spontaneità è cieca; la *libera uoluntas*, in questo senso, si presenterebbe come un caso specifico di *clinamen*.

La stessa funzione di rottura del necessitato meccanismo di stimolo e risposta al fine di garantire un'origine spontanea dell'azione della mente è attribuita da Bailey<sup>559</sup> alla *uoluntas*; lo studioso non lascia dubbi sul fatto che per rendere spontanea una volizione sia necessaria la declinazione atomica; ma arriva a stabilire ciò non attraverso una connessione causale-temporale, bensì con una concezione “epifenomenalista”: in virtù del fatto che un *concilium* acquisisce delle proprietà che non appartengono ai singoli atomi, lo studioso afferma che la cieca deviazione atomica diventerebbe atto psichico cosciente quando si tratta del composto atomico della mente<sup>560</sup>.

La connessione *diretta* che si viene a stabilire in tali interpretazioni è tale che sembra implicare/postulare una sorta di “teoria dell'identità” nel rapporto sussistente tra *clinamen* e *uoluntas*, nella misura in cui quest'ultima si configura sul piano psichico come ciò che il *clinamen* è sul piano fisico. Un'ulteriore maggiore implicazione di tale posizione è che ogni atto volitivo corrisponde a una deviazione atomica.

Un'altra interpretazione che stabilisce un rapporto diretto tra *clinamen* e *uoluntas* è considerata quella che postula l'intervento di una declinazione atomica per ogni volizione o atto di volontà e che quindi pone il ruolo del *clinamen* all'origine della sua formazione. Nello specifico Fowler<sup>561</sup> fa intervenire il *clinamen* nel processo di

---

558 Giussani 1896, 137.

559 Cfr. Bailey 1928, 433 e sgg.

560 Cfr. *ivi.*, 435-436.

561 Cfr. Fowler 1983.

concentrazione della mente sull'immagine dell'azione da compiere, processo reso possibile grazie alla *uoluntas*. Nella sua ottica, dunque, dopo che una o svariate declinazioni si sono verificate nell'*animus*, questo, tramite la *uoluntas* – che quindi entrerebbe in azione prima e non dopo la produzione di immagini da parte della mente – si concentra su determinate immagini e non su altre. La tesi è sostenuta a partire dalla convinzione che se non ci fosse un'interruzione nel meccanismo di stimolo-risposta la mente sarebbe necessitata dagli stimoli esterni e dalla sua costituzione.

A nostro avviso tale prospettiva presenta due principali problemi: a) per un verso l'indeterminatezza del *clinamen* dovrebbe garantire una certa regolarità nel comportamento e nelle inclinazioni dell'*animus*. Il tentativo di risoluzione fornito da Fowler per cui bisogna supporre che le deviazioni siano molto frequenti all'interno della mente dal momento che agiamo continuamente in modo volontario<sup>562</sup> non sembra convincente. Infatti nel voler introdurre un elemento di rottura nel processo stimolo-risposta in realtà l'autore fa dipendere la deviazione e il tipo di effetto che ne consegue dalla struttura atomica della mente, quindi il *clinamen* sarebbe a sua volta “condizionato” da altro. Rimane comunque sullo sfondo l’“ombra” dell'imprevedibilità e della casualità caratteristica della deviazione, incapace in questo senso di spiegare e rendere conto di decisioni e azioni che, in quanto scaturite dalla mente, sarebbero deliberate o perlomeno in linea con le inclinazioni possedute dal soggetto<sup>563</sup>. L'altro aspetto problematico (b) riguarda l'inutilità del concetto di *uoluntas* che a nostro parere deriva da un tale resoconto. Sostenendo che «what we concentrate on depends on our *uoluntas*»<sup>564</sup> e affermando che il lato determinante dello stimolo percettivo consista nella volontaria focalizzazione della mente sui simulacri, non è chiaro se la *uoluntas* sia una facoltà della mente che intervenga a

---

562 Cfr. *ivi.*, 343.

563 La difficoltà in cui incappa la posizione di Fowler è evidente dai termini probabilistici in cui si trova a dover descrivere l'efficacia del *clinamen* (344): «given the state of their *animi*, a *clinamen* will tend to make them 'will' in a certain way, i.e. to move. But the effect will depend on which atoms swerve. Say 90% of the atoms will be moving in such configurations that a swerve will produce a concentration on the right *simulacra*. But a swerve in the other 10% will have different effects, and it is possible, if unlikely, that no atoms should swerve at all during the relevant period».

564 *Ivi.*, 341.

monte di questo processo – e se così fosse non è tuttavia precipuo il modo in cui ciò vada inteso – o se coincida con il concentrarsi stesso della *mens* su certe immagini. In tutti e due i casi sopra citati rimane oscuro il contributo che la *uoluntas* darebbe in tali azioni.

Diversamente da Fowler, Englert identifica chiaramente la *uoluntas* come una facoltà della mente o, in senso derivato, una sua capacità di iniziare il movimento negli esseri viventi grazie al *clinamen*. *Voluntas* e *clinamen* sono direttamente connessi nella misura in cui tale capacità di dare corso a un'azione si verifica solo esclusivamente grazie a una o più deviazioni degli atomi della mente. In quanto fonte del movimento in noi stessi, la deviazione è quindi implicata in ogni azione. Nella sequenza di un'azione volontaria – che lo studioso indaga in parallelo con il resoconto aristotelico della volontarietà dell'azione fornito nell'*Etica Nicomachea* e nel *De Motu Animalium*<sup>565</sup> – solamente dopo che la mente si è concentrata su specifiche immagini, la *uoluntas* o il desiderio si verifica tramite la declinazione casuale di uno dei suoi atomi<sup>566</sup>, producendo infine il movimento. Così, mentre Fowler pone la declinazione – a nostro avviso impropriamente – nella formazione dell'immagine che è all'origine dell'azione da compiere, Englert considera la deviazione – in un modo che a sua volta non ci sembra rispecchi il testo lucreziano – l'origine di un principio di movimento, quindi come condizione necessaria per l'esecuzione di un determinato atto volontario. Egli scongiura la difficoltà cui è possibile andare incontro nell'introduzione di un principio di indeterminazione alla base di un'azione intenzionale collocando in modo specifico il *clinamen* – come fa in parte anche Fowler – nel meccanismo mentale attraverso cui si attua un'azione o movimento e facendo dipendere in ultima istanza tale meccanismo dalle note caratteriali individuali di ciascun essere vivente: «the atom that swerves at this instant thus swerves randomly, but the action it sets in motion by striking another

---

565 In particolare lo studioso insiste sul fatto che Epicuro e Lucrezio, come Aristotele il quale in *Fisica* VIII attribuisce agli esseri viventi un ἀρχή κινήσεως per distinguerli dai movimenti naturali passivi, avrebbero introdotto un terzo tipo di movimento oltre al peso e al movimento forzato, il *clinamen*, per spiegare la natura dei movimenti volontari.

566 Ciò che propriamente si verifica atomicamente sarebbe il seguente processo: l'atomo che devia dalla sua traiettoria impatta con altri atomi del complesso atomico della mente e dà inizio a una serie di movimenti atomici che risultano nell'azione immaginata e desiderata dal soggetto.

atom is far from random – it can only be one action, the action on which the mind is then focusing and which it is desiring»<sup>567</sup>.

Se l'introduzione della declinazione in un preciso momento del processo serve a rendere inefficace il suo effetto di indeterminazione nella realizzazione dell'azione, non ci convince del tutto il modo di in cui Englert cerca di giustificare il fatto che esso si verifichi proprio nel momento in cui è richiesto dall'azione. La sua risposta è che pur in assenza di indicazioni precise in merito le deviazioni si verificano in tutti gli organismi viventi solamente che, essendo dei movimenti molto piccoli, non producono sempre i loro effetti. Nel caso degli atomi che compongono l'*animus*, per loro natura molto fini e leggeri, le declinazioni producono degli effetti per così dire più forti, soprattutto nei casi in cui gli esseri viventi desiderano qualcosa o sono propensi all'azione, ovvero in quei casi in cui gli atomi della mente sono organizzati secondo particolari configurazioni<sup>568</sup>.

Da tali considerazioni e dalla lettura dell'interpretazione di Englert deduciamo che lo studioso attribuisce al *clinamen* un ruolo fondamentale all'interno della psiche e per spiegare il suo funzionamento in riferimento all'esecuzione di azioni di un certo tipo. Se tuttavia la deviazione riveste il ruolo che lo studioso gli conferisce – ma siamo fortemente dubbiosi circa questa possibilità: in nessun passaggio Lucrezio sembra esplicitare in che modo sia richiesto che il *clinamen* giustifichi la *uoluntas*<sup>569</sup> né ci pare affermare che le volizioni si creerebbero a partire dalle deviazioni – non ci spieghiamo come mai esso non figuri in altre sezioni del *De Rerum Natura* in cui sono trattate la natura e le funzioni dell'*animus* o luoghi in cui sono esposti fenomeni o azioni particolarmente forti per l'intero organismo. Se la natura del *clinamen* è così determinante per la psicologia non si spiegherebbe perché trattarne esclusivamente in una sezione dell'opera che non affronta direttamente questioni psicologiche o etiche e non anche in altri libri, ad esempio il III e il IV, in cui aspetti emersi in questa sezione del libro II ricevono maggiore approfondimento.

---

567 Englert 1987, 128.

568 Cfr. *ivi.*, 128-129.

569 *L'id facit exiguum clinamen principiorum / nec regione loci certa nec tempore certo* con cui si chiude l'argomento libertario e che stando al passaggio dovrebbe garantire che la mente non sia condizionata e necessitata nei suoi atti non funge da vera e propria spiegazione di come ciò si verifichi (cfr. *infra*, 222-224 per le ipotesi circa la ricostruzione di tali versi finali).

Un altro punto che solleva difficoltà riguarda ancora una volta la natura della *uoluntas*. La connessione diretta che lo studioso ha cercato di mostrare tra *clinamen* e *uoluntas* e il fatto che sia attribuita loro la medesima funzione conduce paradossalmente a un effetto di sovrapposizione dei due elementi, al punto da non comprendere se la deviazione preceda, segua o coincida con l'esecuzione della *uoluntas*<sup>570</sup>. Sono fornite infatti proposizioni contraddittorie in merito: in alcuni punti del testo si afferma che la *uoluntas* inizia un'azione volontaria per mezzo della declinazione<sup>571</sup>, il che ci induce a pensare che *prima* avviene la declinazione e *dopo* la *uoluntas* è in grado di realizzare il suo potere; in altre parti ancora, invece, si afferma esplicitamente che una variazione del moto atomico della mente interviene dopo che la *uoluntas* entra in azione<sup>572</sup>. Diversamente ancora, lo studioso sembra affermare che la deviazione atomica si identifica con l'azione della *uoluntas*. I due principi sono spesso talmente accostati che non risulta possibile comprenderne la specificità. L'impressione generale che si ha, inoltre, è che l'introduzione del *clinamen* nel quadro complessivo della spiegazione della produzione delle azioni risulti una condizione sufficiente ma non necessaria per il funzionamento del processo in questione.

Più in generale, l'aspetto critico che emerge da quelle prospettive che intravedono una connessione diretta tra *clinamen* e *uoluntas* è a nostro avviso che a livello teorico l'"azione volontaria", in realtà, per essere spiegata, non richieda il ricorso a un qualche principio di indeterminazione: la sua natura, formazione ed esecuzione sarebbe intelligibile anche senza riferimento a una qualche impercettibile deviazione atomica nella struttura mentale. Nemmeno il testo pare confermare tale interpretazione: né l'essere origine di un nuovo moto implica che nel farlo la mente sia il risultato di declinazioni atomiche, né il fatto che l'atto volontario sia indeterminato nel suo accadere presuppone che sia preceduto da una deviazione.

L'introduzione di tale deviazione, piuttosto, che induce a pensare che si verifichi un

---

570 La posizione di Englert in realtà è stata per lo più unitamente interpretata come se l'autore sostenesse che il *clinamen* sia uno "strumento" utilizzato dalla *uoluntas* per dare inizio a un moto. A noi pare invece più impreciso il modo in cui l'autore intende che il *clinamen* interviene rispetto alla *uoluntas*.

571 Cfr. Englert 1987, 69, 125.

572 Cfr. *ivi.*, 126; 128.

corto circuito, una rottura nel meccanismo percettivo e volitivo, non pare “incastrarsi” a dovere in esso. La difficoltà cui alludiamo è quella messa in luce in modo esplicito da O’Keefe: «if the swerve is truly uncaused, then what exactly is the relationship between the preceding desire to run and the running that is caused by the swerve? Can the desire cause the swerve to occur? It seems not. Does the desire create conditions in the *animus* so that the possibility of a swerve is more apt to produce the sort of action desired? [...] It is hard to see what sort of acceptable and coherent account can be given»<sup>573</sup>.

Il merito della critica più recente consiste proprio nell’aver mostrato la mancanza di riscontri testuali e le contraddizioni cui danno luogo le concezioni che considerano il *clinamen* e di conseguenza la *uoluntas* alla stregua di principi originari e indeterminati, nonché la tipologia di autodeterminazione che si nasconde dietro le assunzioni di tali resoconti: l’idea che Lucrezio intendesse difendere un modello d’azione basato sulla libertà del soggetto di dare origine a un’azione senza essere determinato da alcunché di interno o di esterno<sup>574</sup>.

Una simile assunzione è implicita anche in quelle interpretazioni che ritengono che il ruolo del *clinamen* risieda nel suo essere un aspetto della materia che può essere sfruttato dalla volontà a suo favore: ad esempio secondo Kleve gli esseri viventi, in quanto posseggono libertà d’azione (*free will*) possono utilizzare le innumerevoli deviazioni atomiche che si producono continuamente in ogni direzione nella loro anima per esprimere tale libertà<sup>575</sup>; o meglio, la volontà è in grado di operare sull’organismo e dirigerlo secondo una traiettoria prescelta<sup>576</sup>. Sedley similmente considera la declinazione atomica un’indeterminazione nel moto atomico che consente alla volontà – una proprietà emergente della materia<sup>577</sup> – di esercitare il suo

---

573 O’Keefe 2005, 45.

574 Nello specifico i lavori di Bobzien 2000 e O’Keefe 2005, ch. 2 hanno primariamente contribuito a mettere ampiamente in discussione l’interpretazione tradizionale del rapporto *clinamen-uoluntas*. Rinviamo ai loro contributi per le esatte criticità sollevate nei confronti delle posizioni di “Bailey *et al.*”

575 Cfr. Kleve 1980, 29: «translated into atomistic terms: the *concilium* of the soul is met by a number of random movements, which can either be of a conserving or detrimental effect to it according to how the soul reacts to them».

576 Cfr. *ibid.* Emerge – da tale interpretazione – che la volontà sia un’entità autonoma e distaccata che può agire su e condizionare l’organismo di cui è principio.

577 Nell’ottica di Sedley in determinati stati complessi la materia assume delle proprietà non fisiche



controllo sui processi fisici dell'organismo<sup>578</sup>. Saunders si pone in linea con le posizioni di Kleve e Sedley e mette in modo particolare l'accento sul fatto che la *uoluntas* abbia essenzialmente a che fare con caratteristiche operativo/esecutive, cioè che Lucrezio non sia mai interessato a spiegare la sua formazione, bensì la sua esecuzione<sup>579</sup>. Egli ritiene che la declinazione dia il suo contributo in quelle azioni dell'agente che richiedono uno sforzo aggiuntivo, cioè svolgerebbe un ruolo nel rinforzare il suo *arbitrium* in quelle situazioni che lo richiedono<sup>580</sup>. Più tecnicamente, sostiene Saunders, quando le disposizioni atomiche dell'*animus* che costituiscono un dato desiderio devono diffondersi per l'intero organismo tramite gli atomi dell'*anima*, una declinazione all'interno dell'*animus*, in alcuni casi, consente a esso di imporsi in modo più efficiente sull'*anima* per trasmettere al corpo quelle configurazioni che realizzeranno l'*imago* in azione<sup>581</sup>.

(2) Tra coloro che invece hanno messo in discussione il ruolo diretto della declinazione nell'esecuzione di ogni atto volontario vi è sicuramente il contributo di Furley del 1967, che è stato il primo a rompere con la prospettiva ritenuta ortodossa di Giussani e Bailey. Negli anni ottanta e novanta si sono succedute poi posizioni dell'uno o dell'altro fronte, non per questo però, meno degne di attenzione<sup>582</sup>.

che possono apportare nuove forme operative.

578 Cfr. Sedley 1983.

579 Cfr. Saunders 1984, 41.

580 Ciò giustificerebbe l'assenza di riferimenti al *clinamen* in IV 877 e sgg. in cui il fenomeno del movimento rappresenta una situazione normale, tale da non richiedere particolari sforzi, e la presenza del *clinamen* in II, 251 e sgg. dove invece compaiono degli esempi di azioni più impegnative: un soggetto trascinato da forze che lo costringono e i cavalli bramosi di dare inizio alla loro corsa.

581 Cfr. Saunders 1980, 46.

582 Una ripresa dell'interpretazione tradizionale è costituita dal contributo di Asmis 1990. Secondo la studiosa Lucrezio intende salvare la mente dalla necessità di muoversi sempre in accordo con la propria natura originaria facendo scaturire l'inizio di ogni atto volontario da una discontinuità dei moti atomici. Anche Purinton 1999 ritiene che sia una implicazione necessaria dell'atomismo libertario ascrivibile a Epicuro concludere che le deviazioni atomiche causino le volizioni «from the bottom up» (257) e che queste siano «fresh starts of motion» (256). Inoltre anch'egli interpreta alcuni passi lucreziani (quelli della premessa maggiore) alla luce di una prospettiva «analogica». In sostanza secondo Purinton le implicazioni su cui si basa un atomismo libertario sono essenzialmente due: 1) in quanto atomista Epicuro e di conseguenza, secondo la sua lettura, Lucrezio, è impegnato a sostenere che i moti degli aggregati siano causati dai moti dei loro atomi costitutivi «dal basso verso l'alto»; 2) in quanto sostenitore di una concezione libertaria – elemento del sistema epicureo su cui vi è tutt'altro che unanimità – dovrebbe ritenere che gli agenti diano inizio a «fresh starts of motion» volontariamente. Così, come anche per gli altri sostenitori del rapporto di causalità diretta tra *clinamen* e *uoluntas*, ne deriva che esiste un moto originario e spontaneo, diversamente denominato «libera volizione», «atto volontario», «volontà» che, come capacità indipendente della mente dà inizio a corsi d'azione non determinati. Anche il contributo di Gulley 1990 sembra andare nella simile

Secondo Furley dunque, il ruolo che il *clinamen* riveste nella psicologia epicurea sarebbe negativo: la deviazione casuale salverebbe la volontà non facendo scaturire da tale indeterminazione ogni atto volontario, quindi non giocando un ruolo diretto nella sua formazione ed esecuzione, bensì producendo una discontinuità tra gli atomi che costituiscono la mente e formano il carattere della persona. Il punto che Lucrezio ed Epicuro miravano a difendere – alla stregua della teoria aristotelica delle azioni volontarie che secondo Furley costituisce il retroterra del resoconto epicureo – risiedeva nel far sì che l'origine delle azioni volontarie non potesse essere fatta risalire a qualcosa di precedente la nascita dell'agente.

Lo studioso insiste molto in questo senso sulla possibilità di garantire che l'agente non sia determinato dalla successione delle cause, dai *fati foedera*<sup>583</sup> che introdurrebbero una rigida causalità. Essa non consentirebbe che le azioni siano ricondotte al soggetto e determinerebbe dalla nascita l'ordine e i moti degli atomi della sua mente, condizionando quindi il suo carattere, le sue disposizioni e comportamenti. Una lieve deviazione di uno o più atomi della mente scongiurerebbe tale pericolo in quanto introdurrebbe una perturbazione nei moti originari, favorendo «new patterns of motion»<sup>584</sup> che non possono essere ricondotti all'iniziale costituzione della psiche.

Negli ultimi anni una simile posizione è stata difesa da Bobzien<sup>585</sup>, secondo la quale il *clinamen* avrebbe un ruolo indiretto: impedirebbe che lo stato della mente deliberante sia il prodotto necessario della sua costituzione interna. La predisposizione dell'atomo a deviare renderebbe possibili, secondo la Bobzien, i cambiamenti atomici in una data struttura, eliminando la necessità che altrimenti li

---

direzione di ritenere che nel passaggio in questione Lucrezio stia presentando un resoconto della libertà di scelta/azione ("free will"). Un segno di tale libertà risiederebbe proprio nella sua imprevedibilità, garantita dal *clinamen* (47): «the swerve signifies the unpredictable divergence of what one wills to do from what one would have willed to do if one's will had been determined by antecedent causes. So that its function lies in the determination of the will's direction». Solo che l'idea di Gulley è che Lucrezio fallisca nel tentativo di presentare la dottrina epicurea dell'autodeterminazione; in altri termini reputa inconsistente il tentativo di spiegare un fenomeno determinato (la nostra facoltà di scelta) tramite un movimento incausato e indeterminato; Lucrezio sembrerebbe giustapporre questi due aspetti in modo poco chiaro (cfr. 48).

