



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

**Scuola Dottorale di Ateneo**

**Dottorato di ricerca in Filosofia**

**Ciclo XX**

**Anno di discussione 2009**

**Tesi di Dottorato  
di  
Georgia Schiavon**

**presentata alla Facoltà di Lettere dell'Université de Fribourg (Suisse)  
in cotutela con l'Università Ca' Foscari di Venezia**

***FELICITÀ ANTICA E INFELICITÀ MODERNA.  
DUE PROSPETTIVE MATERIALISTE:  
L'EPICUREISMO E LEOPARDI***

**SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA: M-FIL/o6**

**Coordinatore del Dottorato**

**Prof. Lucio Cortella**

**Tutori del Dottorando**

**Prof. Dominic O'Meara  
(Université de Fribourg)**

**Prof. Giorgio Brianese  
(Università di Venezia)**

# INDICE

## PARTE 1. LEOPARDI E L'EPICUREISMO

RICEZIONE LEOPARDIANA DELL'EPICUREISMO E CONFRONTO IDEOLOGICO: LO <i>STATUS QUAESTIONIS</i> .....	3
--	---

## PARTE 2. LA TEORIA DELLA CONOSCENZA

2. I) EPICURO: LA SENSAZIONE COME CRITERIO DI VERITÀ.....	23
2. II) LEOPARDI: LO SCETTICISMO E L'IMMAGINAZIONE.....	39

## PARTE 3. LA NATURA

3. I) L'ETERNITÀ DELLA MATERIA: <i>EX NIHILO NIHIL</i> E LIMITAZIONE DEL POSSIBILE.....	53
3. II) LA POSSIBILITÀ INFINITA: IL NULLA COME PRINCIPIO DI TUTTE LE COSE.....	69
3. III) LA CRITICA AL FINALISMO: ANTIPROVVIDENZIALISMO DELLA NATURA E BEATITUDINE DIVINA.....	83
3. IV) ANTIPROVVIDENZIALISMO E CRUDELTÀ DELLA NATURA.....	95

## PARTE 4. L'ETICA

4. I) MATERIALITÀ DELL'ANIMA E ANTIDETERMINISMO.....	115
4. II) DETERMINAZIONE MATERIALE DELLA NATURA UMANA.....	129
4. III) IL LIMITE DEL PIACERE: PIACERE CATASTEMATICO E PIACERE CINETICO.....	139
4. IV) L'ILLIMITATEZZA DEL DESIDERIO E LA COSTITUTIVITÀ DELLA NOIA.....	153

4. V) LA TERAPIA DEL DOLORE VUOTO: VERITÀ E LINGUAGGIO.....	171
4. VI) LA VERITÀ DEL DOLORE: LA GRANDEZZA DEL SENTIRE E LA POESIA COME CONSOLAZIONE.....	183
4. VII) IL PIACERE E IL TEMPO: LA MORTE È “μηδὲν πρὸς ἡμᾶς”.....	199
4. VIII) LA CONTRADDIZIONE DELLA MORTE.....	213
4. IX) INDIVIDUO E SOCIETÀ: LA “NATURALITÀ” DEL δίκαιον.....	225
4. X) EGOISMO E RIFONDAZIONE DELLE VIRTÙ SULL’ILLUSIONE.....	241
4. XI) PIACERE, NATURA E RAGIONE.....	265
4. XII) “NATURA UMANA” E “NATURA UNIVERSALE”: LA FRATTURA TRA ESISTENTE ED ESISTENZA.....	277
<b>CONCLUSIONI.....</b>	<b>285</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>295</b>

# 1. LEOPARDI E L'EPICUREISMO.

## RICEZIONE LEOPARDIANA DELL'EPICUREISMO E CONFRONTO

### IDEOLOGICO: LO *STATUS QUAESTIONIS*

La questione dei rapporti tra Leopardi e l'epicureismo non è nuova: uno dei primi studi, condotto da Baracconi (*Giacomo Leopardi e Tito Lucrezio Caro*), risale al 1883, quindi a neanche mezzo secolo dalla morte del poeta recanatese; *Leopardi novello Epicuro* è il titolo di un saggio scritto nel 1901 da Cargnelli; anche Giosuè Carducci<sup>1</sup> e Giovanni Pascoli credevano nell'esistenza di questo rapporto: quest'ultimo sostenne la pubblicazione del lavoro del suo allievo, Spartaco Borra, dal titolo *Spiriti e forme affini in Lucrezio e Leopardi* (1911).

Se il pensiero di Leopardi sia stato influenzato dalla conoscenza della filosofia epicurea, se egli sia effettivamente entrato in contatto con i testi dell'epicureismo e attraverso quali fonti, se abbia letto le opere di Epicuro e Lucrezio in lingua originale o tradotte, quali edizioni abbia utilizzato, sono interrogativi cui molti studiosi hanno cercato di dare delle risposte, spesso divergenti.

L'immagine negativa che il giovanissimo Leopardi si fece della filosofia epicurea fu determinata dalla mediazione cristiana attraverso la quale egli venne a conoscenza di Lucrezio e di Epicuro. Egli li conobbe attraverso le critiche degli apologisti<sup>2</sup>, della cui influenza risentono i suoi primi giudizi su Epicuro: "Epicuro filosofo, il di cui solo nome è bastante per iscreditare qualsivoglia ipotesi, afferma che la felicità non consiste che nel piacere"<sup>3</sup>. Il sistema degli atomisti greci viene tacciato di absurdità e criticato per il suo ateismo nella *Dissertazione sopra l'esistenza di un ente supremo*, del 1811. È solo in seguito all'apprendimento del greco, iniziato autonomamente nel 1813, che Leopardi può cominciare a leggere i testi dei filosofi greci senza la mediazione dell'apologia.

---

<sup>1</sup> Carducci ha accostato Leopardi a Lucrezio nel saggio *Degli spiriti e delle forme nella poesia di Giacomo Leopardi* del 1898 e nella prefazione all'edizione Le Monnier dello *Zibaldone* (*Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*).

<sup>2</sup> Tra questi l'abate Sauri (*Elementi di Metafisica ovvero Preservativo contro il Materialismo, contro l'Ateismo e contro il Deismo*, Venezia 1777) e il padre Valsecchi (*La Religione vincitrice*, Genova 1776), che Leopardi prese a modello nelle esercitazioni degli anni giovanili: Timpanaro (1969<sup>2</sup>), pp. 183-185; cfr. anche Crivelli (1995), pp. 9-11.

<sup>3</sup> *Dissertazione sopra la Felicità* (1812)

Leopardi aveva a disposizione nella sua biblioteca l'edizione di Diogene Laerzio curata dal Meibomius del 1692, contenente, nel libro X delle *Vite dei filosofi*, le tre lettere di Epicuro e le Κύρια δόξαι (*Massime capitali*); non erano ancora state scoperte le 81 *Sentenze vaticane* (alcune corrispondenti alle *Massime capitali*), contenute – sotto il titolo di Ἐπικούρου προσφώνησις – all'interno del manoscritto della Biblioteca Vaticana (risalente al XIV secolo), che è stato ritrovato e in seguito pubblicato da Wotke nel 1888<sup>4</sup>; i papiri di Ercolano, venuti alla luce nella seconda metà del 1700, restituirono solo nel corso dell'Ottocento, grazie a complessi interventi di srotolamento, alcuni libri del Περὶ φύσεως, che sono ancora in corso di studio; anche la raccolta *Epicurea* dell'Usener sarebbe uscita solo nel 1887.

Secondo Grilli<sup>5</sup>, Leopardi, sia in una prima lettura (anteriore al 1817), sia in una seconda lettura, testimoniata dallo *Zibaldone* (tra il 1820 e il 1821), delle *Vite dei filosofi*, si sarebbe fermato al VI libro: le citazioni dai libri VII-X (nel decimo libro appunto sono contenuti i testi di Epicuro) deriverebbero tutte da fonti indirette; un'eccezione potrebbe essere costituita da un passo dell'*Epistola ad Erodoto* (da Diogene Laerzio, X 37) citato per un'osservazione grammaticale<sup>6</sup>, che secondo Grilli tuttavia sarebbe pur sempre citazione non derivante dalla lettura diretta di Diogene Laerzio, ma di seconda mano. Timpanaro<sup>7</sup> invece sostiene che le cinque citazioni di Epicuro nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* del 1815, con l'indicazione esatta dei paragrafi del libro X di Diogene Laerzio, fanno ritenere improbabile che Leopardi non abbia letto almeno una volta prima della composizione del *Saggio*, anche se in modo cursorio, tutta l'opera del Laerzio. Conviene con il Grilli che – nonostante l'eccezione già citata, che secondo Timpanaro non sarebbe tuttavia una citazione di seconda mano, ma deriverebbe da una consultazione diretta, anche se solo saltuaria, del decimo libro – la “seconda lettura” si arresti al libro VI.

Un'altra fonte attraverso cui Leopardi venne a conoscenza della filosofia epicurea è rappresentata dalle opere di Cicerone: proprio la lettura giovanile di questo autore – che nel secondo libro del *De finibus* esprime sull'edonismo epicureo un giudizio negativo – avrebbe, secondo Grilli<sup>8</sup>, determinato il disinteresse, quasi l'avversione, di

---

<sup>4</sup> C. Wotke, *Gnomologium Vaticanum*, in Wiener Studien, X, 1888. Per questi dati cfr. Arrighetti (1973<sup>2</sup>), p. 555.

<sup>5</sup> Grilli (1982), p. 60.

<sup>6</sup> *Zibaldone*, 4299 (17 dicembre 1827)

<sup>7</sup> Timpanaro (1988), pp. 369-372.

<sup>8</sup> Grilli (1982), p. 68.

Leopardi per la filosofia epicurea<sup>9</sup> e lo avrebbe perciò distolto dalla lettura dei testi dell'epicureismo, sia greco che romano.

In rapporto alla lettura di Lucrezio<sup>10</sup> due pareri contrastanti dividono gli studiosi: alcuni ritengono che non vi sia stata da parte di Leopardi una lettura diretta completa e approfondita del *De rerum natura*; sostenitore della tesi opposta – cioè che una lettura diretta del testo originale del poema lucreziano sia stata compiuta da Leopardi già in giovanissima età – è Sergio Sconocchia, che ha dimostrato che le citazioni da Lucrezio che compaiono nella *Storia dell'astronomia* (composta da Leopardi nel 1813, a soli 15 anni) sono tratte dalla *Collectio pisauensis*<sup>11</sup> di Amati.

Gli argomenti di Sconocchia – che analizza in un primo articolo<sup>12</sup> il *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, in un secondo<sup>13</sup> la *Storia dell'astronomia* – testimonierebbero una lettura diretta già in età giovanile. Il nome di Lucrezio compare nell'elenco delle opere lette per la stesura della *Storia dell'astronomia*, del 1813, e nel *Saggio*, del 1815, Lucrezio è citato ben diciassette volte. Nell'introduzione al *Saggio* Leopardi afferma di aver trascritto a piè di pagina il testo originale dei passi degli autori latini citati in traduzione; per Lucrezio, tranne che nella prima citazione, precisa anche il libro da cui cita, senza indicare però l'edizione. Sconocchia, confrontando le citazioni di Leopardi con le varie edizioni latine, giunge dapprima a notare l'affinità delle citazioni con l'edizione del Creech<sup>14</sup>, senza riuscire tuttavia a spiegarsi l'assenza nelle citazioni leopardiane della numerazione dei versi, che è presente nell'edizione Creech. Grazie ad un suggerimento di Augusto Campana, che gli ricorda come l'edizione di Lucrezio criticata per l'assenza di numerazione dei versi sia la *Collectio*

---

<sup>9</sup> Leopardi esprime un giudizio negativo sull'edonismo epicureo nei *Detti memorabili di Filippo Ottonieri* (1824).

<sup>10</sup> Nella sua biblioteca Leopardi aveva a disposizione tre edizioni latine di Lucrezio (*Opera cum commentariis Joannis Baptistae Pii, Bononiae* 1511; *Libri VI a Dion. Lambino Monstroliensi ex auctoritate quinque codicum emendati cum commentariis etc. Apud Wechselium. Francofurti* 1583; *Ap. Ian Ianssonium. Amstelodami* 1626) e tre traduzioni di Alessandro Marchetti, un manoscritto e due stampe (*Lucrezio tradotto da Alessandro Marchetti, Venezia* 1797; *Tito Lucrezio Caro. Della natura delle cose. Traduzione di Alessandro Marchetti, con le osservazioni di Domenico Lazzarini, Londra* 1765). Per i riferimenti bibliografici delle edizioni lucreziane, cfr. Sconocchia (1990), pp. 120-121; e Saccenti (1982), p. 124, n. 15.

<sup>11</sup> Si tratta di una silloge contenente i principali autori della latinità in lingua originale, edita da P. Amati: *Collectio pisauensis omnium Poematum, Carminum, Fragmentorum Latinorum sive ad Christianos sive ad Ethnicos...*, Pisauri 1766.

<sup>12</sup> Sconocchia (1990).

<sup>13</sup> Sconocchia (1994).

<sup>14</sup> *Titi Lucreti Cari de Rerum natura libri sex : quibus interpretationem et notas addidit Thomas Creech, Oxford* 1695

*pisaurensis*, che Amati ha sempre tenuto aggiornata con le edizioni più recenti, tra le quali appunto quella del Creech, Sconocchia ritiene di poter affermare che Leopardi quando scriveva il *Saggio* aveva già una conoscenza approfondita del *De rerum natura*, che leggeva in latino dalla silloge di Amati.

Sconocchia dà nuova forza a questa tesi in un secondo articolo<sup>15</sup>, che è il risultato di uno studio sulla riproduzione fotografica dei due manoscritti della *Storia dell'astronomia*, il primo databile prima del 1813 (nel manoscritto non è indicata una data), il secondo, datato 1813, arricchito di numerose aggiunte e annotazioni. Nell'introduzione del primo manoscritto Leopardi non menziona Lucrezio, il cui nome è presente invece nel passo corrispondente del secondo manoscritto: secondo Sconocchia potrebbe significare che Leopardi abbia cominciato in quel periodo la lettura di Lucrezio. Oltre alle corrispondenze testuali delle citazioni leopardiane con la *Collectio* (anche per passi di altri autori, non solo di Lucrezio), Sconocchia può avvalersi per la sua dimostrazione di un'annotazione a margine (omessa nell'edizione del Cugnoni e in quella del Flora, che su di essa si basa) del secondo manoscritto della *Storia*, dove Leopardi rinvia con precisione ad un passo della *Collectio* che contiene il verso del *De rerum natura* da lui citato (*unde aether sidera pascit*). Per Sconocchia questa è "la prima testimonianza cronologica certa di lettura diretta del *De rerum natura* sul testo della *Collectio pisaurensis*"<sup>16</sup>; le più ampie citazioni di Lucrezio nel *Saggio* confermerebbero il progressivo approfondimento della conoscenza del poema.

Un dettaglio tuttavia non torna: il numero di verso indicato da Leopardi (libro I, v. 226) non corrisponde alla numerazione del *De rerum natura*, che riporta quel verso al numero 231; Sconocchia ritiene che ciò sia dovuto ad un errore commesso da Leopardi nel contare i versi (la *Collectio*, come si è detto, è priva di numerazione).

Di altro parere Mazzocchini<sup>17</sup>, secondo il quale la dimostrazione del fatto che Leopardi si serviva della *Collectio* nelle sue prime opere non autorizza a concludere che egli avesse già nel 1813-1815 letto in modo ampio e diretto il poema di Lucrezio. Proprio il dettaglio che non torna a Sconocchia sarebbe secondo Mazzocchini la prova che, pur avendo Leopardi consultato la *Collectio*, il verso di Lucrezio non sarebbe stato preso dalla silloge di Amati, ma citato di seconda mano dalle *Dissertazioni e lezioni di sacra Scrittura. Libro del Genesi T. II* (Venezia 1781) di A. Nicolai

---

<sup>15</sup> Sconocchia (1994).

<sup>16</sup> Sconocchia (1994), p. 9.

<sup>17</sup> Mazzocchini (2003), pp. 148-183.

(richiamato in nota dallo stesso Leopardi), che nella *Lezione IX* cita lo stesso verso di Lucrezio, con la numerazione poi copiata da Leopardi<sup>18</sup>.

Come già Saccenti<sup>19</sup>, anche Mazzocchini<sup>20</sup> fa notare l'assenza di citazioni lucreziane nei capi II (Degli dei) e III (Degli oracoli) del *Saggio*, dove Leopardi avrebbe invece potuto citare Lucrezio a sostegno della polemica contro la superstizione e l'idolatria pagana; e nel capo V (Dei sogni), che tratta un tema, quello dei sogni, sul quale Lucrezio si dilunga ampiamente nel libro IV, tanto più che Leopardi cita la concezione epicurea dei sogni e cita – in altri passi del *Saggio* – alcuni versi proprio del libro IV (riguardanti altri argomenti), cosa che fa ritenere con tutta probabilità che non conoscesse gli argomenti contenuti in questo libro e che le citazioni siano quindi di seconda mano. Ciò porterebbe più in generale a credere che nel 1815 Leopardi non avesse ancora letto tutto o buona parte del poema lucreziano.

Tra coloro che ritengono che Leopardi, soprattutto in età giovanile, non abbia letto Lucrezio in lingua originale, vi è Mario Saccenti, che sostiene che Leopardi leggesse il *De rerum natura* nella traduzione di Alessandro Marchetti, di cui nella biblioteca Leopardi esisteva un'edizione londinese del 1765<sup>21</sup>. Anche il primo Timpanaro<sup>22</sup> ritiene che tra le frequenti citazioni lucreziane del *Saggio* poche siano di prima mano; ma qualche anno più tardi<sup>23</sup> esprime un parere “meno titubante” sulla conoscenza diretta del *De rerum natura* già dai primi studi (*Storia e Saggio*): Timpanaro, come già Mazzocchini<sup>24</sup>, considera infatti l'espressione “e le seguaci ambascè” del verso 66 dell'*Inno ai patriarchi*, composto nel 1822, derivata dal verso 48 del secondo libro del *De rerum natura (curaeque sequaces)*<sup>25</sup>. Esclusa la possibilità che vi sia stata una lettura totale dal 1817 (inizio dello *Zibaldone*) al 1822, poiché nello *Zibaldone* non ve n'è traccia, Timpanaro solleva l'ipotesi di una lettura totale in età giovanile e di successive riletture tarde, anche parziali (una testimonianza delle quali sarebbe l'analogia tra *La ginestra* 111-114 : “Nobil natura è quella / che a sollevar s'ardisce / gli occhi mortali incontra / al comun fato”; e *De rerum natura*, 66-67 : *Primus Graius*

---

<sup>18</sup> Lo scarto di 5 versi rispetto alla *Collectio* dipendeva, come fa notare Mazzocchini, dall'espulsione del Marullo – da cui evidentemente Nicolai cita – dei versi 44-49 del libro I.

<sup>19</sup> Saccenti (1982), p. 127.

<sup>20</sup> Mazzocchini (2003).

<sup>21</sup> Cfr. *infra*, n. 10.

<sup>22</sup> Timpanaro (1969<sup>2</sup>).

<sup>23</sup> Timpanaro (1988).

<sup>24</sup> Mazzocchini (1987).

<sup>25</sup> Timpanaro (1988), p. 362.



*homo mortalis tollere contra / est oculos ausus*<sup>26</sup>) e crede di poter trovare la conferma di ciò nella presenza del *De rerum natura* nell'elenco – compilato da Leopardi stesso – delle opere usate per la stesura della *Storia dell'astronomia*. Per quanto riguarda la traduzione del Marchetti, Timpanaro ritiene che Leopardi l'avrebbe usata, ma solo per aiutarsi a comprendere i brani più complessi del testo latino, che comunque aveva presente<sup>27</sup>.

Tra i negatori di una lettura giovanile, una posizione particolare è occupata da Agosti. Egli ritiene improbabile, soprattutto per l'educazione di stampo cattolico che il giovane Leopardi stava ricevendo, una lettura del poema lucreziano anteriore al 1813<sup>28</sup>. Per quanto riguarda il *Saggio*, le varianti testuali della *Collectio* rispetto alle citazioni nel testo leopardiano – varianti che sono spiegate da Sconocchia come risultato di un lavoro di collazione delle diverse edizioni disponibili a Leopardi<sup>29</sup> - sarebbero dovute a citazione indiretta. Sarebbe proprio la conoscenza di Lucrezio acquisita da fonti indirette durante la stesura del *Saggio*, ad avere spinto Leopardi a leggerne direttamente l'opera successivamente<sup>30</sup>. Il *terminus ante quem* sarebbe il 1817, determinabile sulla base di *Zibaldone*, 54<sup>31</sup> (databile appunto tra il 1817 e il 1820), dove Leopardi critica in modo tale Lucrezio che secondo Agosti è impensabile che non ne avesse una conoscenza diretta e completa ; proprio in questa critica Agosti vede la motivazione della scarsa presenza di Lucrezio nello *Zibaldone*<sup>32</sup>. Mazzocchini tuttavia sostiene che questa citazione di Lucrezio si trovi all'interno di una osservazione storico-letteraria riconducibile a luoghi comuni della cultura settecentesca e sia troppo generica per ritenerla una testimonianza incontrovertibile di lettura diretta<sup>33</sup>.

Sembra più difficile, come si è già notato, parlare di lettura diretta negli anni dello *Zibaldone*: le citazioni da Lucrezio sono attinte dal dizionario del Forcellini o

---

<sup>26</sup> Timpanaro ribatte qui all'opinione del Grilli, che considera questa analogia casuale; cfr. Grilli (1982), p. 71.

<sup>27</sup> Timpanaro (1988), pp. 400-401.

<sup>28</sup> Agosti (1992), pp. 53-54.

<sup>29</sup> Sconocchia, che sottolinea come tali varianti siano rarissime, ne fa una dettagliata analisi in (1990), pp. 131-134.

<sup>30</sup> Agosti (1992), pp. 56-57.

<sup>31</sup> “Quando la poesia per tanto tempo sconosciuta entrò nel Lazio e in Roma, che magnifico e immenso campo di soggetti le si aperse davanti agli occhi! [...] Eppure non ci fu epopea latina che avesse per soggetto le cose latine così eccessivamente grandi e poetiche, eccetto quella d'Ennio che dovette essere una misera cosa. La prima voce della tromba epica che fu di Lucrezio, trattò di filosofia. In somma l'imitazione dei greci fu per questa parte mortifera alla poesia latina [...]”.

<sup>32</sup> Agosti (1992), p. 58.

<sup>33</sup> Mazzocchini (2003).

comunque di seconda mano<sup>34</sup>, ad esclusione della nota a *Zibaldone*, 4037 («Vedi, per esempio Lucrezio, l. II, v. 9.»)<sup>35</sup>, e rivelano un interesse linguistico-grammaticale, non di pensiero<sup>36</sup>; o fanno parte di osservazioni storiche, come in *Zibaldone*, 54.

Ai primi anni dello *Zibaldone* risale anche l'*Infinito* (1819), idillio che secondo Sconocchia risente della conoscenza di Lucrezio<sup>37</sup> anche attraverso la frequentazione leopardiana di autori (Montaigne, Pascal, Goethe) nei quali è presente il tema lucreziano del naufragio nell'infinito.

Per venire ai *Canti*, le analogie più spesso citate, quella tra *Canto notturno* (composto nel 1829), 39-44 e *De rerum natura* V, 222-234<sup>38</sup>; e *Ginestra* (composta nel 1836), 111-114 e *De rerum natura* I, 66-67<sup>39</sup>, che per Sconocchia e Timpanaro<sup>40</sup> rivelerebbero una conoscenza diretta (probabilmente una rilettura più tarda) del *De rerum natura*, non convincono Saccenti e Mazzocchini. Per Saccenti l'affinità tra i passi non significa «ripresa» leopardiana di Lucrezio<sup>41</sup>. Mazzocchini argomenta – riguardo al tema della consolazione che i genitori cercano di portare al neonato piangente (*Canto notturno*, 39 sgg.) – che tra gli autori classici indicati nello *Zibaldone*<sup>42</sup> come ispiratori di questa riflessione, il nome di Lucrezio non compare mai<sup>43</sup> e che le apparenti reminiscenze lucreziane de *La ginestra* sarebbero piuttosto

---

<sup>34</sup> Cfr. Sconocchia (1990), pp. 135-137; e Timpanaro (1988), p. 401.

<sup>35</sup> E alcune altre, a parere di Sconocchia: *Zibaldone*, 4204-05 e *Zibaldone*, 4208, che richiamerebbero dei passi di *De rerum natura*, V, 218-221; l'osservazione linguistica di *Zibaldone*, 4386-4387, che invece secondo Agosti (1992), pp. 57-58, è citazione dal capitolo 211 del *Discorso* sulla *Commedia* di Dante di Ugo Foscolo.

<sup>36</sup> Cfr. Timpanaro (1988); Grilli (1982), p. 68; Saccenti (1982), p. 130.

<sup>37</sup> Sconocchia (1990), pp. 94-96, traccia un parallelo tra l'*Infinito* e *De rerum natura* III, 14-30.

<sup>38</sup> Il parallelo è tra *Canto notturno*: “Nasce l'uomo a fatica, / ed è rischio di morte il nascimento. / Prova pena e tormento / per prima cosa; e in sul principio stesso / la madre e il genitore / il prende a consolar dell'esser nato” e il passo lucreziano: *tum porro puer, ut saevis proiectus ab undis / navita, nudus humi iacet, infans, indigus omni / vitali ausilio, cum primum in luminis oras / nixibus ex alvo matris natura profudit, / vagituque locum lugubri complet, ut aequumst / cui tantum in vita restet transire malorum* (*De rerum natura* V, 222-227).