583 Cfr. II, 254.

584 Furley 1976, 234.

585 Cfr. Bobzien 2000.

caratterizzerebbe<sup>586</sup>.

Nel caso della mente, significherebbe che, verificatasi una o più deviazioni casuali dei suoi atomi, la struttura originaria ne risulta modificata con diverse configurazioni e, quindi, il comportamento che esibisce un individuo sarebbe vincolato alla sua iniziale costituzione solo parzialmente, dato che il suo carattere si sviluppa grazie ai parziali cambiamenti nella struttura della sua mente<sup>587</sup>.

La necessità a cui sia Bobzien sia Furley fanno riferimento è il *necessum intestinum* di 289. L'interpretazione dei versi 288-293 risulta importante per il ruolo che i due studiosi attribuiscono al *clinamen* rispetto alla costituzione della mente. Per una più diretta comprensione delle loro affermazioni, li ripetiamo qui sotto:

«La gravità infatti proibisce che tutto avvenga per i colpi quasi per una forza esterna. Ma perché la *mente* stessa non abbia una necessità interna nell'attuarsi di tutte le cose e sconfitta sia quasi costretta a patire e sopportare, ciò lo produce il minimo inclinarsi dei principi non in uno spazio sicuro né in un tempo sicuro»<sup>588</sup>.

Secondo Bobzien *necessum intestinum* corrisponde al peso che contraddistingue una determinata composizione di atomi della mente e quindi designa la struttura originaria della mente che ciascuno possiede singolarmente; il *clinamen*, come si è detto più sopra, allevierebbe la mente da tale necessità.

Invece in tali versi Furley rinviene due tipi diversi di necessità: il peso in quanto necessità esterna e la costituzione atomica originaria come necessità interna. Il peso

---

586 Come ciò si verifichi meccanicamente è così spiegato da Bobzien (318): «this atomic composition and structure make up a person's mental dispositions, and are as such relatively firm; and they determine which of the impinging images the mind takes in and acts upon, and which not. The mere penetration of the mind by individual atoms or groups of atoms (e.g. εἰδῶλα) coming from outside will not usually lead to a change of the mental structure. However swerves may lead to a new structure of these atoms, perhaps to the integration of incoming atoms into this structure».

587 Cfr. *ivi.*, 218. La tesi era già stata sostenuta appunto da Furley 1967. Il punto di forza del contributo di Bobzien secondo il nostro parere sta nell'aver proposto un'interpretazione convincente di II, 251-293 mostrandone la coerenza con il sistema epicureo.

588 *pondus enim prohibet ne plaris omnia fiant / externa quasi ui. sed ne mens ipsa necessum / intestinum habeat cunctis in rebus agendis / et deuicta quasi cogatur ferre patique, / id facit exiguum clinamen principiorum / nec regione loci certa nec tempore certo.*

sarebbe quella caratteristica che fa sì che nelle collisioni con i simulacri gli atomi della mente siano in parte in grado di resistere agli urti, in quanto altrimenti le configurazioni atomiche della mente sarebbero continuamente destabilizzate e deteriorate, nonché di conseguenza determinate dagli urti esterni<sup>589</sup>. Secondo Furley in questi versi si ha l'evidenza che oltre al peso che impedisce la necessità esterna, la funzione del *clinamen* sia di impedire che la mente sia necessitata dall'interno.

Nell'ottica di Furley i versi 284-293 sarebbero intesi a realizzare un'analogia tra ciò che si verifica sul piano atomico e quanto avviene negli esseri viventi. Sebbene il passaggio testuale sia molto discusso per via dell'emendazione testuale di *res in mens* e per la mancanza di accordo tra gli studiosi circa cosa il *clinamen* sia chiamato a giustificare (se la mente, o l'atomo, o piuttosto “la cosa stessa” debbano essere salvaguardate da un *necessum intestinum*)<sup>590</sup>, i due studiosi rinvergono qui la

---

589 Cfr. Furley 1967, 231.

590 L'interpretazione di Furley e la sua idea della funzione giocata dal *clinamen* in ambito psicologico dipendono fortemente dalla rettifica testuale proposta da Lambino, che a 289 corregge la lezione *res* con *mens*. La lezione tradita *res ipsa* potrebbe riferirsi all'atomo o all'aggregato atomico che si presenta sul piano ordinario, invece la correzione *mens* sarebbe riferita alla mente in quanto principio direttivo dell'organismo. La correzione è generalmente accettata dagli interpreti come più appropriata al contesto, sebbene ci siano stati anche argomenti apportati a favore di *res*. Avotins 1979 ha cercato di mostrare l'univocità di riferimenti all'atomo nei passi 284-293. La sua tesi si poggia sui seguenti punti: vi è una corrispondenza tra i *semina* introdotti a 284 e *res/mens* a 289 per tali motivi: 1) *plagae* e *pondera* che compaiono al v. 285 si riferiscono a *semina* e il termine *pondus* compare di nuovo a 288; 2) nella stessa linea l'avverbio *enim* servirebbe a esplicitare quanto precedentemente affermato, ovvero che deve esistere un'altra causa del movimento oltre agli urti e al peso; i versi 288 e sgg. spiegherebbero questo fatto. Dunque *pondus* a 288 è identico a *pondera* a 285 e si riferisce a *semina*. 3) Inoltre dal punto di vista sintattico *pondus* avrebbe con *res* o *mens* del v. 289 la stessa relazione che lo lega a *semina* del v. 284. Dal momento che *pondus* è ciò che impedisce che le cose dipendano dagli urti come per una forza esterna (*quasi externa ui* – 289) e che *quasi externa ui* e *necessum intestinum* hanno come oggetto di riferimento contrastivo lo stesso termine *res/mens*, *pondus* dev'essere necessariamente una proprietà di *res/mens*. Si era però anche stabilito che *pondus*, coincidente con *pondera* (285), era associato a *semina* (284). Se si adottasse allora la lettura di *mens* a 289, *mens* e *semina* verrebbero a essere sinonimi, e ciò non sembra accordarsi con il senso dell'argomento libertario offerto da Lucrezio. Infatti il poeta tende a distinguere ciò che riguarda gli atomi e quanto concerne la mente: *mens* e *semina* si riferiscono a due diversi ordini di realtà. I principali argomenti a favore dell'emendazione testuale *mens* sono invece stati sostenuti da Furley 1967 e Fowler 1983. Riportiamo gli aspetti più cruciali per l'affermazione di *mens*. Furley ha giustamente sottolineato tali aspetti: 1) il carattere inusuale dell'espressione *res ipsa* se riferita all'atomo, espressione che non avrebbe altri paralleli nel testo; 2) l'espressione *cunctis in rebus agendis*, mentre risulta appropriata in riferimento alla mente, sarebbe più difficile da spiegare rispetto all'atomo; 3) può risultare strano che l'atomo sia la vittima di “un'interna necessità” e che sia costretto a “patire e subire”. Un altro elemento decisivo a favore di *mens* è fornito a nostro parere da Saunders 1984, 48: l'autore fa notare che mentre l'espressione *res ipsa* è molto rara in Lucrezio (tre esempi tutti confinati in un passaggio del libro VI: 918, 937, 939, come lo stesso Avotins riporta), occorrenze di *mens ipsa* risultano sparse tra il libro II e IV e intese a significare qualcosa come “la mente con i poteri a lei peculiari”. Il fatto che nell'argomento libertario vi siano due esempi in questo senso (vv. 260, 265), rende probabile che

connessione del *clinamen* a questo punto non più con la *uoluntas*, ma con la disposizione atomica della mente (la lettura con *mens* è comunque generalmente accettata dagli interpreti con valide argomentazioni)<sup>591</sup>.

Tornando allo studio di Bobzien, l'aspetto centrale dell'interpretazione di II, 251-293 da lei fornito risiede nel fatto che, similmente a quanto afferma Furley, debba essere la mente tramite le sue volizioni e non qualche altro principio esterno a essa (la necessità, il fato, la costituzione originaria) a determinare le azioni che essa compie<sup>592</sup>. Interessata a mostrare la mancanza di riscontri nei testi epicurei di quelle tendenze proprie di alcuni studi – tra cui la concezione prospettata da Giussani e Bailey – di interpretare il concetto di autodeterminazione come facoltà indeterminata di scelta/decisione, la studiosa concepisce la *uoluntas* nei termini di volizione, o impulso verso l'esecuzione di un'azione e dimostra che il suo essere *libera* non corrisponde al fatto di poter scegliere in qualsiasi momento un corso d'azione piuttosto che un altro, bensì al semplice fatto che non sia forzata ad agire in virtù di

---

anche la riga 289 sia meglio comprensibile se riferita a *mens ipsa*. Interessanti anche le osservazioni di Masi 2006, 253, n. 786 che, in risposta alle osservazioni di Avotins nota che la presenza di *pondus* e *plagae* a 289 potrebbe riflettere un uso analogico al fine di instaurare una relazione con la costituzione materiale dell'animale e il peso degli atomi da una parte, tra gli stimoli esterni e gli urti atomici dall'altra. E soprattutto la frase *omnia fiant* (288), la quale sembra indicare che Lucrezio voglia riferirsi alle cose o agli eventi in generale, nell'ottica di Avotins dovrebbe invece indicare solo i processi atomici. Se in base alle osservazioni condotte risulta plausibile accettare l'emendazione, i vv. 284-293 potrebbero essere così suddivisi: 1) a modo di ricapitolazione i vv. 284-287 riprenderebbero quanto Lucrezio afferma a 216 e sgg. a proposito dei moti atomici; 2) con l'analogia che è possibile Lucrezio intenda stabilire tra movimenti atomici ed esseri viventi, i vv. 288-289 segneranno un passaggio dal piano atomico a quello ordinario (tramite *omnia fiant*); 3) e infine tra 289 e 293 sarebbe ulteriormente specificato tale passaggio prendendo come caso specifico degli eventi macroscopici la *mens*, al fine di rafforzare retoricamente la tesi della presenza del *clinamen* a livello atomico quale principio che serve a giustificare la presenza e il potere della mente sul piano ordinario.

591 Bobzien 2000, 316, n. 61 preferisce come Furley la correzione *mens*. A ogni modo ritiene plausibile che anche *res ipsa* possa essere accettata senza che ciò vada a detrimento della possibilità di attribuire al *clinamen* il ruolo di preservare la mente da una necessità interna. Infatti traducendo *res ipsa* con “una cosa stessa” Lucrezio potrebbe riferirsi in modo generale a tutte quelle cose della realtà ordinaria che possono non essere internamente necessitate, e ciò si accorderebbe con *omnia fiant* di 288, espressione che infatti sembrerebbe riferirsi alle cose in ambito macroscopico.

592 Cfr. *ivi.*, 309 e sgg. L'interpretazione di O'Keefe riguardo la lettura di DRN II 251-293 è sostanzialmente in accordo con il resoconto di Bobzien e i suoi intenti: mostrare che Lucrezio non testimonia e/o difende una concezione libertaria, e segue Bobzien negli aspetti sostanziali. Tuttavia, nel suddividere la sua esposizione delle concezioni derivate dalla lettura di II, 251-293 in tre paragrafi corrispondenti ai tre argomenti attraverso cui si snoda il passo (premessa maggiore, premessa minore e conclusione) e nel raccogliere pezzo per pezzo le principali criticità dei sostenitori dell'“interpretazione tradizionale”, fornisce una visione d'insieme molto ordinata e utile quindi per ricostruire i contenuti essenziali che Lucrezio intende veicolare in II, 251-293.

qualcos'altro che non siano le sue stesse disposizioni<sup>593</sup>.

In linea con le posizioni di Furley e Bobzien, anche Masi ritiene che l'argomento di Lucrezio non sia volto a stabilire una connessione diretta tra il *clinamen* e le singole occorrenze di *uoluntas*, ma che contribuisca a determinare la condizione mentale da cui derivano le azioni intenzionali. Ciò che la studiosa si propone di mostrare tramite l'analisi di II, 251-293, in particolare, è come Lucrezio stabilisca una relazione tra la deviazione e la mente, ovvero la sua capacità di formare una *uoluntas*<sup>594</sup>.

Alla luce delle ultime considerazioni si può constatare che nelle interpretazioni che rilevano una connessione solo indiretta tra *clinamen* e *uoluntas* si verifica uno spostamento dell'elemento casuale dall'atto alla disposizione mentale, con un tipo di indeterminazione che tuttavia non ha implicazioni “macroscopiche”; essa si inserisce come parte del meccanismo secondo cui funziona la mente senza andare incontro ai problemi in cui rimangono invischiata le teorie che stabiliscono una connessione diretta tra *clinamen* e atto volontario: quello di porre un fenomeno casuale all'origine di un fenomeno deliberato e intenzionale.

In linea generale la seconda tipologia di interpretazioni fornisce una lettura più sobria e funzionale della connessione tra *clinamen* e *uoluntas*. Nella misura in cui Lucrezio stesso non giustifica la possibilità degli animali di agire a loro piacimento tramite l'ammissione della necessità di un'interruzione nel meccanismo dello stimolo-risposta

---

593 Le affermazioni di Bobzien si inseriscono nello scopo più ampio del suo articolo di assestare il dibattito intorno alla posizione difesa da Epicuro riguardo la natura dell'autodeterminazione del soggetto. Con l'intento di criticare le posizioni che attribuiscono a Epicuro una concezione indeterminista della libertà, l'autrice prende in considerazione due modelli tra loro opposti di azione umana: il primo, definito “independent-decision-faculty model of agency”, che intende la libertà come libertà di decidere o scegliere altrimenti, e il “whole-person model of agency”, in base al quale l'agente è autonomo in quanto egli e non qualcos'altro è la causa delle azioni che compie. È secondo quest'ultimo modello – definito “one-sided causative” poiché indica chi detiene la responsabilità causale per un dato evento – che a parere della studiosa andrebbe letta la psicologia epicurea dell'azione. La concezione “unidirezionale” del modello d'azione epicureo prospettata da Bobzien è criticata da Mitsis 2019, il quale invece ritiene che il resoconto epicureo dell'azione volontaria risiede nell'abilità della mente di scegliere tra alternative. Questo alla luce del fatto che, invece di sostenere la linea interpretativa di Furley-Bobzien basata sull'importanza di considerare il carattere e le disposizioni morali all'origine dei moti volontari, l'autore sottolinea la fiducia epicurea nella ragione; ovvero evidenzia l'importanza che Epicuro riconosce alla capacità dell'uomo di adeguarsi alle argomentazioni razionali e, di conseguenza di trasformare la propria vita, tramite la valutazione razionale dei piaceri che, di fatto, si traduce in una scelta tra alternative.

594 Cfr. Masi 2006, 238. In una simile direzione ci sembra vada anche il recente contributo di Mitsis 2019, cap. 1.

è ragionevole pensare che tale interruzione non risieda nell'attività visibile dell'animale bensì occupi un ruolo nella sua costituzione originaria. Inoltre ciò è in linea con il fatto che il *clinamen* non sia un moto atomico che introduce una rottura nell'ordine naturale, ma è qualcosa di intrinseco a tale medesimo ordine; un movimento cioè, che costituisce uno scarto interno alla materia e che, in virtù di ciò, impedisce a un aggregato di essere riducibile al suo sostrato atomico<sup>595</sup>. Nel momento in cui la deviazione o le deviazioni si realizzano nella struttura della mente ciò garantisce che il soggetto sia in grado di dare avvio al proprio movimento senza che questo possa essere determinato dalla base fisico-meccanica che lo costituisce<sup>596</sup>. Si è visto poi come le interpretazioni a favore della connessione diretta, nell'enfatizzare il carattere di inizio del moto del *clinamen*, tendano a proiettare tale caratteristica sulla *uoluntas* quale corrispondente fenomenico di ciò, con il risultato di considerare quest'ultima alla stregua di un principio originario e indeterminato di moto o di facoltà “speciale” della mente, oppure, ancora, di non riuscire a distinguere concettualmente i due (il *clinamen* e la *uoluntas*).

## 2.1. Quale ruolo per la *uoluntas* in II, 251-293?

Eseguita una panoramica sulle principali posizioni sostenute dagli interpreti in merito alla relazione che verrebbe a stabilirsi in II, 251-293 tra *clinamen* e *uoluntas*, ci soffermiamo ora sulla nozione di *uoluntas* per alcune considerazioni. Si è potuto constatare come, a seconda del modo in cui è stata interpretata la relazione siano emerse sfumature e accezioni diverse del significato che essa assumerebbe

---

595 Come anche gli studi in ambito epicureo sono tesi a mostrare. Riguardo la questione dell'attribuzione della teoria del *clinamen* a Epicuro, non vi sono dubbi tra i commentatori riguardo la sua paternità della dottrina nonostante l'assenza di riferimenti all'interno delle opere superstiti. Sul modo in cui rendere conto di tale assenza e sulle ipotesi relative al ruolo che avrebbe svolto nella concezione epicurea della mente si rimanda all'opera di Masi 2006 e alle pagine di Verde-Spinelli 2014, 65-71.

596 Seguiamo dunque in via generale le ipotesi di Mitsis 1988, Masi 2006 e Verde-Spinelli 2014 secondo cui la principale ragione per l'introduzione della deviazione atomica da parte di Epicuro risiederebbe nel fatto che soltanto l'introduzione di uno scarto o rottura nella materia che compone un aggregato può garantire che questo non sia completamente determinato dalla struttura atomica che lo costituisce.

nell'economia del passo. Il punto è cercare di capire se e che tipologia di enfasi Lucrezio ponga nel concetto di *uoluntas* al di là del ruolo che il *clinamen* sarebbe chiamato a giocare. Per fare ciò ci concentriamo sulle occorrenze del termine all'interno del nostro passaggio come operazione preliminare per poi, in un secondo momento, allargare la prospettiva alle occorrenze in altri passaggi testuali meno discussi.

È innanzitutto interessante notare come in un contesto non psicologico come quello del secondo libro siano condensati concetti e termini di natura psicologica le cui caratteristiche saranno rese note nei successivi libri. Ciò comunque non ci stupisce, avendo già potuto constatare in altri contesti come i temi trattati da Lucrezio in un libro siano spesso anticipati o abbiano dei nessi con le affermazioni condotte in altri libri e con la rispettiva terminologia utilizzata.

Resta il fatto che nel passo in esame il termine *uoluntas* compare ben quattro volte, laddove in altri contesti le occorrenze non sono così concentrate.

La prima è ai vv. 257-260 in cui la *uoluntas* è introdotta come ciò per mezzo di cui “procediamo dove il piacere ci guida”<sup>597</sup> e direzioniamo i nostri movimenti nei tempi e nei luoghi prestabiliti dalla nostra mente. Già da tale affermazione si può dedurre come la *uoluntas* sia qualcosa che consente agli esseri viventi di muoversi o di dare corso a un'azione e raggiungere un fine prospettato (*per quam progredimur quo ducit quemque uoluptas*). Non a torto, dunque, Schrijvers<sup>598</sup> ha evidenziato come la *uoluntas* funzioni da causa efficiente del movimento, di cui invece la *uoluptas*, il piacere, costituisce la causa finale. Se ne ha, in questo passaggio, un esempio evidente.

---

597 I manoscritti contengono *fati auulsa uoluptas* e *progredimur quo ducit quemque uoluntas*. La maggior parte degli interpreti è incline ad accogliere l'emendazione di Lambino «*uoluntas... uoluptas*» poiché il mantenimento della versione tradita comprometterebbe la sequenza delle argomentazioni. Si confronti in particolare Fowler 1983, 334-336 e Avotins 1980a, 285-291 per la difesa della correzione. Tra le principali obiezioni che Fowler presenta alla lezione dei manoscritti figurano le seguenti: risulta più naturale pensare che sia il piacere a condurre un individuo che non la sua volontà; così come è più spontaneo parlare della volontà, piuttosto che del piacere, come *libera* e *fati auulsa*. Avotins invece suggerisce l'uso di *uoluntas* al posto di *uoluptas* per via del parallelismo sussistente tra 251-57 e 284-87: in entrambi i casi si farebbe riferimento a suo parere al *clinamen* quale condizione della *uoluntas* e non della *uoluptas* (riteniamo tuttavia che i vv. 284-287 abbiano a che fare con *mens* e non con *uoluntas*. Cfr. *infra*, 231-232). Un altro argomento che Avotins propone riguarda la similitudine del testo di Lucrezio con Cic., *De Fato* 20 in cui viene fatto cenno alla *hominis uoluntate libera*.