<sup>39</sup> Il parallelo è tra: *Primus Graius homo mortalitatis tollere contra / est oculos ausus, primusque obsistere contra* (*De rerum natura* I, 66-67); e “Nobil natura è quella / che a sollevar s'ardisce / gli occhi mortali incontra / al comun fato” (*La ginestra* 111-114). Grilli (1982), p. 71, definisce questa analogia “folgorazione dell'ingegno”, che egli ritiene prodottasi in Leopardi autonomamente e che non autorizza perciò a porre alcun rapporto con Lucrezio. Mazzocchini (1987), p. 63, attribuisce l'assenza di mimesi letteraria non ad un profondo divario di pensiero, ma alla parziale conoscenza che a suo parere Leopardi ebbe dell'opera di Lucrezio e successivamente (2003) ribadisce che il passo de *La ginestra* non può che derivare da una consultazione diretta del *De rerum natura*. Timpanaro (1988), pp. 361-362, sostiene, contrariamente a Grilli, che l'analogia non può essere casuale, sebbene i contesti siano ideologicamente differenti. Si veda anche Saccenti (1982), p. 132, il cui parere verrà preso in considerazione in seguito.

<sup>40</sup> Sconocchia (1990), p. 139; Timpanaro (1988), pp. 360-361.

<sup>41</sup> Saccenti (1982), p. 132.

<sup>42</sup> *Zibaldone*, 2607 e 2671-2675.

<sup>43</sup> Mazzocchini (2003).

casuali e dovute all'analogia tematica. Più in generale, per Mazzocchini le citazioni di Lucrezio nell'opera di Leopardi sarebbero il frutto di un recupero mnemonico di brani che egli poteva avere letto nell'adolescenza, non di una lettura recente, e ciò spiegherebbe perché siano citati soprattutto passi tratti dai proemi o dai finali di libro, parti più facilmente memorizzabili<sup>44</sup> (farebbe tuttavia eccezione un passo del 'Coro dei morti' del *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie* – che analizzeremo più avanti – dove oltre alla ripresa lessicale di Lucrezio vi sarebbe secondo Mazzocchini anche un'analogia tematica<sup>45</sup>).

Un'altra citazione di Lucrezio che ha diviso gli studiosi è quella di un elenco del 1830 (compreso nelle *Carte Napoletane* X, 12, 22, pubblicate dal Pacella) contenente 10 opere antiche e moderne delle quali Leopardi probabilmente progettava la lettura, vertenti sul tema dell'origine della civiltà; al nono posto dell'elenco compare il quinto libro del *De rerum natura*. Per il secondo Timpanaro<sup>46</sup> dimostrazione del fatto che Leopardi conosceva già il quinto libro ed era intenzionato a rileggerlo per il tema che lo interessava (anche se da questo non è possibile dedurre se una rilettura sia stata effettivamente compiuta). Ciò sarebbe però smentito da Mazzocchini<sup>47</sup>, secondo il quale la presenza di Lucrezio nell'elenco non sarebbe derivata da una conoscenza dei contenuti del libro V, ma dalla lettura del brano *Lucrèce* all'interno dell'antologia francese Noël-Delaplace (*Leçons de littérature et de morale*, Paris 1810), nel quale è riportata l'indicazione del tema trattato nel quinto libro.

La questione del rapporto di Leopardi con i testi epicurei è evidentemente complessa e ancora aperta a ricerche future, come auspicano gli stessi Timpanaro e Mazzocchini.

Passando ora dal piano dell'indagine filologica a quello della consonanza ideologica tra Leopardi e l'epicureismo, saranno analizzate brevemente le posizioni degli studiosi riguardo ai temi fondamentali comuni al pensiero di Leopardi e alla filosofia epicurea.

Come si è detto, Leopardi cita Lucrezio già nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* del 1815, quale esempio di polemica contro la superstizione; sono già stati riportati i pareri degli studiosi riguardo all'avvicinamento di *Ginestra* 111-114

---

<sup>44</sup> Mazzocchini (1987) e (2003).

<sup>45</sup> Mazzocchini (1987).

<sup>46</sup> Timpanaro (1988), pp. 368-369.

<sup>47</sup> Mazzocchini (2003).

(“Nobil natura è quella / che a sollevar s’ardisce / gli occhi mortali incontra / al comun fato”) al proemio del primo libro del *De rerum natura* (vv. 66-67) dove Lucrezio celebra Epicuro come un liberatore (*Primus Graius homo mortalis tollere contra / est oculos ausus, primusque obsistere contra*). Nel confrontare i due passi Saccenti vede un divario tra la rappresentazione lucreziana di Epicuro “scopritore e banditore del vero, portatore di pace agli uomini” e l’uomo leopardiano, cui non resta che prendere coscienza del male<sup>48</sup>. Mazzochini nota che anche in questo caso, come a suo parere spesso accade, all’analogia formale e tematica non corrisponde un’analogia contenutistica, nel senso che, anche concesso (come Mazzochini concede) che Leopardi abbia ripreso Lucrezio, egli lo ha inserito in un contesto totalmente proprio e non paragonabile a quello lucreziano<sup>49</sup>; ma imputa questa distanza non tanto ad un divario ideologico, quanto all’assimilazione distorta delle tematiche lucreziane, dovuta alla parziale conoscenza che Leopardi ne aveva. Certo anche per Leopardi la ragione ha il compito di combattere le “superbe fole” del “secol superbo e sciocco” che esalta “le magnifiche sorti e progressive” e rende “servo” il pensiero poiché non ha il coraggio di guardare in faccia il vero: Timpanaro giustamente vede nel “coraggio della verità” l’unico aspetto che accomuna l’Epicuro lucreziano e l’eroe laico leopardiano<sup>50</sup>. Solo che (come anche egli spiega) gli esiti di quella che è in entrambi i casi una lotta per l’affermazione della verità, sono opposti: secondo l’epicureismo l’eliminazione della superstizione religiosa libera l’anima da falsi timori, aprendo così la via alla tranquillità e alla vita felice; per Leopardi invece l’eliminazione della superstizione è visione della verità e perciò pur liberando dall’errore, non spiana la via alla felicità, poiché mostra che non vi è consolazione possibile<sup>51</sup>. Proprio per il divario che Timpanaro conviene con Saccenti nel porre tra la rappresentazione di Epicuro e l’eroe leopardiano de *La ginestra*<sup>52</sup>, egli non accetta (si badi, solo da un punto di vista terminologico, e non concettuale) la distinzione posta da Blasucci<sup>53</sup> tra una fase “simonidea” (i grandi idilli del ’28-’30, dove l’infelicità è legata alla fugacità della giovinezza e al sopraggiungere della vecchiaia) e una fase “lucreziana” (le poesie

<sup>48</sup> Saccenti (1982), p. 133.

<sup>49</sup> Mazzochini (1987), p. 63 e (2003).

<sup>50</sup> Timpanaro (1988), p. 386.

<sup>51</sup> Leopardi ne *La ginestra* definisce “stolto” chi pensa di essere nato per godere, “nobil” colui che non si nasconde la verità, cioè che è consapevole di essere nato per soffrire, ma che nella sofferenza è “grande e forte”.

<sup>52</sup> Anche se Timpanaro (1988), p. 386, n. 35, nega che la ginestra sia solo simbolo di debolezza, come vorrebbe Saccenti (1982).

<sup>53</sup> Blasucci (1970), p. 662, n. 40.

napoletane, culminanti ne *La ginestra*, nelle quali il motivo dell'infelicità è legato alle forze naturali esterne e alle malattie) della poesia di Leopardi<sup>54</sup>.

Un aspetto per il quale il pensiero di Leopardi è stato spesso avvicinato a quello lucreziano è il pessimismo. Ma sia Saccenti che Timpanaro (pur affermando quest'ultimo che in Lucrezio è presente una vena di pessimismo – benché saltuario e non sistematizzato – che sembra incoerente con la dottrina del maestro<sup>55</sup>) negano che il “pessimismo” lucreziano possa essere avvicinato al pessimismo di Leopardi: Timpanaro sostiene che, più che di pessimismo, in Lucrezio si dovrebbe parlare di “ottimismo relativo”<sup>56</sup> (come intitola un saggio di Giancotti, *L'ottimismo relativo nel “De rerum natura” di Lucrezio*) e perciò – come già aveva fatto Saccenti – dichiara inaccettabili le interpretazioni pessimistiche della filosofia lucreziana<sup>57</sup>. Secondo Timpanaro l'epicureismo non può sfociare nel pessimismo, poiché crede nella capacità della ragione di eliminare l'infelicità<sup>58</sup>; pessimismo che invece è inevitabile in un sistema come quello leopardiano, che aggiunge all'ateismo<sup>59</sup> la completa sfiducia nelle capacità consolatorie della ragione filosofica<sup>60</sup>. Leopardi infatti criticò l'“autosufficienza” del sapiente, cioè l'idea comune alle filosofie ellenistiche che il sapiente sia in grado di fondare la propria felicità sulla propria interiorità (sulla propria ragione), e che quindi la fortuna non possa in nessun modo colpirla<sup>61</sup>.

Altro tratto comune è il *materialismo*, che ha un significato anti-platonico (che in Leopardi diventa sinonimo di anti-cristiano) nei singoli aspetti assunti: a) empirismo; b) negazione del provvidenzialismo; c) antispiritualismo; d) edonismo.

a) Negli studi citati non si fa menzione dell'empirismo (cioè della critica all'innatismo platonico e alla posizione della sensazione come base della conoscenza) che è un tratto comune alla gnoseologia epicurea e alla negazione dell'innatismo che Leopardi eredita dall'empirismo moderno (Locke)<sup>62</sup>.

b) La negazione del provvidenzialismo, che per Epicuro consiste nella negazione di una divinità che si occupi del mondo in generale (quindi anche e soprattutto in

---

<sup>54</sup> Timpanaro (1988), p. 386, n. 35.

<sup>55</sup> Timpanaro (1988), pp. 379-381.

<sup>56</sup> Timpanaro (1988), p. 383.

<sup>57</sup> Come ad esempio l'interpretazione data da Perelli in *Lucrezio poeta dell'angoscia* (1969): cfr. Timpanaro (1988), p. 380 e Saccenti (1982), p. 136, n. 42.

<sup>58</sup> Timpanaro (1988), p. 379, n. 28 e p. 384.

<sup>59</sup> Timpanaro (1988) afferma l'ateismo di Leopardi (p. 385) e accenna alle interpretazioni spiritualistiche e cattoliche del pensiero leopardiano esprimendosi negativamente a riguardo (p. 380).

<sup>60</sup> Timpanaro (1988), p. 387.

<sup>61</sup> Timpanaro (1988), pp. 375-376.

<sup>62</sup> Il tema sarà sviluppato nel capitolo 2, dedicato alle rispettive teorie della conoscenza.

sensu provvidenziale) e che in Lucrezio assume talvolta, accanto ai tratti di una natura indifferente, le sembianze di una natura crudele nei confronti dell'uomo<sup>63</sup>, conduce Leopardi "a sfiorare l'«antiteismo», la credenza in una divinità malvagia"<sup>64</sup>, come scrive Timpanaro; anche secondo Grilli non vi è alcuna vicinanza tra la natura noverca di Leopardi e quella di Lucrezio, a causa della scarsa conoscenza che Leopardi aveva di quest'ultimo<sup>65</sup>.

c) L'altro aspetto del materialismo che si ritrova sia in Epicuro e Lucrezio sia in Leopardi è l'antispiritualismo, da intendersi come negazione dell'immortalità dell'anima e di conseguenza di una vita dopo la morte. Mazzocchini ritiene che a Leopardi non sia sfuggita l'affinità della propria concezione della morte con quella lucreziana, in relazione soprattutto all'idea della morte come annullamento totale e alla polemica antispiritualistica ad essa correlata<sup>66</sup>. Egli crede di poter trovare una probabile influenza lucreziana<sup>67</sup> nell'espressione "lieta no, ma sicura" riferita alla morte, ripetuta nel verso 5 e nel verso 30 del 'Coro dei morti' che apre il *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*. Nonostante i passi del *De rerum natura* dove la morte è definita *secura* si trovino nel finale del III libro – e questo per Mazzocchini non smentirebbe, ma confermerebbe il carattere "scolastico" della conoscenza che ne aveva Leopardi – qui Mazzocchini vede una possibile eccezione, poiché la ripresa di Lucrezio sarebbe in questo caso legata ad una vicinanza filosofica. Mazzocchini trova ulteriore conferma in un altro parallelo "linguistico" (che trova d'accordo anche Timpanaro<sup>68</sup>): nel 'Coro dei morti' del *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*, la morte è definita "sola nel mondo eterna". L'espressione (che, come fa notare Mazzocchini, è l'unico caso, almeno nelle opere poetiche, in cui Leopardi definisce la morte eterna<sup>69</sup>) ricalcherebbe il verso 1091 del terzo libro del *De rerum natura: mors aeterna*. Mazzocchini ritiene che anche l'endiadi "la quiete e la sicurtà" del *Dialogo di Plotino e di Porfirio* sia di derivazione lucreziana, cioè sia calcata sulla *secura quies* del totale annullamento che caratterizza la morte nella definizione di *De*

---

<sup>63</sup> Su questa ambiguità della natura in Lucrezio, oltre a Timpanaro (1988), pp. 380-381, si veda Bignone (1945), p. 192.

<sup>64</sup> Timpanaro (1988), p. 385.

<sup>65</sup> Grilli (1982), p. 71.

<sup>66</sup> Mazzocchini (1987), p. 70, n. 26.

<sup>67</sup> Il termine *secura* presente in Lucrezio (*De rerum natura* III, 211-213; 935-939; 972-977) a detta di Mazzocchini (1987), pp. 66-67, non si ritrova quasi mai in altri autori latini con la frequenza e in contesti tematici assimilabili a quello leopardiano considerato.

<sup>68</sup> Timpanaro (1988), p. 366, che richiama inoltre l'analoga espressione lucreziana *mors immortalis* (*De rerum natura*, III 869).

<sup>69</sup> Mazzocchini (1987), p. 67, n. 22.

*rerum natura* III, 939<sup>70</sup>. In quest'ultima *Operetta* Porfirio accusa Platone, affermando che a causa delle sue teorie sulla vita dopo la morte “la quiete e la sicurtà dell'animo sono escluse in perpetuo dall'ultima ora dell'uomo”<sup>71</sup>. Per Leopardi infatti “la quiete e la sicurtà” dovrebbero appunto accompagnare il morente che sappia come stanno davvero le cose, che sappia cioè che la morte in realtà è annullamento totale e che perciò non c'è alcun rischio di subire delle punizioni in un aldilà inesistente.

Mazzocchini specifica che nell'avvicinare la concezione leopardiana della morte a quella epicurea intende riferirsi solo allo *status post mortem* (morte come annullamento totale)<sup>72</sup>. Se si considerano altri aspetti della morte infatti, le divergenze tra i due pensieri non tardano a venire allo scoperto. In particolare, opposto è il valore “etico” che la negazione di una vita dopo la morte assume nelle due filosofie: terapeutico per l'epicureismo; finalizzato al vero, ma privo di qualsiasi propedeuticità alla vita serena, per Leopardi. La morte è “niente” per il saggio epicureo, che pur non temendola, non giunge tuttavia mai a desiderarla: la sua vita infatti è felice (anche in quanto è libera dal timore della morte). Anche per Leopardi la morte è annullamento totale; tuttavia questa consapevolezza non riesce a liberare dall'infelicità, che è talmente radicata nell'esistenza che a volte la morte può essere desiderata come unica via di scampo<sup>73</sup>. In relazione al tema del suicidio presente nella *Storia del genere umano*, Timpanaro<sup>74</sup> nega una possibile derivazione da *De rerum natura* III, 78-80: nella *Storia del genere umano* a provocare il suicidio è la “noia” della vita, mentre nel passaggio lucreziano è paradossalmente il timore della morte.

---

<sup>70</sup> Mazzocchini (1987), pp. 68-69.

<sup>71</sup> Timpanaro (1988), pp. 364-365, esprime qualche perplessità su questo parallelo proposto da Mazzocchini (1987) tra l'espressione del 'Coro' del *Ruysch* (“sicura dell'antico dolor”) e quella del *Dialogo di Plotino e di Porfirio* (1827), osservando che mentre nel *Ruysch* “sicura” è la morte, ossia la quiete dello stato *post mortem*, nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio* “la quiete e la sicurtà” sono quelle del vivente nei confronti della morte: il primo passaggio si riferisce alla morte come stato di quiete (è la morte ad essere definita “sicura”), mentre nel secondo la quiete e la sicurtà sono escluse dall'ultima ora dell'uomo (ancora vivo) a causa delle dottrine platoniche sull'aldilà. Anche se non posso entrare nel merito di discussioni filologiche (se cioè il rimando lessicale della “sicurtà” dell'animo nei confronti della morte alla definizione di essa come “sicura” sia o meno voluto da Leopardi e se le espressioni usate siano effettivamente calcate sulla definizione lucreziana della morte come *secura quies*), concordo con le osservazioni di Timpanaro sull'opportunità di tenere distinti i due concetti (e di conseguenza, secondo lui, i due passaggi), benché Mazzocchini, p. 68, certamente non sbaglia quando afferma che la sicurtà che l'animo dovrebbe avere nei confronti della morte è legata alla visione dello stato *post mortem* in quanto “sicuro dell'antico dolor”, ossia assenza di sensazione.

<sup>72</sup> Mazzocchini (1987), p. 70, n. 26: “per visione della morte intendo, restrittivamente, la concezione dello *status post mortem* quale annullamento totale e la polemica antispiritualistica ad essa correlata”.

<sup>73</sup> Questa e altre più approfondite considerazioni sul confronto tra la concezione epicurea e la concezione leopardiana della morte sono in Timpanaro (1988), pp. 389-394.

<sup>74</sup> Timpanaro (1988), pp. 362-363.

d) Sia l'epicureismo che il pensiero di Leopardi possono essere definiti "edonisti", nel senso che ritengono la felicità identica al piacere. Solo che le due posizioni divergono poi profondamente – e Grilli lo sottolinea notando che "nessuna scuola antica avrebbe mai ammesso che la felicità non esisteva, nemmeno gli scettici"<sup>75</sup> – nel concepire il piacere come raggiungibile i primi, irraggiungibile il secondo. Sul rapporto tra edonismo epicureo ed edonismo leopardiano si è espresso anche Timpanaro. Egli ha obiettato a Mazzocchini l'identificazione dell'atarassia epicurea, in quanto stato di perfetta quiete, con l'annullamento della morte (identificazione che potrebbe semmai venire da un avversario dell'epicureismo), poiché l'atarassia è beatitudine sentita e goduta in vita; neanche Leopardi può aver creduto in tale identificazione<sup>76</sup>: nei *Detti memorabili di Filippo Ottonieri* infatti condannò Epicuro per aver riposto il sommo bene nell'ozio, nella negligenza e nell'uso delle voluttà del corpo, mentre ai suoi tempi sarebbe stato ancora possibile e preferibile trarre diletto dalla virtù e dalla gloria<sup>77</sup>. Secondo Timpanaro Leopardi si sarebbe sbagliato nel considerare eccessivamente edonista l'epicureismo, che egli ritiene "così poco edonistico da sfociare in un eccessivo ascetismo"<sup>78</sup>. In ogni caso egli sostiene che l'edonismo epicureo, anche se rettamente inteso, non possa essere confuso con la "teoria del piacere" di Leopardi: il piacere di Leopardi (benché irraggiungibile) non è il piacere catastematico di Epicuro, ma vitalità intensa (*Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*), illusioni<sup>79</sup>.

Nessuno degli studi citati che si è occupato della teoria del piacere ha messo in luce ciò che è alla base della differenza che esso assume nelle due filosofie: il fondamento di tale differenza sta nelle diverse concezioni della *natura del desiderio*. Per entrambe esso ha un'origine materiale e tuttavia ciò che ne rende possibile la soddisfazione nell'epicureismo è il pensiero che ad esso si devono (e quindi si possono) dare dei limiti; mentre per Leopardi è impossibile limitare la costitutiva infinità del desiderio – ed è questo che ne rende impossibile la soddisfazione – poiché essa è la stessa infinità dell'amor proprio, ovvero lo stesso infinito desiderare se stesso dell'esistente, infinito desiderare che non può avere termine che con la fine dell'esistenza.

---

<sup>75</sup> Grilli (1982), p. 73.

<sup>76</sup> Timpanaro (1988), p. 364-365.

<sup>77</sup> Altri accenni polemici alla dottrina epicurea sono in *Zibaldone*, 317 (novembre 1820) e nella *Comparazione delle sentenze di Teofrasto e di Bruto minore* (marzo 1822).

<sup>78</sup> Timpanaro (1988), p. 375.

<sup>79</sup> Timpanaro (1988), p. 387-389.



Assimilabili anche le due concezioni dell'universo<sup>80</sup>: la fisica epicurea può essere definita “moderna” se confrontata con quella dei principali sistemi filosofici antichi (platonico e aristotelico): a differenza di questi ultimi, che pensano il mondo come un cosmo “chiuso”, Epicuro pensa l'universo come infinito: il nostro cosmo (ordine di cose) è solo un'infinitesima parte di esso e non occupa una posizione privilegiata. Una concezione vicinissima a quella della moderna cosmologia copernicana, di cui Leopardi si servirà nel *Copernico* per criticare ironicamente le pretese antropocentriche degli abitatori della terra. Come l'universo epicureo, anche quello leopardiano è costituito di infinita materia e di infinito spazio. Sconocchia richiama i paralleli che sono stati fatti tra la nozione leopardiana di spazio infinito e il concetto di *inane* epicureo-lucreziano<sup>81</sup>. (Tuttavia c'è da dire che l'affermazione dell'idealità dello spazio, ossia dell'illusorietà dell'infinito spaziale, porta Leopardi a concepirlo come “nulla”<sup>82</sup>, diversamente da Epicuro). Nell'infinità dell'universo, la terra è solo una parte piccolissima, ancora più piccola di quanto è piccolo l'uomo in rapporto alla terra: questa proporzionalità tra microcosmo e macrocosmo nel considerare la posizione dell'uomo nei confronti dell'universo infinito si ritrova in un pensiero dello *Zibaldone* (l'uomo “si sente essere infinitesima parte di un globo ch'è minima parte d'uno degli infiniti sistemi che compongono il mondo”<sup>83</sup>) e nel *De rerum natura* (*caelum summai totius unum / quam sit parvula pars et quam multesima constet / nec tota pars homo terrai quota totius unus*<sup>84</sup>). Ma nonostante la vicinanza tematica e le analogie lessicali Mazzocchini<sup>85</sup> è convinto che la somiglianza tra i due brani sia solamente casuale, come dimostra il loro inserimento in contesti differenti: Leopardi sta dicendo che la grandezza dell'intelletto umano è la sua capacità di sentire la propria piccolezza; Lucrezio che le cause dei fenomeni naturali sono da reperirsi nelle leggi dell'universo. Sul rapporto del saggio epicureo e dell'uomo leopardiano con l'infinito riflette Sconocchia, che traccia un parallelo tra la *divina voluptas* e l'*horror* che coglie il saggio al quale l'insegnamento di Epicuro ha svelato le leggi della natura (*De rerum natura* III, 14-30) e il naufragio leopardiano nel mare dell'infinito

---

<sup>80</sup> Un confronto tra la cosmologia epicurea e l'universo leopardiano è in Saccenti (1982).

<sup>81</sup> Sconocchia (1990), p. 88-90.

<sup>82</sup> *Zibaldone*, 4233 (14 dicembre 1826)

<sup>83</sup> *Zibaldone*, 3171 (12 agosto 1823)

<sup>84</sup> *De rerum natura* VI, 650-652

<sup>85</sup> Mazzocchini (2003).

(*L'infinito*)<sup>86</sup>. Leopardi “naufraga”, si perde nell’infinito, mentre il saggio epicureo prova uno smarrimento divino proprio davanti alle leggi della natura che il genio di Epicuro gli ha reso “manifesta”. Anche Lucrezio, nel secondo libro del *De rerum natura*, raffigura un naufragio, che simboleggia il perdersi dei non sapienti nel mare degli affanni<sup>87</sup>: un naufragio che il saggio contempla dalla posizione sicura che ha guadagnato grazie alla filosofia di Epicuro. Una prospettiva diversa da quella leopardiana: “Leopardi tuttavia «naufraga» con dolcezza, mentre Lucrezio contempla con distacco e gioia il naufragio nel *pelagus materiae* dei non-sapienti”<sup>88</sup>.

Da questa panoramica emerge come gli studiosi siano convinti quasi all’unanimità – seppur da impostazioni e opinioni talora differenti dal punto di vista filologico – della distanza che separa la riflessione leopardiana dalla filosofia epicurea, così com’è espressa nell’opera di Lucrezio. In modo radicale Saccenti, per il quale all’infruttuosità dell’esame dei luoghi leopardiani ritenuti di derivazione lucreziana si unisce la mancanza di termini di raccordo tra i due sistemi, che rivela “un generale sentimento di estraneità, fors’anche divenuto di avversione, ad una sistemazione dell’universo che inserisce e tutela l’uomo nella natura”<sup>89</sup>. Mazzocchini e Timpanaro<sup>90</sup> trovano però eccessiva la posizione di Saccenti. Mazzocchini imputa il mancato incontro di Leopardi col pensiero lucreziano, più che al divario ideologico, ad una conoscenza superficiale e scolastica dell’opera di Lucrezio, che determinò in Leopardi un’assimilazione limitata e relativamente distorta delle tematiche lucreziane<sup>91</sup>. Insomma, nonostante la divergenza dei rispettivi sistemi filosofici, “l’affinità temperamentale e poetica fra Leopardi e Lucrezio non è una leggenda inventata dalla critica moderna”<sup>92</sup>: solo che secondo Mazzocchini fu involontaria, quasi inconsapevole, a causa di uno studio del poema lucreziano condotto da Leopardi in modo più vorace ed erudito che profondo<sup>93</sup>. Anche Timpanaro è convinto che

---

<sup>86</sup> Sconocchia (1990), p. 94-100; Mazzocchini (2003), n. 52, considera tale confronto “spericolato”, non ritenendo sostenibile una dipendenza diretta dell’*Infinito* dal brano del *De rerum natura* III, 14-30.

<sup>87</sup> *De rerum natura*, II, 1-14 (LS 21W1-3)

<sup>88</sup> Sconocchia (1990), p. 100.

<sup>89</sup> Saccenti (1982), p. 147.

<sup>90</sup> Timpanaro (1988), p. 383.

<sup>91</sup> Mazzocchini (1987), p. 63.

<sup>92</sup> Mazzocchini (2003).

<sup>93</sup> Mazzocchini (2003) non può quindi consentire con la seguente affermazione di Sconocchia (1994), p. 12: “Queste osservazioni [...] possono anche dimostrare le prime, primissime fasi di un interesse per Lucrezio che sarebbe divenuto con il tempo più ampio e di cui si colgono influssi in varie opere e in vario modo, con impareggiabili risultati di pensiero e di poesia”.

nonostante il divario ideologico<sup>94</sup> la consonanza emotivo-poetica tra Lucrezio e Leopardi affermata dalla critica moderna “non è mera invenzione”<sup>95</sup>.

Rispetto agli studi considerati, che intendono determinare su basi filologiche il grado di conoscenza che Leopardi aveva dei testi epicurei, l’obiettivo di questa tesi non è appurare la conoscenza diretta (o indiretta) che Leopardi aveva delle fonti epicuree attraverso un confronto filologico, bensì affrontare il rapporto del pensiero di Leopardi con l’epicureismo analizzandolo dal punto di vista filosofico – a prescindere da un’indagine filologica dei passaggi leopardiani in cui gli studiosi vedono una possibile ispirazione epicurea (in particolare lucreziana) – e analizzare le cause della distanza ideologica che gli studiosi mettono in luce. L’interrogativo cui essa vuole cercare di rispondere è: perché, pur avendo un’analoga visione della natura materialista, meccanicista e antiprovidenziale, e considerando entrambi la morte come annullamento totale, Epicuro propone la sua filosofia come medicina capace di condurre l’uomo alla felicità, mentre Leopardi proclama che la verità è l’infelicità e la conoscenza, che questa verità mette in luce, non è che dolore?

La chiave di lettura qui proposta per spiegare la differenza tra le due teorie riguardo alla possibilità di raggiungere la felicità è fondata sul concetto di limite e di assenza di limite, che mette in stretta relazione l’etica alla concezione della natura universale.

Per quanto concerne il metodo utilizzato, si è cercato di adottare un approccio diretto ai testi, ovviamente spiegando, per quanto possibile e particolarmente riguardo ai punti più controversi e discussi, le chiavi interpretative proposte dalla critica. Per il pensiero epicureo si è fatto ricorso, oltre che ai testi di Epicuro, anche ad altre fonti antiche, quali Lucrezio, Filodemo, Demetrio Lacone, Ermarco nel *De abstinentia* di Porfirio, Cicerone, Diogene di Enoanda; le raccolte di testi epicurei cui si è fatto principalmente riferimento sono quella di Long-Sedley e quella di Arrighetti, che riportano anche molti brani del *Papiro di Ercolano*; si è tenuto conto di alcune pubblicazioni del *Papiro di Ercolano* all’interno della rivista *Cronache ercolanesi*, come il brano sul tempo del Περὶ φύσεως di Epicuro e un frammento

---

<sup>94</sup> Timpanaro (1988), p. 360: “Quella che [...] mi sembra oggi molto minore che un tempo è l’affinità ideologica, la congenialità del Leopardi con Epicuro e anche [...] con Lucrezio.”

<sup>95</sup> Timpanaro (1988), pp. 397.

presumibilmente del Περὶ τέλους di Epicuro; per il pensiero di Leopardi si sono tenuti presenti principalmente lo *Zibaldone*, le *Operette morali*, i *Canti*. Inevitabili i limiti di questo studio, legati all'ampiezza dell'opera degli autori trattati e al fatto che essi sono stati oggetto di moltissime interpretazioni, vertenti sia sul loro pensiero in generale, sia su aspetti specifici di esso. Delle questioni più difficili o dibattute sono state esposte, di solito in nota, le interpretazioni più importanti. A volte i problemi, in particolare quelli la cui soluzione non è parsa determinante in questa sede, sono stati lasciati aperti; quando si è espressa una preferenza, l'impostazione più generale di questa ricerca non ha reso possibile la produzione di un parere autonomo fondato su argomentazioni approfondite quanto quelle degli studiosi che se ne sono occupati. Nello specifico, riguardo all'epicureismo i punti di più difficile soluzione sono: la questione della presenza del *clinamen* e quindi della casualità nella natura fisica epicurea, la necessità o meno del *clinamen* per fondare la possibilità dell'azione libera, la questione dell'esistenza reale degli dei, lo statuto del vuoto, il rapporto tra piacere catastematico e piacere cinetico, il problema della necessità dell'amicizia per una vita felice. Per quanto riguarda il pensiero leopardiano, tra i punti esegetici particolarmente problematici vi sono: la questione se il passaggio da una visione della natura benigna a quella di una natura matrigna rappresenti una frattura nel corso del pensiero leopardiano o se le due visioni persistano insieme; lo statuto del nulla: se abbia un significato assoluto o sia legato ad una teologia negativa (problema legato a quello dell'eternità della materia).

Il confronto svolto è strutturato per temi (la teoria della conoscenza, la concezione della possibilità nella natura, l'afinalismo della natura cosmica, il materialismo dell'anima, il piacere, il dolore, la morte, la società, il rapporto tra natura umana e natura cosmica), a ciascuno dei quali sono dedicati due paragrafi uno di seguito all'altro, rispettivamente sulla concezione epicurea e leopardiana. L'accostamento, per ciascun tema, delle due prospettive permette di esplicitare il confronto per tappe successive, favorendo una visualizzazione più immediata (meno dispersiva rispetto ad una trattazione per blocchi monografici dei due autori) dei punti di analogia e differenziazione. L'ordine di trattazione dei temi ha inoltre un'impostazione progressiva: ad esempio, la concezione del dolore e della morte presuppongono quella del piacere (la sua realizzabilità).

In generale, l'analisi della concezione di natura universale ha permesso di individuare la nozione di limite nella natura come ciò che determina i diversi esiti etici delle due posizioni filosofiche, a dispetto di presupposti materialistici comuni, ovvero: la concezione afinalistica e anti-provvidenziale della natura universale, la materialità dell'anima, lo sviluppo accidentale della ragione in quanto proprietà della materia, la negazione di una vita ultraterrena e la critica alla religione che la promette.

Epicuro nega l'esistenza di una trascendenza e di un provvidenzialismo della natura, ma pensa la natura come dotata di un principio formale immanente: l'atomo, che è il principio del limite, poiché le leggi del suo comportamento implicano che nell'universo la possibilità sia limitata. In Leopardi la negazione della metafisica coincide invece con la negazione di ogni assoluto, quindi di ogni modello che possa imporre un limite all'accadere del processo della natura, la quale si configura così come il luogo della possibilità infinita, in quanto priva di limitazione.

Dopo aver analizzato le rispettive concezioni della natura universale, si è cercato di dimostrare come il tema del limite o dell'illimitatezza della possibilità abbia un'influenza determinante sulle rispettive concezioni della felicità, tanto da costituire il principio che ne fonda la differenza. Il concetto di limite è stato analizzato attraverso le sue varie declinazioni nell'etica: si è dimostrato come esso agisca trasversalmente, determinando la diversa concezione del desiderio (limitato per Epicuro, infinito per Leopardi), del piacere (raggiungibile per Epicuro, irraggiungibile per Leopardi), del dolore (curabile per Epicuro, sostanziale per Leopardi), della sofferenza della morte (che non priva del piacere per Epicuro, mentre è l'estremo limite dell'amor proprio infinito per Leopardi), del ruolo della ragione e dell'illusione.

Sia Epicuro che Leopardi pensano l'uomo come un essere che ha per fine la ricerca di una felicità terrena e che non gli sia data un'altra vita dopo la morte in cui possa raggiungere la felicità. Ma per Epicuro il desiderio umano, partecipando del limite della natura cosmica, è limitato e la conoscenza della natura, in quanto fornisce una fondazione razionale ai limiti del piacere, conduce al raggiungimento della felicità. Per Leopardi invece l'uomo, in quanto "esistenza" che vuole infinitamente se stessa, è amor proprio infinito, privo cioè di limiti e quindi incolmabile: di qui la sua condanna ad un'infelicità sostanziale. Le differenti concezioni del desiderio hanno un'influenza fondamentale sui significati rispettivamente assunti dalla morte. Per l'epicureo essa non costituisce fonte di dolore, poiché non può sottrargli piacere, in virtù della concezione del piacere catastematico come limite raggiunto il quale il

piacere non è più suscettibile di aumento. Per Leopardi la morte costituisce invece l'estremo limite del desiderio, quel limite che il desiderio infinito avverte inconsciamente quando, nella noia (che egli definisce come "la morte nella vita"), sente l'insufficienza di ogni piacere a colmarlo. La condanna all'annullamento è la dimostrazione della contraddizione tra la natura umana come desiderio infinito della felicità e la natura universale: in quanto amor proprio infinito l'uomo vuole la propria felicità infinita, ma in quanto individuo che fa parte del ciclo di produzione e distruzione è destinato all'annullamento. Questa contraddizione non è propria solo dell'uomo, ma di ogni esistente: quindi la stessa natura universale, che contiene tale contraddizione, è contraddizione.

In Epicuro l'identificazione delle virtù, tra le quali la giustizia, con il *συμφέρον*, cioè con l'utilità per il piacere, ne fonda la naturalità: di conseguenza la vita sociale regolata dal diritto, in quanto *συμφέρον*, è naturale e non costituisce una frustrazione per il desiderio quando la ragione ne abbia compresa l'utilità. Per Leopardi invece la vita sociale è essenzialmente innaturale, in quanto si scontra con il desiderio infinito, che viene frustrato dai limiti da essa imposti. Solo la presa di coscienza che la costitutiva infinità del desiderio data all'uomo dalla natura e la morte imputabile alla natura universale sono le cause dell'odio reciproco tra gli uomini e del dolore permette una rifondazione della vita sociale in cui siano superati l'egoismo e l'odio, ma con la consapevolezza del carattere illusorio delle virtù.

Mentre per Epicuro è la conoscenza razionale della verità come limite (della natura, del desiderio, della vita) che consente una vita felice, quindi la ragione conduce alla felicità, per Leopardi la conoscenza della verità (come contraddizione tra il desiderio infinito e il suo limite – l'infelicità, la morte) non può condurre alla felicità: la ragione mostra la razionalità del suicidio, perché l'amor proprio "preferisce la morte alla cognizione del proprio niente" (del proprio limite). Il desiderio infinito può rimanere in vita solo nell'illusione poetica. La poesia dà vita all'anima poiché in essa il desiderio infinito esprime la propria grandezza nella capacità di sostenere la visione del proprio dolore e del proprio annullamento: la poesia esprime la volontà di vita, la volontà di sottrarsi all'annullamento. Una volontà che però sa se stessa come illusione, poiché sa di essere destinata al nulla e non può vincere il dolore che la visione del nulla le provoca.

L'analisi dell'incidenza del principio di limite o di assenza di limite sulla natura cosmica e sull'etica ha permesso di dare all'interrogativo di partenza *una* risposta che costituisce una chiave di confronto unitaria dei differenti aspetti delle due teorie. Nella conclusione si è spiegato come, benché il tema del limite rappresenti un elemento fondante della divergenza tra le due concezioni etiche, vi siano tuttavia degli aspetti altrettanto fondamentali (che sono comunque stati presi in considerazione all'interno del presente lavoro), come la diversa concezione del *tempo* e il problema della morte come *annullamento*, che Leopardi, a differenza di Epicuro, avverte come una contraddizione (contraddizione tra essere e nulla: ci si riferisce in particolare alla lettura severiniana, secondo la quale Leopardi per primo scorgerebbe questa identità – posta contraddittoriamente, ma inconsciamente, dalla filosofia occidentale alla propria base – come radice del dolore), che potrebbero costituire chiavi di lettura autonome ed ulteriori, anche se più specifiche, rispetto a quella qui proposta.

## 2. LA TEORIA DELLA CONOSCENZA

### 2. I) EPICURO: LA SENSAZIONE COME CRITERIO DI VERITÀ

[...] dice Democrito, ritenendo che tutte le qualità sensibili, ch'egli suppone relative a noi che ne abbiamo sensazione, derivino dalla varia aggregazione degli atomi, ma che per natura non esistano affatto bianco, nero, giallo, rosso, dolce, amaro.

(DK 68 A 49)

Se tu ti opporrai a tutte le sensazioni non avrai più nulla, nemmeno per quelle che tu dici essere fallaci, a cui facendo riferimento giudicarle.

(Epicuro, *Massime capitali*, XXIII)

Epicuro sente l'esigenza di dare una base solida alla conoscenza, in ragione del valore etico di quest'ultima, che ne fa condizione di raggiungimento della felicità. In questo senso è fondamentale la determinazione dei "criteri", cioè degli strumenti sulla base dei quali è possibile giudicare della verità o della falsità delle conoscenze. Epicuro, che come si vedrà nega l'esistenza di un modello trascendente preesistente alle cose, critica la teoria innatista: se non esistono dei modelli precedenti alle cose, non possono esistere concetti innati, acquisiti cioè prima di aver fatto esperienza delle cose. La conoscenza non può precedere l'esperienza sensibile, ma avviene solo sulla base di essa. Nella *Canonica*<sup>96</sup>, il trattato di epistemologia di Epicuro, sono elencati i tre criteri di verità (κριτήρια τῆς ἀληθείας), tutti strettamente legati alla conoscenza sensibile: la sensazione (αἴσθησις) e l'anticipazione (προλήψις)

---

<sup>96</sup> Diogene Laerzio, X, 31. Κανών, il termine utilizzato da Epicuro per indicare il "criterio" di verità, era lo strumento utilizzato dal carpentiere per verificare che il muro fosse dritto e veniva spesso impiegato anche come strumento di misura (μέτρον); il termine assunse il significato metaforico di "strumento mentale" in Euripide, venne usato in un contesto epistemologico da Democrito ed è presente anche in Platone, sebbene non in senso metaforico, e nell'etica di Aristotele (questi riferimenti sono forniti da Oppel, ΚΑΝΩΝ, *Philologus* XXX, Leipzig 1937). Secondo Striker (1996), pp. 31-32, è probabile che in età ellenistica ai termini κανών e μέτρον, il cui utilizzo filosofico viene forse avvertito come metaforico, si sia sostituito il termine κριτήριον che indica "strumento" in generale (termine legato alla sfera giuridica: Striker, p. 24, afferma che tuttavia il primo a fare una comparazione del termine filosofico κριτήριον con il suo uso giuridico fu Tolomeo nel II secolo a. C.), senza specificarne il tipo, e che si adatterebbe meglio perciò ad un vocabolario filosofico.



derivante dalla sensazione<sup>97</sup>, per quanto riguarda la gnoseologia; le affezioni (πάθη) di piacere e dolore<sup>98</sup>, per quanto riguarda l'etica. Ciò che caratterizza i criteri di verità epicurei, che li rende tali, cioè auto-fondativi, è la loro evidenza (ἐνόργεια)<sup>99</sup>.

Il problema dell'esistenza e della determinazione dei criteri di verità fu un tema centrale del dibattito tra le tre maggiori scuole filosofiche dell'età ellenistica, le quali condivisero proprio l'idea che la sensazione costituisca la fonte della conoscenza<sup>100</sup>, pur dividendosi poi nel concepire la conoscenza come possibile (epicurei e stoici) o impossibile (scettici).

Pur partendo dalla stessa assunzione dello scetticismo, cioè dall'affermazione dell'uguale valore di tutte le sensazioni, Epicuro giunge alla conclusione opposta: mentre la contraddizione tra sensazioni, tutte equivalenti, porta lo scettico a sospendere il giudizio, Epicuro al contrario mantiene l'affidabilità e quindi la verità di tutte le sensazioni (senza però arrivare per questo a negare il principio di non contraddizione). Quello che è in gioco infatti è la possibilità della conoscenza ed è proprio la negazione di tale possibilità che Epicuro critica allo scettico: se negare la verità di anche solo una sensazione conduce a compromettere la possibilità che esista la conoscenza (εἴ τι ν' ἐκβαλεῖς ἀπλῶς αἴσθησιν [...] ὥστε τὸ κριτήριον ἅπαν ἐκβαλεῖς<sup>101</sup>) è necessario affermare che tutte le sensazioni sono vere. Il carattere "pratico" di questa conclusione appare chiaramente da un passo di Lucrezio: *etsi non poterit ratio dissolvere causam,/ cur ea quae fuerint iuxtim quadrata, procul sint/ visa rutunda, tamen praestat rationis egentem/ reddere mendose causas utriusque figurae,/ quam manibus manifesta suis emittere quoquam/ et violare fidem*

---

<sup>97</sup> Furley (1967), pp. 202-206, ha affermato che sensazione e prolessi non sono due criteri distinti, ma secondo Balaudé (1999), p. 32, è conclusione eccessiva.

<sup>98</sup> Le affezioni di piacere e dolore come criteri non verranno prese in considerazione in questo paragrafo.

<sup>99</sup> Sulla necessità di attenersi all'evidenza (ἐνόργεια) di quello che è presente alla sensazione e agli altri criteri di conoscenza, *Epistola a Erodoto*, 82 (LS 17D). Come uno strumento di misura, il criterio è auto-evidente, non necessita di prove che ne testino la veridicità. Nel distinguere l'"essere strumento di misura di una proprietà x" dall'"avere tale proprietà x" Taylor (1980), pp. 108-109, sostiene che è in virtù del particolare tipo di criterio che le sensazioni rappresentano, cioè l'evidenza, che di esse si può affermare che "sono vere", oltre al fatto che "dicono la verità" (o ne sono criteri, strumenti di misura). Ad esempio, il gusto è criterio (strumento di misura) del dolce e dell'amaro (proprietà F e G), ma non è esso stesso dolce o amaro (non è esso stesso F o G). Tuttavia se la sensazione è criterio di verità e la verità è evidenza, essa non solo dice la verità, ma è anch'essa vera, in quanto evidente.

<sup>100</sup> Striker (1977), p. 86.

<sup>101</sup> *Massime capitali*, XXIV

*primam et convellere tota/fundamenta quibus nixatur vita salusque*<sup>102</sup>. La *Canonica* è strettamente connessa all’etica, in quanto la determinazione dei criteri di conoscenza serve ad evitare la formazione di “opinioni vuote”, che sono la principale causa di turbamento.

L’affermazione della verità di ogni sensazione suona come una critica allo *scetticismo cognitivo* cui conduceva una teoria riduzionista<sup>103</sup> come quella democritea. A differenza dei primi atomisti, che negano valore di verità ai fenomeni (gli oggetti e le loro proprietà) in quanto pure apparenze, Epicuro ne ribadisce la verità, come dimostra la scelta della sensazione quale criterio gnoseologico. Sedley ha chiarito che secondo Epicuro esistono due tipi di verità, una a livello atomico e una a livello fenomenale: la verità fenomenale è tale perché, benché sia spiegabile sulla base della struttura atomica della quale è manifestazione, non è comunque riducibile a mera apparenza di composto atomico<sup>104</sup>. La sensazione conosce la verità perché i fenomeni appunto non sono apparenze, non sono non-essere, ma sono realtà a tutti gli effetti: i *σώματα*, cioè non solo gli atomi, ma anche i loro aggregati, i corpi visibili, “sono” (*ἔστιν*)<sup>105</sup>; anche le proprietà inseparabili o essenziali dei corpi (*ἀεὶ συμβεβηκότα*: il peso, la forma, il colore, la grandezza, proprietà che tutti i corpi possiedono eternamente, in quanto inerenti agli atomi stessi<sup>106</sup>) e quelle separabili o accidentali (*συμπτώματα*: sono le qualità che i corpi non possiedono eternamente, quindi come ha spiegato Sedley, non sono proprie degli atomi, ma hanno esistenza solo a livello fenomenico<sup>107</sup>) sono *realtà*. Benché i *συμβεβηκότα* e i

---

<sup>102</sup> *De rerum natura*, IV, 500-506 (LS 16A9) : “E se la ragione non potrà districare la causa per cui gli oggetti che da vicino erano quadrati, di lontano paiono rotondi, pure è meglio per chi difetta d’argomenti errare spiegando le cause delle due figure, che lasciarsi fuggir dalle mani ciò che è manifesto e scuotere la fede prima e sconvolgere tutti i fondamenti sui quali si reggono la salvezza e la vita”.

<sup>103</sup> Per usare un termine di Sedley (1988).

<sup>104</sup> Sedley (1983), p. 34-35. I composti atomici hanno proprietà che Sedley definisce “emergenti” rispetto agli atomi componenti: tali proprietà acquistano una loro realtà non riducibile al puro composto atomico di cui sono manifestazioni e che anzi spesso – come nel caso della volontà (si veda *infra*, paragrafo 4. I) – le rende talmente autonome dal composto atomico che sono in grado di esercitare un’influenza causale su di esso.

<sup>105</sup> *Epistola a Erodoto*, 39: qui Epicuro si sta ancora riferendo ai *σώματα* in generale, perché la distinzione tra corpi composti (aggregati atomici) e semplici (singoli atomi) verrà fatta nel passaggio subito successivo (40-41).

<sup>106</sup> Cfr. scolio a *Epistola a Erodoto*, 44.

<sup>107</sup> Sedley (1988), pp. 340-345.

συμπτώματα non siano realtà esistenti per sé (καθ'ἑαυτάς; καθ'αὐτά), ma solo in relazione ai corpi, questo non significa infatti che non abbiano un'esistenza reale<sup>108</sup>.

La scelta della sensazione come criterio di verità ha un solido fondamento nella fisica, in particolare nella teoria dei simulacri<sup>109</sup>: la tesi della verità di tutte le sensazioni è giustificata dalla spiegazione del meccanismo percettivo<sup>110</sup> che Epicuro descrive dettagliatamente nell'*Epistola a Erodoto*, 46-53 sulla fisica: l'anima, responsabile della sensazione<sup>111</sup>, è parte del mondo fisico, è un aggregato di atomi, e la sensazione altro non è che il risultato di un incontro tra atomi. Come ha scritto Bailey (*The Greek atomists and Epicurus*, Oxford 1928), ogni sensazione deriva da un contatto tra corpi materiali: il modello del contatto si applica a tutti i sensi: non solo al tatto e al gusto, per cui appare più scontato, ma anche all'olfatto, all'udito e alla vista.

Epicuro spiega che la superficie dei corpi solidi emette continuamente degli effluvi (τύποι) dello spessore di un atomo, costituiti da atomi sottilissimi (senza che ciò faccia diminuire le dimensioni dei corpi solidi, in quanto gli atomi emessi sono continuamente rimpiazzati da altri, διὰ τὴν ἀνταναπλήρωσιν<sup>112</sup>), che riproducono esattamente la forma del solido di partenza (ὁμοιοσχήμενες τοῖς στερεμνίοις) in quanto di esso conservano la stessa struttura (θέσις) e lo stesso schema di movimento (βάσις): i simulacri (τύποι) sono perciò quelle che noi chiamiamo immagini (εἰδωλα) dell'oggetto. Tali immagini conservano nel loro percorso fino ai nostri organi di senso la posizione superficiale (τὴν ἐπὶ τοῦ στερεμνίου θέσιν) e l'ordine (τάξις) dei rapporti spaziali tra gli atomi, che determinano le proprietà dell'oggetto da noi percepite. Quello che noi percepiamo infatti, come spiega

---

<sup>108</sup> *Epistola a Erodoto*, 68-71 (LS 7B1-5)

<sup>109</sup> Goldschmidt (1978), p. 157; Balaudé (1999), p. 34.

<sup>110</sup> cfr. Everson (1990), p. 174: "The truth of perceptions is simply a consequence of the way they are produced"; E Taylor (1980), p. 122: "The Epicurean thesis that all *aistheseis* are true provides no independent support for the physical theory. Rather it presupposes that theory." Gisela Striker (1977), pp. 86-87, ritiene invece che la tesi della verità di tutte le sensazioni sia stata sviluppata precedentemente, e quindi indipendentemente, rispetto all'analisi della percezione e che si fondi su altri argomenti. L'analisi della percezione sarebbe un prodotto più tardo sviluppato al fine di difendere la tesi della verità di tutte le percezioni dalle obiezioni. Secondo Striker tale tesi si baserebbe invece sull'argomento esposto nella *Massime capitali*, XXIV: se rigettare una sola sensazione equivale a rigettare il criterio nella sua interezza e perciò a rendere impossibile la conoscenza, allora si deve affermare la verità di tutte le sensazioni. Ritengo che questo non farebbe che confermare il carattere pratico della tesi epicurea, ma non costituirebbe una negazione della sua fondazione "fisica".

<sup>111</sup> Su questo tema si veda paragrafo 4. I.

<sup>112</sup> *Epistola a Erodoto*, 48

Lucrezio, non sono direttamente i singoli atomi<sup>113</sup> (che in se stessi non hanno nessuna delle qualità proprie delle cose manifeste, se non peso, forma e taglia<sup>114</sup>), ma le proprietà – che esistono a livello fenomenale, non atomico<sup>115</sup> – legate ai rapporti strutturali tra atomi (il cambiamento di una proprietà fenomenale di un oggetto è determinato dalla modificazione dell'ordine strutturale delle particelle atomiche: *ordo principiis mutatus*<sup>116</sup>). Essendo costituiti da atomi ciascuno dei quali è il corrispondente di un atomo superficiale dell'oggetto, gli εἶδωλα riproducono esattamente tali rapporti tra gli atomi sulla superficie di un corpo solido ed è per questo che Epicuro li definisce ὁμοχρόων (dello stesso colore) e ὁμοιομόρφων (della stessa forma) rispetto all'oggetto di cui sono immagini. Riguardo al termine “colore” si devono richiamare le osservazioni di Long e Sedley<sup>117</sup> che ricordano come χρώμα e χρῶς abbiano inizialmente il significato di “pelle”, “superficie esterna”, e solo successivamente, e per estensione, di colore. Il colore, ossia la superficie, indica una proprietà essenziale dell'oggetto<sup>118</sup> alla quale è strettamente legata la forma.