598 Cfr. Schrijvers 1970, 16-17.



Nel testo poi si specifica che il movimento in vista del piacere è inteso nel senso del *progredire* (258) o del *declinare* il proprio moto (259)<sup>599</sup>. È evidente che si tratta di due azioni alternative, ma siamo d'accordo con Masi nel ritenere come ciò non vada inteso nel senso che ogni qualvolta si prospetta il piacere si apra la possibilità per l'animale di raggiungerlo oppure di opporre un rifiuto. Ci sembra piuttosto ragionevole l'osservazione per cui «i due movimenti possono essere alternativi anche nella misura in cui, in una medesima circostanza, esseri viventi diversi tendono a comportarsi diversamente, gli uni perseguendo la soddisfazione immediata di un desiderio, gli altri rinunciandovi»<sup>600</sup>.

Un altro dato fondamentale che emerge dal testo è la presenza di *mens* (260), il cui ruolo qui assunto, se si mantiene la coerenza con quanto Lucrezio afferma altrove a proposito della sua natura, è certamente di principio direttivo del moto. A tale proposito ci sembra che l'eccessiva enfasi posta da alcuni commentatori sulla *uoluntas* abbia portato a trascurare questo aspetto e a ritenere che principio del moto sia la *uoluntas* stessa, o addirittura che *mens* sia usata da Lucrezio come equivalente di *uoluntas*<sup>601</sup>. Anche quando *uoluntas* è intesa dagli studiosi come facoltà o potere della mente, quindi nei casi in cui in una qualche misura è considerata dipendente da questa, in realtà, in affermazioni come «*voluntas* begins the motion it wants to perform»<sup>602</sup> non si fa che accentuare il carattere che a lei sarebbe proprio – e non alla *mens* – di essere un principio direttivo, ovvero il riferimento alla *mens* è completamente lasciato in secondo piano.

Che invece sia la *mens* a costituire l'origine dei moti è esplicitato al verso 269, in cui

---

599 Gli interpreti hanno rilevato l'ortodossia epicurea di tale affermazione. Asmis 1990, 281 ha sottolineato la corrispondenza della frase lucreziana con la testimonianza di Sesto Empirico M. II. 96 in cui si afferma che un animale procede naturalmente verso il piacere ed evita il dolore (ὄρμᾶ μὲν πρὸς ἡδονὴν ἐκκλίνει δὲ τὸν πόνον), sostenendo che *progredimur* traduce letteralmente ὄρμᾶν e *declinamus* ἐκκλίνειν; mentre *quo ducit quemque uoluptas* corrisponde a πρὸς ἡδονήν. Fowler 1983, 335-336 specifica ulteriormente l'accezione di *declinamus* in quanto opposto a *progredimur* nel senso di «turn aside from...» in base al calcolo delle conseguenze dolorose che deriverebbero dall'aver intrapreso quel determinato moto.

600 Masi 2006, 244.

601 Cfr. Gulley 1990, 42. Se *mens* fosse utilizzata da Lucrezio come sinonimo di *uoluntas* non si spiegherebbe perché Lucrezio non usi il termine *uoluntas* anche quando parla delle caratteristiche dell'*animus* nel libro III.

602 Cfr. Englert 1987, 66.

si fa riferimento al cuore (*corde*)<sup>603</sup>, da dove si irradiano i moti; mentre al verso subito successivo si accenna a una *uoluntas animi* – la terza occorrenza di *uoluntas* secondo la sequenza del luogo testuale – che rappresenta il tramite grazie a cui tali moti si distribuiscono nell'organismo, dopo che l'impulso del moto (*initum motus*) è stato generato dalla mente. Il verso 269 richiama i passi 261-262 in cui compare un'altra occorrenza di *uoluntas* – la seconda – e dei moti che si irradiano tra le membra:

«a ogni cosa la volontà di ciascuno  
dà inizio e di qui i moti circolano per le membra»<sup>604</sup>.

È dunque evidente che il ruolo direttivo del moto spetta alla *mens* e che la *uoluntas* sia dipendente da questa, essendo associata all'inizio del moto solo in modo subordinato alla mente, la quale è all'origine di tutti i desideri, gli impulsi e le intenzioni dell'essere vivente.

Se prendiamo come riferimento la sezione dei vv. 261-283, il testo sembra enfatizzare in modo peculiare la dinamica fisica dei moti dell'animo e anche gli esempi dei cavalli scalpitanti e del moto forzato evocano un ordine meccanico/materiale della spiegazione. È sicuramente ciò che ci si dovrebbe aspettare da un sistema materialista e da un interprete peculiare dell'Epicureismo qual è Lucrezio. L'impressione che abbiamo relativa a tale sezione è che Lucrezio sia interessato a mostrare il processo meccanico alla base dei moti dell'animo diretti all'azione o, detto altrimenti, il verificarsi del movimento<sup>605</sup>:

«non vedi anche che, apertisi ad un certo momento  
i cancelli, non può tuttavia prorompere dei cavalli  
la forza repressa, così d'un tratto quanto brama la loro mente?  
Infatti tutto l'insieme della materia per tutto quanto  
il corpo deve essere sollecitato, sollecitato per gli arti

---

603 Nel libro III Lucrezio affermerà che la mente ha sede nel petto.

604 *his rebus sua cuique uoluntas / principium dat et hinc motus per membra rigantur.*

605 Anche Verde-Spinelli 2014, 70 sottolineano la natura “cinetica” dell'esposizione lucreziana.

tutti così che insieme sforzatosi segua l'inclinazione della mente»<sup>606</sup>;

«e non è cosa simile a quando procediamo sotto la spinta di un colpo,  
per le immense forze e un impulso enorme di un altro;  
allora infatti tutta la materia dell'intero corpo  
è evidente che contro la nostra volontà va avanti ed è trascinata,  
finché la frenò attraverso le membra la nostra volontà»<sup>607</sup>.

Tali esempi, nell'ottica del passaggio, dovrebbero illustrare che l'origine del movimento è interna all'animale, che esiste una fonte interna di movimento<sup>608</sup> e che essa coincide con la *mens*. Anche quando il soggetto è costretto da una forza esterna, può infatti opporsi a tale costrizione grazie a un moto che scaturisce dalla mente.

Gli interpreti tendenzialmente sostengono che ai vv. 261-283, che costituiscono la premessa minore dell'argomento libertario, Lucrezio intenda mostrare l'esistenza negli animali della *uoluntas*. Sicuramente in questa direzione ci sembra che Lucrezio, più che in altri passaggi testuali, enfatizzi l'aspetto volitivo della mente, ma risulta a nostro avviso fuorviante dare un eccessivo peso – in tal senso – alla nozione di *uoluntas*, poiché si avrebbe l'impressione che Lucrezio stia introducendo un concetto tecnico o comunque un termine specifico, laddove il punto su cui sembra insistere non sarebbe tanto la *uoluntas* in sé e per sé, quanto l'esistenza di una fonte interna del movimento e come questa si realizzi in termini fisici.

Per non forzare il concetto di *uoluntas* potremmo dire in termini generali che Lucrezio sta qui enfatizzando la dimensione volitiva dell'animale, per esprimere la

---

606 II, 263-268: *Nonne uides etiam patefactis tempore puncto / carceribus non posse tamen prorumpere equorum / uim cupidam tam de subito quam mens auet ipsa? / Omins enim totum per corpus materiai / copia conciri debet, concita per artus / omnis ut studium mentis conixa sequatur.* Non riteniamo possibile, come taluni studiosi intendono sostenere, che il ritardo osservabile tra il momento della formazione dell'impulso e la sua esecuzione sia dovuto al verificarsi della deviazione atomica quale condizione per dare avvio al movimento desiderato, per cui occorrerebbero alcuni istanti prima che il moto si trasformi in azione (così ad esempio Englert 1987, 68-69 e Fowler 2002, 330-331). Piuttosto ci sembra plausibile pensare – come fa O'Keefe 2005 – che il ritardo mirerebbe a dimostrare il fatto che il movimento ha un'origine interna, che esiste un moto avente origine nella mente; nel qual caso, infatti, è necessario del tempo prima che la mente, con il suo impulso riesca a mobilitare l'intero corpo.

607 II, 272-276: *nec similest ut cum impulsi procedimus ictu / uiribus alterius magnis magnoque coactu. / nam tum materiem totius corporis omnem / perspicuumst nobis inuitis ire rapique, / donec eam refrenauit per membra uoluntas.*

608 Cfr. O'Keefe 2005, 33, Masi 2006, 247.

quale il poeta ricorre a varie espressioni sinonimiche. Ad esempio a 268-270 troviamo *studium mentis, initum motus a corde creari ed ex animi uoluntate*. Da ciò si può evincere come Lucrezio non intenda soffermarsi su un esame specifico della natura della *uoluntas* in quanto tale e che il punto specifico non sia darne una definizione. Vista però la dimestichezza che il poeta sembra avere con l'uso di tale termine in II, 251-293, è probabile che essa sia comunque l'aspetto che fenomenicamente, cioè a livello macroscopico<sup>609</sup>, più si addice a definire un impulso proveniente dalla mente. Il termine infatti, come quarta occorrenza compare nell'esempio dell'individuo soggetto a una forza costrittiva il quale, attraverso la *uoluntas*, determina un arresto al moto forzato (*donec eam refrenauit per membra uoluntas*).

Da tale medesimo esempio si deduce che ognuno di noi è dotato di una capacità di contrastare movimenti che non sono l'esito dei nostri impulsi, grazie alla presenza, nel nostro petto, di «qualcosa (*quiddam*) che può ribellarsi e opporre resistenza»<sup>610</sup>. Poiché nella terza parte dell'argomento libertario si parla poi di una nostra *innata potestas*<sup>611</sup> alcuni interpreti ritengono che tale *innata potestas* corrisponda alla *libera uoluntas* nella misura in cui Lucrezio – tramite il *clinamen* – starebbe proprio dimostrando la sussistenza di un principio all'origine dell'agire<sup>612</sup>. Ma per quanto tale passaggio sembri evocare sintatticamente i vv. 256-258 in cui si fa riferimento alla *fati auulsa uoluntas* con la stessa espressione *unde est haec...*, è più probabile ravvisare una connessione con il verbo *possit* a 280 e con quel *quiddam* (280)<sup>613</sup> interno al nostro organismo, ovvero pensare che con l'espressione *innata potestas* il poeta si riferisca a quella entità originariamente – e cioè fin dalla nascita – intrinseca

---

609 Che Lucrezio intenda porre in evidenza l'aspetto fenomenico della *uoluntas* è suggerito dal pronome dimostrativo *haec* utilizzato a 256 e 257 per introdurla nella discussione.

610 Cfr. II, 277-280: *iamne uides igitur, quamquam uis exera multos / pellat et inuitos cogat procedere saepe / praecipitesque rapi, tamen esse in pectore nostro / quiddam quod contra pugnare obstareque possit?*

611 Cfr. II, 284-287: *quare in seminibus quoque idem fateare necessest, / esse aliam praeter plagas et pondera causam / motibus, unde haec est nobis innata potestas, / de nihilo quoniam fieri nil posse uidemus.*

612 Cfr. Saunders 1984, 43; cfr. Avotins 1980a, 77 il quale, non notando una particolare differenza tra *uoluntas* o *mens*, le considera alla stregua dello stesso principio.

613 Come sostiene in modo convincente Bobzien 2000, 314-315, e come afferma anche Masi 2006, 249.

al composto materiale che ci costituisce, la mente, che possiede la capacità di dare il via a degli impulsi che si trasmettono nel restante organismo<sup>614</sup>. Si tratterebbe di una sfumatura diversa con cui Lucrezio connota una caratteristica della mente. Inoltre in altri luoghi testuali (in particolare nel libro III) *potestas* e *animus* sono associati, mentre *potestas* non risulta mai associata a *uoluntas*. L'espressione *potestas animi* è di solito impiegata quando l'*animus* è inteso nel senso dell'anima complessiva, come forma di capacità o potere<sup>615</sup>.

Delle quattro occorrenze di *uoluntas* all'interno del passaggio, a eccezione della prima in cui il periodo in cui è inserita suggerisce un contesto di riferimento etico, le altre tre sono associate all'irradiarsi dei moti tra le membra, per cui a essere enfatizzato è il versante materialistico. Questo suggerisce ancora una volta la coerenza e la specificità dell'esposizione lucreziana: la natura psichica del fenomeno che Lucrezio sta mostrando è spiegata ed esemplificata attraverso la dinamica fisica che lo sottende; i due aspetti sono le due facce di una stessa medaglia e Lucrezio impiega un'unica terminologia fisica per esprimerlo<sup>616</sup>. La *uoluntas*, dunque, è evento psichico e materiale al medesimo tempo; in campo etico-psicologico come in campo fisico, è ciò che, tramite l'animo, rende possibili i movimenti nel nostro corpo.

In virtù di quanto fin qui detto e sulla base delle occorrenze del termine *uoluntas* nel passaggio testuale in oggetto, possiamo dunque ricapitolare i seguenti aspetti:

- 1) la *uoluntas* è un principio collegato alla possibilità che ha una certa struttura corporea – il corpo – di muoversi secondo una certa direzione;
- 2) tale direzione è stabilita dalla mente, dunque la *uoluntas* dipende da questa;
- 3) si è vista essere un mezzo utilizzato dalla mente in vista del

---

614 Bobzien 2000, 314-315 parla della *potestas* nei termini di capacità/potere, ovvero di quel potere della mente di avere volizioni e che quindi consente al corpo di muoversi.

615 Cfr. Wald 1968, 142.

616 Quando Fowler, citando delle moderne concezioni della volontà, asserisce che in Lucrezio non esista una facoltà della volontà indipendente e scorporata dall'organismo dal momento che non si tratta di un evento mentale ma è essenzialmente un'occorrenza puramente fisica (1983, 351), ci sembra che in tale modo l'autore introduca una cesura che non fa giustizia al resoconto di Lucrezio; mentale e fisico, a nostro avviso, costituiscono un'unica realtà.

raggiungimento di un fine determinato.

A questo punto, sarà nostro interesse – nel successivo paragrafo – confrontare tali aspetti con altri passaggi chiave dell'opera e vedere precisamente che ruolo la *uoluntas* occupi nella dinamica volitiva dell'individuo e rispetto alla sua natura desiderativa.

### **3. La dimensione fisiologica dell'essere umano: alle origini della *uoluntas* in Lucrezio**

Il legame della *uoluntas* con la *mens* e i movimenti da questa innescati è esplicitamente introdotto da Lucrezio nel libro IV<sup>617</sup>, in un passaggio testuale anch'esso spesso oggetto di dibattito proprio in quanto costituisce l'unica trattazione parallela a quella del libro II. A differenza di questa, lì non vi è fatto riferimento al *clinamen* e il contesto dello sviluppo della tematica è comunque diverso. Mentre i vv. 251-293 si inseriscono in un discorso sulla natura dei moti atomici e sono collocati in un canto la cui materia è data prevalentemente dalla cinetica degli atomi e dal modo in cui questi, incontrandosi, danno vita agli aggregati e alle qualità loro pertinenti, la parallela trattazione del libro IV è integrata in una sezione del libro che prende in considerazione alcuni fenomeni psicofisici dell'individuo, come la fame e il sonno, ed è esplicitamente introdotta come la spiegazione del fenomeno del movimento, inteso concretamente come azione del camminare.

Nonostante la diversità di contesto dei due luoghi testuali, l'esposizione di entrambi è relativa a un impulso di moto trasmesso dalla mente al corpo per il tramite della *uoluntas*, per cui gli studiosi si sono in generale posti il problema di come conciliare i due resoconti, soprattutto in virtù dell'assenza di richiami al *clinamen* nel libro IV. All'interno del discorso relativo al rapporto tra *clinamen* e *uoluntas* tale aspetto è stato interpretato da una parte come la prova che Lucrezio non intendesse porre una deviazione atomica alla base di ogni singola azione e non concepisse un'interruzione

---

617 Cfr. IV, 877-906.

nel meccanismo dello stimolo-risposta<sup>618</sup>; secondo altri l'assenza della teoria del *clinamen* nel libro IV non sarebbe elemento sufficiente a escludere tale possibilità<sup>619</sup>. Per Fowler, ad esempio, siccome «*simulacra* are striking our mind all the time», ciò si verifica anche quando la mente, attraverso la *uoluntas*, si focalizza sulle immagini del movimento<sup>620</sup>; e quindi sebbene non direttamente esplicitato, il *clinamen* sarebbe alluso anche nell'esposizione del libro IV. Se nulla di ciò che Lucrezio asserisce esplicitamente preclude al cento per cento la possibilità che la declinazione possa avere un ruolo nella produzione delle azioni (una sorta di “argomento del silenzio”)<sup>621</sup>, allo stesso tempo non vi sono altrove nel testo – fatta eccezione per II, 251-293 – forti evidenze a favore di ciò. Quindi è probabile che nei versi dedicati alla locomozione Lucrezio non ne faccia voce semplicemente perché non nel contesto della scaturigine e della trasmissione corporea del movimento andrebbe considerato il suo ruolo.

Lucrezio espone il fenomeno della locomozione secondo le due “fasi” in cui risulta scandito il processo: 1) come facciamo a muovere i passi quando ne abbiamo voglia e 2) in che modo si produce effettivamente il movimento nelle membra:

«Ora ti dirò, in che modo avvenga che i passi portar avanti possiamo,  
quando vogliamo, e in che modo ci sia dato di muover le membra,  
[...]

Dico che per prima al nostro animo i simulacri del movimento  
arrivano e l'animo eccitano, come abbiam detto per l'innanzi.

Quindi la volontà sorge; né infatti qualcuno a fare incomincia  
alcuna cosa, se prima la mente non abbia preveduto cosa vuol per l'innanzi.

Di ciò che prevede, di quello vi è l'immagine. 885

E quando perciò l'animo così è indotto a voler andare  
e mettersi in moto, eccita subito quella forza dell'anima  
che nel corpo tutto quanto per le membra e gli arti è disseminata;  
ed è facile a farsi, poiché ad esso congiunta si tiene.

Quindi essa, inoltre, il corpo eccita, e così tutta quanta 890

618 Cfr. Furley 1967, 215-216; O'Keefe 2005, 38-40.

619 Cfr. Purinton 1999, 277.

620 Fowler 1984, 341.

621 Come nota Bailey 1947, 1287.

a poco poco la mole è spinta in avanti e in movimento è messa.  
 Inoltre allora anche scema il corpo e l'aria  
 - così come deve poiché sempre mobile è di natura -  
 viene attraverso le entrate e penetra largamente  
 e si espande fino a tutte le parti così minute 895  
 del corpo. Dunque avviene qui che il corpo si muova per due cause,  
 e in una duplice direzione, come una nave per i remi e il vento.  
 Né tuttavia in tali cose ciò è di meraviglia,  
 che così piccoli corpuscoli tanto gran corpo possono  
 piegare, e tutto quanto il peso nostro far girare; 900  
 infatti il vento, tenue per il sottile corpo,  
 spinge, muovendola, una grande nave di grande mole  
 e una sola mano la regge quando è in moto a qualsiasi velocità,  
 e un solo timone la fa volgere dovunque piaccia,  
 e una macchina per mezzo di ruote e pulegge molte cose di grande 905  
 peso smuove, con leggero sforzo sollevandole»<sup>622</sup>.

Ipotizzando una suddivisione del luogo testuale, i vv. 881-888 spiegherebbero il punto primo: il meccanismo per cui si affacciano alla mente determinati simulacri e si forma l'immagine dell'azione da compiere, e come questo evento si trasformi in impulso tramite la *uoluntas*; i vv. 889-906 invece forniscono un quadro del processo meccanico che avviene nelle membra e che, tramite gli ulteriori movimenti dell'aria, consente di fatto il movimento (2). A seconda della maggiore enfasi posta sull'uno o l'altro punto, gli studiosi esprimono secondo svariate accezioni il punto che Lucrezio

---

622 IV, 877-906: *nunc qui fiat uti passus proferre queamus, / cum uolumus, quareque datum sit membra mouere, / [...] Dico animo nostro primum simulacra meandi / accidere atque animum pulsare, ut diximus ante. / Inde uoluntas fit; neque enim facere incipit ullam / rem quisquam, quam mens prouidit quid uelit ante. / Id quod prouidet, illius rei constat imago. / ergo animus cum sese ita commouet ut uelit ire / inque gredi, ferit extemplo quae in corpore toto / per membra atque artus animai dissita uis est. / et facilest factu, quoniam coniuncta tenetur. / inde ea proporro corpus ferit, atque ita tota / paulatim moles protruditur atque moueretur. / praeterea tum rarescit quoque corpus et aer / - scilicet ut debet qui semper mobilis extat – per patefacta uenit penetratque foramina largus / et dispargitur ad partis ita quasque minutas / corporis. Hic igitur rebus fit utrimque duabus. / corpus ut ac nauis remis uentoque feratur. / nec tamen illud in his rebus mirabile constat, / tantula quod tantum corpus corpuscola possunt / contorquere et onus totum conuertere nostrum; / quippe etenim uentus subtili corpore tenuis / trudit agens magnam magno molimine nauem / et manus una regit quantouis impete euntem / atque gubernaculum contorquet quolibet unum, / multaque per trocleas et tympana pondere magno / commouet atque leui sustollit machina nisu.*



intenderebbe spiegare. Alcuni ritengono che il poeta latino voglia esporre come si forma la *uoluntas*<sup>623</sup>; altri invece affermano che il passo sia relativo al modo in cui l'organismo si muove quando lo desidera<sup>624</sup>; altri ancora accentuano l'aspetto esecutivo: l'esecuzione della volontà di camminare<sup>625</sup>. Fermo restando che la *uoluntas* costituisce parte della dinamica evidenziata, come in II, 251-293 anche in questo caso enfatizzandola come elemento centrale del discorso si rischia a nostro avviso di perdere la visione d'insieme. Preferiamo quindi constatare quale sia il problema del passaggio in senso più generale, per poi parlare della *uoluntas* relativamente al punto in cui se ne fa cenno.