Penetrando nei nostri organi sensoriali gli εἶδωλα producono un'impressione sensibile (φαντασία)<sup>119</sup> che a sua volta mantiene la forma del corpo solido (μορφή ἔστι αὐτὴ τοῦ στερεμνίου)<sup>120</sup>. La φαντασία che gli εἶδωλα imprimono è quindi una riproduzione fedele del corpo solido: grazie alla descrizione del processo percettivo Epicuro può affermare che la sensazione è sempre “vera”, cioè non solo ci mette in contatto con il mondo esterno, ma ci dice anche sempre la verità riguardo ad

<sup>113</sup> *De rerum natura*, IV 256-268 (LS 15C)

<sup>114</sup> *Epistola a Erodoto*, 54 (LS 12D1) e *Scolio ad Epistola ad Erodoto*, 44 (Arrighetti, 2. 44). Cfr. *De rerum natura*, II, 731-738 (LS 12E1), dove Lucrezio afferma che gli atomi sono privi di colore, e *De rerum natura*, II, 842-844, dove dice che essi sono privi anche di ogni altra qualità: temperatura, suono, sapore e odore.

<sup>115</sup> *De rerum natura*, II, 730-833 (LS 12E): le cose di un certo colore 'x' non sono fatte di particelle elementari di colore 'x': in questo caso non sarebbe infatti possibile per una cosa cambiare colore; che gli atomi siano privi di colore è testimoniato ad esempio dal fatto che un pezzo di stoffa diviso in particelle piccolissime perde il suo colore originario.

<sup>116</sup> *De rerum natura*, II, 769-770 (LS 12E3)

<sup>117</sup> Long-Sedley (1987), p. 156 n. 3. Cfr. anche Sedley (1989).

<sup>118</sup> *Epistola a Erodoto*, 68 (LS 7B1)

<sup>119</sup> Diverse testimonianze tarde della dottrina epicurea (Sesto, Plutarco, Aezio, Aristocle) riportano, accanto alla tesi che ogni αἴσθησις è vera, la tesi che ogni φαντασία è vera: questi autori sembrano non distinguere αἴσθησις o αἴσθητον da φαντασία. Taylor (1980), pp. 106-107, fa notare che in un certo senso l'identificazione non è corretta, visto che Epicuro distingue le φαντασίαι della mente da quelle derivanti dalle impressioni sensibili: gli αἴσθητα sarebbero quindi solo una specie di φαντασίαι. Tuttavia, come egli stesso ammette, questa identificazione non è un errore cruciale, dato che Epicuro ritiene che sia le immagini derivanti dai sensi sia quelle prodotte dalla mente siano vere.

<sup>120</sup> *Epistola a Erodoto*, 50 (LS 15 A9)

esso. Questo in virtù della “passività” della sensazione (οὔτε γὰρ ὑφ’αὐτῆς κινεῖται<sup>121</sup>), che riproduce gli εἶδωλα senza aggiungere né togliere nulla<sup>122</sup>.

Tuttavia l'impressione sensibile (φαντασία) non è un processo puramente passivo<sup>123</sup>, ma avviene grazie ad una concentrazione (ἐπιβλητικῶς)<sup>124</sup> degli organi di senso o del pensiero, necessita cioè di un atto di *attenzione* (φανταστικὴ ἐπιβολή)<sup>125</sup> - per mezzo del quale le immagini ricevute si unificano in una φαντασία - e ciò la pone in un rapporto di continuità col pensiero che da essa si sviluppa.

La φαντασία dà luogo ai φαντάσματα, rappresentazioni o immagini mentali che permangono nella memoria quando la sensazione è terminata, cioè anche in assenza dell'oggetto. I φαντασμοί (al maschile)<sup>126</sup> sono invece le immagini che la mente può creare liberamente, combinando insieme le immagini di cose già conosciute in precedenza: i φαντασμοί dunque non derivano direttamente dalla φαντασία, poiché non sono la semplice riproduzione di un sostrato materiale conosciuto attraverso i simulacri, ma il prodotto dell'attività creativa della mente (φανταστικὴ ἐπιβολή<sup>127</sup>). In Epicuro comunque il potere creativo dell'immaginazione è limitato, nel senso che essa in realtà non può produrre immagini completamente dal nuovo, ma al massimo comporre un φαντασμός mettendo insieme le immagini di cose conosciute attraverso la sensazione, come accade ad

---

<sup>121</sup> Diogene Laerzio, X, 31 (LS 16B2)

<sup>122</sup> Diogene Laerzio, X, 31 (LS 16B2)

<sup>123</sup> Cfr. Balaudé (1999), pp. 82-83; Morel (2000), p.112.

<sup>124</sup> *Epistola a Erodoto*, 50 (LS 15 A9)

<sup>125</sup> Φανταστικὴ ἐπιβολή è un termine che si ritrova cinque volte nell'*Epistola a Erodoto* (38, 50, due volte in 51, 62), nella *Massime capitali*, XXIV, in Diogene Laerzio, X, 31 (LS 17A) e in Clemente di Alessandria (Brun (1959), p. 46). Diogene Laerzio, dopo aver elencato i tre criteri di verità della *Canonica* riporta che gli epicurei vi aggiungono la φανταστικὴ ἐπιβολή τῆς διανοίας. Balaudé (2004), p. 200, ritiene che Epicuro, a differenza dei suoi seguaci, non abbia distinto la φανταστικὴ ἐπιβολή come quarto criterio, in quanto la pensava strettamente connessa all'atto di percezione visiva. Lo stesso è sostenuto da Long e Sedley (1987), p. 187.

<sup>126</sup> *Epistola a Erodoto*, 51. Per la distinzione tra φάντασμα e φαντασμός si veda Balaudé (2002), pp. 32-33.

<sup>127</sup> *Epistola a Erodoto*, 51. Furley (1971), p. 616, nel criticare la posizione di Bailey - che sostiene che l'ἐπιβολή τῆς διανοίας giochi un ruolo nella conoscenza dei principi fondamentali dell'atomismo, in quanto a suo parere permetterebbe una sorta di apprensione intuitiva delle realtà ineventi (p. 609 e 613) - ribadisce il ruolo di produttrice di immagini della φανταστικὴ ἐπιβολή.

esempio nel caso dell'immagine del Centauro (quindi chi non ha mai visto un cavallo, non potrà mai immaginare un Centauro)<sup>128</sup>.

Ciò che ci permette di riconoscere una classe di realtà di cui abbiamo già fatto esperienza attraverso la sensazione è la προλήψις (prenozione o anticipazione): in quanto ricordo (μνήμη)<sup>129</sup> di ciò che si è frequentemente manifestato alla sensazione, essa ci permette di “anticipare” (προλαμβάνειν) l'oggetto, ovvero conoscerlo “prima”, e cioè anche senza, che si manifesti.

La prolessi ha un ruolo fondamentale nella creazione del linguaggio<sup>130</sup>. Secondo quanto riporta Diogene Laerzio nel passo citato sopra, quando pronunciamo la parola “uomo” ci viene alla mente la προλήψις di uomo che conserviamo nella memoria: quello che sta sotto (ὑποτεταγμένον) le parole è qualcosa di evidente (ἐναργές). Quest'ultima testimonianza richiama il preambolo dell'*Epistola a Erodoto*<sup>131</sup> dove Epicuro delinea i precetti metodologici dello studio della fisica e quindi determina i criteri di conoscenza: per non perdersi nella “assenza di criterio” (ἄκριτα) e nell'infinità (ἄπειρον) delle dimostrazioni e per evitare di impiegare suoni vuoti (κενός) è necessario cogliere (εἰληφέναι, perfetto di λαμβάνω, verbo la cui radice è presente anche nel termine προ-λήψις) le cose soggiacenti (ὑποτεταγμένα, lo stesso verbo usato da Diogene Laerzio mentre parla della prolessi) alle parole, cioè le nozioni prime (πρώτον ἐννόημα) che derivano dall'atto percettivo e stanno all'origine di ogni parola. Il carattere di κριτήριον della nozione prima emerge dal suo essere indimostrabile<sup>132</sup> (μηθὲν ἀποδείξεως) in quanto derivante direttamente dall'atto percettivo<sup>133</sup>.

---

<sup>128</sup> *De rerum natura* IV, 732-744 (LS 15D3). Balaudé (2004) rileva che essendo la combinazione delle immagini costituita dai φαντασμοί il frutto di una “scelta”, l'osservazione dell'attività dell'immaginazione riveste un ruolo basilare per la terapia dell'anima, in quanto i φαντασμοί che essa crea rivelano i timori e i desideri di chi se li rappresenta.

<sup>129</sup> Diogene Laerzio, X, 33

<sup>130</sup> Come ha chiarito Long (1971), pp. 119-121, la prolessi svolge un ruolo di intermediario tra la parola e la cosa. Da una parte, se non ci formassimo prima un'immagine mentale della cosa, non potremmo nominarla. Dall'altra, quando pronunciamo un nome, esso rimanda alla cosa non direttamente, ma attraverso la mediazione della prolessi.

<sup>131</sup> *Epistola a Erodoto*, 37-38 (LS 17C)

<sup>132</sup> Balaudé (1999), pp. 60-61.

<sup>133</sup> Il fatto che qui Epicuro parli della prenozione è sostenuto da Long-Sedley (1987), p. 184, che spiegano l'assenza del termine προλήψις in questo passo con la scelta di non usare termini tecnici all'inizio della lettera.

Come appare da quanto spiegato, sebbene sia un concetto universale (καθολικὴ νόησις<sup>134</sup>: permette infatti di identificare delle classi di realtà) la prolessi di Epicuro non è avvicinata all'idea di Platone; anzi la derivazione "empirica" della prolessi si colloca all'interno della critica anti-metafisica di Epicuro, che negando l'esistenza di qualsiasi modello eterno di cui il mondo sensibile sarebbe una copia, nega anche l'esistenza di nozioni o idee che l'uomo possiederebbe precedentemente ad ogni esperienza sensibile (anche le prolessi di entità non astratte come il giusto non sono innate<sup>135</sup>). Al celebre paradosso di Menone (come si può cercare di conoscere qualcosa se non si sa già che cos'è?) – risolto da Platone nel dialogo omonimo<sup>136</sup> attraverso la teoria della reminiscenza, secondo la quale la conoscenza è possibile grazie all'esistenza di tali idee "innate" in quanto viste dall'anima nel suo viaggio iperuranico e "ricordate" per mezzo della conoscenza sensibile<sup>137</sup> – Epicuro risponde<sup>138</sup> introducendo la prolessi, elemento che permette di fornire una base di partenza della ricerca, senza postulare l'esistenza di entità metafisiche separate che l'anima conoscerebbe anteriormente all'esperienza sensibile.

Spiegato il modo in cui secondo Epicuro si produce la sensazione, risulta chiaro perché egli ritenesse ogni sensazione "vera", ossia capace di riportare il mondo esterno così com'è. Contro questa tesi si sono accaniti gli avversari dell'epicureismo, in particolare gli scettici, che hanno criticato Epicuro, sostenendo l'impossibilità che le sensazioni siano tutte vere, a causa delle contraddizioni che spesso esse presentano l'una con l'altra. Ma Epicuro sostiene che le contraddizioni tra sensazioni sono solo apparenti: una sensazione infatti non può essere contraddetta da altre sensazioni, né di genere diverso, né dello stesso genere; né può essere confutata dalla ragione (λόγος), che da essa deriva<sup>139</sup>.

Sensazioni di generi diversi non discriminano infatti gli stessi oggetti (οὐ γάρ τῶν αὐτῶν εἶσι κριτικὰί<sup>140</sup>) in quanto ogni senso ha propri oggetti specifici: la vista che percepisce il bastone a metà immerso nell'acqua spezzato, non contraddice il tatto che lo percepisce dritto. Epicuro riprende qui la tesi esposta da Aristotele nel *De*

---

<sup>134</sup> Diogene Laerzio, X, 33

<sup>135</sup> Si veda il paragrafo sulla società in Epicuro (4. IX).

<sup>136</sup> *Menone*, 80 d

<sup>137</sup> Cfr. Platone, *Fedro e Simposio*.

<sup>138</sup> Diogene Laerzio richiama il paradosso di Menone in X, 33.

<sup>139</sup> Diogene Laerzio, X, 31-32 (LS 16B6)

<sup>140</sup> Diogene Laerzio X, 31-32 (LS 16B5)

*anima* (III 3, 428b 18 sgg.) per il quale l'errore può nascere solo riguardo ai sensibili comuni e non riguardo agli oggetti propri di sensi diversi<sup>141</sup>. Analizzando alcuni frammenti del *Papiro di Ercolano*, attribuibili con buona probabilità a Filodemo, Sedley<sup>142</sup> descrive la strategia che permette ad Epicuro di eliminare il problema dei sensibili comuni. I sensi presi in considerazione nel frammento sono il tatto e la vista, più spesso soggetti a contraddirsi tra loro rispetto agli altri e di essi è detto che hanno sfere di discriminazione (κρίματος), e quindi oggetti, diversi e definibili comuni solo per analogia<sup>143</sup>.

Più facile bersaglio dell'accusa di relativismo è la tesi che una sensazione non può contraddirne un'altra dello stesso genere. L'esperienza mostra che un cibo che sembra dolce a qualcuno, sembra amaro ad un altro o che lo stesso cibo può sembrare una volta amaro, una volta dolce allo stesso soggetto in condizioni diverse. Una difesa della tesi epicurea è stata avanzata da Sesto Empirico<sup>144</sup>. Sesto<sup>145</sup> spiega che la contraddizione tra percezioni di uno stesso oggetto è solo apparente, in quanto ogni percezione è diversa da un'altra, per il fatto che ognuna ha un oggetto differente. Ciò che percepiamo infatti non è il solido, ma il "colore" (χρῶμα) del solido, ossia la sua superficie<sup>146</sup>. Di questo "colore", una parte è sul solido (e viene percepita da vicino), ma una parte è nello spazio attorno al solido (e viene percepita da lontano) e gli atomi che la costituiscono subiscono alterazioni dovute al mezzo attraverso il quale si diffondono. Ciò che conosciamo di un oggetto non è esso direttamente, ma è ciò che viene in contatto con i nostri sensi (ἡ προσπίπτουσα τῇ ἡμετέρα αἰσθήσει): il fatto che l'impressione sensibile della stessa torre cambi con la distanza non significa quindi che essi ci ingannino, ad esempio perché a distanza non ci permettono di vedere la torre così come essa è da vicino; anzi, significa che ci dicono sempre la verità poiché l'oggetto che essi conoscono da vicino (gli εἶδωλα della torre quadrata vista da vicino – che non dovendo compiere un lungo percorso attraverso l'aria non vengono alterati – sono effettivamente quadrati e grandi) in realtà differisce

---

<sup>141</sup> Cfr. Lucrezio, *De rerum natura*, IV, 486-498 (LS 16A6-7).

<sup>142</sup> Sedley (1989).

<sup>143</sup> Il tatto percepisce i corpi, la visione i colori. Benché toccare i corpi è percepirne forma e taglia e vedere i colori è percepire gli attributi inseparabili del colore, che sono la forma e la taglia del colore, vista e tatto hanno tuttavia oggetti differenti, che possono essere definiti comuni solo per analogia: mentre la forma del corpo è intrinseca ad esso, la forma del colore riportata dalla vista (benché analoga a quella riportata dal tatto) è anche funzione dell'osservatore e della distanza da esso.

<sup>144</sup> E ripresa, tra i critici contemporanei, da Everson (1990); ma criticata da Furley (1993).

<sup>145</sup> Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, VII, 206-210 (LS 16 E)

<sup>146</sup> Riguardo all'identificazione tra colore e superficie si veda la spiegazione che se ne è data sopra.



dall'oggetto che essi conoscono da lontano (gli εἶδωλα della stessa torre vista da lontano che, essendosi smussati nel percorso attraverso l'aria arrivano tondi e piccoli al percipiente). L'impressione sensibile provocata dagli εἶδωλα provenienti dall'oggetto è sempre vera perché corrisponde allo stato oggettivo (κατ'ἀλήθειαν ὑπόκειται) di tali εἶδωλα, quindi li riporta così come essi sono, con le eventuali alterazioni subite a causa della distanza: la funzione della sensazione è di apprendere solo quello che è presente (τὸ παρόν); è l'opinione pervertita che crede che l'oggetto percepito da vicino sia identico a quello percepito a distanza.

Un'altra accusa di relativismo alla tesi epicurea della verità di tutte le sensazioni viene da Plutarco nella critica che egli muove a Colote<sup>147</sup>: quest'ultimo, che ha preso le distanze da Democrito – poiché riteneva che la sua affermazione che una cosa in se stessa “non è più questo che quello” getti le nostre vite nel caos – avendo poi sposato la teoria epistemologica di Epicuro, non può sfuggire alla medesima critica che egli stesso rivolge a Democrito<sup>148</sup>. Furley ritiene che Plutarco abbia male interpretato la dottrina epicurea e che, benché Epicuro riprenda la teoria degli εἶδωλα da Democrito, se ne differenzi poi in modo radicale: secondo Epicuro un cibo, ad esempio, non è “né dolce né amaro” (come pensa Democrito) bensì “sia dolce che amaro”. Lucrezio spiega infatti che in ciascuna cosa ci sono atomi differenti mescolati insieme (*semina multimodis in rebus mixta teneri*<sup>149</sup>) e che ci sono differenze nella configurazione atomica degli organi di senso di persone diverse<sup>150</sup> o della stessa persona in stati diversi, ad esempio da sana o da malata<sup>151</sup>. Se lo stesso cibo sembra dolce a qualcuno e amaro a qualcun altro è perché il palato dell'uno ha una

---

<sup>147</sup> Per una discussione sulla critica di Plutarco alla teoria epicurea della sensazione si veda Furley (1993).

<sup>148</sup> Tuttavia fra Democrito ed Epicuro c'è una distanza abissale: mentre per Democrito le sensazioni sono pure apparenze, pure affezioni dei sensi, Epicuro ritiene che esse ci riportino le qualità possedute realmente dagli oggetti esterni (al proposito Sedley (1988) nega che Epicuro sia un “materialista eliminativista”, come lo è invece Democrito). Furley (1993), pp. 93-94, sottolinea come tale differenza sia legata all'eleatismo di Democrito, che non ha senso di sussistere in Epicuro in seguito alla riflessione platonico aristotelica: se il non-essere (il mutamento, il divenire), come pensa Parmenide, non è, le proprietà sensibili (che passano continuamente dal non-essere all'essere e viceversa) in se stesse sono nulla. Il “parricidio” platonico (e aristotelico) di Parmenide permette di affermare del non-essere che esso è o come “diverso” (non-essere relativo, per Platone) o come “privazione” (uno dei contrari inerenti al sostrato che permane nel corso del divenire, per per Aristotele): dopo tale parricidio dunque Epicuro non ha più ragione di negare il cambiamento a livello del composto atomico e può affermare quindi che le proprietà sensibili sono proprietà oggettive.

<sup>149</sup> *De rerum natura*, IV, 644

<sup>150</sup> *De rerum natura*, IV, 658-662

<sup>151</sup> *De rerum natura*, IV, 668-672

configurazione atomica tale da riuscire a ricevere (e percepire) le particelle atomiche aventi una forma che provoca la sensazione del dolce; il palato dell'altro, configurato diversamente, non è in grado di percepire gli atomi "del dolce", ma quelli la cui forma a contatto col suo palato provoca il gusto amaro. Il relativismo può essere superato attraverso l'esatta determinazione del contenuto della sensazione, che deve comprendere la specificazione ad esempio della distanza (nel caso della torre vista da lontano) o delle diversità tra gli organi sensoriali (che percepiscono ad esempio lo stesso vino come dolce o secco, proprietà che al vino appartengono entrambe effettivamente)<sup>152</sup>.

Gisela Striker<sup>153</sup> afferma che per essere coerente Epicuro avrebbe dovuto adottare la prospettiva cirenaica e dire che solo le affezioni dei sensi possono essere conosciute, ma non ciò che le causa nel mondo esterno: se le sensazioni sono provocate dagli εἶδωλα ciò che esse conoscono sono solo gli εἶδωλα, non permettono di accedere alle proprietà degli oggetti<sup>154</sup>. Ma Epicuro non è un relativista, poiché non pensa che la sensazione ci mostri l'oggetto solo come appare a noi, ma che essa ci faccia conoscere le sue proprietà intrinseche<sup>155</sup>. Come giustamente obietta Everson<sup>156</sup>, la concezione epicurea della percezione non è incentrata sul soggetto: questa lettura è errata e in un certo senso *ante litteram* poiché derivante da una concezione post-cartesiana della percezione. La posizione di Epicuro non va confusa con quella dell'empirismo moderno<sup>157</sup>: dicendo che tutte le sensazioni sono vere egli non intende che abbiamo una conoscenza certa dei contenuti della nostra sensazione o dei nostri stati percettivi: per Epicuro uno stato percettivo è dato dal contatto con il mondo fisico esterno al soggetto ed è tale mondo che esso fa conoscere. Gli εἶδωλα riportano le cose così come esse sono e quindi fanno conoscere le proprietà inerenti agli oggetti esterni stessi<sup>158</sup>, dei quali sono copie esatte. Anche se noi effettivamente percepiamo il "colore" (la superficie) di un oggetto, anche cioè se ciò con cui i nostri

---

<sup>152</sup> È la proposizione di Furley (1993), pp. 92-93.

<sup>153</sup> Striker (1977), p. 90.

<sup>154</sup> Striker (1977), pp. 89-90. Cfr. Anche Furley (1993), pp. 91-92.

<sup>155</sup> Taylor (1980), p. 121, sostiene l'associazione di ogni proprietà percepita x con una particolare struttura (configurazione) atomica degli εἶδωλα che la provocano: le proprietà percepite non sono affezioni del soggetto, ma hanno realtà ontologica.

<sup>156</sup> Everson (1990), p. 181.

<sup>157</sup> Taylor (1989), p. 119.

<sup>158</sup> Everson (1990), pp. 180-181. Cfr. Long – Sedley (1987), p. 162 "Bien que les images soient la cause immédiate de la vision, ce que nous « voyons » en fait [...] ce ne sont normalement pas les images, c'est l'objet extérieur lui-même, ou du moins ses propriétés".

sensi vengono in contatto sono gli εἶδωλα, ciò che noi conosciamo *attraverso essi* sono gli oggetti stessi (*res ipsae perspiciantur*<sup>159</sup>). Epicuro mostra il suo essere “greco” nel condividere il principio platonico – risalente già a Parmenide e comune al pensiero antico – per cui se si arriva a pensare x è perché x esiste nella realtà<sup>160</sup>: a tale proposito Brunschwig<sup>161</sup> ha parlato di indistinzione tra interno ed esterno nella teoria epistemologica epicurea.

Negli anni Settanta si diffuse un’interpretazione<sup>162</sup> basata su alcune fonti del pensiero epicureo e legata all’ambiguità del termine ἀληθές, che può significare sia ‘vero’ che ‘reale’. Secondo i suoi sostenitori, la tesi di Epicuro che “tutte le sensazioni sono ἀληθῆ” può essere salvata dalle contraddizioni cui dà luogo (legate all’esistenza di conflitti tra sensazioni ritenute tutte “vere”) se il termine ἀληθές viene tradotto come ‘reale’ e non come ‘vero’. Darebbero sostegno a tale interpretazione un passo di Diogene Laerzio e due passi di Sesto Empirico. In Diogene Laerzio (X, 32) ἀληθῆ (predicato delle immaginazioni dei folli e delle immagini oniriche) è ciò che muove, che ha effetti, e che perciò è reale e in quanto tale è contrapposto al μὴ ὄν (che non muove). Sesto Empirico (in *Contro i matematici* VIII, 63) dice che tutte le sensazioni sono ἀληθῆ e tutte le impressioni sensibili provengono da ciò che è (ἀπὸ ὑπάρχοντος) e (in *Contro i matematici* VIII, 9) che tutte le sensazioni sono ἀληθῆ καὶ ὄντα e non c’è distinzione tra definire qualcosa vero (ἀληθές) e definirlo esistente (ὑπάρχων).

Tuttavia un’interpretazione del genere priva la tesi epicurea di ogni interesse e di ogni legame con il dibattito del suo tempo, in particolare con le critiche scettiche che le sono state mosse<sup>163</sup> (e alle quali essa vuole dare risposta), basate sulla constatazione che le sensazioni non possono essere tutte ‘vere’ perché sono in contraddizione tra loro. Di nuovo: non sarebbe interesse di Epicuro dire che le sensazioni sono ‘reali’ perché quando le si prova si è “certi” dell’oggetto mentale che si percepisce, ossia si è

---

<sup>159</sup> *De rerum natura*, IV, 256-268

<sup>160</sup> Long-Sedley (1987), p. 163.

<sup>161</sup> Brunschwig (*R. E. G.* 77, 1964, p. 353).

<sup>162</sup> Sostenuta in particolare da Rist e anche da De Witt e dal giovane Furley, che successivamente (1993), p. 90-91, ne prese le distanze.

<sup>163</sup> È il motivo per cui Long e Sedley (1987), p. 176, e Striker (1977), p. 81 (“It is not clear why the Epicureans should have thought it necessary to defend a thesis [ovvero quella che tutte le sensazioni sono vere, benché possano vicendevolmente contraddirsi] which they did not really hold”) sono critici contro questa interpretazione di ἀληθές.

certi del proprio stato mentale<sup>164</sup>. Tale interpretazione fa perdere alle sensazioni il loro significato di κριτήρια di conoscenza. Anche se spesso i due significati di ‘vero’ e ‘reale’ sono correlati in Epicuro<sup>165</sup>, non ha senso attribuirgli la tesi che ogni sensazione è ‘reale’: egli ritiene che la sensazione sia sempre ‘vera’ non perché sia ‘reale’ nel senso visto sopra, ma perché riporta gli oggetti esterni come essi ‘realmente’ sono.