Nel presentare il fenomeno della locomozione sembra che a Lucrezio preme in particolar modo il fatto di riuscire a rendere fisicamente conto di come un'essenza così leggera e minuta come l'anima possa riuscire a muovere un'entità di grande mole come il corpo<sup>626</sup>. Gran parte del passaggio testuale sembra infatti essere il risultato dello sforzo di Lucrezio di spiegare come l'intero corpo possa essere facilmente mosso come una nave tramite i remi e il vento (quindi il punto 2 evocato più sopra). È nell'ambito di questa sorta di spiegazione meccanica in cui anche l'aria è introdotta come catalizzatore del movimento nel corpo che si può notare come il tema sia inserito in continuità con gli altri argomenti trattati nei versi precedenti e in quelli successivi. Avevamo già messo in luce la vicinanza con il fenomeno del sonno perché anche in quel caso l'aria occupa un ruolo nel modificare gli assetti di anima e corpo<sup>627</sup>. In tale contesto, e cioè nella spiegazione fisica dell'esecuzione fenomenica del movimento, questo sarebbe dunque prodotto in modo meccanico in duplice modo: oltre alla spinta interna dovuta alla trasmissione del moto innescata dall'*animus*, a sua volta stimolato dal sopraggiungere di simulacri dall'esterno, la mobilità è agevolata dallo stimolo esterno dell'aria. In tale situazione infatti quest'ultima penetra facilmente nei canali del corpo, determinandone una progressiva rarefazione e producendo a poco a poco la spinta necessaria. L'esempio dei versi

---

623 Cfr. O'Keefe 2005, 38.

624 Cfr. Fowler 1984, 341.

625 Cfr. Brown 1987, 33.

626 Cfr. Annas 1992, 176.

627 Cfr. *supra*, 178.

finali in cui il vento, pur sottile, è in grado di spingere la nave e *manus una regit* il suo moto, lascia intendere che questi corrispondono nell'organismo rispettivamente all'aria e all'*animus* che, anche se lievi nella loro essenza, sono in grado di spingere e far muovere l'interno corpo<sup>628</sup>.

Venendo ora alla questione racchiusa nei vv. 881-888 di come si formi l'immagine dell'azione che si intende compiere e del relativo impulso, richiamiamo all'attenzione la similitudine con i processi descritti a II, 251-293, ovvero al medesimo riferimento a un impulso che nasce dalla mente e si propaga nel corpo e cioè la *uoluntas*. In entrambi i casi al centro dell'attenzione vi è il movimento dell'animale e la spiegazione materiale interna di come ciò si verifichi. È chiaro che, poiché le principali distinzioni psicologiche e la teoria dei simulacri sono introdotte rispettivamente nei canti III e IV, il secondo resoconto è in un certo senso più accurato. A questo punto della trattazione, infatti, Lucrezio ha già esposto la teoria dei simulacri e dunque il funzionamento della percezione intellettuale, così come ha già definito la composizione dell'organismo vivente in quanto insieme di *animus*, *anima* e *corpus*. Rispetto ai vv. del libro II in cui si faceva riferimento esclusivamente all'origine di un impulso nella mente e alla sua propagazione nel corpo attraverso la *uoluntas*, che qui corrisponderebbe grosso modo ai vv. 885-888 con l'inclusione dell'*anima*, sembra qui esplicitata e approfondita per un verso la dinamica dell'aspetto precedente il propagarsi dell'impulso, ovvero il modo in cui l'impulso al camminare si produca come immagine nella mente, e per l'altro verso la dinamica della propagazione del moto nelle membra è arricchita dall'introduzione dell'*anima*.

Rispetto alla fase della formazione dell'immagine, essa riproduce la dinamica dell'interazione tra passivo e attivo relativa al funzionamento della mente: la ricezione di *simulacra*, l'elemento 'passivo', coincide con l'aspetto 'attivo' in due modi: sia con l'esistenza di un volere intrinseco della mente relativo a quella data situazione (il fatto che essa in quel momento si trovi a voler pensare quella

---

628 Questa concezione della mobilità introdotta da Lucrezio rispecchia il fatto che nel quadro atomista un'essenza costituita da atomi particolarmente leggeri e minuti è anche caratterizzata da estrema mobilità, come già Lucrezio aveva dimostrato a proposito della sottigliezza di cui è dotato l'*animus* (cfr. III, 179-205).

determinata cosa: 885, *mens ... quid uelit*), sia con il fatto che la ricezione di simulacri non è solamente meccanica ma rispecchia un'attivazione della mente e della sua attività interpretativa che risulta nella "previsione" (*id quod prouidet, illius rei constat imago*). Non è un dato specificato dal poeta in cosa esattamente possa consistere l'immagine del movimento e in che modo l'impulso sia suscitato nella mente in virtù di tale immagine<sup>629</sup>. A ogni modo, esso è espresso dalla *uoluntas*. Lucrezio afferma che in seguito alla stimolazione dell'animo (882, *animum pulsare*) dovuta alla ricezione dell'immagine, dunque quando la mente ha definito l'immagine dell'atto, nasce la *uoluntas*, la quale ci proietta nell'azione (*inde uoluntas fit; neque enim facere incipit ullam / rem quisquam...*).

Stando a quanto si è detto finora riguardo alla *uoluntas*, e cioè che costituisce quel principio che tanto sul piano fenomenico quanto rispetto al sostrato fisico, trasmette il movimento alle parti dell'organismo<sup>630</sup>, l'evento da essa provocato è quello descritto ai vv. 886-888:

«e quando perciò l'animo così è indotto a voler andare  
e mettersi in moto, eccita subito quella forza dell'anima  
che nel corpo tutto quanto per le membra e gli arti è disseminata».

Ciò trova un esatto parallelo in II, 261-262<sup>631</sup> e 269-271<sup>632</sup>: tramite la *uoluntas* i moti si distribuiscono tra le membra. Mentre poi lì il contesto era tale per cui Lucrezio doveva mostrare la sussistenza di una fonte interna di movimento e quindi in modo ricorrente, anche tramite esempi, l'autore torna su tali discorsi, qui la questione più urgente sembra essere quella di riuscire a fornire un resoconto adeguato del carattere meccanico del movimento; ed è per tale motivo che vi è un solo riferimento alla *uoluntas* e la spiegazione del suo effetto è concentrata in pochi versi. Al di là della singola occorrenza del termine *uoluntas*, l'enfasi posta su quella che potremmo

629 Bailey 1947, 1288 rileva come probabilmente l'espressione *simulacra meandi* si riferisca ai simulacri di persone che camminano o al nostro stesso camminare.

630 Cfr. *supra*, 227.

631 «Infatti senza dubbio a ogni cosa la volontà di ciascuno / dà inizio e di qui i moti circolano per le membra».

632 «Così che tu veda che l'inizio del moto è creato nel cuore / ed è dalla volontà dell'animo che esso procede per primo / e quindi si diffonde per tutto quanto il corpo e gli arti».

intendere come la dimensione volitiva dell'essere umano è comunque anche qui costante e suggerita dall'impiego di varie espressioni: *cum uolumus* (878), *inde uoluntas fit* (883), *mens prouidit quid uelit ante* (884), *animus cum sese ita commouet ut uelit ire* (886) costituiscono tutte espressioni indicanti uno stato desiderativo della mente<sup>633</sup> e mostrano allo stesso tempo che attività del pensiero e attività del volere non esprimono due dimensioni separate.

L'aspetto importante è in ogni caso che le trattazioni di II e IV convergano nel delineare la *uoluntas* a) come un impulso o moto generato dall'animo, b) come causa efficiente del movimento. Il suo essere mezzo del movimento è valevole in due modi contemporaneamente: 1) sul piano fisico garantendo il contatto materiale tra le parti dell'organismo interessate dal moto; 2) sul piano fenomenico consentendo al soggetto il raggiungimento di un fine determinato.

Il punto uno è collegato al fatto che all'interno di una filosofia materialista il movimento non si realizza se non per contatto tra entità corporee, per cui la soluzione di Lucrezio riguardo la trasmissione del moto tra le varie parti che compongono il corpo, tra come queste possano agire l'una sull'altra, non potrà che essere una spiegazione uniforme per i fenomeni di diverso tipo che interessano l'organismo. Quindi la concezione fornita nel libro IV non fa che confermare e riproporre non soltanto il resoconto del libro II, ma l'intero impianto psicologico illustrato dal poeta nel libro III.

Sebbene la terminologia utilizzata nel libro III non indichi riferimenti alla semantica del *uelle*, alcune affermazioni relative alla struttura dell'anima evocano esattamente quel processo di trasmissione meccanica del moto in cui è coinvolta la *uoluntas* che era accennato nel libro II e poi esplicitato nel libro IV. Si tratta di un punto su cui il poeta insiste molto anche quando spiega la natura dell'anima appunto perché dimostrare l'unità e la stretta continuità di *animus*, *anima* e *corpus* tramite la trasmissione meccanica del movimento gli consente di spiegare sia la corporeità di tali organi sia l'importanza dell'*animus/mens* quale elemento che rende possibile le principali facoltà dell'uomo e la trasmissione degli impulsi che hanno origine in esso

---

633 Cfr. Bailey 1947, 1287.

in tutto il corpo<sup>634</sup>, ovvero il suo ruolo di “cuore pulsante” delle attività psicologiche dell'individuo:

«l'altra parte dell'anima, per tutto quanto il corpo, è disseminata e ubbidisce, e si muove agli ordini (*numen*) della mente e ad un suo movimento (*momenque*)»<sup>635</sup>;

«l'anima con l'animo è congiunta, la quale quando dalla forza dell'animo è colpita, subito mette in moto (*propellit*) il corpo e lo percuote (*icit*)»<sup>636</sup>;

«la natura dell'animo e dell'anima è corporea; quando infatti si vede mettere in moto le membra (*propellere membra*)...»<sup>637</sup>.

La terminologia impiegata, con i verbi *icere* e *propellere* e i sostantivi *numen* e *momen*, veicola varie sfumature legate al moto, alla spinta e al contatto, alla stregua della *uoluntas*.

Speculando sulle scelte linguistiche e concettuali di Lucrezio in questo campo, ci si potrebbe chiedere il perché, se il termine *uoluntas* è così fondamentale in quanto espressione della trasmissione del movimento fisico, il poeta non vi faccia allusione nel libro III, in cui si parla della *mens* sotto vari aspetti, e non lo citi più spesso. La risposta che siamo in grado di dare a tale questione in base alle riflessioni condotte nel presente lavoro risiede nella dimensione fenomenica tipica della *uoluntas*. In altri termini, stando alle occorrenze evidenziate finora, il vocabolo compare in quei luoghi in cui il fenomeno – anche se la *uoluntas* ne esprime al medesimo tempo la dinamica fisico-atomica – è indagato alla luce del suo aspetto tangibile, di come si presenta nella realtà, in quanto la *uoluntas* stessa, come si è detto, partecipa di tale aspetto. Mentre nel più volte citato passaggio del libro II e nel luogo del libro IV preso qui in

---

634 Cfr. *supra*, I, § 1.

635 III, 143-144: *cetera pars animae per totum dissita corpus / paret et ad numen mentis momenque mouetur*.

636 III, 159-160: *esse animam cum animo coniunctam, quae cum animi ui / percussast, exim corpus propellit et icit*.

637 III, 161-162: *naturam animi atque animai / corpoream docet esse. ubi enim propellere membra...*

esame, pur evidenziando la causalità fisica del processo, Lucrezio sta trattando il fenomeno dal punto di vista dell'esperienza osservabile, il libro III ricorre a cose osservabili solo in via di esemplificazione o a scopo dimostrativo per poter parlare di qualcosa come l'anima, la sua struttura e le sue funzioni, che non sono realtà direttamente osservabili. Al di fuori di ciò, il libro III non guarda all'essere umano come fenomeno "compiuto" e tangibile, perché ne sta costruendo, un po' alla volta, i presupposti fisici. È secondo quest'ottica che a nostro avviso si può riflettere sull'assenza di rimandi alla *uoluntas*, che invece rappresenta forse l'aspetto più immediato in cui si dà l'agire individuale. I versi sopra richiamati del libro III sono comunque quelli che, per la terminologia impiegata, più si avvicinano al modo di concepire la *uoluntas* da parte di Lucrezio e che sicuramente l'autore avrebbe chiamato in causa qualora avesse lì preso in oggetto non lo studio della struttura dell'anima in sé stessa, ma l'individuo per come si dà nell'esperienza.

In quei versi, il punto su cui Lucrezio insiste con continuità è appunto la trasmissione fisica del movimento a partire da un principio governativo che corrisponde alla mente. Per parlare della mente come di un'entità fisica e per ascriverle l'origine dei moti e degli impulsi ha bisogno di mostrare che essi si ripercuotono e condizionano l'intero corpo. Il processo è dunque il medesimo sia che si tratti dell'origine di un movimento (come in II, 251-293 e IV, 877-888), di un pensiero (come in IV, 779-783) o di un'emozione, o che si stia illustrando, come qui sopra, l'unità e la continuità delle componenti dell'anima.

In tal senso, tra i passi esaminati dei tre libri vi è un univoco piano fisico di spiegazione rispondente probabilmente – come si diceva sopra – a implicazioni insite all'interno di un sistema di matrice materialista e di un quadro di spiegazione fisico della realtà: ogni tipologia di azione sul piano fenomenico non può che essere spiegata nei termini di movimento che determina contatto corporeo, moto che si trasmette alle diverse tipologie di corporeità che compongono l'organismo. Infatti «nessuna cosa, se non un corpo, può toccare o essere toccata»<sup>638</sup>; e l'agire o il patire non possono essere spiegate se non tramite tale forma di contatto. Anche la

---

638 I, 304: *tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res.*

riflessione di Lucrezio sulla natura delle affezioni rivela la natura essenziale del contatto fisico. In tale ottica il tatto è definito dall'autore il principale senso del corpo proprio perché è il contatto che si genera nel corpo oppure tra questo e un'entità esterna che provoca le sensazioni<sup>639</sup>. Essendo quindi il contatto corporeo e la trasmissione del movimento i presupposti fondamentali di una concezione fisica della realtà, essi consentono di spiegare innanzitutto come l'organismo umano vive, percepisce e agisce.

Continuando a richiamare le corrispondenze dei vv. 877-906 esaminati più sopra con altri luoghi testuali lucreziani, è interessante segnalare come l'*incipit* del passo (877-878) sia parallelo alla situazione altrove descritta di come l'uomo rivolga il pensiero a ciò che desidera e ugualmente richiama l'originarietà di tale tipologia di desiderio. Nei versi 777-817, analizzati nella precedente sezione<sup>640</sup>, Lucrezio cerca di fornire un resoconto del modo in cui la sua teoria dei simulacri si applica al pensiero e pertanto spiega come siamo in grado di pensare ciò che desideriamo. I passi forniscono una visuale della dimensione volitiva della mente, di come questa agisca in accordo con un suo desiderio (*libido* – 779, *uoluntas* – 781). Qui pensare e volere sono presentati come due aspetti di un unico processo. A tal proposito, le due esposizioni (vv. 777-817 e vv. 877-906) sono introdotte con l'impiego di espressioni simili, attraverso le quali è possibile appunto constatare che una dimensione volitiva è insita in tutte e due le tipologie di azioni. Lucrezio afferma che (782):

«non appena lo vogliamo (*uolumus*) ce ne viene incontro l'immagine»,

e che (877-879):

«i passi portar avanti possiamo  
quando vogliamo (*cum uolumus*)».

---

639 Cfr. II, 434-439: «il tatto, infatti, il tatto, per i santi numi degli dèi, / è il senso principale del corpo, o quando una cosa dall'esterno / si insinua, o quando nata nel corpo fa male / o provoca piacere uscendo con gli atti generatori di Venere. / O quando i semi offendono turbando proprio nel corpo, / sollecitati nel moto fra di loro confondono i sensi»; *supra*, 137-138.

640 Cfr. *supra*, II, § 3.4.

Ciò sembra suggerire che l'aspetto volitivo della mente è qualcosa di originario e a lei connaturato in tutte le dinamiche in cui si articola la sua attività e che proprio per questo nell'esposizione non vi è una distinzione teorica tra fare o voler fare qualcosa, così come tra pensare o voler pensare qualcosa, nella misura in cui quando un individuo *vuole* fare qualcosa, semplicemente la fa, o quando *vuole* pensare a qualcosa, semplicemente lo pensa<sup>641</sup>. Quando Lucrezio si accinge a spiegare determinati fenomeni riguardanti l'individuo, spesso dipinge quest'ultimo già in un certo stato “desiderativo”, per il quale non sembra possibile risalire alla spiegazione atomica ulteriore di come, ad esempio, sia arrivato ad avere quel determinato desiderio.

A proposito della sfera volitiva individuale non abbiamo ancora riflettuto abbastanza sul ruolo della *uoluntas* quale causa efficiente del movimento che consente il raggiungimento di un fine determinato, avendo finora concentrato l'attenzione sul lato fisico della questione. Il modo in cui la *uoluntas* sia associata alla sfera desiderativa dell'individuo al livello della realtà ordinaria e il modo in cui rappresenti un mezzo per soddisfare un dato fine risulta a nostro parere evidente in un luogo testuale in cui Lucrezio accenna a una sorta di meccanismo di stimolo-risposta nell'esperienza amorosa<sup>642</sup>. Avevamo già posto più sopra l'attenzione su tali versi e sull'individuazione di una sequenza nell'espressione dell'atto desiderativo che si snodava attraverso la messa a fuoco di tre elementi: il puro desiderio (*cupido*) mirante a un determinato piacere, la *uoluptas* intesa come fine dell'azione (nel caso preso in esame si trattava della *uoluptas* legata alla sfera sessuale); il desiderio era poi portato a realizzarsi tramite la *uoluntas*, che in qualche modo costituiva il lato esecutivo dell'azione<sup>643</sup>.

Stando così le cose, la sequenza e il ruolo che tali termini chiave rivestono in essa fa da eco a quanto Lucrezio afferma nel libro secondo a proposito della *fatis auulsa uoluntas per quam progredimur quo ducit quemque uoluptas* (257-258) dove, come si era già detto, la *uoluntas* costituiva la causa efficiente dell'azione di cui la *uoluptas*

---

641 Cfr. *supra*, 164-166.

642 Cfr. IV, 1045-1046; 1057.

643 Cfr. *supra*, 191-192, § 4.2.



rappresentava invece la causa finale. Anche in quest'altra cornice testuale appare come altro elemento relativo alla dimensione dell'agire individuale la *cupido* esemplificata dalla forza bramosa dei cavalli (*equorum uim cupidam* – 264-265) desiderosi di correre fuori dalle sbarre. Come in IV, 1057 anche qui la *cupido* fa riferimento quindi a un desiderio che è rivolto a un fine determinato e la *uoluntas* esprime il movimento fisico, quindi il mezzo, attraverso cui si attua, e di conseguenza l'esito del movimento – corrispondente a una descrizione fisica – nell'azione.

Giustamente O'Keefe porta l'attenzione su un elemento non trascurabile che farebbe la differenza tra il concetto di *cupido* e il concetto di *uoluntas*: Lucrezio non impiega mai quest'ultimo per esprimere la natura di un desiderio che non si traduce poi in azione, mentre utilizza *cupido* per tale scopo<sup>644</sup>. La differenza secondo O'Keefe starebbe tra il semplice desiderare qualcosa, non necessariamente tradotto in un'azione corrispondente – espresso da *cupido* – e l'intenzione o il moto per ottenerlo, che rispecchia invece la dinamica della *uoluntas*. *Cupido* infatti è termine usato in riferimento a desideri naturali necessari e non necessari come la fame e la sete<sup>645</sup> o il desiderio sessuale<sup>646</sup>, mentre lo stesso non può dirsi per *uoluntas* che veicola un senso più neutro di impulso e sicuramente più nell'ottica di un movimento materiale e corporeo nella misura in cui interessa il corpo vivente nella sua totalità e ed è diretto all'azione. È in tal senso che essa funge da causa efficiente dei moti individuali di diversa natura il cui fine è stabilito dalla mente, la sede governativa della vita.