La determinazione del valore di verità della conoscenza sensibile consente ad Epicuro di fornire una base solida alla conoscenza razionale. La sensazione costituisce infatti soltanto il punto di partenza del processo conoscitivo; tuttavia, nel divenire oggetto del giudizio, essa continua a valere come criterio di determinazione della verità (in nessun caso la ragione può confutare una sensazione, poiché ne dipende interamente<sup>166</sup>). Mentre le sensazioni sono tutte vere anche qualora in contraddizione tra loro (non per questo nel campo della sensazione viene negato il principio di non contraddizione, in quanto le contraddizioni tra sensazioni per Epicuro sono solo apparenti), poiché sono ἄλογοι<sup>167</sup> (prive di ragione, pre-razionali) e, in virtù della loro passività, riportano le cose così come esse sono<sup>168</sup>, il giudizio può essere vero o falso. Esso infatti non è passivo, ma è un movimento che deriva da un’attività del soggetto conoscente (κίνησις ἐν ἡμῖν αὐτοῖς<sup>169</sup>), il quale aggiunge un’opinione, che può essere o meno fondata sulla sensazione, alla sensazione stessa. Nel campo del giudizio vale dunque la bivalenza logica (Epicuro non nega il principio di non contraddizione): infatti quando diventano oggetto del giudizio le sensazioni contraddittorie non conservano la proprietà di essere vere insieme<sup>170</sup>.

---

<sup>164</sup> Una tale interpretazione poté sembrare plausibile per il fatto che essa permetterebbe di evitare i problemi derivanti dall’affermazione epicurea che anche i sogni e le immaginazioni dei folli sono “veri” (Diogene Laerzio X, 32). Anche in questo caso tuttavia non c’è ragione di negare che ἄληθές significhi “vero”, poiché Epicuro dice che le immaginazioni e i sogni sono messe in movimento da qualcosa che esiste nel mondo esterno, che esse riportano così com’è. Sesto Empirico riferisce il caso di Oreste che vede le Furie: la sensazione di Oreste è messa in moto dagli εἶδωλα che esistono oggettivamente: la sensazione anche in questo caso dice il vero, è Oreste a sbagliare quando suppone a prescindere da ogni evidenza che le Furie siano corpi solidi (Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, VIII, 63 (LS 16F)). Si veda: Taylor (1980), pp. 110 e 117; Everson (1990), pp. 166-167. Si ricordi anche la lettura (menzionata sopra) di Balaudé (2004), pp. 212-215, secondo il quale le immaginazioni e i sogni sono “veri” perché dicono il vero riguardo alle paure e ai desideri di chi se li rappresenta.

<sup>165</sup> Everson (1990), p. 167, n. 10.

<sup>166</sup> Diogene Laerzio X, 31-32

<sup>167</sup> Diogene Laerzio X, 31. Sul legame tra ἄλογία e verità della sensazione si veda Taylor (1980), pp. 120.

<sup>168</sup> Diogene Laerzio X, 31 (LS 16B2)

<sup>169</sup> *Epistola a Erodoto*, 51 (LS 15A12)

<sup>170</sup> Dumont (1982), p. 292.

Ogni giudizio deriva infatti da un processo inferenziale, che può essere corretto o scorretto, a partire dalla sensazione. Sesto riporta le quattro procedure di inferenza del vero e del falso (ἐπιμαρτύρησις, οὐκ ἐπιμαρτύρησις, ἀντιμαρτύρησις, οὐκ ἀντιμαρτύρησις)<sup>171</sup>, distinguendole in base a due classi di oggetti: le cose visibili e quelle non-visibili (ἄδηλα). Per quanto riguarda i fenomeni fisici visibili: a) l'ἐπιμαρτύρησις è la conferma – derivante dal confronto della sensazione su cui si basa il giudizio con altre analoghe – che quanto opinato su un oggetto è in accordo con l'evidenza sensibile, ovvero non è smentito da altre sensazioni. Fin da questa prima procedura l'errore viene legato al concetto di distanza (διάστημα): la correttezza di un giudizio deriva quindi dalla progressiva riduzione della distanza rispetto all'oggetto<sup>172</sup>; b) l'οὐκ ἐπιμαρτύρησις si ha quando l'opinione su un oggetto non trova conferma nell'evidenza di altre sensazioni. Anche la conoscenza dei fenomeni non-visibili avviene per inferenza dalla sensazione: c) l'οὐκ ἀντιμαρτύρησις (non-smentita) si ha quando una congettura sul non-visibile non viene smentita dall'evidenza fenomenale (ad esempio, il movimento, la cui esistenza è evidente, non smentisce l'esistenza del vuoto<sup>173</sup>, mentre smentisce l'esistenza del pieno); d) l'ἀντιμαρτύρησις è l'opposto dell'οὐκ ἀντιμαρτύρησις, ossia l'incompatibilità di una congettura sugli ἄδηλα con l'evidenza fenomenale<sup>174</sup>: se una congettura sugli ἄδηλα porta ad affermare la falsità di un fenomeno che invece è evidente, allora tale congettura deve essere rigettata.

È nel giudizio quindi che è insita la possibilità dell'errore, che sorge quando alla sensazione si aggiunge un'opinione non basata sull'evidenza sensibile (in questo senso nel campo del giudizio la sensazione continua a valere come criterio di determinazione della verità). Anche nel caso degli oggetti dell'immaginazione, l'errore è nel giudizio: pur essendo i φαντασμοί “illusori” (nel senso che non sono riproduzioni di oggetti esistenti nella realtà), essi non sono in sé stessi causa dell'errore, ma possono diventarlo poiché possono facilmente essere oggetto di

<sup>171</sup> Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, VII, 211-216 (LS 18A). Epicuro fornisce tale elenco in *Epistola a Erodoto*, 51 (LS 15A12).

<sup>172</sup> Sul legame tra distanza spaziale dall'oggetto visibile e errore mette l'accento Dumont (1982), p. 283.

<sup>173</sup> *Epistola a Erodoto*, 40

<sup>174</sup> Un esempio di ἀντιμαρτύρησις è in *Epistola ad Erodoto*, 55, dove Epicuro afferma l'incompatibilità con i fenomeni della tesi democritea dell'infinità di forme atomiche differenti.

giudizi precipitati. La ragione ha il dovere di tenere sempre sotto controllo l'immaginazione, poiché un giudizio troppo precipitato sugli oggetti dell'immaginazione può costituire causa di turbamento.

Riguardo a certi fenomeni non-visibili può darsi che più spiegazioni possano essere accettate in quanto non incompatibili con l'evidenza fenomenica. Mentre infatti delle cause dei fenomeni fisici si può raggiungere una conoscenza esatta (ἀκρίβειαν), poiché essi sono riconducibili ad una spiegazione unica (in quanto ne sono sempre causa gli atomi e il vuoto), dei fenomeni celesti si possono accettare spiegazioni molteplici<sup>175</sup>. Quando la distanza rispetto all'oggetto non è riducibile, la mente deve accettare tutte le spiegazioni che non siano in contrasto con l'evidenza, senza scartarne alcuna<sup>176</sup>.

È la consapevolezza dei propri limiti che porta la ragione a comprendere che non può forzare l'impossibile<sup>177</sup> e ad accontentarsi di più spiegazioni, senza per questo provare turbamento: il fine della conoscenza dei fenomeni celesti è l'atarassia<sup>178</sup> e a questo scopo è inutile accanirsi nel tentativo di trovare "la" spiegazione<sup>179</sup>, poiché se si rigettano altre spiegazioni che sono comunque in accordo con l'evidenza, si

---

<sup>175</sup> *Epistola a Erodoto*, 78-79

<sup>176</sup> Secondo Dumont (1982), p. 303, la ragione epicurea è come un'isola dove vale il principio della bivalenza logica (vero/falso), compresa tra il campo pre-razionale delle sensazioni, che sono tutte sempre vere, e il campo di ciò che è troppo distante nello spazio o nel tempo, in cui non vale la legge della bivalenza vero/falso, né vi è un unico valore di verità, ma una pluralità di valori di verità (plurivalenza logica). Secondo Long-Sedley (1987), p. 197, invece le varie spiegazioni di uno stesso fenomeno celeste in accordo con l'esperienza vanno accettate tutte non in quanto possibili, ma in quanto vere: in un universo infinito tutto il possibile è realizzato, quindi cause diverse di uno stesso fenomeno possono essere all'opera contemporaneamente: talvolta può accadere che siano più cause tutte appartenenti al nostro mondo; ma più spesso una sola delle cause vale nel nostro mondo, le altre in altri mondi possibili (si veda la testimonianza di *De rerum natura* V, 509-533, dove Lucrezio spiega che si devono enumerare tutte le cause possibili di uno stesso fenomeno celeste - ciascuna delle quali potrebbe operare in uno dei diversi mondi - poiché una tra esse, deve essere quella che si realizza nel nostro mondo). Per quanto riguarda la tesi di Dumont, non credo sia possibile sostenere la pluralità di valori di verità dei giudizi sugli ἄδηλα; i valori di verità di tali giudizi restano il vero e il falso: uno o più giudizi portanti sugli ἄδηλα sono veri se non contraddicono i fenomeni, falsi se li contraddicono. Anche i giudizi sugli ἄδηλα infatti sono sottoposti alle leggi di ragione (derivano da processi di inferenza). Il fatto che più spiegazioni possano essere accettate come vere dalla ragione è imputabile ai suoi limiti, che le rendono impossibile la conoscenza diretta degli oggetti in questione. Una spiegazione razionalmente possibile non è "vera a metà", come vorrebbe Dumont, ma è "vera" almeno fino a che l'esperienza non dia prova contraria. Per ciò che è lontano nello spazio Epicuro non ha negato la bivalenza logica. Egli ha negato la bivalenza logica (principio secondo il quale  $p$  o è vera o è falsa), solo limitatamente ai casi di due proposizioni reciprocamente contraddittorie portanti su eventi futuri contingenti (lontani nel tempo). Tuttavia non ha negato il principio di non contraddizione ( $\neg(p \wedge \neg p)$ ), in quanto non ha affermato che  $p$  e  $\neg p$  sono entrambe vere (o entrambe false) allo stesso tempo.

<sup>177</sup> *Epistola a Pitocle*, 86

<sup>178</sup> *Epistola a Pitocle*, 85 (LS 18C1); cfr. anche *Massime capitali*, XI e XIII e *Sentenze vaticane*, 72.

<sup>179</sup> *Epistola a Pitocle*, 98; si veda anche Lucrezio, *De rerum natura* VI, 703-711.

abbandona lo studio razionale della natura, per ricadere nell'irrazionalità del mito<sup>180</sup>. Il fine pratico predomina su quello scientifico: per Epicuro nessuna conoscenza ha valore in se stessa, ma riceve un senso solo se rapportata all'etica, cioè purché contribuisca ad eliminare il turbamento<sup>181</sup>. La spiegazione unica va perseguita in fisica poiché quando si raggiunge la conoscenza esatta delle cause dei fenomeni fisici si ottiene l'atarassia e la felicità (la possibilità di una conoscenza esatta della fisica, che evita lo scetticismo, ha quindi un significato etico). Al contrario, non è necessario ricercare una spiegazione causale unica delle realtà celesti: per prima cosa perché non è possibile arrivare alla felicità attraverso lo studio dei fenomeni astronomici se non si è prima ottenuta una conoscenza esatta dei principi della fisica; in secondo luogo perché la precisione raggiunta in astronomia attraverso il metodo delle spiegazioni molteplici è comunque di un livello tale da garantire la felicità<sup>182</sup>.

Il metodo delle spiegazioni molteplici è strettamente dipendente dall'impostazione empiristica di Epicuro: partire dalla sensazione – concepita sempre vera in quanto ci riporta i fenomeni come essi sono – significa partire dai fenomeni per *dedurne* una teoria. Nel caso in cui la sensazione non possa giungere a testare certi fenomeni, non si può interpretarli adattandoli ad una teoria preconcepita, poiché ciò rappresenta una forzatura. Questa è un'esigenza che si presenta anche in Leopardi, come vedremo. Tuttavia per Epicuro ciò che non conosciamo poiché resta fuori dai limiti della nostra sensibilità, non mette in crisi la verità del principio di non contraddizione: vanno accettate spiegazioni molteplici, tuttavia ciascuna di esse deve essere conforme all'esperienza, cioè *non deve contraddirla*. Al proposito si può citare un passo di Filodemo, il quale afferma che una verità necessaria nel nostro ordine di cose ad esempio una verità matematica<sup>183</sup> è attuale in tutti i mondi possibili. Per Leopardi invece non c'è una verità necessaria, ma ogni verità è relativa: inizialmente Leopardi afferma che anche quelle che sono credute verità assolute come il principio di non contraddizione, in realtà valgono solo in un dato ordine di cose; successivamente negherà la validità del principio di non contraddizione, in quanto legge della ragione incapace di spiegare una realtà che si presenta contraddittoria.

---

<sup>180</sup> *Epistola a Pitocle*, 87 (LS 18C4)

<sup>181</sup> Cfr. *Massime capitali*, XI

<sup>182</sup> *Epistola a Pitocle*, 80

<sup>183</sup> Filodemo, *On methods of inference*, col. XV.28 - XVI.1

## 2. II) LEOPARDI: LO SCETTICISMO E L'IMMAGINAZIONE

Così questo arcano mirabile e spaventoso  
dell'esistenza universale, innanzi di essere  
dichiarato né inteso, si dileguerà e perderassi.  
(Leopardi, *Cantico del gallo silvestre*)

Anche per Leopardi non vi è conoscenza che non derivi dalla sensazione: “dopo Locke” – scrive nello *Zibaldone* – “non è più bisogno dimostrare” che le idee non sono innate, ma derivano dall'esperienza sensibile<sup>184</sup> (lo stesso vale per le idee di cose fisiche e per le idee di valori morali, anche se la maggior parte ritiene che queste, a differenza delle prime, siano innate<sup>185</sup>), anteriormente alla quale non può esservi alcuna conoscenza. Lo sfondo della critica all'innatismo è la critica anti-metafisica di Leopardi, il cui principale bersaglio è Platone.

La caduta delle idee platoniche, quindi di ogni verità conoscibile a priori, indipendentemente dalle cose, coincide con l'abolizione di ogni modello metafisico pensato come assoluto e precedente ad esse:

“noi non abbiamo altra ragione di credere assolutamente buono o cattivo quello ch'è tale per noi [...] ed in quest'ordine di cose; se non il credere che le nostre idee abbiano una ragione, un fondamento, un tipo, fuori dello stesso ordine di cose, universale, eterno, immutabile, indipendente da ogni cosa di fatto; che sieno impresse nella mente nostra per essenza tanto loro, quanto di essa mente [...]; che sieno soprannaturali, cioè indipendenti da questa tal natura qual ella è, e dal modo in cui le cose sono, e che per conseguenza le dette idee e le nozioni della ragione *non potessero* esser diverse in qualsivoglia altra natura di cose [...]. Fuori di questo, e tolto questo, non resta alcun'altra ragione per credere assolutamente buona, cattiva, insomma vera qualsivoglia cosa”<sup>186</sup>.

Se non esiste un modello assoluto, ovvero se “niente preesiste alle cose. Né forme, o idee, né necessità né ragione di essere, e di essere così o così ec. ec. *Tutto* è

---

<sup>184</sup> *Zibaldone*, 1339 (17 luglio 1821). Sulla sensazione come criterio di conoscenza cfr. *Zibaldone*, 443 (22 dicembre 1820) e *Zibaldone* 2713 (22 maggio 1823). Per il giudizio di Leopardi su Locke, come uno tra i pensatori che ha davvero mutato il volto alla filosofia, si veda *Zibaldone*, 1857 e 2616. Secondo Locke le essenze esistono solo nella mente, cioè sono solo nominali. Locke (*Saggio sull'intelletto umano* 3.3.1) nega che le essenze reali delle cose siano delle realtà precedenti ad esse che ne costituiscano i modelli; egli sostiene che le essenze reali delle cose siano le loro composizioni microscopiche che ne determinano le qualità. Le idee sono essenze puramente nominali, sono cioè semplicemente il risultato della classificazione dell'intelletto in seguito all'esperienza (si veda Lennon (1991)).

<sup>185</sup> *Zibaldone*, 4254 (9 marzo 1827)

<sup>186</sup> *Zibaldone*, 1616-1617 (3 settembre 1821)



posteriore all'*esistenza*'<sup>187</sup>, allora non esistono idee innate, ma ogni idea è prodotta posteriormente all'esperienza delle cose: "le nostre idee non dipendono da altro che dal modo in cui le cose realmente sono [...] elle derivano in tutto e per tutto dalle nostre sensazioni, dalle assuefazioni [...] i nostri giudizi non hanno quindi verun fondamento universale ed eterno e immutabile"<sup>188</sup>.

Distrutte le idee platoniche preesistenti alle cose, cadono le ragioni di credere nell'esistenza di verità assolute, cioè valide in ogni ordine di cose, e nell'innatismo: "Platone scoprì [...] che la nostra opinione intorno alle cose, che le tiene indubitabilmente per assolute, che riguarda come assolute le affermazioni, e negazioni, non poteva né poté mai salvarsi se non supponendo delle immagini e delle ragioni di tutto ciò ch'esiste, eterne necessarie ec. e indipendenti dallo stesso Dio"<sup>189</sup>. La filosofia moderna è giunta a negare l'idea platonica (e quindi l'innatismo)<sup>190</sup>, ma non l'esistenza di verità assolute: "Ora, trovate false e insussistenti le idee di Platone, è certissimo che qualunque negazione e affermazione assoluta, rovina interamente da se, ed è maraviglioso come abbiamo distrutte quelle, senza punto dubitar di queste"<sup>191</sup>. Per questo Leopardi afferma che è necessario fare un passo in più rispetto a Locke, portando alle estreme conseguenze la negazione dell'innatismo, poiché una volta negate le idee innate non ha più senso dire che esistono dei concetti "assoluti", dato che proprio le sensazioni "insegnano che le cose stanno così, perché così stanno, e non perché così debbano assolutamente stare"<sup>192</sup>.

*La critica all'innatismo produce in Leopardi delle conseguenze diverse che in Epicuro.* Epicuro combatte lo scetticismo. Pur partendo dalla sensazione come base della conoscenza, per Epicuro attraverso un processo di inferenza la ragione giunge alla conoscenza dei principi: in Epicuro vi è un passaggio dalla verità ἄλογος di ogni sensazione alla verità conosciuta dalla ragione, che è assoluta, non relativa. L'atomo, principio limite della fisica, lo è anche nella conoscenza, impedendo lo svolgersi all'infinito dell'analisi conoscitiva. Per Leopardi invece la negazione delle idee innate implica che l'unica affermazione che si può fare sulle cose è la constatazione della loro esistenza e l'impossibilità di risalire, a partire da essa, ad altro che alla loro

---

<sup>187</sup> Zibaldone, 1616 (3 settembre 1821)

<sup>188</sup> Zibaldone, 1617 (3 settembre 1821)

<sup>189</sup> Zibaldone, 1713 (16 settembre 1821)

<sup>190</sup> Zibaldone, 2712-2715 (22 maggio 1823)

<sup>191</sup> Zibaldone, 1714 (16 settembre del 1821)

<sup>192</sup> Zibaldone, 1339-1340 (17 luglio 1821)

possibilità<sup>193</sup>. La negazione dell'innatismo cioè conduce Leopardi allo *scetticismo*<sup>194</sup>, alla distruzione di ogni sapere assoluto, di ogni verità che si pretende assoluta, che pretende di esaurire la conoscenza delle cose e dei loro principi: “nessuna verità né falsità è assoluta [...] neppur dentro i limiti della concezione e ragione umana”<sup>195</sup>.

Leopardi nega anche ai pochi principi “assoluti e necessari” della conoscenza umana una verità assoluta, inizialmente attribuendo loro una verità solo *relativa*<sup>196</sup>: “il nostro modo, la nostra facoltà di ragionare è giusta e capace del vero, quando si restringe all'ordine di cose che noi conosciamo o possiamo conoscere [...] Io non distruggo verun principio della ragione umana [...]: solamente li converto di assoluti in relativi al nostro ordine di cose”<sup>197</sup>. Anche il principio di non contraddizione ha un valore solo relativo, ovvero è valido solo nell’“ordine di cose che noi conosciamo” o “sistema della natura”. In questa fase infatti per Leopardi nel sistema della natura non c'è contraddizione: l'infelicità è considerata come una contraddizione, ma solo accidentale all'interno di un tutto incontraddittorio. In questa fase dio<sup>198</sup>, che è lo stesso che la natura, è concepito come possibilità infinita, che è anche infinita libertà, non sottoposta ad alcun assoluto: per questo il principio di non contraddizione non può essere assoluto, cioè valido in tutti gli ordini di cose possibili: in relazione alla natura divina Leopardi afferma che “la perfezione assoluta abbraccia tutte le possibili qualità, anche contrarie, perché *non v'è contrarietà assoluta, ma relativa*” e di conseguenza “è possibile un modo di essere contrario a quello che noi concepiamo in Dio e nelle cose a noi note (che certo è possibile, non essendovi ragione assoluta e indipendente che lo neghi)”<sup>199</sup>. Dio inoltre ha con ciascuno degli ordini di cose il rapporto più conveniente: la contraddizione dell'infelicità umana nel “sistema della natura”, che è uno degli infiniti ordini di cose in cui dio consiste, non è perciò una contraddizione derivante dal sistema stesso. In un secondo momento Leopardi considererà l'infelicità umana come una delle contraddizioni che vanno imputate alla

---

<sup>193</sup> Tema trattato nel paragrafo 3. II.

<sup>194</sup> Cfr. Negri (1971), pp. 489-490: in Leopardi “l'exasperazione critica diventa attitudine scettica: il sensismo [...] non approda, esso stesso, alla fondazione di una proposizione positiva”.

<sup>195</sup> *Zibaldone*, 1632 (5 settembre 1821)

<sup>196</sup> *Zibaldone*, 159-160 (8 luglio 1820). Cfr. anche *Zibaldone*, 1627 (4 settembre 1821), che afferma come i dogmi della religione cristiana (“il mistero della Trinità, dell'Eucaristia”) non dimostrino la falsità del principio di non contraddizione, ma solamente la sua insufficienza e quindi relatività: “La distinzione fra superiore e contrario alla ragione è frivola. I detti misteri si oppongono dirittamente al nostro modo di concepire e ragionare. Ciò però non prova che sieno falsi, ma che il nostro detto modo non è vero se non relativamente, cioè dentro questo particolare ordine di cose”.

<sup>197</sup> *Zibaldone*, 1644-1645 (5-7 settembre 1821)

<sup>198</sup> Sul concetto di dio si veda il paragrafo 3. VI.

<sup>199</sup> *Zibaldone*, 1626 (4 settembre 1821); corsivo mio.

natura, ovvero considererà la natura *contraddittoria*<sup>200</sup>. Quella tra il proprio essere e la propria infelicità è la contraddizione maggiore che l'uomo conosca *in natura*<sup>201</sup>. L'esistenza della contraddizione svela l'incapacità dei principi della ragione a comprendere e spiegare la natura: "quel principio, estirpato il quale cade ogni nostro discorso e ragionamento ed ogni nostra proposizione [...] dico quel principio *Non può una cosa insieme essere e non essere*, pare assolutamente falso quando si considerino le contraddizioni palpabili che sono in natura"<sup>202</sup>. La divergenza tra fine della natura e fine delle creature è una "contraddizione evidente e innegabile nell'ordine delle cose [...] da non potersi mai spiegare, se non negando (...) ogni verità o falsità assoluta, e rinunciando *in certo modo* anche al principio di cognizione, *non potest idem simul esse et non esse*"<sup>203</sup>. Il principio di non contraddizione viene negato perché non vale neanche nel "sistema della natura", che è visto ora da Leopardi come contraddittorio. Leopardi non intende rinunciare alla ragione (la rinuncia al principio di non contraddizione è "*in certo modo*"; alla ragione si rinunciarebbe sia affermando il principio di non contraddizione e quindi negando le contraddizioni, che invece essa pur vede; sia ammettendole e rinunciando al principio di non contraddizione che è la sua legge fondamentale<sup>204</sup>), ma proclamare l'impossibilità di ricondurre la natura alla sua comprensione. Nella sua pretesa di absolutezza il principio di non contraddizione farebbe violenza alle cose, all'evidenza della loro contraddittorietà. La natura non si lascia ridurre alla volontà di comprensione che la ragione esercita su di essa<sup>205</sup>.

<sup>200</sup> Questo sviluppo nella concezione della natura sarà considerato e approfondito nel paragrafo 3. VI.

<sup>201</sup> *Zibaldone*, 4099 (3 giugno 1824)

<sup>202</sup> *Zibaldone*, 4099 (3 giugno 1824); corsivo di Leopardi.

<sup>203</sup> *Zibaldone*, 4129 (5-6 aprile 1825); primo corsivo mio.

<sup>204</sup> *Zibaldone*, 4100 (2 giugno 1824): "Onde ci bisogna rinunciare alla credenza o di questa [cioè il principio di non contraddizione] o di quelle [cioè l'evidenza delle contraddizioni]. E in ambo i modi rinzieremo alla nostra ragione". Secondo Severino (1999) Leopardi, prima di Nietzsche, si pone al limite del pensiero occidentale, perché ne scorge la follia, la contraddizione (ovvero l'identificazione tra essere e nulla), ma senza oltrepassarla. Severino spiega come Nietzsche neghi il principio di non contraddizione solo dal punto di vista "logico": "la critica di Nietzsche non è rivolta alla contrapposizione tra essere e nulla così intesa, bensì è rivolta al «principio di non contraddizione», considerato non solo come principio logico, ma come principio logico separato dal «vero essere», cioè dal divenire" (p. 145). Infatti la contrapposizione di essere e nulla (affermata dal principio di non contraddizione) è la condizione del divenire, che Nietzsche afferma: "la negazione nietzschiana del «principio di non contraddizione» è conseguenza inevitabile della volontà che i differenti *non* siano identici, ossia della volontà che, a partire dal pensiero greco, si esprime come quel principio originario dell'ente in quanto ente che è il principio di non contraddizione" (p. 151). Secondo Severino, mentre Nietzsche si maschera la contraddizione del divenire (con la dottrina dell'eterno ritorno), Leopardi nega il principio di non contraddizione, poiché afferma la contraddittorietà del divenire (che è identità di essere e nulla) del quale, insieme, tiene ferma l'evidenza.

<sup>205</sup> Cfr. Baldacci (1998), pp. 102-103: "tutto il pensiero di Leopardi è riducibile alle forme del pensiero paradossale in quanto manifestazione di un rapporto infelice: quello che obbliga l'uomo ad usare l'unico strumento che abbia a disposizione, la ragione, per interpretare un messaggio – il messaggio

In questo senso per Leopardi ogni “sistema” che si propone come assoluto e incontraddittorio può costruirsi solo a prezzo della perdita del rapporto con le cose. Ogni sapere che si erge a sistema è infatti una costruzione umana, che applica alle cose una teoria costruita aprioristicamente, con la quale può spiegare i fenomeni solo perché prescinde da essi:

“il male è quando dai generali si passa ai particolari [...]. Ovvero quando da pochi ed incerti, e mal connessi ed infermi particolari [...] si passa al sistema [...]. Allora l’amor di sistema [...] è dannosissimo al vero; perché i particolari si tirano per forza ad accomodarsi al sistema formato prima della considerazione di essi particolari. Allora [...] si considerano i particolari in quell’aspetto solo che favorisce il sistema, in somma le cose servono al sistema, e non il sistema alle cose, come dovrebb’essere”<sup>206</sup>.

Ogni sistema filosofico che pretenda di spiegare esaustivamente il reale è un “poema della ragione”, ovvero il prodotto di una ragione che si serve della facoltà immaginativa (“poema”: Leopardi dirà più avanti che questi filosofi “poetano filosofando”<sup>207</sup>) in modo slegato dai sensi. È quanto accade ai filosofi tedeschi (il riferimento è in particolare a Kant): “la loro vita ritirata e indefessamente studiosa e di gabinetto [...] rende le loro opinioni e i loro pensieri indipendenti [...] dalle cose. Laonde le loro teorie, i loro sistemi, le loro filosofie sono per la più parte (...) *poemi della ragione*”<sup>208</sup>. Leopardi ammira gli spiriti dalla feconda facoltà immaginativa, quale egli giudica essere Platone. È proprio la forza immaginativa (“la facoltà dell’immaginazione e del cuore [...] una vena e un genio decisamente poetico”) che ha spinto Platone a interrogarsi sulla realtà nella sua totalità e quindi a “concepire un sistema il quale abbracciasse tutta l’esistenza”<sup>209</sup>. In questo senso “l’immaginazione contribuisc[e] alla filosofia”, accomunando il “gran poeta” e il “gran filosofo” nel portarli alla ricerca dei legami tra le cose<sup>210</sup>. E tuttavia quella che Platone ha costruito,

---

della natura, il messaggio della storia stessa del genere umano – che rifiuta di essere decodificato in termini razionali. Sicché la ragione finisce per conoscere solo i propri schemi”.

<sup>1</sup> *Zibaldone*, 4099 (3 giugno 1824); corsivo di Leopardi.

<sup>206</sup> *Zibaldone*, 947 (16 aprile 1821). Si veda anche *Paralipomeni della Batracomiomachia*, IV, 10: “Questa conclusion che ancor che bella / parravvi tanto inusitata e strana / non d’altronde provien se non da quella / forma di ragionar diritta e sana / ch’a priori in iscola ancor s’appella / appo cui ciascun’altra oggi par vana / la qual per certo alcun principio pone / e tutto l’altro a quel piega e compone”.

<sup>207</sup> *Zibaldone*, 2618 (29 agosto 1822)

<sup>208</sup> *Zibaldone*, 2616 (29 agosto 1822); corsivo di Leopardi.

<sup>209</sup> *Zibaldone*, 3245 (23 agosto 1823)

<sup>210</sup> *Zibaldone*, 1650 (7 settembre 1821). Si veda anche il *Parini* (1824): “primieramente abbi per cosa certa, che a far progressi notabili nella filosofia, non bastano sottilità d’ingegno, e facoltà grande di

è solo una “favola”<sup>211</sup>. Per questo, pur ammirando Platone, Leopardi gli contrappone e preferisce Teofrasto, che non sottometteva il suo sapere enciclopedico “all’immaginativa, per fabbricarne un sistema fondato sul brillante e sul fantastico, ma, come Aristotele, alla ragione, per discorrere delle cose sul fondamento del vero e dell’esperienza”<sup>212</sup>. “Favola” pure il “sistema positivo”<sup>213</sup> di Newton (ovvero la *pars costruens*, non quella *destruens*, della sua filosofia), che è stato l’ultimo costruito dalla scienza moderna proprio perché essa si è volta “all’esame fondato dei particolari (senza cui è impossibile generalizzare con verità e profitto) e alla pratica ed esperienza e alle cose certe, rinunciando all’immaginazione, all’incerto, allo splendido, ai generali arbitrari”<sup>214</sup>.

Benché la scienza si serva ancora del “sistema positivo” di Newton, essa è consapevole del carattere puramente ipotetico di quest’ultimo (“ipotesi opportuna e comoda”) e “ben difettoso in molte parti, oltre alla insufficienza generale de’ suoi principi per ispiegare veramente a fondo i fenomeni naturali”<sup>215</sup>. La grandezza dei filosofi moderni quali Locke, Cartesio, Newton, non sta in quello che essi hanno costruito, bensì in quello che hanno distrutto<sup>216</sup>. La verità che la ragione moderna conosce è una verità negativa, che consiste cioè nella negazione delle verità degli antichi<sup>217</sup>, delle quali essa svela il carattere illusorio: “Il detto del Bayle, che la ragione è piuttosto strumento di distruzione che di costruzione, si applica molto bene, anzi ritorna in quello che mi par di avere osservato altrove, che il progresso dello spirito umano dal risorgimento in poi, e massime in questi ultimi tempi, è consistito [...] non nella scoperta di verità positive, ma negative in sostanza”<sup>218</sup>. La ragione

---

ragionare, ma si ricerca eziandio molta forza immaginativa; e che il Descartes, Galileo, il Leibnitz, il Newton, il Vico, in quanto all’innata disposizione dei loro ingegni, sarebbero potuti essere sommi poeti; e per lo contrario Omero, dante, lo Shakespeare, sommi filosofi”.

<sup>211</sup> Zibaldone, 2709 (21 maggio 1823)

<sup>212</sup> Zibaldone, 351 (25 novembre 1820)

<sup>213</sup> Zibaldone, 2709 (21 maggio 1823)

<sup>214</sup> Zibaldone, 4057 (4 aprile 1824); corsivi miei.

<sup>215</sup> Zibaldone, 4056-4057 (4 aprile 1824). Osserva Zellini (1998): “queste considerazioni sulla matematica sono di grande interesse, dal momento che nella storia più recente di questa disciplina, ben dopo gli anni in cui scriveva Leopardi, si è scoperto che la macchina algebrica e analitica che Newton aveva preposto alla decifrazione della natura può difficilmente sbarazzarsi dell’imprevedibilità e dell’errore, cioè di quella componente di irregolarità che Leopardi sospettava fosse ineliminabile e irriducibile”.

<sup>216</sup> Zibaldone, 2708-2709 (21 maggio 1823)

<sup>217</sup> Zibaldone, 2711-2713 (21 e 22 maggio 1823)

<sup>218</sup> Zibaldone, 4192 (1 settembre 1826). Sull’influenza dello scetticismo di Bayle sul pensiero di Leopardi si veda Rigoni (2001): in Bayle tuttavia, a differenza che in Leopardi, sarà la rivelazione a supplire ai limiti conoscitivi della ragione. Il pensiero di Bayle cui Leopardi si riferisce è nell’articolo *Manichéens* del *Dictionnaire historique et critique*, tomo II, p. 306, che secondo Rigoni (2001)

moderna – proprio perché fondata sulla conoscenza empirica, che mostra l'irriducibilità della realtà alla conoscenza e quindi l'inesistenza di una verità assoluta – distrugge delle verità senza sostituire ad esse altre verità positive<sup>219</sup>: “i filosofi moderni, sempre togliendo, niente sostituiscono. E questo è il vero modo di filosofare, non già [...] perché la debolezza del nostro intelletto c'impedisce di trovare il vero positivo, ma perché in effetto la cognizione del vero non è altro che lo spogliarsi degli errori”<sup>220</sup>. Leopardi avvicina la filosofia moderna al pirronismo, definito come “un sistema il quale consista nell'esclusione di tutti i sistemi”<sup>221</sup>. Egli definisce il proprio sistema come “scetticismo ragionato”: “il mio sistema introduce non solo uno Scetticismo ragionato e dimostrato, ma tale che, secondo il mio sistema, la ragione umana per qualsivoglia progresso possibile, non potrà mai spogliarsi di questo scetticismo”<sup>222</sup>. Egli non solo eleva il dubbio a metodo della conoscenza (“non solo il dubbio giova a scoprire il vero”), ma crede anche che esso sia l'unica verità cui la ragione possa giungere (“ma il vero consiste essenzialmente nel dubbio, e chi dubita, sa, e sa il più che si possa sapere”)<sup>223</sup>. La conoscenza ha un carattere sempre ipotetico.

Benché, come recita il passo citato sopra, “senza [l'esame fondato dei particolari] è impossibile generalizzare con verità”<sup>224</sup>, tuttavia ciascuna delle scienze, proprio perché è volta all'esame sempre più approfondito del particolare, è incapace di dire sulle cose nient'altro che una verità parziale, non generale e definitiva<sup>225</sup>. La ragione scientifica ha un carattere analitico. Il progresso del sapere consiste appunto nell'analisi sempre più minuziosa delle cose e delle idee, ovvero nella loro progressiva scomposizione in elementi più semplici: “il progresso [dello spirito umano] [...] in qualsivoglia scienza o arte, consiste nell'avvicinarsi sempre di più agli elementi delle cose e delle idee, e nel conoscere che una cosa o un'idea, fin allora

---

probabilmente Leopardi consultò direttamente. Sempre Rigoni (1997) ha individuato nel pensiero di Leopardi le influenze del filone negativo dell'illuminismo (lo studio di Rigoni verte in particolare sulle analogie con La Mettrie), che nega il legame tra sviluppo della ragione e felicità. Ad affermazioni scettiche non è estraneo neppure un altro grande esponente dell'illuminismo, Voltaire: si veda l'affermazione dei limiti conoscitivi dell'uomo, destinato al dubbio, in occasione della quale Voltaire richiama proprio il pensiero di Bayle, nel *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1755).

<sup>219</sup> Anche se, come si è detto all'inizio di questo paragrafo, Leopardi sottolinea l'incoerenza dei filosofi moderni con le loro premesse, nonostante le quali essi giungono comunque a ricostruire sistemi in cui il tutto riceve ancora un fondamento eterno, assoluto (Severino (1990), p. 201).

<sup>220</sup> *Zibaldone*, 2710-2711 (21 maggio 1823)

<sup>221</sup> *Zibaldone*, 949 (16 aprile 1821)

<sup>222</sup> *Zibaldone*, 1655 (8 settembre 1821)

<sup>223</sup> *Zibaldone*, 1655 (8 settembre 1821)

<sup>224</sup> *Zibaldone*, 4057 (4 aprile 1824)

<sup>225</sup> Sulla “crisi delle scienze moderne” in Leopardi si veda l'articolo di Antimo Negri (2001).

dell'ultima semplicità conosciuta, ne contiene un'altra più semplice.”<sup>226</sup> Ma per ottenere il suo scopo l'analisi (dal greco ἀνα- λύω, sciolgo), *divide, separa*, la cosa dai suoi rapporti con il tutto, e la conosce solo in un suo aspetto: l'analisi “risolve[...]” (appunto scioglie) le idee nelle loro parti, “distingue[...] l'una parte dall'altra” e ne “forma[...] un'idea separata”<sup>227</sup>. La scienza, proprio perché pretende di essere *incontraddittoria* (per spiegare le cose necessita del principio di non contraddizione), coglie delle cose solo un aspetto parziale, astratto dalla pluralità degli altri aspetti e dalla complessità dei rapporti che una cosa intrattiene con le altre, che non si lasciano ridurre all'interno di uno schema scientifico<sup>228</sup>. L'analisi non dice il falso, anzi mostra una verità, che è la piccolezza, quindi la nullità delle cose, ma è incapace di cogliere la rete di rapporti che una cosa intrattiene con le altre, ovvero non riesce a conoscere il “tutto”.

Mentre per Epicuro l'analisi ha una conclusione, un limite, nell'atomo, che è l'elemento ultimo ed insieme il principio della realtà, e il fatto che l'analisi raggiunga il proprio termine permette alla ragione di giungere ad una conoscenza esatta della natura, per Leopardi invece l'analisi, anche se potesse arrivare fino agli elementi ultimi della realtà<sup>229</sup>, coglierebbe solo un aspetto delle cose, non sarebbe in grado di spiegare la rete di rapporti tra di esse, di arrivare ad una verità generale sulla natura e sul suo funzionamento:

“Chiunque esamina la natura delle cose colla pura ragione, senz'aiutarsi dell'immaginazione né del sentimento [...] potrà ben quello che suona il vocabolo *analizzare*, cioè risolvere e disfar la natura, ma e' non potrà mai ricomporla, voglio dire e' non potrà mai dalle sue osservazioni e dalla sua analisi tirare una grande e generale conseguenza. [...] Io voglio anche supporre ch'egli arrivino colla loro analisi fino a scomporre e risolvere la natura né suoi menomi ed ultimi elementi, e ch'egli ottengano di conoscere ciascuna da se tutte le parti della natura. Ma il tutto di essa, il fine e il rapporto scambievole di esse parti tra loro, e di ciascuna verso il tutto, lo scopo di questo tutto, e l'intenzion vera e profonda della natura, quel ch'ella ha destinato, la cagione, (lasciamo star ora l'efficiente) la cagion finale del suo essere e del suo esser tale, il perché ella abbia così disposto e così formato le sue parti, nella cognizione delle quali cose dee consistere lo scopo del filosofo, [...] queste cose, dico, è impossibile il

<sup>226</sup> Zibaldone, 1287 (7 luglio 1821)

<sup>227</sup> Zibaldone, 1235 (28 giugno 1821)

<sup>228</sup> Antimo Negri (1971), p. 490, afferma che Leopardi criticò Kant perché non comprese la portata critica del pensiero kantiano, che è vicina a quella leopardiana: neanche per Kant la conoscenza fenomenica pretende di esaurire il reale.

<sup>229</sup> Sul problema dell'esaurimento dell'analisi, si veda la tesi di Severino (1990), pp. 285-289, riportata *infra*, p. 81, n. 433.

ritrovarle e l'intenderle a chiunque colla sola ragione analizza ed esamina la natura"<sup>230</sup>.

La ricerca del rapporto tra tutte le cose particolari, ovvero il sistema, è tuttavia essenziale a "chiunque pensi" in quanto "chi sbandisce affatto l'idea del sistema, si oppone all'evidenza del modo di esistere delle cose"<sup>231</sup>. Chi non cerca il nesso che lega tra loro "tutte le verità e tutte le cose esistenti" si preclude la comprensione della verità, poiché "non si può conoscere perfettamente nessuna verità, per piccola, isolata, particolare che paia, se non si conoscono perfettamente tutti i suoi rapporti con tutte le verità sussistenti". Ma la conseguenza risultante da questo pensiero non è la possibilità che si dia una dimensione conoscitiva in cui i rapporti tra le verità siano completamente chiariti e quindi la conoscenza della verità stessa raggiunta, bensì è l'impossibilità di conoscere la verità: "nessuna (...) verità, è stata mai né sarà mai perfettamente ed interamente e da ogni parte conosciuta"<sup>232</sup>.

Per questo Leopardi torna a richiamare in causa un'altra forma di conoscenza diversa da quella razionale, ovvero quella facoltà immaginativa da lui così ammirata nei grandi pensatori, ma anche così criticata quando pretende di costruire una verità aprioristica indipendente dalle cose. La ragione è in grado di analizzare, e quindi di conoscere una verità parziale sulle cose, ma non sa cogliere quello che Leopardi chiama l'effetto poetico della natura, perché, nella sua attività astratta, è incapace del "colpo d'occhio"<sup>233</sup>, dell'"occhiata onnipotente"<sup>234</sup> sulla totalità ("la minuta e squisita analisi, non è un colpo d'occhio"<sup>235</sup>). E in questa sua incapacità consiste il suo errore: "a chi manca il colpo d'occhio non può veder molti né grandi rapporti, e chi non vede molti e grandi rapporti, erra per necessità bene spesso, con tutta la possibile esattezza. [...] L'esattezza è buona per le parti, ma non per il tutto. [...] Quando delle parti le più minutamente ma separatamente considerate si vuol comporre un gran tutto, si trovano mille difficoltà, contraddizioni, ripugnanze, assurdità, dissonanze e disarmonie; segno certo ed effetto necessario della mancanza del colpo d'occhio che

---

<sup>230</sup> *Zibaldone*, 3237-3239 (22 agosto 1823); corsivo di Leopardi.

<sup>231</sup> *Zibaldone*, 1090 (26 maggio 1821); sulla necessità di un sistema a qualunque pensatore, si veda *Zibaldone*, 945 sgg. (16 aprile 1821): tale necessità è dimostrata dal fatto che ogni grande pensatore effettivamente possiede un sistema; questo perché un pensatore non si accontenta delle verità isolate l'una dall'altra, ma vuole cogliere il rapporto tra di esse.

<sup>232</sup> *Zibaldone*, 1090-1091 (26 maggio 1821)

<sup>233</sup> *Zibaldone*, 3245 (23 agosto 1823)

<sup>234</sup> *Zibaldone*, 1851 (5-6 ottobre 1821)

<sup>235</sup> *Zibaldone*, 1852-1853 (5-6 ottobre 1821)



scuopre in un tratto le cose contenute in un vasto campo e i loro scambievoli rapporti”<sup>236</sup>.

La verità non si dà al “filosofo esatto, paziente, geometrico”, bensì al “poeta lirico” ovvero a chi è capace di entusiasmo e di illusione: la verità non si dà mettendo insieme i risultati di analisi, necessariamente parziali (“quello che si verifica o pare assolutamente vero e dimostrato nelle piccole parti, non si verifica nel tutto” e l’ignoranza dei rapporti porta a comporre “un sistema falsissimo di parti verissime”<sup>237</sup>), ma si dà in un “lampo improvviso”<sup>238</sup>. Non sfugge il paragone tra il poeta, l’unico capace del “colpo d’occhio” generale sulle cose grazie alla sua capacità immaginativa, e gli uccelli, i soli animali cui è stato dato il dono del canto, legato alla capacità di vedere le cose dall’alto cogliendone l’insieme, dote che sviluppa la loro immaginazione: “godono tutto giorno immensi spettacoli e variatissimi, e dall’alto scuoprono, a un tempo solo, tanto spazio di terra, e distintamente scorgono tanti paesi coll’occhio, quanti, pur colla mente, appena si possono comprendere dall’uomo in un tratto; s’inferisce che debbano avere una grandissima forza e vivacità, e un grandissimo uso d’immaginativa”<sup>239</sup>. Non la ragione, quindi, ma l’immaginazione, che è capace di una visione non matematica e analitica, ma entusiastica e generale, intuitiva, della natura (“chi analizza senza intimamente sentire” non conosce la natura; l’immaginazione “conosce” la natura perché non la analizza ma la “sente”<sup>240</sup>), è in grado di avvicinarsi alla verità: “siccome alla sola immaginazione e al cuore spetta la *sentire* e quindi conoscere ciò ch’è poetico, però ad essi soli è possibile ed appartiene l’entrare e il penetrare addentro nei grandi misteri della vita, dei destini, delle intenzioni sì generali, sì anche particolari, della natura”<sup>241</sup>.

Nemmeno l’immaginazione conosce in modo esatto la totalità e la verità, ma si discosta di meno da essa (può “meno imperfettamente contemplare, conoscere, abbracciare, comprendere il tutto della natura”; essa sola può creare un sistema filosofico “che abbia il meno possibile di falso, o, se non altro, il più possibile di simile al vero”<sup>242</sup>), poiché non analizza ma coglie il generale, senza avere la pretesa di esaurire la conoscenza della natura, ovvero di dire una verità ultima sulle cose (sa

---

<sup>236</sup> *Zibaldone*, 1853-1854 (5-6 ottobre 1821)

<sup>237</sup> *Zibaldone*, 1854 (5-6 ottobre 1821)

<sup>238</sup> *Zibaldone*, 1855-1856 (5-6 ottobre 1821)

<sup>239</sup> *Elogio degli uccelli* (1824)

<sup>240</sup> *Zibaldone*, 1852-1853 (5-6 ottobre 1821)

<sup>241</sup> *Zibaldone*, 3242-3243 (22 agosto 1823); corsivo mio.

<sup>242</sup> *Zibaldone*, 3243 (22 agosto 1823)

appunto che la sua conoscenza è solo meno imperfetta, meno lontana dal vero). La legittimità di questo tipo di immaginazione è data da ciò che la differenzia dall'immaginazione costruttrice di "poemi della ragione" e quindi di pretese verità, ovvero dal suo essere fondata sulla consapevolezza che nessun sistema può dire una verità assoluta (l'immaginazione non pretende di risolvere la contraddizione).

Leopardi non sostiene la possibilità di un ritorno all'immaginazione "pura" propria degli antichi o dei fanciulli perché ritiene che lo sviluppo della ragione sia ormai irreversibile<sup>243</sup>. Tuttavia la ragione non può pretendere di conoscere la natura da sola. La ragione analitica non conosce il modo di essere della natura perché non conosce il poetico della natura, il legame sussistente tra le sue parti: "L'analisi delle cose è la morte della bellezza o della grandezza loro, e la morte della poesia"<sup>244</sup>. All'analisi della ragione si deve unire la capacità di *sentire* propria dell'immaginazione ("la ragione ha bisogno dell'immaginazione e delle illusioni ch'ella distrugge"<sup>245</sup>). L'alternativa leopardiana all'eccesso di razionalismo, caratteristico della filosofia moderna, tutta basata sull'osservazione e l'esperienza, è una "ultrafilosofia, che *conoscendo l'intero e l'intimo delle cose*, ci ravvicini alla natura"<sup>246</sup>, ovvero un'unione di filosofia (ragione) ed immaginazione. Il filosofo non è vero filosofo se non è anche poeta (e viceversa)<sup>247</sup>.

L'immaginazione assume perciò in Leopardi un valore opposto rispetto a quello che detiene nel pensiero epicureo. L'epicureismo promuove l'analisi razionale degli oggetti (che non va all'infinito, ma ha un limite nell'atomo: ciò che garantisce la conoscenza della verità), la necessità di un confronto tra le sensazioni prima di esprimere un giudizio su di essi: dal punto di vista morale, è attraverso questa attività analitica della ragione che l'epicureismo persegue la terapia del desiderio e l'eliminazione del turbamento. L'epicureismo cioè ripone la felicità nella chiarificazione dei concetti ed in un utilizzo del linguaggio in cui ogni parola rimandi precisamente ad una cosa. Al contrario, per Leopardi l'analisi svela la finitezza degli oggetti, la loro nullità, quindi la ragione analitica si oppone alla felicità. L'esattezza, la chiarezza di un'idea, perseguita dalla scienza, ma anche dalla filosofia moderna

---

<sup>243</sup> "Da questo stato di corruzione l'esperienza prova che l'uomo non può tornare indietro senza un miracolo: lo prova anche la ragione, perché quello che si è imparato non si dimentica" (*Zibaldone*, 403 (9-15 dicembre 1820)).

<sup>244</sup> *Zibaldone*, 1234 (28 giugno 1821)

<sup>245</sup> *Zibaldone*, 1839 (4 ottobre 1821)

<sup>246</sup> *Zibaldone*, 115 (7 giugno 1820); corsivo mio.

<sup>247</sup> Cfr. *Zibaldone*, 3382-3383 (8 settembre 1823)

(nel passo successivo il riferimento alle idee chiare e distinte di Cartesio è palese) rende l'idea piccola, proprio perché certa, ovvero chiara e distinta, isolata dalle altre: la scienza "le ha ingrandite [le idee] come idee chiare, ma una piccolissima *idea confusa* è sempre maggiore di una grandissima, affatto *chiara*. L'incertezza se una cosa sia o non sia del tutto, è pur una fonte di grandezza, che vien distrutta dalla certezza che la cosa realmente è. [...] La maggiore anzi la sola grandezza di cui l'uomo possa confusamente appagarsi è l'indeterminata"<sup>248</sup>.

Per Leopardi la ragione pura, in quanto mostra le cose nella loro realtà ("è proprio ufficio de' poeti e degli scrittori ameni il coprire quanto si possa la nudità delle cose, come è ufficio degli scienziati e de' filosofi il rivelarla"<sup>249</sup>), cioè finitezza e nullità (la ragione mostra "il nulla verissimo e certissimo delle cose"<sup>250</sup>), è "fonte [...] di assoluta e necessaria pazzia" (per questo come si vedrà la "successione e varietà degli oggetti e dei casi" è vitale in quanto produce "distrazione" dalla visione del nulla<sup>251</sup>). La ragione è contraria alla felicità proprio per il suo carattere analitico: "la scienza distrugge i principali piaceri dell'animo nostro, perché determina le cose e ce ne mostra i confini"<sup>252</sup>. La ragione e la scienza hanno un carattere matematico, in quanto ricercano l'"esattezza [...], precisione, definizione"<sup>253</sup>. La matematica<sup>254</sup> svela la finitezza di ogni cosa, e in tal modo si oppone al piacere, che si appaga solo dell'infinito: la matematica è contraria al piacere perché "misura", "definisce e circoscrive", "analizza", "quando il piacere nostro non vuol misura [...] non vuol confini [...] non vuole analisi né cognizione intima ed esatta della cosa piacevole"<sup>255</sup>. È una prospettiva esattamente opposta all'epicureismo, che vede proprio nella conoscenza dei limiti la condizione di raggiungimento del piacere.