Sulla base di tali considerazioni è dunque evidente ciò che si diceva a proposito di un primo scandaglio degli impieghi di *uoluntas* in II, 251-293, e cioè che la *uoluntas* è evento psichico e materiale al medesimo tempo: in ambito etico-psicologico come in campo fisico, è quel mezzo che rende possibile la trasmissione del moto scaturito dalla mente all'interno del corpo, con l'esito che questo si muove e agisce. Questo

---

644 Cfr. O'Keefe 2005, 41.

645 Cfr. IV, 876; 1093. Nel greco di Epicuro i desideri sono espressi dal termine *ἐπιθυμία* (cfr. *ep. Men.* 127; *R. S.* XXVI, XXIX, XXX).

646 Cfr. IV, 1115; V, 963. Come sinonimo di *cupido* in questo contesto è impiegato anche il termine *libido* (*dira libido* – IV, 1046; *impensa libido* – V, 964).

aspetto fa della *uoluntas* uno dei concetti impiegati da Lucrezio che in modo più lampante esprimono la convergenza di piano psichico e piano fisico in un'unica realtà e che in tal senso delineano un'operazione di stratificazione della realtà in livelli sovrapposti ma non riducibili e collassabili l'uno nell'altro. Questi risultano piuttosto continuamente intrecciati: sebbene a livello atomico-strutturale la trasmissione dei moti tra le membra è l'esito di un processo meccanico, è l'esperienza fenomenica che decide la loro direzione e stabilisce quando dare avvio al movimento. L'analisi della *uoluntas* testimonia il fatto che nel quadro entro cui è delineata la natura umana gli eventi psichici e la dinamica fisica costituiscono due lati della stessa medaglia, rappresentano uno stesso fenomeno di cui Lucrezio si sforza di spiegare il meccanismo fisico soggiacente tramite un unitario linguaggio fisico.

Inoltre, nella sezione centrale della presente indagine abbiamo potuto constatare come il resoconto “meccanicista” della percezione fornito da Lucrezio sia controbilanciato da un'apertura a una serie di dinamiche individuali frutto della continua e reciproca relazione tra la realtà esterna e il proprio organismo che rendono l'individuo di Lucrezio una realtà ricca e complessa, soggetta all'instabilità e al cambiamento; un individuo esso stesso plastico e mutevole, non imbrigliato dalle leggi meccaniche che pure costituiscono i parametri fisici a partire dai quali si dà la sua esperienza. In tale direzione, inoltre, si è visto come in molti casi l'autore insista nel sottolineare l'unicità e la relatività della percezione rispetto a ciascun soggetto e nel polarizzare l'esperienza percettiva secondo un verso o un altro, contribuendo a delineare la singolarità dell'esperienza umana.

Possiamo sicuramente affermare che anche la nozione di *uoluntas*, insieme a tutti gli altri elementi indagati nel corso del lavoro, contribuisca a esplicitare la dinamica dell'individualità a favore di una visione complessa e integrata dell'essere umano. Da un certo punto di vista la *uoluntas* può essere considerata il cardine per così dire “esecutivo” attorno a cui ruota il darsi dell'esperienza singolare o, detto altrimenti, potremmo rappresentarla come quel concetto attraverso cui si istanzia e prende fisicamente forma ogni singola esperienza individuale nella misura in cui renderebbe possibile la sua realizzazione secondo una certa direzione. Secondo tale ottica nella

dinamica della *uoluntas* convergono e prendono forma i diversi elementi che rendono singolare l'esperienza umana.

Essa sembra inoltre rappresentare quello *step* decisivo della dimensione umana in cui si incarna la cifra della differenza tra gli individui, che a sua volta dipende da tutta una serie di condizioni fisiologiche inerenti la natura dell'essere umano quale unità psicofisica. Sul fatto che la *uoluntas* possa rappresentare un elemento in cui si impernia la specifica esperienza individuale incidono cioè una serie di aspetti concernenti la natura dell'uomo.

All'interno dei resoconti delle singole tematiche inerenti l'uomo indagate da Lucrezio, la natura singolare dell'esperienza è infatti data da un numero innumerevole di fattori; essi sono determinanti nel plasmare la natura dell'individuo proprio come quel particolare individuo e non un altro, e nel mostrare la potenziale variabilità di sfumature che possono darsi della natura individuale e di conseguenza della *uoluntas* di ciascuno. Innanzitutto, come si è visto nella prima parte del presente lavoro, esiste un'elevata variabilità riguardo le proporzioni quantitative dei quattro elementi che compongono l'anima. A seconda del maggiore o minore numero di atomi di un certo elemento rispetto agli altri all'interno dell'anima, variano i temperamenti e le note caratteriali degli individui e Lucrezio lascia intendere che i tipi di predisposizioni caratteriali che possono derivare dalla mescolanza degli elementi sono moltissimi<sup>647</sup>. Dunque già a livello atomico-elementare emerge la cifra dell'unicità individuale: ognuno è dotato di un certo equilibrio di elementi all'interno della propria anima che lo rende più predisposto verso un certo tipo di attitudine e/o temperamento.

Anche il “corpo” a cui si riferisce Lucrezio durante lo studio dell'anima e dell'origine della sensazione è da intendersi come il corpo di quell'individuo specifico e non come un corpo atomicamente identico a tutti gli altri o come un corpo qualunque. Infatti, sebbene si possa pensare che la presenza del corpo soddisfi un criterio puramente fisico e quantitativo di “identità” dell'individuo, il fatto cioè che perché l'*animus* possa continuare a esistere ed espletare le sue funzioni abbia bisogno di un

---

647 Cfr. III, 314-318.

“contenitore” o “vaso” che lo contenga, pena la sua dispersione<sup>648</sup>, e il fatto che affinché l'uomo possa svolgere la sua attività psicologica è necessario sussista una quantità sufficiente di corpo oltre all'*animus*<sup>649</sup>, ciò non significa che a tali fini un corpo valga un altro, così come non implica che il corpo detiene un ruolo solo passivo nei rapporti con l'anima. Sicuramente uno degli aspetti peculiari del corpo è la sua funzione contenitiva: quella di avere una struttura tale da consentire che gli atomi dell'anima siano tenuti avvinti tra loro secondo quella particolare disposizione richiesta per dar vita ai moti sensitivi; d'altra parte, un'altra componente fondamentale all'origine dell'attività psicologica individuale è che la sensazione rappresenta un fenomeno partecipato tra anima e corpo: il sentire di una persona non è prodotto solo dall'anima ma anche dal suo corpo, appartiene anche ad esso. È vero che è l'anima a trasmettere la capacità sensitiva al corpo e a renderlo senziente, ma le è possibile farlo proprio perché avvinta al corpo, proprio perché anche il corpo è partecipe di questa consonanza e unione che si crea con l'anima. Ed è per questo che la sensazione dipende anche dal corpo e che i vari stati psicologici di un individuo sono sentiti anche dal corpo. L'attività sensitiva e psicologica dell'organismo è dunque un processo garantito dal peculiare complesso anima-corpo che lo costituisce. Se quindi il sentire di una persona è il risultato dell'interazione tra la sua anima e il suo corpo, l'attività psicologica del soggetto nelle sue varie forme è

---

648 Cfr. III, 440-444: «e davvero, infatti, se il corpo, che è quasi il vaso dell'anima, / non riesce più a contenerla, infranto da qualche causa / e rarefatto per il ritrarsi di tutto il sangue dalle vene, / come puoi credere che sia in grado di contenerla uno spazio d'aria / che più rada del nostro corpo cerca di racchiuderla?», *quippe etenim corpus, quod vas quasi constitit eius, / cum cohibere nequit conquassatum ex aliqua re / ac rarefactum detracto sanguine venis, / aere qui credas posse hanc cohiberier ullo, / corpore qui nostro rarus magis incohibescit?*, cfr. *supra*, 62, cfr. III, 565-575: «così l'anima e l'animo si vede che da sé non possono nulla. / Senza dubbio perché attraverso le vene e le carni in modo / rimescolato, attraverso i nervi e le ossa sono trattenuti da tutto il corpo, / né per grandi intervalli i primordi possono / liberi saltare qua e là, perciò racchiusi sono mossi / nei moti produttori di senso che, al di fuori del corpo nei soffi / dell'aria proiettati dopo la morte, non possono venire mossi, / per il fatto che non, in modo simile, son trattenuti; / un corpo infatti sarà l'aria e per di più animata, se rinserrarvisi / potrà l'anima e mettere capo a quei movimenti / che per l'innanzi nei nervi e proprio nel corpo sollecitava», *sic anima atque animus per se nil posse uidetur. / nimirum quia per uenas et uiscera mixtim, / per neruos atque ossa tenentur corpore ab omni / nec magnis interuallis primordia possunt / libera dissultare, ideo conclusa mouentur / sensiferos motus, quos extra corpus in auras / aeris haut possunt post mortem eiecta moueri, / propterea quia non simili ratione tenentur; / corpus enim atque animans erit aer, si cohibere / sese anima atque in eos poterit concludere motus, / quos ante in nruis et in ipso corpore agebat.*

649 Cfr. *supra*, 69.

in realtà un'attività psicofisica che interessa in modo consonante anima e corpo. La *uoluntas* esprime bene questo fatto rispetto all'evento della locomozione in quanto fenomeno che, scaturito dall'*animus*, coinvolge il corpo in modo appropriato affinché questo sia mosso e partecipi in modo concomitante all'evento fisico in questione. Ed è grazie al fatto che l'anima ha sede nel corpo in questione che il movimento può trasmettersi all'organismo.

A partire da tali presupposti, l'attività psicofisica tutta è diversa da soggetto a soggetto in quanto dipendente dal suo specifico corpo e quindi dai suoi propri organi sensoriali, dai suoi propri nervi e dai suoi propri canali, nonché dal modo in cui gli stimoli ambientali penetrano dall'esterno contribuendo a modificarne gli assetti atomici.

In quest'ottica, un'altra condizione per cui la *uoluntas* di una certa persona – quale elemento, ribadiamo, decisivo del darsi singolare dell'esperienza – risulta un fattore distintivo della sua natura deriva quindi anche dalla diversa capacità di appropriarsi degli stimoli esterni a seconda della conformità tra questi e la propria peculiare struttura corporea, diversa da individuo a individuo e da uno stato all'altro. Ciò a sua volta dipende: dalla specifica natura del composto anima-corpo di quel dato individuo, dalla specifica conformazione del corpo esterno con cui entra in contatto, e dall'interazione tra i due elementi che, a seconda della reciproca simmetria, può produrre delle modificazioni temporanee o permanenti alla struttura. L'effetto derivante da ciò si manifesta nei divergenti fenomeni percettivi e nella molteplicità di reazioni affettive che possono essere sperimentati.

Ciò mette in luce come l'organismo umano sia un'unità psicofisica plastica e permeabile, “impressionabile” dall'esterno. In particolare, la natura particolarmente tenue della compagine psichica facilita il contatto e la penetrazione di vari tipi di simulacri; la continua esposizione a simulacri simili agevola inoltre le acquisizioni successive determinando l'apertura di nuovi passaggi nella mente, che è quindi particolarmente ricettiva e sensibile rispetto alla reiterazione di esperienze tra loro simili. Sulla base di tale ricettività/passività di fondo si esercita il suo ruolo attivo, consistente nel cogliere, tra i numerosissimi simulacri sempre ovunque presenti,

quelli su cui si concentra in virtù dell'esperienza immagazzinata. Un ruolo determinante nell'espletamento delle funzioni mentali e nella definizione dell'esperienza individuale è rivestito in questo senso dalla memoria: tramite la ripetizione di vicende simili e grazie al fatto che quando l'animo si rappresenta qualche cosa nel momento presente evoca al suo interno l'idea generale corrispondente che è frutto di impressioni anteriori, l'attività dell'individuo e le sue predisposizioni si definiscono secondo determinati assetti. La capacità di ripetere gli stessi atti apprensivi a cui la mente si è abituata fa della memoria un aspetto appunto fondamentale del costituirsi dell'esperienza individuale, fornendo alla mente il materiale psichico con cui dar corso ai propri impulsi.

Dunque nell'“istantanea” di una dinamica psicofisica che sembra emergere dal passaggio testuale esaminato più sopra (IV, 877-906) coinvolgente la ricettività e l'attivazione dell'*animus* a seguito del contatto con determinate immagini e da cui scaturisce il moto volontario, a monte del processo va tenuto presente il complesso portato soggettivo che costituisce l'esperienza di quel determinato individuo. Questo fa sì che egli si proietti nell'azione in virtù della sua specifica costituzione corporea, e secondo la sua specifica compagine psichica in cui sono immagazzinate determinate esperienze e nozioni e non altre e, ancora, in base alla dimensione affettiva che gli è più propria: le immagini del movimento che si presentano alla mente dell'individuo saranno strettamente personali e dipendenti dalle informazioni precedentemente acquisite e dalle passate esperienze accumulate e quindi dal fatto che, con la loro continua penetrazione, simulacri tra loro simili si siano fatti strada all'interno della compagine mentale.

Abbiamo potuto constatare come il più delle volte Lucrezio descriva l'esperienza percettiva individuale nei termini delle opposte affezioni di piacere e dolore, quasi questi fungessero allo stesso tempo da limiti fisici ed etici della dimensione umana. Infatti oltre a caratterizzare il particolare gusto, odore, tatto, vista e udito di ciò che è percepito dal soggetto come piacevole o ripugnante, segnano e accompagnano anche la direzione dell'esperienza, il suo mirare a una dato fine che, se coincide con le acquisizioni della dottrina epicurea, garantirà un piacere stabile. Da questo punto di

vista è evidente che l'essere umano di Lucrezio gode di una potenzialità, insita nella possibilità del cambiamento e della sua natura dinamica, di progredire come essere morale, di acquisire una conoscenza salda della natura che lo allontani dagli affanni che normalmente accompagnano la sua vita. Ancora una volta la *uoluntas* e la capacità a essa collegata di dirigere la propria vita, di essere educabile alla filosofia, ne costituisce la manifestazione tangibile. In questo senso anche la *uoluntas* non è data una volta per tutte; la saggezza epicurea è rivolta a trovare un equilibrio nei propri impulsi e desideri e quindi l'attività dell'epicureo si istanzia nell'impegno e nello sforzo continui per il raggiungimento della totale assenza di turbamenti nel corpo e nell'anima.

Se concepiamo la *uoluntas* anch'essa come qualcosa di dinamico ci chiediamo se, considerato il rapporto tra *uoluntas* e *clinamen*, la funzione di questo possa essere, infine e in via più generale, quella di rendere effettiva quella potenzialità dell'uomo a progredire moralmente ed essere, di conseguenza, un epicureo. Nei precedenti paragrafi si è tentato di circoscrivere e ridurre il ruolo del *clinamen* rispetto al suo impatto sulla dimensione dell'agire umano avvalorando l'ipotesi che la sua funzione potesse essere quella generale di evitare che un determinato fenomeno possa essere ridotto semplicemente ai suoi atomi costitutivi. Come si è potuto constatare, riconoscere l'esatta funzione del *clinamen* a partire dal testo di Lucrezio risulta questione assai complessa, la quale ha dato adito a numerosissime interpretazioni.

La deviazione è introdotta dal poeta come condizione necessaria; la rottura della concatenazione causale è considerata necessaria per garantire l'autonomia dell'agente, ma la tipologia di causalità introdotta è lungi dall'essere stabilita e l'apporto del *clinamen* all'esecuzione dell'atto volontario lungi dall'essere espresso o chiarito. È evidente che in questo rispetto il ruolo del *clinamen* non debba essere sopravvalutato, né ci è sembrato che associarlo alla dimensione manifesta dell'agire umano abbia portato a dei risultati convincenti. Se l'intento di Lucrezio nel tanto discusso passaggio testuale è quello di voler dimostrare e difendere l'autonomia degli esseri viventi (si fa riferimenti infatti anche a organismi della specie animale) in termini atomici, l'aspetto primario e più lampante è dato dall'esperienza: risultano

cioè enfatizzati gli esempi di movimento e di azione finalizzata dalla mente sulla base dell'esperienza, ovvero i casi concreti. Gli aspetti dirimenti per affermare la sostanziale autonomia dell'uomo derivano quindi da prove manifeste e in quest'ottica la deviazione non fa altro che affiancare e completare l'analisi della dimensione manifesta sul piano atomico. In quanto “prova” ulteriore a favore del fatto già di per sé evidente della libertà, agli occhi del lettore epicureo e in quanto fattore di potenziale conversione alla filosofia epicurea il suo valore potrebbe essere quello di rafforzare la consapevolezza del potenziale raggiungimento del piacere, in vista di quella totale assenza di turbamenti nell'anima e nel corpo che costituisce il fine della dottrina. Nel constatare che il *clinamen* è posto in opposizione rispetto al determinismo e al rischio che ogni cosa, compresa la capacità razionale e d'azione del soggetto, sia necessitata, sicuramente ciò dimostra al lettore la grande fiducia posta da Lucrezio nei confronti dell'uomo e della sua capacità di saper condurre la propria vita secondo una condizione improntata al piacere.

Tornando agli aspetti messi in luce più sopra, essi mostrano come la dimensione fisiologica all'origine della *uoluntas* sia quindi essenziale e determinante nel rendere conto dei diversi modi in cui la *uoluntas* possa essere effettiva e di come l'esperienza individuale che si realizza attraverso la *uoluntas* si esprima in via del tutto personale per ciascun essere umano. Questi spunti sono quindi validi per comprendere come la *uoluntas* sia in grado di proiettare l'individuo nell'agire e dunque nel mondo.

D'altra parte, con tali riflessioni non intendiamo asserire che Lucrezio fornisce una teorizzazione della *uoluntas* e che la nozione ha una valenza tale da costituire una novità filosofica quale concetto esprime l'agire individuale. Come si è potuto constatare, la nozione è infatti enucleata in modo uniforme e in piena conformità con i dettami dell'Epicureismo così come sono veicolati nel *De Rerum Natura*; ed è anche per tale motivo che probabilmente Lucrezio potrebbe non costituire un autore di riferimento per analizzare la problematica della novità concettuale della *uoluntas* all'interno della storia della filosofia antica. Ciò che può risultare più fruttuoso è, semmai, un confronto terminologico con il greco e con concezioni filosofiche anteriori che trattano questioni simili alle accezioni che Lucrezio veicola tramite



l'impiego di *uoluntas*; si è infatti già avuto modo di osservare in merito ad altri concetti analizzati in questa sede – in modo particolare riguardo ad *animus* e *anima*, ma anche agli impieghi di *uoluptas*, *dolor* e *sensus* – come lo “scarto” linguistico metta in luce sfumature di senso e di utilizzo che non consentono una piena corrispondenza con i termini greci afferenti alla stessa sfera concettuale e che fanno della trattazione lucreziana un'esposizione *sui generis* nonostante l'ispirazione e l'origine epicurea degli argomenti trattati.

In via introduttiva alla presente sezione avevamo accennato alla possibilità di riconoscere dei vocaboli greci in cui trovare una possibile corrispondenza con la nozione di *uoluntas* e si era visto come secondo alcuni studiosi il termine indicante l'impulso, *hormé*, potesse in via generale essere preso in considerazione come resa greca per il termine *uoluntas*. Intendiamo qui riprendere le fila del discorso alla luce dell'analisi condotta riguardante le occorrenze di *uoluntas* nel poema lucreziano.

Se la *uoluntas* è emersa essere primariamente la causa del movimento in senso locale, essa evoca molto da vicino il concetto aristotelico di *orexis* che troviamo enucleato all'interno del trattato psicologico *De Anima*. La capacità desiderativa (*to orektikon* oppure *to orekton*) viene qui considerata quella parte dell'anima<sup>650</sup> in grado di produrre nell'animale il moto locale. Essa, come altre parti dell'anima, può avere più funzioni pur essendo unica. Si può infatti declinare in varie forme, volontà (*boulesis*), animosità/slancio (*thumos*) e appetizione (*epithumia*) a seconda delle altre parti dell'anima con cui interagisce<sup>651</sup>.

DA III, 9-11 presenta una vera e propria indagine su cosa muova l'animale e, nonostante si arrivi a definire l'*orexis* come unico motore dei movimenti e delle azioni, la teoria enucleata mette in luce come a garantire il risultato finale sia il sinergico funzionamento delle parti dell'anima coinvolte<sup>652</sup>. Vi sono infatti elementi cognitivi sia all'origine sia in conseguenza al desiderio; in particolare, dal momento

---

650 Distinguibile non in senso spaziale-locale bensì a livello concettuale, cioè in virtù della funzione che svolge, oppure a livello definitorio. La concezione aristotelica dell'anima è sostanzialmente unitaria. L'anima è unitaria (I 5, 411b5-13) e non divisibile (411b25) in senso spaziale, ovvero non si configura come una giustapposizione di parti diverse; costituisce piuttosto un tutto articolato in diverse capacità operanti in sinergia (cfr. Zucca 2015, 350).