Epicuro cerca la 'verità' nella progressiva riduzione della 'distanza' dall'oggetto, dunque nella sua conoscenza sempre più esatta; per Leopardi tale 'distanza' è lo spazio che deve essere lasciato all'immaginazione se si vuole ottenere una "parvenza"

---

<sup>248</sup> *Zibaldone*, 1464 (7 agosto 1821)

<sup>249</sup> *Zibaldone*, 1226 (26 giugno 1821)

<sup>250</sup> *Zibaldone*, 103 (20 gennaio 1820)

<sup>251</sup> *Zibaldone*, 104 (20 gennaio 1820)

<sup>252</sup> *Zibaldone*, 1464 (7 agosto 1821)

<sup>253</sup> *Zibaldone*, 246 (18 settembre 1820)

<sup>254</sup> Secondo Zellini (1998) la matematica greca aveva lo scopo di "imbrigliare l'illimitato", costituendo in tal modo un "antidoto al male d'infinito". Per Leopardi invece la matematica, l'arte della misura, è "impotente rispetto alla radicalità del non-essere dell'illimitato. [...] Ne segue che la stessa matematica non può giocare il ruolo complessivo che le era stato affidato dai Greci. La matematica, che cerca una misura per il grande, l'illimitato e lo smisurato finisce per togliere l'unico aspetto poetico e dilettevole per l'anima".

<sup>255</sup> *Zibaldone*, 246-248 (18 settembre 1820)

di piacere. Anche degli oggetti lontani nello spazio Epicuro cerca il livello più esatto di conoscenza che i limiti dell'esperienza sensibile ne consentano. Per Leopardi, invece, quando un oggetto è lontano nello spazio o nel tempo la mente può immaginare e ciò le dà piacere<sup>256</sup> (quindi non turbamento, ma felicità, anche se illusoria), proprio perché la conoscenza dell'oggetto rimane in-definita e quindi priva di limiti. Anche la vista di un oggetto vasto, come l'estensione di una campagna, è piacevole perché benché l'occhio ne scorga i confini, tuttavia non può abbracciarla tutta, non può distinguere lo spazio tra i due estremi<sup>257</sup>: "l'anima nostra odi[a] tutto quello che confina le sue sensazioni" poiché "aborre i confini" del piacere e per questa ragione "vedendo la bella natura, ama che l'occhio si spazi quanto è possibile"<sup>258</sup>. Ma anche se la vista è limitata, ad esempio da una finestra, una porta o una siepe, l'anima prova piacere perché può immaginare cosa c'è oltre: "alle volte l'anima [...] desidera una veduta ristretta e confinata [...]. La cagione è la stessa, cioè il desiderio dell'infinito, perché allora in luogo della vista, lavora l'immaginazione e il fantastico sottentra al reale. L'anima s'immagina quello che non vede"<sup>259</sup>. La siepe dell'*Infinito* che "da tanta parte dell'ultimo orizzonte il guardo esclude" lascia all'immaginazione lo spazio per "fingersi" l'infinito.

Per Epicuro non c'è conoscenza senza un atto di attenzione (φανταστική ἐπιβολὴ τῆς διανοίας) che dà luogo alla memoria, che fissa cioè l'immagine nella mente. Anche Leopardi ribadisce il legame attenzione/memoria<sup>260</sup> e quindi il valore indispensabile dell'attenzione nel processo conoscitivo. Tuttavia, dato il suo ruolo di "nutrice della ragione", Leopardi vede nell'attenzione "la prima ed ultima causa della corruzione ed infelicità umana"<sup>261</sup>: favorendo l'accrescimento delle conoscenze e il loro fissarsi nella memoria, l'attenzione riduce la novità, e di conseguenza la possibilità di meravigliarsi<sup>262</sup>. L'antidoto all'eccesso di ragione è un'immaginazione "feconda" (propria dei fanciulli e degli antichi) che è capacità di *distrazione*, ossia di passare da un oggetto all'altro, proprio a causa della meraviglia per la varietà che caratterizza il mondo esterno (l'immaginazione feconda, a differenza di quella

<sup>256</sup> Sulla poeticità di ciò che è lontano, *Zibaldone*, 4426 (14 dicembre 1828).

<sup>257</sup> *Zibaldone*, 1430 (1 agosto 1821). Sulla piacevolezza delle sensazioni indefinite cfr. anche e 1430-1431 (1 agosto 1821).

<sup>258</sup> *Zibaldone*, 170 (12 luglio 1820)

<sup>259</sup> *Zibaldone*, 171 (12 luglio 1820)

<sup>260</sup> Cfr. *Zibaldone*, 1717; 2110-2112; 3737.

<sup>261</sup> *Zibaldone*, 2390 (16 febbraio 1822)

<sup>262</sup> Cfr. Malagamba (2005), che ha esaminato il rapporto tra attenzione e distrazione alla luce del concetto di felicità.

profonda, rallegra l'animo "colla varietà e colla facilità di fermarsi sopra tutti gli oggetti e di abbandonarli e conseguentemente colla copia delle distrazioni"<sup>263</sup>). Intesa in questo senso la distrazione favorisce il piacere attraverso l'allontanamento della noia, che subentra all'ottenimento di ogni oggetto desiderato, e quindi è vitale, poiché la noia, come si vedrà nel paragrafo 4. IV, è sentimento del nulla.

Anche per Leopardi dunque la conoscenza è strettamente legata al problema della felicità, ma in un senso opposto rispetto a quello epicureo: mentre per Epicuro l'uso della ragione è necessario per eliminare il turbamento, per Leopardi al contrario l'analisi che la ragione compie degli oggetti è un ostacolo al raggiungimento della felicità. Di conseguenza, mentre nell'epicureismo la ragione deve esercitare un controllo sull'immaginazione, perché un'immaginazione lasciata libera dal controllo razionale può diventare fonte di turbamento, in Leopardi l'immaginazione è l'unico mezzo che possa "sollevare" dal dolore provocato dalla conoscenza razionale.

Nella poesia l'immaginazione riesce a tenere insieme due verità contraddittorie per l'uomo (cosa che la ragione non sarebbe in grado di fare) ovvero: la conoscenza della nullità di tutte le cose e quindi anche del proprio stesso annientamento<sup>264</sup> e la volontà di vita, nonostante questa conoscenza. La poesia leopardiana è insieme: filosofia, poiché il suo contenuto è la verità intesa come conoscenza razionale della nullità di tutte le cose (nella prima concezione leopardiana della poesia rappresentata dall'*Infinito*, l'illusione tuttavia non è solo la forma, ma anche il contenuto della poesia<sup>265</sup>: il contenuto della poesia è appunto l'infinito); e illusione, nel senso che, nella visione della nullità delle cose, essa dà una "consolazione": la forza e la vivezza con cui essa fa sentire la nullità delle cose, prevalgono sulla nullità sentita, ed è grazie a tale forza e vivezza che la poesia, anche se illusoriamente e provvisoriamente, dà vita all'anima ("l'anima riceve vita (se non altro passeggiata) dalla stessa forza con cui sente la morte perpetua delle cose, e sua propria"<sup>266</sup>).

---

<sup>263</sup> *Zibaldone*, 152 (5 luglio 1820): la profondità dell'immaginazione forte, che provoca infelicità proprio per la profondità delle sensazioni, si differenzia dalla leggerezza dell'immaginazione feconda.

<sup>264</sup> Mariani (1997) attribuisce a Leopardi una contraddizione tra l'affermazione dell'inconoscibilità della verità e quella della mortalità dell'anima, cioè dell'annullamento totale dell'uomo. Secondo Mariani, che cerca di recuperare il pensiero leopardiano al cristianesimo, negando che sia una visione puramente materialista, Leopardi, per essere coerente con il suo "scetticismo ragionato" non dovrebbe affermare con tanta sicurezza che l'anima è mortale, ovvero che l'uomo non ha "nulla a sperare dopo la morte" (*Zibaldone*, 4525 (databile tra maggio e settembre 1832)).

<sup>265</sup> Sulla differenza tra i due momenti nella poesia leopardiana si veda Severino (1990), pp. 80-81 e 332-333.

<sup>266</sup> *Zibaldone*, 259-261 (5 ottobre 1820).

### 3. LA NATURA

#### 3. I) L'ETERNITÀ DELLA MATERIA:

##### *EX NIHILO NIHIL E LIMITAZIONE DEL POSSIBILE*

Essendo ingenerato è anche imperituro, tutt'intero, unico, immobile e senza fine. Non mai era né sarà, perché è ora tutt'insieme, uno, continuo. Difatti quale origine gli vuoi cercare? Come e donde il suo nascer? Dal non essere non ti permetterò né di dirlo né di pensarlo.

(Parmenide, DK 28 B 8)

Il principio di base della fisica epicurea è l'*ex nihilo nihil*; questo non è certo un principio proprio solo della filosofia epicurea, ma acquista valore a partire da Parmenide, rimanendo un tratto caratteristico della metafisica greca. Parmenide, negando che il non-essere sia, apre una frattura tra la ragione, che non può ammettere che l'essere sia non-essere, ossia muti e vada nel nulla, e l'esperienza, che attesta l'esistenza del molteplice e del divenire, ovvero l'andare nel nulla delle determinazioni. L'impossibilità che l'essere non sia e la conseguente affermazione che solo l'essere è, conduce Parmenide a negare l'esistenza della realtà fenomenica, a causa della sua molteplicità e mutabilità. Saranno Platone e Aristotele ad affermare l'esistenza relativa del non essere, del non essere inteso cioè non come assoluto, bensì come "diversità"<sup>267</sup> o "privazione"<sup>268</sup> rispetto all'essere. L'atomismo epicureo rappresenta una ripresa della soluzione degli Abderiti, che tiene tuttavia conto della critica che Aristotele mosse loro nella *Fisica*<sup>269</sup> (cioè di aver affermato il non-essere *tout court*: si è già detto<sup>270</sup> come i primi atomisti si collocassero ancora nella prospettiva parmenidea, negando la realtà dei fenomeni, posizione verso la quale gli epicurei furono profondamente critici, come testimoniato anche da Diogene di

---

<sup>267</sup> È appunto questo il parricidio compiuto da Platone nel *Sofista*.

<sup>268</sup> Secondo Aristotele gli antichi filosofi che hanno eliminato il divenire a causa dell'impossibilità che qualcosa derivi dal non-essere lo hanno fatto per ignoranza della distinzione tra una generazione assoluta dal non-essere e una per accidente, che è generazione dal non-essere inteso come "privazione"; l'altro modo di risolvere il problema è intendere il non-essere come "potenza" di passare all'atto (*Fisica* I, 191 b).

<sup>269</sup> Aristotele, *Fisica* I 3, 187 a

<sup>270</sup> Paragrafo 2. I.

Enoanda<sup>271</sup>) e delle acquisizioni platoniche e aristoteliche relative allo statuto del vuoto (problema connesso a quello del non-essere).

La formulazione epicurea dell'*ex nihilo nihil* (οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος<sup>272</sup>) avviene per inferenza a partire dalla sensazione, che mostra la genesi delle cose a partire da determinati semi, e conduce alla derivazione dell'eternità del tutto (ossia della sua ingenerabilità e dell'immutabilità dei suoi componenti). La sensazione – che si è visto essere criterio inconfutabile di verità secondo Epicuro – attesta l'esistenza della molteplicità e del divenire (del mutamento e dell'annullamento delle cose e delle loro qualità). Tuttavia è la stessa sensazione che – nel campo del visibile – mostra che ogni cosa si genera da determinati semi<sup>273</sup> (non tutto si genera da tutto): la ragione inferisce per analogia a partire dalla sensazione un principio valido anche per le realtà non evidenti: se tutto si genera da determinati semi<sup>274</sup>, niente potrà generarsi dal nulla (se tutto si generasse a partire dal tutto, le cose potrebbero generarsi anche dal nulla, perché non ci sarebbe bisogno di semi). Ma se questo è vero, le cose devono essere costituite di parti che non si riducono mai al nulla, ossia indistruttibili e di conseguenza indivisibili (è necessario che i principi (τὰς ἀρχάς) dei corpi siano ἄ-τομα, indivisibili<sup>275</sup>: Epicuro critica la divisibilità all'infinito, che renderebbe “nulla” le apparenze): gli atomi dunque sono quei semi (σπέρματα)<sup>276</sup> dai quali necessariamente le cose devono derivare perché non può darsi generazione dal nulla. Siccome si è stabilito che nulla può venire da ciò che non è (e tale principio

---

<sup>271</sup> Diogene di Enoanda, fr. 8, II (Casanova): “s’ingannò in modo indegno di lui anche Democrito, dicendo che i soli atomi sono realmente fra le cose esistenti (ὑπάρχειν ἐν τοῖς οὖσι) e tutto il resto è per convenzione (νομιστεῖ). Infatti secondo il tuo ragionamento, o Democrito, non solo non potremo trovare il vero, ma non potremo neppur vivere, non sapendoci guardare né dal fuoco né dall’uccisione...”.

<sup>272</sup> *Epistola a Erodoto*, 38 (LS 4A1); Adorno (1980), p. 255, n. 12, critica la traduzione corrente dovuta ad Aldobrandini (1594) che tradusse « nihil ex nihilo gigni » e ritiene più corretto rendere « nulla nasce da un ente che non è », sulla base della traduzione del Traversari (1472) « nihil fit ex eo quod non est ».

<sup>273</sup> Questa derivazione empirica del principio dell'*ex nihilo nihil* è sviluppata in particolare da Lucrezio, *De rerum natura*, I, 159 (LS 4B).

<sup>274</sup> Solmsen (1977), p. 275, vede nel *De partibus animalium* (I 1, 641 b 27 sgg.) di Aristotele l’“antecedente” della teoria epicurea della genesi di ciascuna cosa da determinati semi; i semi di Aristotele non sarebbero identificabili con la ὕλη (principio materiale indefinito, che per Solmsen non può essere paragonato agli atomi epicurei), ma piuttosto vicini al principio formale e efficiente.

<sup>275</sup> *Epistola a Erodoto*, 41 (LS 8A2)

<sup>276</sup> *Epistola a Erodoto*, 38 (LS 4A1). Adorno (1996), nota che Lucrezio parlando degli atomi non usa mai il termine “atomi”, bensì *semina* o *genitalia* (*De rerum natura* I, 58-59). Cfr anche *De rerum natura* I, 483-484, dove Lucrezio si riferisce agli atomi come *primordia* e *principia: corpora sunt porro partim primordia rerum / partim concilio quae constant principiorum*.

vale per le realtà inevidenti), allora neanche questi costituenti atomici delle cose potranno venire dal nulla: essi saranno dunque eterni, cioè increati.

Le cose che appaiono alla sensazione e le loro proprietà sensibili non vengono dunque dal nulla, ma risultano dall'aggregazione di tali atomi; allo stesso modo, ciò che perisce non può andare nel nulla, poiché gli atomi che lo costituivano – e che si sono disgregati, dissolvendo il composto – sono indissolubili, indistruttibili (δεῖ τι ὑπομένειν ἐν ταῖς διαλύσεσι τῶν συγκρίσεων στερεὸν καὶ ἀδιάλυτον<sup>277</sup>). A sostegno di questa tesi Epicuro afferma che se le cose che periscono andassero nel nulla, non resterebbe più materia per formare altre cose e tutto sarebbe già da tempo sparito<sup>278</sup>. Lucrezio afferma che la morte di una cosa non è il suo andare nel nulla, ma il suo diventare materia per la costituzione di altre cose: *haud igitur redit ad nilum res ulla, sed omnes discidio redeunt in corpora material*<sup>279</sup>. La materia (l'insieme degli atomi, uniti in aggregati o sparsi) quindi è eterna: gli atomi non sono stati generati né si distruggeranno mai. L'eternità della materia implica il suo essere sempre “uguale” a se stessa, quindi la sua immutabilità (sul senso dell'immutabilità del tutto ritorneremo in seguito).

La sensazione attesta che i corpi stanno e si muovono. Quindi al concetto di corpo è necessariamente legato il concetto di luogo o spazio dove il corpo possa stare e possa muoversi:

Τόπος δὲ εἰ μὴ ἦν, ὄν κενὸν καὶ χώραν καὶ ἀναφῆ φύσιν  
ὀνομάζομεν, οὐκ ἂν εἶχε τὰ σώματα ὅπου ἦν οὐδὲ δι' οὗ ἐκίνηιτο,  
καθάπερ φαίνεται κινούμενα<sup>280</sup>.

La necessità di derivare dall'evidenza del movimento l'esistenza del vuoto è affermata già dai primi atomisti; tuttavia il concetto epicureo di vuoto si differenzia da quello che ne hanno questi ultimi. Nella *Fisica* Aristotele riporta la dottrina di Democrito come contrapposizione il pieno (che Democrito definisce ὄν) al vuoto (che

---

<sup>277</sup> *Epistola a Erodoto*, 54 (LS 12D2-3)

<sup>278</sup> *Epistola a Erodoto*, 39 (LS 4A2)

<sup>279</sup> *De rerum natura* I, 248 sgg.

<sup>280</sup> *Epistola a Erodoto*, 40 (lezione di Long Sedley LS 5A3). Lezione di Usener: Ἐὶ <δὲ> μὴ ἦν ὁ κενὸν καὶ χώραν καὶ ἀναφῆ φύσιν [...].



egli definisce οὐκ ὄν)<sup>281</sup>. Aristotele – che afferma in risposta a Parmenide che il non-essere “è” in senso “relativo” (non *tout court*), ossia esiste come “potenza”, “privazione” inerente ad un sostrato che attende di ricevere una determinazione<sup>282</sup> – critica i primi atomisti proprio per aver sostenuto l’esistenza del non-essere<sup>283</sup>: nell’atomismo di Democrito infatti lo spazio in cui gli atomi si muovono, il vuoto, è non-essere contrapposto, sulla scia di Parmenide, all’essere (degli atomi). Dopo la critica di Aristotele al non-essere assoluto, Epicuro non può adottare l’identificazione democritea del vuoto con il non-essere, quindi per Epicuro il vuoto non è non-essere, ma ha una realtà positiva.

La concezione epicurea deve essere in grado di sottrarsi ad un’altra importante critica rivolta da Aristotele ai sostenitori del vuoto. Secondo l’interpretazione aristotelica i primi atomisti avrebbero identificato il vuoto (κενόν) al luogo (τόπος)<sup>284</sup>: il vuoto sarebbe infatti luogo inoccupato che può essere occupato da un corpo. Ma cosa accade allora al vuoto quando un corpo “entra in esso”? Secondo un argomento di Sesto Empirico<sup>285</sup> (che può essere di utilità benché rappresenti una formulazione tarda e posteriore ad Epicuro della critica aristotelica alla teoria del vuoto<sup>286</sup>), quando un corpo lo occupa, il vuoto non può né permanere (perché la stessa cosa sarebbe simultaneamente vuoto e pieno; ossia, secondo la formulazione aristotelica, ci si troverebbe nella situazione contraddittoria in cui due cose diverse starebbero contemporaneamente nello stesso luogo<sup>287</sup>), né spostarsi (poiché solo il corpo può essere spostato da un altro corpo, mentre il vuoto, che è incorporeo, non agisce né patisce<sup>288</sup>) né perire (altrimenti sarebbe mutevole e corruttibile come il corpo).

In risposta alle critiche aristoteliche, secondo alcuni studiosi, sulla cui posizione non ci soffermeremo, Epicuro avrebbe distinto il τόπος dal κενόν, facendo di

<sup>281</sup> Aristotele, *Fisica* IV, 5, 188 a 22-23. Secondo Sedley (1982), p. 179-180, per i primi atomisti il vuoto era una sostanza negativa (μη ὄν) che occupa uno spazio.

<sup>282</sup> La teoria del divenire (sostanziale ed accidentale) come passaggio da parte di un sostrato permanente da una determinazione alla sua contraria è esposta da Aristotele in *Fisica*, I.

<sup>283</sup> *Fisica* I, 3, 187 a 1-3: la critica contro i sostenitori del non-essere (ὅτι ἔστι τὸ μὴ ὄν) è presumibilmente diretta contro i primi atomisti.

<sup>284</sup> Aristotele, *Fisica* IV, 6, 213 a 15-19

<sup>285</sup> Sesto Empirico, *Contro i fisici*, II, 20-23 (= *Adversus mathematicos*, X, 20-23)

<sup>286</sup> Sedley (1982), pp. 186-187: anche se la critica è probabilmente diretta alla concezione stoica di luogo, essa può rappresentare una continuazione della critica aristotelica al concetto di vuoto e mostrare a quali argomenti Epicuro dovesse rispondere.

<sup>287</sup> Aristotele, *Fisica* IV, 8, 216 a 26-b 16

<sup>288</sup> *Epistola a Erodoto*, 67

quest'ultimo la condizione dei τόποι<sup>289</sup>; secondo altri, in particolare David Sedley, egli avrebbe ripreso polemicamente l'identità di τόπος e κενόν, intendendo il κενόν come τόπος dei corpi<sup>290</sup>. Quest'ultima interpretazione trova sostegno nelle testimonianze di Aezio<sup>291</sup> – che riporta che secondo Epicuro tra κενόν, τόπος e χώρα vi è solo una differenza *di nome* – e di Sesto<sup>292</sup> – che dice che κενόν, τόπος e χώρα sono tre aspetti diversi dell'ἀναφής φύσις: essa è *chiamata* κενόν quando non è occupata da un corpo, τόπος quando occupata, χώρα quando dei corpi si muovono attraverso essa. Epicuro non avrebbe potuto porre lo spazio inoccupato come secondo costituente della realtà, dato il suo carattere non permanente (può

<sup>289</sup> Tale interpretazione è sostenuta in particolare da Adorno (1980), p. 273 e (1996), p. 79, n. 12; gli stessi argomenti sono anche in Adorno (1983). In *Epistola a Erodoto* 39 il testo è lacunoso; si legge: τὸ πᾶν ἔστι <...>, lacuna che viene abitualmente colmata secondo la congettura di Gassendi: τὸ πᾶν ἔστι <σώματα καὶ κενόν> (lezione, adottata anche da Arrighetti e Long e Sedley (LS 5A1), che pare sostenuta dal testo di Lucrezio, *De rerum natura* I, 420 (LS 5B1): *nam corpora sunt et inane*). Sulla scia di Usener, Adorno propone di leggere <σώματα καὶ τόπος> (anche Solmsen (1977), p. 267, appoggia la lezione di Usener e Bailey, citando la testimonianza di Plutarco, *Adversus Coloten*, 1112 E: ἡ τῶν ὄντων φύσις σώματά ἐστι καὶ τόπος). Va notato che Adorno adotta la congettura di Usener e di Bailey anche riguardo a *Epistola a Erodoto* 40: ὥσπερ προεῖπον τὸ πρόσθεν. Εἰ <δὲ> μὴ ἦν ὁ κενόν καὶ χώραν καὶ ἀναφή φύσιν [...] (Adorno adotta la traduzione di Isnardi Parente (1974): "...così come si è detto all'inizio. Se poi non esistesse ciò che noi chiamiamo vuoto, o luogo, o natura intattile..."), che non pone un'identità tra τόπος e χώρα. Tale lezione non è condivisa da Long e Sedley (LS 5A2-3), che riportano: ὥσπερ προεῖπον. Τόπος δὲ εἰ μὴ ἦν, ὄν κενόν καὶ χώραν καὶ ἀναφή φύσιν [...], che pone invece tale identità. Secondo Adorno Epicuro attribuisce al κενόν lo statuto della χώρα del *Timeo* platonico (Adorno (1980), p. 257, riporta che χώρα compare solo tre volte negli scritti rimastici di Epicuro, ma che solo in *Epistola a Erodoto*, 40 è usato in senso "tecnico" e accostato a κενόν). Epicuro mostrerebbe di comprendere la scorrettezza dell'accusa aristotelica a Platone di aver identificato la χώρα con il τόπος (luogo): riprendendo il termine χώρα dal *Timeo* Epicuro lo accosta a κενόν e ad ἀναφής φύσις (natura intangibile), interpretandolo nel senso che secondo Adorno è proprio a Platone, ossia non come τόπος, ma come condizione di ogni τόπος, come luogo dei luoghi, principio di spazialità in generale (anche Solmsen (1977), p. 268, sostiene che Epicuro distingue τόπος e χώρα: quest'ultima oltre a condividere con il τόπος la caratteristica di "ἐν ᾧ" dei corpi, rappresenterebbe una nozione più generale di spazio, che può essere riferita tanto all'intervallo tra i corpi, quanto all'espansione dell'universo. Adorno e Solmsen concordano nel pensare la χώρα epicurea come un principio di spazialità cui il τόπος "appartiene", poiché ha in essa la sua condizione, senza tuttavia identificarsi con essa). L'interpretazione di Adorno potrebbe forse essere contraddetta dal testo lucreziano di *De rerum natura*, I, 420-421: *nam corpora sunt, et inane haec in quo sita sunt et qua diversa moventur*, dove parrebbe essere posta un'identità diretta tra vuoto, *inane*, e luogo, *in quo*.