651 La parte razionale oppure la parte percettiva.

652 Oltre alla capacità desiderativa, l'intelletto pratico e l'immaginazione.

che l'oggetto del desiderio è il bene o ciò che appare come bene<sup>653</sup>, anche se non è esplicitato, svolge un ruolo determinante la *phantasia*. Il presupposto del desiderio è la cognizione che ciò che si desidera sia appetibile (piacevole o buono) e tale aspetto è processato dalla *phantasia*, nella misura in cui risulta in grado di rappresentare ciò che è assente o le cose future come piacevoli e/o come buone<sup>654</sup>. Quello che è o appare come bene all'agente nel momento dell'azione deriva quindi da tale capacità dell'essere umano: il desiderio si esercita su un oggetto presentato come potenzialmente desiderabile. Il bene pratico desiderato rappresenta dunque la causa finale della locomozione, laddove la capacità desiderativa costituisce la causa efficiente<sup>655</sup>.

Entrando nel merito della natura della facoltà desiderativa, l'*orexis* indicherebbe dunque la generica inclinazione al fine che si realizza attraverso il moto della *boulesis*, del *thumos* oppure dell'*epithumia*. La *boulesis* è indicata come desiderio razionale, che si adegua al comando dell'intelletto retto ed è quindi conforme a ragione<sup>656</sup>. Il *thumos* corrisponde alla tendenza impulsiva dell'anima, ovvero a quel movimento che ascolta la ragione ma lo fa in modo impetuoso e precipitoso<sup>657</sup>; è l'elemento passionale dell'anima<sup>658</sup>. Il movimento dell'*epithumia* invece è il desiderio di ciò che appare come immediatamente piacevole ai sensi. Tale aspetto appetitivo

---

653 Cfr. 433a28-30.

654 Cfr. Zucca 2015, 374.

655 Ma giustamente, precisa Zucca, senza la mediazione della *phantasia* che presenta l'oggetto come piacevole, né causa finale né causa efficiente sarebbero attualizzate (cfr. Zucca 2015, 377). Verso il finale argomentativo della sezione (433b1-20) Aristotele specifica il modo in cui la capacità desiderativa muova l'animale e presenta una precisazione ulteriore dei ruoli causali che i vari elementi coinvolti svolgono nella locomozione. Si afferma che ciò che muove è unicamente la facoltà appetitiva, escludendo il ruolo dell'intelletto, dal momento che si danno molti casi in cui gli esseri dotati di intelletto perseguono un certo piacere nel presente che può essere in conflitto con il raggiungimento di un bene futuro incompatibile con quello presente (cioè possono verificarsi desideri tra loro in contrasto). In tali casi l'intelletto non muove, ma è coinvolto nella gestione di possibili conflitti tra desideri. Ovvero, non è esso a trionfare su un desiderio, ma è il desiderio, perseguito attraverso l'intelletto e da questi "appoggiato", a vincere su un altro desiderio. Ciò conduce Aristotele a concludere appunto che a muovere l'animale è unicamente la parte desiderativa dell'anima, formalmente una, ma numericamente molteplice (433b11-16), dato appunto che il desiderio può attuarsi secondo varie forme (attraverso la volontà, l'appetizione e il *thumos*) anche potenzialmente in contrasto tra loro. La facoltà appetitiva si scandisce poi in tre aspetti (433b17-19): il motore immobile, che è l'oggetto desiderato, il motore mosso e cioè la capacità appetitiva, che è motore in quanto muove l'animale ed è mosso dall'oggetto desiderato fine dell'azione, e ciò che è mosso, ovvero l'animale.

656 III 9, 432b 5, 10; 433b 5-10.

657 Cfr. EN VII, 1149a25-35 per esempi forniti da Aristotele rispetto a un atteggiamento impetuoso.

658 III 9, 432a25.

della parte desiderativa dell'anima risulta in tal senso “viziato” dal fatto di considerare ciò che trova immediatamente piacevole e buono come piacevole e buono in senso assoluto<sup>659</sup> e può in tal senso entrare in conflitto con le altre specie del tendere dell'anima.

Da tali discorsi risulta dunque chiara la concezione aristotelica dell'*orexis* come *dunamis* che produce il movimento dell'anima<sup>660</sup> e attraverso cui l'animale si muove in direzione di un bene che costituisce il fine dell'azione. L'anima, infatti, o mira al conseguimento del bene attraverso la volontà quale movimento che ascolta e segue la ragione, o appetisce ciò che trova immediatamente piacevole, in modo dunque non conforme alla ragione, oppure agisce impetuosamente sotto l'impulso dello slancio. Un ulteriore aspetto preso in considerazione da Aristotele ma in modo solo accennato alla fine della sezione sulla locomozione, riguarda le ragioni fisiologiche, ovvero il riferimento allo “strumento corporeo” della facoltà desiderativa: lo pneuma connaturato<sup>661</sup>. Dal punto di vista materiale, sebbene per comprendere l'interezza del processo della locomozione sia necessario considerare aspetto formale e aspetto materiale come le due componenti dello stesso fenomeno<sup>662</sup>, la tendenza si realizza nella variazione della temperatura del sangue nella regione cardiaca, attraverso movimenti di contrazione e distrazione dello pneuma connaturato<sup>663</sup>.

Nel *De Motu Animalium*, l'opera in cui Aristotele tratta dello pneuma connaturato, il filosofo propone un resoconto della locomozione come processo che si esprime in

---

659 III 9, 433b 7-10.

660 III 9, 432a16-19.

661 III 10, 433b19-29. Lo studio fisiologico del movimento animale è studiato da Aristotele nel *De Motu Animalium*.

662 Cfr. Mingucci 2015, 145-146. La trattazione del *De Anima* è più di carattere concettuale-speculativo, laddove il *De Motu Animalium* si occupa di analizzare l'essere vivente in termini naturali. Zucca 2015, 404-405 mette tuttavia in luce la conformità delle due esposizioni nel trattare il moto animale in modo unificato. In MA la teoria è unificata in quanto «sia la locomozione umana che quella ferina sono sempre dovute a desiderio e cognizione, con la differenza che la cognizione, nel caso umano, può implicare deliberazione e ragionamento pratico, mentre nelle fiere si limita a porgere un oggetto come piacevole e a cogliere, in modo non inferenziale, i modi immediati per raggiungerlo» (404).

663 Lo pneuma connaturato, nell'accezione di vento, soffio, aria mossa, costituisce quel principio interno all'animale che, essendo in grado di contrarsi e dilatarsi e cagionando dunque una serie di movimenti termici e cinetici, spiegherebbe la trasmissione rapida ed efficace del moto tra gli arti a partire dagli stimoli esterni. Mingucci 2015, 148-149 mette in luce come Aristotele in MA ricerchi qualcosa all'interno del corpo animato che abbia le stesse caratteristiche della tendenza, che sia, come questa, il motore mosso dell'animale, identificandolo appunto nello pneuma connaturato.

una catena causale in cui il moto è determinato da una serie di fattori esterni e interni all'uomo (in tale sezione Aristotele parla specificatamente dell'uomo, anche se la trattazione dell'opera è relativa al moto sia umano sia animale). L'oggetto del desiderio è portato al soggetto sotto forma di immagine (*phantasia*); vi è dunque l'elemento cognitivo. L'immagine conduce al desiderio (*orexis*) che, come in *De Anima*, è il motore mosso e interno; il desiderio predispone le affezioni corporee (*pathe*), le quali trasmettono il moto alle restanti membra, fino a che le forze che si producono generano il moto dell'essere umano<sup>664</sup>.

A questo punto, tornando a Lucrezio e al passaggio testuale relativo alla locomozione di cui si è trattato più sopra, è interessante notare la sorprendente vicinanza dei due resoconti, tale da condurre Furley ad affermare che «Lucretius' discussion of voluntary movement is an Atomist's commentary on this passage, or at least on the doctrine contained in it»<sup>665</sup>. Infatti sia Lucrezio sia Aristotele riportano il medesimo esempio dell'uomo che cammina ed entrambi delineano una sorta di catena causale del movimento in cui l'immagine mentale predispone il desiderio. Risulta evidente che l'*orexis* aristotelico coincide con ciò che nel resoconto di Lucrezio è la *uoluntas*. Si ricorda infatti come lì l'immagine dell'azione da compiere assume un carattere propulsivo grazie alla *uoluntas*, attraverso cui il moto è trasmesso al corpo animato. Così nel resoconto aristotelico è il desiderio a portare il movimento nel corpo<sup>666</sup>.

Insomma tutto quanto si è detto finora sulla natura della facoltà aristotelica del

---

664 MA 702a17-19.

665 Furley 1967, 218.

666 Tra gli studiosi moderni che si occupano di Lucrezio, l'analogia delle due trattazioni è stata presa in esame in particolare da Furley 1967, 215-219 ed Englert 1987, 119-124. Lo studio comparativo tra la psicologia aristotelica e la psicologia epicurea di Furley, volto a studiare in particolare la rispettiva concezione del moto volontario, mette in luce il resoconto aristotelico nel contesto della discussione della concezione epicurea e lucreziana della locomozione per portare un'ulteriore ragione filosofica a favore dell'esclusione del *clinamen* dal meccanismo di stimolo-risposta caratterizzante la spiegazione dell'azione individuale. Infatti anche Aristotele, nella sezione dedicata al moto volontario non alluderebbe mai all'esistenza di un movimento libero della mente, o alla sua possibilità di decidere altrimenti quando un *input* esterno ha stimolato il desiderio dell'uomo e provocato il relativo movimento. Al contrario, Englert impiega il passo aristotelico del MA proprio per evidenziare come il *clinamen* abbia un ruolo diretto nella formazione dell'azione volontaria. Lo studioso infatti fa coincidere lo pneuma connotato aristotelico con il *clinamen*, in quanto sarebbero entrambi quei principi che consentono di spiegare come l'animale possa muoversi in modo volontario. Ci pare tuttavia più ragionevole pensare, con Furley, che lo pneuma possa corrispondere nella trattazione lucreziana alla forza dell'anima che si sparge tra le membra rendendole cinetiche.

desiderio va a favore del considerare l'*orexis* come il corrispettivo greco del latino *uoluntas*. L'*orexis* aristotelica e la *uoluntas* lucreziana sono entrambi principi all'origine del movimento animale verso un fine determinato, ovvero rappresentano la causa efficiente del moto.

Visto quindi che la nozione di *uoluntas* e il suo significato nell'opera lucreziana fa pensare direttamente al concetto di *orexis* ci chiediamo quale sia la situazione in campo epicureo. Il termine *orexis* non sembra essere un vocabolo prediletto da Epicuro; riguardo tale aspetto non troviamo infatti, nel filosofo del Giardino, una trattazione ed esplicitazione concettuale simile alle argomentazioni aristoteliche. Ciò ha condotto la studiosa Annas all'affermazione che nel contesto della definizione di una teoria dell'azione Epicuro potrebbe aver inteso minimizzare, o addirittura screditare il termine aristotelico dell'*orexis*, sebbene non sarebbe del tutto chiaro come<sup>667</sup>. In effetti le occorrenze del termine nelle opere superstiti di Epicuro, salvo alcune testimonianze indirette, risultano ben scarse<sup>668</sup>. Interessante tuttavia che, nelle testimonianze, il termine sia impiegato in contesti relativi ai desideri e nella definizione dell'*eros*, utilizzato principalmente in senso peggiorativo<sup>669</sup>. L'*eros* è definito σύντονον ὄρεξιν ἀφροδισίων μετὰ οἴστρου καὶ ἀδημονίας<sup>670</sup>, come un intenso appetito di atti sessuali accompagnato da delirio e angoscia. Mentre il termine normalmente utilizzato da Epicuro per i desideri è *epithumia*, è probabile che la natura complessa dell'*eros* quale stato passionale incontrollabile<sup>671</sup> che comporta diversi aspetti del tendere dell'anima faccia sì che lo si definisca con un termine più generale e complessivo come *orexis*. Al di là di questo tipo di speculazioni, vista la quasi totale assenza del termine nel *corpus* epicureo, non sussistono abbastanza dati per tentare un confronto con il latino *uoluntas* nel senso impiegato da Lucrezio.

Per quanto riguarda Epicuro il senso più vicino al significato di *uoluntas* sembra a

---

667 Cfr. Annas 1992, 176. È bene evidenziare, comunque, che gli studi della "teoria dell'azione" in Epicuro si rifanno principalmente all'analisi del passaggio testuale lucreziano del libro IV (cfr. la stessa Annas 1992, Fowler 1984, Furley 1967, cap IV).

668 Cfr. RS XXVI, in merito a una discussione sui desideri difficili a ottenersi.

669 Come sottolinea Nussbaum 1985, VI. Cfr. Porph. *Ad Marc.* 27 (= Usener 202), 29 (= Usener 445), Stob. *Flor.* 17.35 (= Usener 422), Porph. *Abst.* 1.49 (= Usener 456).

670 Herm. in *Phaedr.* p. 33 Couvreur (= 483 Usener).

671 Sulle caratteristiche dell'*eros* epicureo si veda in particolare Brown 1987, III 1 e Cerasuolo 1993.

questo punto farci tornare all'*hormé* a cui si accennava più sopra. Anche in questo caso non siamo davanti a un vocabolo ricorrente ma, come hanno sottolineato sia Annas<sup>672</sup> sia Bobzien<sup>673</sup>, Epicuro impiega il termine *hormema* in una sezione del XXV libro dell'opera *Sulla Natura* per indicare un impulso autonomo interno all'agente<sup>674</sup>. Il passaggio sembra riferirsi a quelle che sono caratteristiche essenziali dell'azione umana: il fatto che l'azione non è necessitata, non è compiuta per costrizione e il fatto che l'agente ha un impulso verso l'azione e il desiderio di compierla. Anche se il contesto è lontano dai toni fisici della trattazione lucreziana, il senso generale di una tendenza verso qualcosa di desiderato va nella direzione di ciò che la *uoluntas* rappresenta sul piano macroscopico. Il termine *hormé* compare poi nell'*Epistola a Pitocle* in un contesto differente: è impiegato per indicare i movimenti di alcuni fenomeni naturali come le stelle e le comete<sup>675</sup>. Differentemente, la *uoluntas* non è un termine impiegato da Lucrezio per i movimenti dei fenomeni naturali, ma appare essere utilizzato in modo specifico per il moto degli esseri viventi.

In via conclusiva, riteniamo quindi che il termine greco che in modo più calzante possa avvicinarsi al significato della *uoluntas* all'interno della concezione psicologica lucreziana sia *orexis*. Notoriamente il termine greco *boulesis* è reso nelle lingue moderne con “volontà” ma nel pensiero antico, soprattutto in Aristotele e negli Stoici ha un'accezione declinata in senso forte rispetto alla razionalità. Gli Stoici la descrivono come una delle passioni positive, tipiche del modo d'agire del Saggio ed è definita alla stregua di un impulso secondo ragione<sup>676</sup>; mentre nel pensiero

672 Cfr Annas 1992, 176.

673 Cfr. Bobzien 2000, 303-304.

674 Arr. 34.29, LS 20 C, 9.

675 Cfr. *Ep. Pyth.* 111, 115.

676 Cfr. Diog. Laërt. VII 115 (= SVF III, 431): «Sostengono che ci sono anche tre passioni positive: la gioia, la prudenza, la buona volontà (βούλησις). [...] Sostengono anche che la buona volontà si oppone al desiderio, dato che è un impulso ragionevole», εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς, χαράν, εὐλάβειαν, βούλησιν. τῇ δὲ ἐπιθυμία ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν, οὐσαν εὐλογον ὄρεξιν; cfr. Andronicus, *περὶ παθῶν*, 6 (p. 20 Kreuttner) (= SVF III, 432): «la buona volontà è un impulso ragionevole», βούλησιν μὲν οὖν ἐστὶν εὐλογος ὄρεξις. La presenza dell'*orexis* anche in queste definizioni Stoiche ci suggerisce che il termine possa costituire quel vocabolo greco che esprime l'impulso e il desiderio nel modo più generale e complessivo. Anche nel pensiero aristotelico si è visto come l'*orexis* indichi in un certo senso il “genere” di cui poi la *boulesis*, il *thumos* e l'*epithumia* sono le specie che si applicano ai casi particolari. La *uoluntas* lucreziana ben rispecchia questa sfumatura generale del termine.

aristotelico, come si è visto, costituisce una componente della parte desiderativa dell'anima; quella componente che, per così dire, collabora con la ragione nel perseguimento di un fine<sup>677</sup>. In questo senso *boulesis* non abbraccia il senso moderno di volontà, né la concezione lucreziana della *uoluntas* come causa efficiente del movimento nell'essere umano.

Come appendice alle questioni messe in luce nel primo paragrafo della presente sezione, attraverso queste considerazioni di carattere lessicale e concettuale si è inteso contestualizzare la nozione lucreziana della *uoluntas* rispetto al problema più generale delle varie accezioni che il termine di per sé possiede e ai significati che richiama in connessione ad altri vocaboli simili afferenti alla terminologia greca. Ma certamente la comprensione della questione della *uoluntas* in Lucrezio non può ridursi solo a operazioni di questo tipo. La reale contestualizzazione della nozione di *uoluntas* nel pensiero lucreziano è garantita da un lavoro di continua esplicitazione delle costanti appartenenti alla natura individuale, ovvero attraverso la comprensione delle condizioni fisiologiche che ne sono all'origine, perché sono in definitiva questi gli elementi che determinano la singolarità di ciascuna *uoluntas* e che consentono di abbracciare una prospettiva onnicomprensiva della natura umana.

L'indagine compiuta nell'ultima sezione del lavoro è stata quindi intesa come un percorso esplorativo riguardo la natura di un concetto dalle origini spesso discusse e che sicuramente, per essere compreso a pieno, è necessario sia interamente calato e indagato nel contesto in cui si inserisce. Si è visto infatti che in Lucrezio la *uoluntas* assume un significato specifico proprio se la si considera alla luce della sua psicologia materialista.

---

677 In *Etica Nicomachea* (III, 1111b 26-27), nello specifico, Aristotele afferma: «Il volere [βούλησις] è soprattutto relativo al fine, mentre la scelta [προαίρεσις] è di ciò che porta al fine», ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἢ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος. La προαίρεσις risulta essere invece una percezione intellettuale, o atto mentale, che designa una scelta tra i possibili oggetti d'azione in vista del raggiungimento di un fine e che riguarda ciò che dipende da noi (τὰ ἐφ' ἡμῖν), cioè ciò di cui noi siamo la causa. Aristotele la definisce un «desiderio deliberato [βουλευτική ὄρεξις] di ciò che dipende da noi» (EN III, 1113 a 11-12), ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτική ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν.

## Conclusione

L'indagine svolta nel presente studio ha fornito una prospettiva complessiva in chiave fisiologica sul tema dell'esperienza individuale in Lucrezio.

Nel cimentarci in questo lavoro abbiamo voluto cogliere la sfida consistente nel mostrare come un'opera intimamente pervasa da una visione materialista e fondata sui presupposti di uno studio fisico della realtà come il *De Rerum Natura* di Lucrezio riesca a descrivere, definire e delimitare i contorni dell'essenza umana preservando ed enfatizzando gli aspetti che in modo maggiore ne mostrano la natura individuale e singolare, dando quindi particolare rilievo a una questione – la natura soggettiva dell'esperienza umana – le cui caratteristiche sembrerebbero apparentemente inconciliabili con delle premesse di tipo atomista. L'aspetto interessante del lavoro è stato sicuramente enfatizzare come proprio a partire da questo tipo di premesse e dunque da un piano di spiegazione fisico-atomico si costruisca e prenda forma l'esperienza individuale del soggetto. Considerata la direzione fisica dell'opera, ci è sembrato che la modalità più opportuna di rendere manifesta la concezione lucreziana dell'uomo fosse esplicitando appunto la dinamica fisico-meccanica che soggiace ai processi psicofisici che interessano la natura umana.

Premesso che la dimensione atomica costituisce una spiegazione fisica e una struttura fondante *tout court* l'essere umano, essa si concretizza innanzitutto nella descrizione del complesso anima-corpo quale composto vitale dell'organismo; in secondo luogo inerisce al modo in cui tale composto interagisce con l'ambiente, descrivendolo come organismo psicofisico plastico e permeabile nei confronti della realtà esterna.

Le riflessioni concernenti tali dinamiche – che hanno occupato gran parte di questo lavoro – hanno posto in luce che se per un verso l'agire individuale è reso possibile da determinati processi atomici e si innesta su strutture fisiche determinate, d'altra parte l'esperienza singolare che costituisce il portato soggettivo di ciascuno contribuisce a modellare e a mutare specifici assetti atomici della propria natura secondo una prospettiva di costante interrelazione tra piano atomico e piano macroscopico.



Il fatto di considerare la questione dell'essenza individuale dell'uomo in modo allargato e senza partire da una definizione già data dell'essere umano ci ha permesso di far emergere direttamente dal testo, ovvero dall'esplicitazione dei concetti e dei termini impiegati dal poeta-filosofo, gli aspetti più peculiari relativi a tale tematica. Questo ha consentito anche di esplorare l'essenza individuale dell'uomo secondo molteplici direzioni e di portare in evidenza aspetti di volta in volta diversi di questa, senza ridurre il cuore della questione a un unico elemento e in modo tale da porre in rilievo come Lucrezio tracci su più fronti i limiti e le potenzialità della natura umana:

- sul fronte delle condizioni fisiche che consentono all'uomo di essere senziente, di avere sensibilità e di essere quindi un complesso vitale;
- relativamente al fenomeno della percezione, ovvero al modo in cui l'uomo entra in contatto con l'ambiente esterno e lo percepisce;
- rispetto alla dinamica interna della percezione, ovvero ai processi interni all'organismo che si innescano quando questo percepisce e alle relative affezioni corporee;
- attraverso l'esplicitazione della natura del processo intellettuale;
- riguardo il modo in cui l'uomo come complesso psicofisico vive particolari tipi di esperienze percettive: il sogno e l'amore;
- rispetto al modo in cui l'uomo possa dirsi all'origine delle azioni che compie.

Il punto di partenza per un discorso intorno alla natura dell'uomo è dato quindi innanzitutto dal suo essere un complesso vitale senziente costituito dall'unione di anima e corpo. La capacità sensitiva derivata dai moti congiunti di anima e corpo rappresenta la condizione minima affinché l'organismo umano possa essere dotato di sensibilità e dunque vivere. Gran parte della nostra attenzione nella prima sezione dell'indagine è legata quindi all'approfondimento di tali aspetti. In essa abbiamo seguito molto da vicino la trattazione di Lucrezio per cercare di far emergere il modo dettagliato con cui l'autore configura la natura dell'anima, argomento centrale del suo

discorso nel libro terzo. I principali aspetti emersi riguardano la complessità strutturale dell'anima e la sua natura stratificata: l'anima risulta da una mescolanza di elementi diversi, a loro volta costituiti da particolari tipi di atomi ed è distinta in un organo centrale – l'*animus* – e un organo periferico della sensibilità – l'*anima*. Questa distinzione, che serve a garantire la sensibilità per tutto il corpo, deriva da una diversa localizzazione spaziale degli atomi dell'anima, ma si basa su un'unità materiale di fondo.

Tale complessità strutturale dell'anima è funzionale al suo essere cuore pulsante delle principali attività dell'organismo e al rendere conto della molteplicità di funzioni psichiche da esso esercitate. L'altro elemento emerso nella prima sezione riguarda il ruolo fondamentale del corpo quale aspetto dell'organismo che garantisce all'anima di possedere quella data configurazione per cui può esercitare le sue funzioni e, in particolare, la sensibilità. Il funzionamento della sensazione, a cui si dedica l'ultima parte della sezione, mostra la necessaria compartecipazione di anima e corpo a tale processo ed enfatizza come si costituisce atomicamente la capacità di sensazione in quanto base di qualsiasi attività psichica del soggetto.

Nella seconda sezione del lavoro abbiamo mostrato quali siano le condizioni fisiologiche che rendono possibile la percezione. La teoria dei simulacri è il punto di partenza per spiegare come l'individuo possa percepire la realtà esterna e mette in luce quale sia la dinamica ricettiva del processo percettivo. Il contatto che si crea tra i simulacri e la regione corporea che li riceve determina il tipo specifico di evento percettivo e, nel caso della percezione mentale – sulla cui natura ci siamo soffermati in modo specifico – spiega la pensabilità dell'oggetto, ovvero come l'*animus* riceva e processi le immagini. All'origine di ogni esperienza percettiva vi è poi la commisurata proporzione tra i simulacri e la struttura atomica individuale dell'organismo che, a seconda della maggiore o minore proporzione definisce la natura piacevole o dolorosa della percezione. Nella misura in cui Lucrezio si sofferma sugli aspetti affettivi e relativi della percezione abbiamo indagato i concetti di *uoluptas* e *dolor* sia come affezioni direttamente riferibili alla percezione, sia in quanto affezioni che delimitano ed evidenziano l'organizzazione atomica

dell'organismo, sia ancora come parametri delimitanti la sua sensibilità, dal momento che nostro obiettivo era enfatizzare gli elementi strutturali e interni che caratterizzano le funzioni psicofisiche dell'individuo.

Attraverso l'approfondimento di questi aspetti del poema lucreziano, si è definita a poco a poco l'origine fisiologica dell'uomo quale aspetto fondante la singolarità e l'unicità dell'esperienza. Insistendo sull'analisi di funzioni intellettive come la prolessi e la memoria si è visto come queste fondino e determinino il carattere singolare dell'esperienza; inoltre, prendendo in esame degli stati psicofisici dell'organismo umano frutto di esperienze particolari come il sonno e l'amore, si è visto come su tali stati incidano l'esperienza del soggetto, le sue abitudini e le sue predisposizioni così come, per converso, in quanto eventi molto intimi i sogni e l'esperienza amorosa amplifichino i contorni della dimensione umana.

Concentrando poi l'analisi sulla nozione di *uoluntas* quale concetto indicante la sfera d'azione individuale si è giunti a caratterizzarlo in modo più specifico come quel moto scaturito dalla mente in grado di dare avvio al movimento del corpo e, in quanto tale, come mezzo che, attuando il movimento dell'organismo, consente il raggiungimento di un fine determinato. In questa prospettiva abbiamo ritenuto che la *uoluntas* potesse rappresentare l'ultimo 'gradino' dell'esperienza individuale e, come tale, il più palpabile e diretto elemento della sua realizzazione; ma che, allo stesso tempo, può essere tale in virtù delle altre caratteristiche che definiscono l'essenza individuale di una persona: la sua attività psicologica complessiva, nonché le proprie predisposizioni naturali, il proprio modo di rappresentarsi la realtà esterna. Lungi dal costituire un concetto indicante una 'speciale' libertà o facoltà mentale dell'uomo, la *uoluntas* si inserisce perfettamente nella psicologia materialista di Lucrezio; infatti, assumendo una prospettiva complessiva sulla natura dell'uomo è risultato evidente che la *uoluntas* costituisse uno tra gli innumerevoli fattori che concorrono a definirne l'essenza individuale, tutti ugualmente necessari nella direzione di analizzare i processi fisiologici e gli elementi fondativi all'origine della dimensione umana.

Si è visto dunque come la concezione materialista di Lucrezio fornisca uno sguardo sull'essere umano come entità complessa e dinamica al medesimo tempo. Nel modo

in cui l'autore presenta la natura dell'agire individuale è infatti stato rilevato come questa sia tutt'altro che lineare: dai “tortuosi” percorsi lucreziani esplorati in corso d'opera è stato possibile evincere che l'esperienza individuale si delinea come una dimensione in cui convergono tanto elementi involontari quanto aspetti di natura volontaria; che si realizza attraverso l'esercizio della ragione e allo stesso tempo tramite dinamiche non razionali; e che costituisce contemporaneamente il portato di esperienze su cui esercitano un'influenza cruciale l'abitudine e la reiterazione. Tutti questi aspetti, presi nell'insieme, contribuiscono a definire l'essenza dell'uomo.

In termini generali, la nostra incursione nel tema dell'individualità in Lucrezio si inserisce in quel filone di studi sull'Epicureismo inteso a indagare e a comprendere il modo in cui una visione materialista della realtà e dell'uomo sia compatibile con una ricognizione dell'unicità e della singolarità dell'esperienza umana e ne giustifichi la capacità d'iniziativa. L'onnicomprensivo atomismo epicureo di Lucrezio, la natura didascalica del poema, accompagnati dal rigore scientifico proprio dell'autore fanno sì che la rappresentazione della dottrina epicurea della natura sia presentata in modo organizzato e sistematico e hanno reso per questo interessante l'operazione dagli intenti anch'essi sistematici di indagine della dimensione umana giustificando al contempo una visuale esclusiva e focalizzata su Lucrezio.

Di certo la questione stessa dell'individualità non ha come unico sbocco, come speciale orizzonte di senso l'uomo in quanto essere vivente “per eccellenza”. Nella visione lucreziana del cosmo naturale si esprimono le più variegatae forme di vita; le vivide e rigogliose rappresentazioni di elementi vegetali e animali che ricorrono in innumerevoli passaggi testuali – primo tra tutti il proemio al primo libro – conferiscono al poema un afflato vitalistico in virtù del quale la medesima dignità naturale è posseduta da tutti gli esseri viventi. L'ordine naturale che contraddistingue il *De Rerum Natura* si presenta sotto una forma aperta e paritaria, che è stata descritta in termini di dimensione orizzontale in contrapposizione a una visione “verticalistica”-piramidale<sup>678</sup> della natura.

Quest'attenzione egualitaria nei confronti del mondo vivente fa sì che l'uomo non

---

678 Cfr. Tutrone 2012, 47.

costituisca il coronamento della natura e non ne esaurisca l'espressività. Al contrario, soprattutto l'immaginario animale occupa un ruolo di prim'ordine nella poetica e nell'esposizione scientifica lucreziana, fosse anche per il solo motivo di enfatizzare la contrapposizione tra la felicità spontanea che caratterizza lo stato di natura dell'animale e lo stato di turbamento in cui versa l'uomo in virtù delle sue deviazioni etiche. La particolare sensibilità di Lucrezio nei confronti degli animali, l'osservazione coinvolta della realtà animale rappresenta in realtà un tentativo di parificazione ontologica tra uomo e animale che, secondo alcuni, risponde a una vera e propria «battaglia poetica in favore di un riconoscimento della dignità animale»<sup>679</sup>. Il fatto stesso che Lucrezio attribuisce capacità conoscitive e sentimentali agli animali va in questa direzione. Il lessico psicologico impiegato per l'uomo è infatti rivolto anche alla natura dell'animale, il quale risulta dotato di un *animus* o *mens*<sup>680</sup> così come di una *uoluntas* o di una più generale propulsività/impulsività<sup>681</sup>. L'animale, come l'uomo, è investito di un ampio spettro di dinamiche affettive e con esso condivide le stesse funzioni psicofisiche, come quella del sogno<sup>682</sup> e dell'amore<sup>683</sup>. In un passaggio testuale noto per la sua intensità poetica e il suo fascino lirico la mamma-vitella si dispera per la perdita del suo vitellino e nulla può giovare al suo *animus* o scacciare il suo dolore (*curam*)<sup>684</sup>; ciò mostra che l'animale è dotato di una capacità cognitivo-sentimentale ed è in grado di attribuire valore al legame parentale.

In quest'ottica dunque non solo l'uomo, ma anche l'animale è dotato di un carattere irripetibilmente individuale. È la grande varietà di forme atomiche a garantire l'enorme varietà di specie esistenti e la diversità di caratteri che contraddistingue un essere vivente dall'altro, nonché a determinare la peculiare individualità di ciascun

---

679 Tutrone 2012, 57. Secondo l'autore, più in particolare, in Lucrezio è riscontrabile una propensione al rilevamento empirico, all'esperienza sensibile del dato naturale per come si presenta e alla sua contemporanea semantizzazione ontologica, ovvero a una sua rilettura sulla base del sapere fisico epicureo, attraverso cui quindi assegna al dato esperito un preciso significato e nell'ambito di un contesto più ampio. In tal senso il discorso di Lucrezio ha quindi anche una funzione di argomentazione scientifica.

680 Cfr. II, 265, 363; III, 299.

681 Cfr. II, 261, 268.

682 Cfr. II, 962-1019.

683 Cfr. IV, 1192-1205.

684 Cfr. II, 352-366.

organismo presso tutte le specie<sup>685</sup>. Nell'orizzonte teorico del *De Rerum Natura* dunque, vista la grande vicinanza posta tra uomini e animali e constatato un ordine naturale di tipo “orizzontale”, perde forse di senso un quesito sul possibile discrimine strutturale sussistente tra animali e uomini<sup>686</sup>, a favore piuttosto di un'indagine più complessiva sulle implicazioni etiche e scientifiche della prospettiva lucreziana sugli animali<sup>687</sup>.

Il punto di vista adottato in questa sede di concentrare l'attenzione sul mondo umano e sulla dimensione psicologica del mondo umano in modo esclusivo non risponde a un tentativo di porre sotto una luce secondaria il mondo animale. Piuttosto è nostra idea che l'uomo costituisca un elemento maggiormente esemplificativo per mostrare la complessità della descrizione fisico-atomica della realtà e le varietà di sfumature e accezioni relative alla singolarità e unicità dell'esperienza, a sua volta ovviamente peculiare e diversa da una specie vivente all'altra. Per questo abbiamo dunque rivolto a esso la nostra indagine.

---

685 Cft. II, 333-351. Ciò a cui mira la differenziazione dei viventi e su cui il poeta insiste è soprattutto garantire il riconoscimento reciproco fra gli appartenenti alla stessa specie per la creazione di legami sociali e parentali, come mostra l'esempio del vitellino e ciò nell'orizzonte scientifico di una parificazione ontologica delle specie.

686 All'interno del quadro epicureo l'atteggiamento positivo ed entusiastico di Lucrezio nei confronti degli animali sembra costituire un'eccezione. Sebbene propensi a riconoscere agli animali una dimensione affettiva simile a quella umana, gli epicurei negavano ad essi il possesso di facoltà razionali e riflessive (cfr. Dierauer 1977). Sebbene lo stato lacunoso delle fonti non consenta di rilevare con precisione la posizione di Epicuro al riguardo, Ermarco (Porph. *De Abst.* 1, 12) avrebbe escluso gli animali dalla sfera del diritto e della giustizia in quanto incapaci di siglare dei rapporti sociali che solo la ragione quale fondamento di ogni relazione di giustizia consente di stipulare. La riflessione di Konstan sulle distinzioni tra uomini e animali mostra un Lucrezio maggiormente in linea con i suoi predecessori epicurei. Secondo Konstan 2008 gli animali non sperimenterebbero quelle emozioni tipicamente razionali della gioia e della paura. A sostegno della sua tesi Konstan porta l'esempio della paura “istintiva” che i leoni provano alla vista del gallo, a causa delle particolari forme atomiche possedute dall'immagine del gallo, che quindi causano dolore nell'apparato visivo e immediata tendenza del leone a fuggirlo. Questo tipo di reazioni non comporterebbero l'intervento della memoria e dell'apprendimento dalle passate esperienze e mostrerebbero che il leone non ha effettivamente paura del gallo, altrimenti non avrebbe esitato ad attaccarlo (21). Se tuttavia riprendiamo in esame l'esempio del vitellino, il *desiderium* provato dalla madre, la nostalgia nei confronti del proprio cucciolo è un sentimento complesso che mostra la piena facoltà dell'animale di ricordare i dolori subiti e di viverli in modo temporalmente dilatato. La coscienza cognitiva dell'affetto parentale non è infatti limitata al tempo presente: nella seconda parte dell'esempio (cfr. II, 361-365) Lucrezio sottolinea l'impossibilità per l'animale di trovare consolazione o distrazione nel rigoglioso scenario naturale che si appresta.

687 In questa direzione va ad esempio l'interessante opera di Tutrone 2012. Sul rapporto uomo-animale si veda anche il contributo di Massaro 2013.

## **Bibliografia**

### Autori antichi

#### **Aezio**

Usener H. (ed.), 1887, *Epicurea*, Cambridge University Press, New York.

#### **Aristotele**

Lanza D., Vegetti M. (eds.), 1972, Aristotele, *Opere Biologiche*, Einaudi, Torino.

Movia G. (ed.), 2001, Aristotele, *De Anima*, Bompiani, Milano.

Natali C. (ed.), 2020<sup>15</sup>, Aristotele, *Etica Nicomachea*, Laterza, Bari-Roma.

#### **Cicerone**

Marinone N. (trad. it.), 2016, Cicerone, *Opere Filosofiche*, Utet, Torino.

#### **Diogene di Enoanda**

Smith M. F. (ed.), 1993, Diogenes of Oinoanda, *The Epicurean Inscription*, Bibliopolis, Napoli.

#### **Diogene Laerzio**

Arrighetti G. (ed.), 1973<sup>2</sup>, *Epicuro. Opere*, Einaudi, Torino.

## **Epicuro**

Arrighetti G. (ed.), 1973<sup>2</sup>, *Epicuro. Opere*, Einaudi, Torino.

Laursen S., 1997, "The later parts of Epicurus' On Nature book 25", in *Cronache Ercolanesi*, 27, 5-82.

Leone G., 2002, Epicuro. *Della Natura*, Libro XXXIV (*PHerc.* 1431), *Cronache Ercolanesi* 32, 7-135.

Leone G. (a cura di), 2012, *Epicuro. Sulla Natura libro II*, Bibliopolis, Napoli.

Long A.A.-Sedley D., 1987, *The Hellenistic Philosophers, vol. 1. Translation of the principal sources with philosophical commentary*, Cambridge University Press, Cambridge.

Masi F., 2006, *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla Natura*, Academia Verlag.

Usener H. (ed.), 1887, *Epicurea*, Cambridge University Press, New York.

Verde F., 2010, *Epistola a Erodoto. Traduzione e commento*, Carocci, Roma.

## **Ermia di Alessandro**

Usener H. (ed.), 1887, *Epicurea*, Cambridge University Press, New York.

## **Lucrezio**

Bailey C., 1947, *Titi Lvcreti Cari: De Rerum Natura: Libri Sex, Vol. 2: Commentary, Books I-III*, Oxford University Press, Oxford.

Brown R. D., 1987, *Lucretius on Love and Sex. A Commentary on De Rerum Natura IV, 1030-1287, with Prolegomena, Text and Translation*, Brill, Leiden.



Brown P. M., 1997, *Lucretius. De Rerum Natura III*, Aris & Phillips Ltd, Warminster.

Canali L. (trad. it.) e Dionigi I. (a cura di), 1994, *Lucrezio. La Natura delle Cose*, Bur, Milano.

Flores E., 2002, *Titus Lucretius Carus. De Rerum Natura. Edizione Critica con Introduzione e Versione*, 3 voll., Bibliopolis, Napoli.

Fowler D., 2000, *Lucretius on Atomic Motion. A Commentary on De Rerum Natura book two, lines 1-332*, Oxford University Press, Oxford.

Giussani C., 1896-98, T. Lucretius Carus, *De rerum natura libri sex*, vol. III-IV, Loescher, Torino.

Godwin J., 1987, *Lucretius. De Rerum Natura IV*, Aris & Phillips.

Lachmann C. (ed.), 1860, *T. Lucreti Cari. De Rerum Natura, Libri Sex*, Impensis G. Reimeri.

Munro H. A. J., 1864, *Titi Lucreti Cari. De Rerum Natura, Libri Sex. With translation and notes*, 2 voll., Cambridge University Press.

### **Plutarco**

Usener H. (ed.), 1887, *Epicurea*, Cambridge University Press, New York.

### **Porfirio**

Usener H. (ed.), 1887, *Epicurea*, Cambridge University Press, New York.

### **Stobeo**

Usener H. (ed.), 1887, *Epicurea*, Cambridge University Press, New York.

## **Stoici Antichi**

Radice R. (a cura di), 2002, *Stoici Antichi. Tutti i frammenti*, Bompiani, Milano.

SVF = Armin V. H., 1903-1905, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 voll., Leipzig, Teubner.

## Studi

Annas J., 1992, *Hellenistic philosophy of mind*, University of California Press, Berkeley.

Annas J., 1993, "Epicurus on Agency", in Brunschwig J., Nussbaum M. (eds.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 53-71.

Asmis E., 1981, "Lucretius' Explanation of Moving Dream Figures at 4.768-76", in *The American Journal of Philology*, vol. 102, 2, 138-145.

Asmis E., 1984, *Epicurus' Scientific Method*, Cornell University Press, Ithaca & London.

Asmis E., 1990, "Free action and the swerve: review of Walter G. Englert, Epicurus on the swerve and voluntary action", in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 8, 275-291.

Asmis E., 1999, "Epicurean epistemology", in Algra K., Barnes J., Maansfeld J., Schofield M. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 260-294.

Asmis E., 2009, "Epicurean empiricism", in Warren J. (ed), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 84-104.

Avotins I., 1979, "The question of *mens* in Lucretius 2.289", in Gibson B., Morrison A. (eds.), *The Classical Quarterly*, vol. 29, 1, 95-100.

Avotins I., 1980a, "Notes on Lucretius 2.251-293", in *Harvard Studies in Classical Philology* 84, 75-79.

Avotins I., 1980b, "Alexander of Aphrodisias on Vision in the Atomists", in *The Classical Quarterly*, vol. 30, 429-454.

Bailey C., 1926, *Epicurus. The Extant Remains, with Short Critical Apparatus, Translation and Notes*, Clarendon Press, Oxford.

Bailey C., 1928, *The greek atomists and Epicurus*, Clarendon Press, Oxford.

Balthes M., D'Ancona C., 2005, "Plotino, *L'immortalità dell'Anima*. IV 7 [2],8", in Chiaradonna R. (a cura di), *Studi sull'anima in Plotino*, Bibliopolis, 19-58.

Barnes J., 2012, "Epicurus: Meaning and Thinking", in *Logical Matters. Essays in Ancient Philosophy II*, Oxford University Press, Oxford, 607-620.

Barra G., 1952, *Struttura e composizione del "De rerum natura" di Lucrezio*, Istituto Editoriale del Mezzogiorno, Napoli.

Bénatouïl T., 2005, "L'esprit de l'atomisme", in *Concepts. L'esprit et le corp*, Sils-Maria édition, a.s.b.l., 3-18.

Beretta M., 2012, "Il concetto di legge naturale in Lucrezio e Seneca," in *Seneca e le scienze naturali*, Beretta M., Citti F., Pasetti (eds.), Leo S. Olschki, Firenze, 1-18.

Bobzien S., 2000, "Did Epicurus discover the free will problem?", in Sedley D. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, 287-337.

Bollack M., 1978, *La raison de Lucrèce. Constitution d'une poétique philosophique avec un essai d'interprétation de la critique lucrétienne*, Éditions de Minuit, Paris.

Boyancé P., 1970, *Lucrezio e l'Epicureismo*, Paideia Editrice, Brescia.

Cassin B., (ed.), 2014, *Dictionary of Untranslatables. A philosophical lexicon*, Princeton University Press, Princeton.

Cerasuolo S., 1993, “La definizione dell'ΕΡΩΣ di Epicuro”, in *Epicureismo Greco e Romano. Atti del Congresso Internazionale*, Napoli-Anacapri 19-26 maggio 1993, vol. I, 397-407.

Cerasuolo S., 2014, “La definizione di *Venus e Amor* nella diatriba del libro IV del *De Rerum Natura* di Lucrezio”, in *Atene e Roma. Rassegna dell'Associazione Italiana di Cultura Classica*, Le Monnier, Firenze, 172-190.

Císař K., 2001, “Epicurean Epistemology in Lucretius' *De rerum natura* IV, 1-822” in *Listy filologické / Folia philologica*, vol. 124, No. 1/2, 1-54.

Cooper M. J., 1999, “Pleasure and Desire in Epicurus”, in *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton University Press, USA, 485-514.

Corti A., 2015, “Ὅμοιοσχῆμων ε ὁμοιόμορφος. Alcune riflessioni sulle proprietà degli εἶδωλα nella dottrina di Epicuro”, in Masi F., Maso S. (eds.) *Epicurus on Eidola. Peri Phuseos Book II. Update, proposals, and discussions*, Hakkert, Amsterdam, 83-106.

Dalzell A., 1974, “Lucretius' Exposition of the Doctrine of Images”, in *Hermathena*, vol. 118, 22-32.

De Witt N., 1939, “Epicurus. Περὶ Φαντασίας”, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 70, 414-427.

Diano C., 1974, *Scritti Epicurei*, Leo S. Olschki Editore, Firenze.

Dierauer U., 1977, *Tier und Mensch im Denken der Antike: Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, B. R. Grüner, Amsterdam.

Dihle A., 1982, *The Theory of the Will in Classical Antiquity*, University of California Press, Berkeley.

- Droz-Vincent G., 1996, “Les *foedera naturae* chez Lucrece”, in Lévy C. (ed.), *Le concept de nature à Rome: la physique*, Parigi, 191-211.
- Englert W. G., 1987, *Epicurus on the swerve and voluntary action*, Scholar Press, Atlanta.
- Everson S., 1999, “Epicurean Psychology” in Algra K., Barnes J., Mansfeld J., Schofield M. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 542-559.
- Farrington B., 1952. “The Meanings of *Voluptas* in Lucretius.”, in *Hermathena*, 80, 26–31.
- Fitzgerald W., 1984, “Lucretius' Cure of Love in the *De Rerum Natura*”, in *The Classical World*, 78, 2, 73-86.
- Fowler D., 1983, “Lucretius on the clinamen and 'free will' (II 251-93), in *ΣΥΣΤΗΣΙΣ*, *Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Macchiaroli, Napoli, 392-352.
- Frede M., 2011, *A free will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, University of California Press, Berkeley e Los Angeles.
- Furley D., 1967, *Two studies in the Greek Atomists (study II)*, Princeton University Press, Princeton.
- Furley D., 1989, *Cosmic Problems: Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gale M.R., 1994, *Myth and Poetry in Lucretius*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Garani M., 2007, *Empedocles Redivivus: Poetry and Analogy in Lucretius*, Routledge, London/New York.
- Gigandet A., 1998, *Lucrece et les raisons du mythe*, Vrin, Parigi.

Gigandet A., 2017, "Diogène, Lucrèce et la théorie épicurienne de l'imaginaire. Fragment 9 - De rerum natura IV 971-993", in Hammerstaedt J., Morel P.-M., Güremen R. (eds.), *Diogenes of Oinoanda Epicureanism and Philosophical Debates. Diogène d'Énoanda Épicurisme et controversies. Ancient and medieval philosophy*, Leuven: Leuven University Press, 207-220.

Gilbert N., 1963, "The Concept of Will in Early Latin Philosophy", in *Journal of the History of Philosophy* 1, 1, 17-35.

Giussani C., 1896, *T. Lucreti Cari. Studi Lucreziani*, Chiantore, Torino.

Gill C., 2006, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford University Press, Oxford.

Gill C., 2009, "Psychology", in Warren J. (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 125-142.

Glidden D. J., 1979a, "Epicurus on self-perception", in *American Philosophical Quarterly*, 16, 4, 297-306.

Glidden D. J., 1979b, "Sensus and Sense Perception in the *De rerum natura*", in *California Studies in Classical Antiquity*, 12, 155-181.

Gottschalk H.B., 1971, "Soul as Harmonia", in *Phronesis*, 16, No. 2, 179-98.

Gottschalk H.B., 1996, "Philosophical innovation in Lucretius?", in Algra K. A., P. W. Van Der Horst, D. T. Runia (eds.), *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, Brill, Leiden, 231-240.

Graver M., 1990, "The Eye of the Beholder: Perceptual Relativity in Lucretius", in *Apeiron*, 23, 4, 91-116.

Grimal P., 1990, "Le vocabulaire de l'intériorité dans l'œuvre philosophique de Sénèque", in *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque de Rome*, 141-159.

Gulley N., 1990, "Lucretius on free will", in *Symbolae Osloenses* 65, 395-398.

Hadot I., 2014, *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Vrin, Paris.

Holmes B., 2005, "Daedala Lingua: Crafted Speech in *De Rerum Natura*", in *The American Journal of Philology*, 126, 4, 527-585.

Hollowchak M., 2004, "Lucretius on the Gates of Horn and Ivory: A Psychophysical Challenge to Prophecy by Dreams", in *Journal of the History of Philosophy*, 42, 4, 355-368.

Inwood B., 2005, "The will in Seneca the Younger", in *Reading Seneca: stoic philosophy at Rome*, Oxford University Press, New York.

Kahn C., 1988, "Discovering the Will", in Dillon J. M., Long A. A. (eds.), *The Question of Eclectism. Studies in Later Greek Philosophy*, University of California press, Berkeley.

Kerferd G. B., 1971, "Epicurus' doctrine of the soul", in *Phronesis*, vol. 16, 1-2, 80-96.

Kilpatrick R.S., 1996, "*Amicus Medicus*: Medicine and Epicurean Therapy in *De Rerum Natura*", in *Memoirs of the American Academy in Rome*, 41, University of Michigan Press, 69-100.

Kleve K., 1980, "Id facit exiguum clinamen", in *Symbolae Osloenses* 55, 27-31.

Konstan D., 2007, "L'âme", in Gigandet A., Morel P.-M. (eds.), *Lire Épicure et les épicuriens*, Puf, 99-116.

Konstan D., 2008, *A life worthy of the gods: the materialist psychology of Epicurus*, Parmenides Publishing, USA.

Konstan D., 2015, "Where are in the Psyche mental pleasures experienced?", in De Sanctis D., Spinelli E., Tulli M., Verde F (eds.), *Questioni epicuree*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 151-158.

Landolfi L., 2013, *Simulacra et pabula amoris*. Lucrezio e il linguaggio dell'eros, Patron Editore, Bologna.

Lathière A.-M., 1972, “Lucrece traducteur d'Epicure: *animus, anima* dans les livres 3 et 4 du *De Rerum Natura*”, in *Phoenix*, vol. 26, 2, 123-133.

Leith D., 2009, “The Qualitative Status of the *Onkoi* in Asclepiades' Theory of Matter”, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 36, 283-320.

Leith D., 2012, “Pores and Void in Asclepiades' Physical Theory”, in *Phronesis* 57, 164-191.

Leone G., 2015, “Nuovi spunti di riflessione sulla dottrina epicurea degli εἶδωλα dalla rilettura del II libro 'Sulla natura'”, in Masi F., Maso S. (eds.) *Epicurus on Eidola. Peri Phuseos Book II. Update, proposals, and discussions*, Hakkert, Amsterdam, 35-54.

Long A. A., 1971, “Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus”, in *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 18, 114-133.

Macé A., 2003, “La vitesse de la pensée: sur la pensée épicurienne de la co-affetion”, in Bénatouil T., Laurand V., Macé A. (eds.), *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, vol. 15, 119-165

Mansfeld M., 1991, “The idea of the will in Chrysippus, Posidonius and Galen”, in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 7, 107-145.

Marković D., 2008, *The Rhetoric of Explanation in Lucretius' De rerum natura*, Brill, Leiden-Boston.

Masi F., 2015a, “Dagli occhi alla mente: il cammino tortuoso degli *eidola*”, in Masi F., Maso S. (eds.) *Epicurus on Eidola. Peri Phuseos Book II. Update, proposals, and discussions*, Hakkert, Amsterdam, 107-133.

Masi F., 2015b, “Gli atomi ricordano? Fisicalismo e memoria nella psicologia di Epicuro”, in *ANTIQUORUM PHILOSOPHIA*, 8, 121-141.



Masi F., 2018, "Passione e immaginazione in Lucrezio: il caso dell'inganno onirico" in *Elenchos. Journal of Studies in Ancient Thought*, 39, 2, De Gruyter, Berlin/Boston, 257-279.

Masi F., Verde F., 2018, "Mind in an atomistic world: Epicurus and the Epicurean tradition", in Sisko J. E. (ed.), *Philosophy of Mind in Antiquity*, Routledge, London, 236-257.

Maso S., 2012, *Filosofia a Roma. Dalla riflessione sui principi all'arte della vita*, Carocci, Roma.

Maso S., 2015, "Images and thruth", in Masi F., Maso S. (eds.) *Epicurus on Eidola. Peri Phuseos Book II. Update, proposals, and discussions*, Hakkert, Amsterdam, 67-82.

Massaro A., 2013, "Gli animali in Lucrezio", in *Silvae* 39-40, 5-106.

Mehl D., 1999, "The intricate translation of the Epicurean doctrine of the soul in book 3 of Lucretius", *Philologus*, 143.2, 272-287.

Mewaldt J., 1908, "Eine Dublette in Buch IV des Lucrez", in *Hermes* 43, 186-195 (reprinted in Classen C. J. (ed.), *Probleme der Lukrezforschung*, Hildesheim, 1986, 31-40).

Mingucci G., 2015, *La fisiologia del pensiero in Aristotele*, Il Mulino, Bologna.

Mitsis P., 1988, *Epicurus Ethical Theory. The Pleasure of Invulnerability*, Cornell University Press, Ithaca.

Mitsis P., 2019, *La natura, il piacere, la morte. Studi sull'epicureismo e la sua influenza*, Carocci, Roma.

Montarese F., 2012, *Lucretius and His Sources. A Study of Lucretius, De rerum natura I 635-920*, De Gruyter, Berlin/Boston.

Monteils-Laeng L., 2014, *Agir sans vouloir. Le problème de l'intellectualisme moral*

*dans la philosophie ancienne*, Classiques Garnier, Paris.

Morel P.-M., 2008, “Method and Evidence: on Epicurean Preconception”, in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, XXIII, 25-48.

Morel P.-M., 2009, *Épicure. La nature et la raison*, Vrin, Paris.

Moreau P.-F., 2002, *Lucreèce. L'âme*, Presses Universitaires de France, Parigi.

Nervi M., 2008, “Lucrezio, 3, 487-505: il morbo sacro e l'anima materiale”, in *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 59, 173-183.

Németh A., 2017, *Epicurus on the self. Issues in ancient philosophy*, Routledge, London/New York.

Nussbaum M., 1985, “Therapeutic Arguments. Epicurus and Aristotle”, in Striker G., Schofield M. (eds.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, 31-74.

Nussbaum M., 1989, “Beyond Obsession and Disgust: Lucretius' Genealogy of Love”, in *Apeiron*, 22, 1, 1-59.

Ojeman M.R., 1963, “Meanings of *Ratio* in the *De rerum natura*”, in *The Classical Bulletin*, 39, 4, 53-59.

O'Keefe T., 2005, *Epicurus on Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge.

O'Keefe T., 2020, “Lucretius and the philosophical use of literary persuasion”, in O'Rourke D. (ed.), *Approaches to Lucretius. Traditions and Innovations in Reading the De Rerum Natura*, 177-194.

Pigeaud J., 1980, “La physiologie de Lucreèce”, in *Revue des Études Latines*, 58, 176-200.

Pohlenz M., 2005, *La Stoa. Storia di un Movimento Spirituale*, Bompiani, Milano.

Prost F., 2012, “La mesure des affections dans l'épicurisme” in *PALLAS*, 88, 71-81.

Purinton J. S., 1999, "Epicurus on 'free volition' and the atomic swerve", in *Phronesis*, 44, 4, 253-299.

Reinhardt T., 2016, "To see and to be seen. On vision and perception in Lucretius and Cicero", in Williams G., Volk K. (eds.), *Roman Reflections. Studies in Latin Philosophy*, 63-90.

Repici L., 2008, "Il pensiero dell'anima in Epicuro e Lucrezio", in F. Alesse, F. Aronadio, M. C. Dalfino, L. Simeoni, E. Spinelli (a cura di), *Anthropine Sophia: Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Napoli, Bibliopolis, 379-406.

Repici L., 2011, "La sensazione in Lucrezio", in *ANTIQUORUM PHILOSOPHIA*, 1, 51-82.

Rist J., 1972, *Epicurus. An introduction*, Cambridge University Press, Cambridge.

Saunders T. J., 1984, "Free will and the atomic swerve in Lucretius", in *Symbolae Osloenses* 59, 37-59.

Schiesaro A., 1990, *Simulacrum et imago. Gli argomenti analogici nel De rerum natura*, Giardini, Pisa.

Schiesaro A., 1994, "The palyngensis of De Rerum Natura", in *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 40, 81-107.

Schrijvers P. H., 1970, *Horror ac divina voluptas: études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Hakkert.

Schrijvers P. H., 1976, "La pensée d'Epicure et de Lucrèce sur le sommeil" (*DRN*, IV, 907-961, Scolie ad épique Ep. *Ad Her.* 66)", in Bollack J., Laks A. (eds.), *Cahiers de philologie, vol. 1: Etudes sur l'épicurisme antique*, 231-256.

Schrijvers P. H., 1999, *Lucrèce et les Science de la Vie*, Brill, Leiden.

Schrijvers P. H., 2007, "Seeing the Invisible: A Study of Lucretius' Use of Analogy in the *De rerum natura*", in Gale M. R. (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies*.

*Lucretius*, Oxford University Press, Oxford, 255-288.

Sedley d., 1983, “Epicurus refutation of determinism”, in *ΣΥΣΗΤΗΣΙΣ, Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Macchiaroli, Napoli, 11-51.

Sedley D., 1988, “Epicurus' anti-reductionism”, in J. Barnes & M. Mignucci (eds.), *Matter and metaphysics*, Napoli, 295-327.

Sedley D., 1998, *Lucretius and the transformation of greek wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge.

Sedley D., 2010, “The status of physics in Lucretius, Philodemus and Cicero, in Antoni A., Arrighetti G., Bertagna M., Delattre D. (eds.), *Miscellanea Papyrologica Herculaniensis I*, Fabrizio Serra Editore, Pisa e Roma, 63-68.

Sedley D., 2018, “The duality of touch”, in Purves A. (ed.), *Touch and the Ancient Senses*, Routledge, London & New York, 64-74.

Segal C., 1990, *Lucretius on Death and Anxiety. Poetry and Philosophy in De Rerum Natura*, Princeton University Press, New Jersey.

Serres M., 2000, *The Birth of Physics*, Clinamen Press, Manchester.

Sharples R., 1980, “Lucretius' account of the composition of the soul (3.231ff.)”, *LCM* 5.6, 117-120.

Solmsen F., 1968, “Aisthesis in Aristotelian and Epicurean Thought”, in *Kleine Schriften*, 3 vols., Hildesheim, 612-633.

Sorabji R., 2000, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, Oxford.

Sorabji R., 2006, *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, The University of Chicago Press, Chicago.

Sorabji R., 2017, “Freedom and will. Graeco-Roman origins”, in Seaford R., Wilkins

J., Wright M. (eds.), *Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill*, 49-66.

Traina A., 1979, “*Dira libido* (Sul linguaggio lucreziano dell'*eros*)”, in *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 259-276.

Tsouna V., 2016, “Epicurean Preconceptions”, in *Phronesis*, 61, 160-221.

Tsouna V., 2018, “Epicurean dreams”, in *Elenchos. Journal of Studies in Ancient Thought*, 39, 2, De Gruyter, Berlin/Boston, 231-256.

Tutrone F., 2006, “Lucrezio e la biologia di Aristotele: riflessioni sulla presenza dell’opera aristotelica nel *De rerum natura* e nella cultura greco-latina del I secolo a. C.”, in *Bollettino della Fondazione Nazionale “Vito Fazio Allmayer”* 35, 1–2, 65–104.

Tutrone F., 2012, *Filosofi e animali in Roma antica. Modelli di animalità e umanità in Lucrezio e Seneca*, Edizioni ETS, Pisa.

Tutrone F., 2012, “Between atoms and humors. Lucretius didactic poetry as a model of integrated and bifocal physiology”, in Horstmanshoff M., King H., Zittel C. (eds.), *Blood, Sweat and Tears. The Changing Concepts of Physiology from Antiquity into Early Modern Europe*, Brill, Leiden, 83-102.

Tutrone F., 2020, “Coming to Know Epicurus' Truth: Distributed Cognition in Lucretius' *De Rerum Natura*”, in O'Rourke D. (ed.), *Approaches to Lucretius. Traditions and Innovations in Reading the De Rerum Natura*, 80-100.

Verde F., 2013, *Epicuro*, Carocci, Roma.

Verde F.-Spinelli E., 2014, “Alle radici del libero arbitrio? Aporie e soluzioni nelle filosofie ellenistiche”, in De Caro M., Mori M., Spinelli E. (eds.), *Libero Arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma, 59-98.

Verde F., 2015, “Monismo psicologico e dottrina dell'anima in Epicuro e Lucrezio”, in E. Canone (a cura di), *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, Leo S.

Olschki Editore, Firenze, 49-64.

Verde F., 2016, “Percezione, errore e residuo percettivo in Aristotele, Epicuro e Alessandrio di Afrodisia”, in *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, XCV, 1, 44-62.

Verde F., 2017, “Gli epicurei e la psicologia di Epicuro”, in F. Alesse, A. Fermani, S. Maso (a cura di), *Studi su ellenismo e filosofia romana*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017, 33-64.

Verde F., 2018, “I *pathe* di Epicuro tra epistemologia ed etica”, in *Elenchos. Journal of Studies in Ancient Thought*, 39, 2, De Gruyter, Berlin/Boston, 205-230

Verde F., 2019, “Asclepiade tra Epicuro e Stratone di Lampsaco”, in *Technai. An International Journal for Ancient Science and Technology*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma, 45-68.

Vidale N., 2000, *Affermare negando. Gli argomenti ipotetici con conseguente falso nel De rerum natura*, Pàtron Editore, Bologna.

Von Staden H., 2000, “Body, Soul and Nerves: Epicurus, Herophilus, Erasistratus, the Stoics and Galen”, in Wright J. P., Potter P. (eds.), *Psyche and Soma. Physicians and metaphysicians on the mind-body problem from Antiquity to Enlightenment*, Clarendon Press, 79-116.

Wald L., 1968, “Observations sur l'emploi de 'animus', 'anima', et 'mens' dans l'oeuvre de Lucrece” in *Studien zur Geschichte und Philosophie des Altertums, herausgegeben von J. Harmatta*, Hakkert, Amsterdam, 135-144.

West D., 1974, “Lucretius' Method of Argument (3.417-614)” in *The Classical Quarterly*, 25, 1, 94-116.

Zucca D., 2015, *L'anima del vivente. Vita, cognizione e azione nella psicologia aristotelica*, Morcelliana, Brescia.