<sup>290</sup> Lettura che è legata anche all'adozione da parte di Sedley della congettura: Τόπος δὲ εἰ μὴ ἦν, ὄν κενόν καὶ χώραν καὶ ἀναφή φύσιν ὀνομάζομεν. Anche Sedley (1982), p. 187, scrive « the only available move short of abandoning void altogether is to allow that void does after all remain when a body enters it. But the only way in which it could coexist with a body would be by becoming that body's place. Hence Epicurus has no choice but to follow Aristotle's lead in conflating void with place. »

<sup>291</sup> Aezio, I. 20. 2 (LS 5C)

<sup>292</sup> Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, 10.2 (LS 5D)

infatti diventare occupato)<sup>293</sup>: Epicuro infatti rispose ai problemi sollevati da Aristotele ponendo l'ἀναφής φύσις come secondo costituente della realtà<sup>294</sup>. Il κενόν, in quanto ἀναφής φύσις, è il contraddittorio del corpo: dove c'è corpo non c'è κενόν, poiché il κενόν è ἀναφής, mentre i corpi sono tangibili<sup>295</sup>. Ponendo questa reciproca esclusività tra corpi e vuoto Epicuro è in grado di dare una nozione di vuoto emancipata rispetto a quella criticata da Aristotele: se tra vuoto e corpi vi è un'incompatibilità (Plutarco parla di una διαίρεσις della natura in due costituenti, corpi e vuoto<sup>296</sup>) il problema di una coesistenza tra corpi e vuoto o di una possibile alterazione di quest'ultimo da parte dei corpi non può sussistere (il vuoto non può agire né patire)<sup>297</sup>.

Il vuoto è ἀναφής, quindi non può essere “occupato” nel senso che quando un corpo entra in esso vi sarebbero due cose (corpo e spazio – che da inoccupato diventa occupato) nello stesso luogo. Allo stesso modo, di un corpo non si può dire che “occupi” lo spazio vuoto entrando in esso, poiché è *sempre in esso*<sup>298</sup> (scrive Solmsen: “Epicurus [...] may indeed think of bodies not so much as ‘filling’ but as *being in the void*”<sup>299</sup>). Solo che si può affermare che il vuoto può ospitare o meno un corpo senza che ciò significhi che nel primo caso vi sarebbe una sovrapposizione di

<sup>293</sup>

Long-Sedley (1987), p. 71.

<sup>294</sup> Sedley (1982), p. 188: “Epicurus’ ‘intangible substance’ may have a strong claim to be the first clear recognition of geometrical space as a three-dimensional extension which persist whether or not it is occupied by body”; e Long-Sedley (1987), p. 68 e 71.

<sup>295</sup> La definizione di vuoto come ἀναφής φύσις richiama la tangibilità (ἀπτόν) dei corpi di *Fisica* IV, 7, 214 a 1.

<sup>296</sup> Plutarco, *Adversus Coloten* 1114a (Arrighetti 23 = Usener 74). Cicerone, *De natura deorum*, II 32, 82 (Usener 75) afferma che Epicuro “*dividit*” la natura in *corpora* e *inane*.

<sup>297</sup> Anche Inwood (1981) ritiene che Epicuro abbia identificato τόπος e κενόν, ma non nel senso che il κενόν sia “spazio inoccupato” che diventa luogo quando “occupato”, ma nel senso che il κενόν è lo stesso τόπος in cui i corpi stanno, inteso come il *mezzo* in cui il corpo può muoversi (il vuoto per Inwood si comporterebbe alla stregua dei fluidi aristotelici, con la differenza che esso, in quanto fluido ideale, non oppone resistenza al passaggio dei corpi). Mentre secondo Long-Sedley (1987), p. 68, n. 2, la testimonianza di Sesto, *Adversus mathematicos*, 10.2 (LS 5D) è quella che spiega meglio il vocabolario utilizzato da Epicuro, secondo Inwood invece Sesto, seguendo la dossografia dello Pseudo-Plutarco, attribuisce erroneamente ad Epicuro una tripartizione che è propria solo della concezione stoica: egli ritiene che se l'attribuzione di Sesto ad Epicuro di una concezione del vuoto come *spazio* privo di corpo, ma che può diventare occupato, fosse attendibile, Epicuro non avrebbe alcuna chance di sfuggire alla critica che Aristotele aveva mosso ai sostenitori del vuoto: cosa accade a quest'ultimo quando un corpo “entra” in esso? Secondo Inwood (1981), p. 281, inoltre, la testimonianza di Sesto, attribuendo un τόπος agli atomi, che si muovono in continuazione, non può essere valida per la fisica epicurea.

<sup>298</sup> C'è da dire che Sesto, *Adversus mathematicos*, 10.2 (LS 5D) si riferisce al τόπος come ἀναφής φύσις occupata dal corpo, καταλαμβανομένη ὑπὸ σώματος. Ma questo non vieta di intendere tale “occupazione” in senso diverso che quello di una sovrapposizione di corpo e vuoto.

<sup>299</sup> Solmsen (1977), p. 267, corsivo mio.

corpo e spazio vuoto o addirittura una “trasformazione” del vuoto in luogo occupato. In quanto ἀναφής – privo di resistenza – il vuoto non può essere modificato dal corpo: è proprio questa sua immutabilità a farne l’unico candidato a secondo principio della realtà (l’ἀναφής φύσις non è tra i συμβεβηκότα: al pari degli atomi è καθ’ ὅλας φύσις<sup>300</sup>). Il vuoto non è spazio inoccupato che diventa τόπος o χώρα, ma “è” τόπος e χώρα (Aezio e Sesto dicono che la differenza è solo *nel nome*: il vuoto in quanto sostanza resta sempre identico a se stesso, ossia è condizione del muoversi dei corpi proprio perché in quanto ἀναφής non oppone resistenza ad essi ed è quindi l’unico τόπος dove essi possono stare (altrimenti non potrebbero muoversi)<sup>301</sup>.

Il tutto è dunque costituito di atomi (ἀρχαί) e vuoto: nella fisica di Epicuro non c’è posto per il nulla: gli atomi sono sempre salvi dal nulla; allo stesso modo il vuoto non è non-essere, ma ha una realtà positiva. La soluzione epicurea fa propri i guadagni di Platone e di Aristotele sul non-essere: il non-essere non esiste. Non c’è generazione dal non-essere, né distruzione nel non-essere, ma cambiamento delle relazioni spaziali tra atomi.

In questo senso gli atomi sono paragonabili alla materia prima (ύλη) di Aristotele, in quanto sono “sostrato permanente” del divenire, ovvero del passaggio di una determinazione dal non essere all’essere<sup>302</sup>. Gli atomi di Epicuro sono ciò che permane, sia nella trasformazione delle qualità di una cosa, ovvero nel passaggio delle proprietà di una cosa dal non essere all’essere e viceversa (ποιότης γὰρ πᾶσα μεταβάλλει· αἱ δὲ ἄτομοι οὐδὲν μεταβάλλουσιν, ma permangono sempre identici e indistruttibili, garantendo che ὃ τὰς μεταβολὰς οὐκ εἰς τὸ μὴ ὄν

<sup>300</sup> *Epistola a Erodoto*, 40 (LS 5A4). Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, 10, 219-227 (LS 7C2) usa il termine οὐσία in riferimento al vuoto.

<sup>301</sup> Lucrezio (*De rerum natura* I, 420-421) scrive che nell’*inane* i corpi *sita sunt* e *moventur*. Qualche verso più sotto (426-428) scrive: *locus ac spatium quod inane vocamus si nullum foret haud usquam sita corpora possent esse neque omnino quoquam diversa meare*. Sembra non esserci una distinzione definita tra *locus* e *spatium*, ma un’identificazione di entrambi con l’*inane*, inteso quale condizione generale dello stare e del muoversi. Anche l’affermazione *locus est intactus inane vacansque* di *De rerum natura* I, 334 (verso che è rigettato da alcuni critici) non distingue tra *locus* e *inane*, ma pone la necessità del vuoto come *locus intactus*, cioè privo di resistenza (*principium cedendi*), perché sia possibile il movimento dei corpi (come è dimostrato nei versi subito successivi).

<sup>302</sup> La “materia prima” (ύλη) è per Aristotele il sostrato permanente del divenire sostanziale, che riguarda la generazione e la corruzione (*Metafisica*, XII, 1069 b 7 sgg.), ovvero il passaggio dal non-essere (come privazione di forma) all’essere.

ποιήσεται οὐδ' ἔκ τοῦ μὴ ὄντος<sup>303</sup>); sia nel passaggio di una cosa dal non essere all'essere, che non consiste in un annullamento *tout court* (μὴ μέλλει πάντα εἶς τὸ μὴ ὄν φθαρῆσεσθαι)<sup>304</sup>, ma solo nella dissoluzione di un aggregato atomico nelle sue particelle costitutive. Nella sua spiegazione della totalità Epicuro tuttavia a differenza di Platone e Aristotele rifiuta ogni principio trascendente e ogni teleologia. Certo gli atomi eterni di Epicuro sono ciò che permette la salvaguardia dell'*ex nihilo nihil*. Tuttavia gli atomi sono l'“essenza” delle cose non perché siano modelli precedenti ad esse e trascendenti (come lo sarebbero le idee di Platone), ma nel senso che la costituzione e le proprietà delle cose manifestano la loro struttura atomica, sono cioè dovute al modo in cui gli atomi che le formano si aggregano; e a differenza della materia prima di Aristotele gli atomi non hanno bisogno di un principio formale esterno che li determini<sup>305</sup>, in quanto sono già dotati di forma, di limite, né hanno bisogno di una causa efficiente che ne determini il moto, del quale sono già dotati dall'eternità<sup>306</sup>. Pur inserendosi nelle stesse problematiche di Platone e di Aristotele, la soluzione di Epicuro rompe con la metafisica classica, nel senso che benché dimostri l'esistenza dell'eterno, lo pensa come totalità priva di senso, perché nella metafisica epicurea non ci sono “modelli” sulla base dei quali la realtà sarebbe plasmata e che ne determinerebbero la finalità. I principi epicurei del divenire sono atomi che si muovono casualmente<sup>307</sup> nel vuoto seguendo delle leggi di movimento meccanicamente determinate. Per Epicuro non vi sono principi “esterni” o antecedenti al tutto diveniente (come lo sono le idee, il Demiurgo e il Motore Immobile): gli atomi che costituiscono di volta in volta le cose si aggregano *a caso* (il nostro mondo è un ordine, ma fondato sul caso), senza seguire un modello prestabilito, poiché essi stessi con il loro moto casuale sono i principi di ogni cosa che si genera e diviene (non c'è un fine sottostante al movimento degli atomi, in quanto non c'è una mente

<sup>303</sup> *Epistola a Erodoto*, 54-55 (LS 12D)

<sup>304</sup> *Epistola a Erodoto*, 41 (LS 8A2)

<sup>305</sup> Per un paragone tra le caratteristiche degli atomi e quelle della ὕλη di Aristotele si veda Solmsen (1977).

<sup>306</sup> Cfr. la critica che Cicerone, *De finibus*, I, 18, rivolge a Epicuro: *Epicurus autem, in quibus sequitur Democritum, non fere labitur. Quamquam utriusque cum multa non probo, tum illud in primis, quod, cum in rerum natura duo quaerenda sint, unum, quae materia sit, ex qua quaeque res efficiatur, alterum, quae vis sit, quae quidque efficiat, de materia disseruerunt, vim et causam efficiendi reliquerunt.*

<sup>307</sup> Il moto di caduta verso il basso non si può definire casuale, bensì necessario; tuttavia qui con « casualmente » si vuole intendere senza la direzione di una mente divina e soprattutto senza un fine. Per la distinzione tra i tipi di moto atomico, si veda *infra*, paragrafo 4. I.

finalistica che li ordina dall'esterno, né essi hanno intelligenza o coscienza: *nam certe neque consilio primordia rerum ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt*<sup>308</sup>).

Il tutto è quindi “*tutto* ciò che è”<sup>309</sup>, cioè può definirsi tale proprio perché non lascia nulla fuori di sé. In ciò è riposta la ragione della sua eternità, cioè del suo non essere generato: infatti non c'è un principio ad esso esterno ed antecedente che potrebbe averlo creato; della sua infinità: poiché non c'è niente di esterno da cui possa essere limitato, il tutto è infinito<sup>310</sup> (la sua infinità è dovuta all'infinità dei suoi costituenti, atomi e vuoto: all'infinità della materia deve infatti corrispondere l'infinità del vuoto: se gli atomi fossero in numero finito in un vuoto infinito, essi non si incontrerebbero mai; inversamente, un vuoto finito non potrebbe contenere una quantità infinita di atomi<sup>311</sup>); e della sua immutabilità:

(A) τὸ πᾶν ἀεὶ τοιοῦτον ἦν οἶον νῦν ἐστὶ καὶ ἀεὶ τοιοῦτον ἔσται.  
(B) οὐθὲν γὰρ ἐστὶν εἰς ὃ μεταβάλλει [Usener: μεταβαλεῖ]. (C) παρὰ γὰρ τὸ πᾶν οὐθὲν ἐστὶν ὃ ἂν εἰσελθὼν εἰς αὐτὸ τὴν μεταβολὴν ποιήσαιτο<sup>312</sup>.

Di questo passaggio sono state date varie interpretazioni, oscillanti in particolare tra il significato metaforico (indicante l'ipotetico *stato* in cui il tutto verrebbe a trovarsi dopo la trasformazione) o letterale (ossia spaziale, indicante cioè l'ipotetico *luogo* dove il tutto verrebbe a trovarsi in seguito allo spostamento nello spazio) da attribuire alle espressioni di trasformazione nell'ipotesi (B)<sup>313</sup>.

L'interpretazione letterale è quella che sembrerebbe imporsi dal confronto del brano dell'*Epistola a Erodoto* con alcuni passaggi lucreziani che enunciano i medesimi principi, impiegando espressioni di spazio:

<sup>308</sup> *De rerum natura* I, 1021-1022

<sup>309</sup> A questo proposito si può richiamare la proposta di Balaudé (1999), p. 143 e p. 154, di integrare la lacuna di *Epistola a Erodoto*, 39, 8 (τὸ πᾶν ἐστὶ <...>; di cui si è discusso sopra) con <πᾶν ὃ ἐστὶ (= tout ce qui est)>: il tutto è tutto ciò che è.

<sup>310</sup> *Epistola a Erodoto*, 41-42 (LS 10A1-2): ciò che è finito infatti è tale in quanto ha un limite, ossia è de-limitato da altro: ma non essendovi nulla fuori del tutto, esso non confina con nulla, non ha un'estremità ultima che lo separi da qualcos'altro, di conseguenza è illimitato. Lucrezio (*De rerum natura* II 92-93) parla dello spazio come *immensum* (s-misurato) e *sine fine modoque* (privo di limite e misura).

<sup>311</sup> *Epistola a Erodoto*, 41-42 (LS 10A3-5)

<sup>312</sup> *Epistola a Erodoto*, 39 (LS 4A = Arrighetti 2. 39): “il tutto sempre fu com'è ora, e sempre sarà, poiché nulla esiste in cui possa tramutarsi, né oltre il tutto vi è nulla che penetrandovi possa produrre mutazione”.

<sup>313</sup> Per un panorama e una discussione delle interpretazioni si veda Brunschwig (1977).

*nec rerum summam commutare ulla potest vis / nam neque quo possit genus  
ullum materiai / effugere ex omni quicquam est <extra> neque in omne / unde  
coorta queat nova vis irrumpere et omnem / naturam rerum mutare et vertere  
motus*<sup>314</sup>.

Brunschwig<sup>315</sup> sostiene che, rispetto ad Epicuro, Lucrezio darebbe una determinazione precisa di cosa non può essere esterno al tutto (ossia né luogo né corpo), poiché mentre il passaggio citato di Epicuro precede la spiegazione dei costituenti dell'universo (atomi e vuoto saranno infatti nominati subito sotto), quello lucreziano la segue, quindi può avvalersene. Secondo Lucrezio quindi, il tutto non può trasformarsi per espansione, perché non c'è alcun luogo esterno ad esso verso il quale potrebbe spostarsi (ipotesi che Brunschwig definisce *escursiva*); né può trasformarsi per incursione, perché all'esterno non vi è materia che potrebbe entrare in esso (ipotesi che Brunschwig definisce *incursiva*). Brunschwig riprende la proposta di Cyril Bailey di avvicinare la frase (B) di Epicuro all'ipotesi escursiva di Lucrezio, e propende per un'interpretazione spaziale del passo, sulla scorta di Lucrezio, notando che il verbo μεταβάλλειν letteralmente indica il “passare da un luogo in un altro”.

Un'interpretazione metaforica fu avanzata da Bignone, che ha creduto di vedere nell'ipotesi (B) di Epicuro una terza causa di cambiamento non imputabile ad un ipotetico agente esterno al tutto, bensì immanente ad esso<sup>316</sup>.

---

<sup>314</sup> *De rerum natura* II, 304-308: “né può alcuna forza mutare la somma delle cose: non c'è nulla infatti all'esterno in cui possa sfuggire dall'universo alcun genere di materia, né donde una nuova forza possa, sorgendo, irrompere nell'universo e trasformare tutta la natura delle cose e sconvolgerne i moti”.

<sup>315</sup> Brunschwig (1977)

<sup>316</sup> Al fine di trovare nel passo di Epicuro tutte le tre possibili cause di mutamento (per escursione, incursione o introduzione di novità a causa di trasformazione interna), Bignone (1920) pp. 253-256, vi inserisce un'aggiunta congetturale che Brunschwig (1977), p. 140-141, gli critica ((B) οὐθέν γὰρ ἔστιν εἰς ὃ μεταβαλεῖ. (C) παρὰ γὰρ τὸ πᾶν οὐθέν ἔστιν ὁ <ποι ἄν τι ἐξέλθοι, ἢ ὁ> ἄν εἰσελθὼν εἰς αὐτὸ τὴν μεταβολὴν ποιήσαιτο: (B) rappresenterebbe l'ipotesi di un cambiamento per trasformazione interna; l'aggiunta di Bignone, tradotta come “dove qualche parte dell'universo possa sfuggire”, consiste nell'ipotesi escursiva di Lucrezio, che a detta di alcuni critici parrebbe mancare nel testo epicureo, anche se Brunschwig (1977) non è d'accordo; la seconda parte di (C) l'ipotesi incursiva). Bignone avvicina l'immutabilità delle leggi di comportamento degli atomi e quindi la regolarità dell'accadere di fenomeni (isonomia) espressa da Lucrezio, *De rerum natura*, 297-303, passaggio subito precedente quello in discussione, alla testimonianza della dottrina di Epicuro che si trova in un verso degli *Stromates* dello Pseudo-Plutarco riportato da Eusebio, *Praeparatio evangelica*, I, 8, 8 (Ἐπίκουρος [...] φησὶν [...] οὐδὲν ξένον ἐν τῷ παντὶ ἀποτελεῖται παρὰ τὸν ἤδη γεγενημένον χρόνον ἄπειρον: “dice Epicuro che niente di nuovo avviene nell'universo rispetto all'infinito tempo trascorso” (Arrighetti, 148). I due passaggi secondo Bignone deriverebbero da una medesima fonte epicurea più ampia e si riferirebbero al principio epicureo secondo il quale in un universo infinito dove le combinazioni *possibili* di atomi e vuoto hanno un limite, tutte le combinazioni *possibili* devono necessariamente essersi già realizzate: “se trasposizioni dei componenti si hanno continuamente nei singoli corpi, per la legge di equilibrio già osservata esse non aggiungono altre possibilità di combinazioni che sono tutte esaurite” (p. 255). Brunschwig e Long-Sedley sono d'accordo con questa interpretazione dell'isonomia epicurea. Brunschwig infatti, p. 144-146, fa notare

L'immutabilità del tutto ha senza dubbio un significato letterale, ovvero spaziale e quantitativo (questi due sensi dell'immutabilità sono correlati: se il tutto è tutto, non vi è spazio esterno ad esso dal quale possa entrare un'ulteriore quantità di materia, né verso il quale la materia possa uscire); ma anche se Epicuro, come è stato sostenuto da Brunschwig e da Long-Sedley<sup>317</sup>, non si stesse riferendo in questo passaggio all'ipotesi di un cambiamento immanente al tutto, la lettura di Bignone rimane interessante nel contesto più generale dell'interpretazione della fisica epicurea, perché tocca il problema della nozione di *limite* all'interno della natura epicurea.

Gli atomi sono infiniti in numero, perché la materia è infinita ed essi ne sono i costituenti primi; ma nonostante questa infinità numerica, il concetto di limite fa la sua comparsa quando si deve stabilire se le forme atomiche siano infinite o meno. Che gli atomi non possano avere tutti la medesima forma è testimoniato dall'esperienza (la varietà delle sensazioni ne è la prova<sup>318</sup>): all'immensa diversità delle cose che appaiono deve infatti corrispondere, per analogia, una diversità delle forme degli atomi<sup>319</sup>, visto che essi, in quanto costituenti primi delle cose, ne determinano il carattere. Epicuro esclude che tale varietà di forme possa essere infinita, criticando Democrito<sup>320</sup> su questo punto: se gli atomi presentassero una gamma infinita di forme,

---

come sarebbe banale se il principio di ἰσονομία affermasse che il tutto non cambia perché contiene la totalità degli stati di cose (combinazioni tra atomi e tra atomi e vuoto) reali; secondo lui il principio di ἰσονομία afferma che il tutto non cambia perché è (contiene) la totalità degli stati di cose possibili, ossia: in esso niente di nuovo si può realizzare, poiché tutte le combinazioni possibili di atomi e vuoto si sono già realizzate. Bignone, p. 255, inoltre avvicina questa legge "al principio astronomico di Epicuro, per il quale tutte le possibili spiegazioni dei fenomeni celesti (...) possono essere vere, quando non ci si riferisca solo al nostro mondo, ma ai mondi infiniti". Anche Long-Sedley (1987), p. 197, interpretano in questo senso il passaggio di Lucrezio, *De rerum natura* V, 518-532: parlando del metodo delle spiegazioni molteplici Lucrezio afferma che è necessario enumerare tutte le spiegazioni possibili di un fenomeno celeste, in quanto non si sa quale operi nel nostro mondo, ma la causa che opera nel nostro mondo è una tra le possibili. Long e Sedley affermano che si deve ritenere che quello che Lucrezio intende dire qui è che le cause possibili di un fenomeno celeste devono essere considerate come *vere* ossia *realizzatesi* in almeno uno dei mondi possibili (anche se non il nostro), poiché in un universo infinito tutto ciò che è possibile deve essersi realizzato.

<sup>317</sup> Brunschwig (1977), p. 148, esclude che Epicuro possa riferirsi all'ipotesi di un cambiamento immanente al tutto in un punto così iniziale della lettera, quando non sono stati ancora spiegati i costituenti dell'universo, l'infinità degli atomi e il numero finito delle loro forme e delle loro possibili combinazioni. Anche Long-Sedley (1987), p. 65, sostengono che ciò che Epicuro intende escludere in questo passo sia il mutamento quantitativo, cioè il mutamento per aggiunta o sottrazione rispetto ai costituenti fondamentali del tutto, gli atomi e il vuoto, che Epicuro enumera subito dopo. Essi ritengono infatti che a questo stadio dell'esposizione la tesi non abbia ancora dei riferimenti determinati (ad esempio di tipo spaziale): dire che il tutto è immutabile è come dire che "la « somme » des choses est invariable" (cfr. Lucrezio, *De rerum natura*, II, 304: *nec rerum summam commutare ulla potest vis*).

<sup>318</sup> *De rerum natura*, II 442-443

<sup>319</sup> *Epistola a Erodoto*, 42

<sup>320</sup> Secondo Sedley (2007) non è tanto contro la teoria zenoniana della divisibilità all'infinito che sono rivolte le tesi di Epicuro sull'indivisibilità degli atomi, bensì contro Democrito.



la loro grandezza non avrebbe limite, si arriverebbe cioè ad ammettere l'esistenza di atomi talmente grandi da divenire visibili a occhio nudo<sup>321</sup>, il che non è testimoniato dall'esperienza. C'è uno stretto legame tra il numero finito delle forme atomiche e la limitazione della loro grandezza (e piccolezza): tale legame è determinato dalla teoria dei *minima* atomici, che sono le parti più piccole (a loro volta prive di parti<sup>322</sup>) in cui un atomo può essere *idealmente* "diviso" (anche se ontologicamente l'atomo rimane l'elemento primo e materialmente indivisibile: i *minima* non sono dotati di un'esistenza indipendente<sup>323</sup>). I *minima* garantiscono da una parte che non si scada nell'infinitamente piccolo: la divisibilità infatti non può protrarsi all'infinito, perché le cose sarebbero ridotte al nulla<sup>324</sup>; dall'altra un atomo non può essere costituito da un numero infinito di *minima*, proprio perché non può essere infinitamente grande<sup>325</sup>. Conseguenza del fatto che la grandezza degli atomi ha un limite è che il numero di forme atomiche non è infinito (per ciascuna forma esiste tuttavia un numero infinito di atomi), benché inconcepibile (ἀπερίληπτοι) dalla mente umana<sup>326</sup>.

La limitatezza delle forme atomiche implica che non tutte le combinazioni tra atomi siano possibili. È prima di tutto l'esperienza a smentire l'illimitatezza e l'arbitrarietà delle combinazioni possibili: non percepiamo una gamma infinita di colori, sapori, odori<sup>327</sup>. Anche la generazione degli esseri viventi è regolata da leggi precise, non avviene cioè a caso, ma segue un piano determinato (*certa ratione*)<sup>328</sup>. Il fatto che vi sia un'immensa varietà di esseri viventi differenti, persino all'interno della stessa specie, non significa che possa nascere un essere individuale con caratteristiche uniche: Lucrezio libera la fantasia nella rappresentazione di figure mostruose che non potrebbero mai esistere<sup>329</sup>. Ogni essere infatti appartiene ad una certa specie (nessuna cosa nell'universo è unica: *in summa res nulla sit una / unica quae gignatur et unica solaque crescat*)<sup>330</sup>. Il *genus*<sup>331</sup> e il limite sono strettamente legati tra loro: i *foedera naturai* hanno fissato dei limiti precisi alle possibilità di

<sup>321</sup> *Epistola a Erodoto*, 55-56

<sup>322</sup> *De rerum natura*, I, 601 (LS 9C1)

<sup>323</sup> *De rerum natura*, I, 603-608 (LS 9C1)

<sup>324</sup> *Epistola a Erodoto*, 56 (LS 9A2)

<sup>325</sup> *Epistola a Erodoto*, 57 (LS 9A5)

<sup>326</sup> *Epistola a Erodoto*, 42-43 (LS 12B2)

<sup>327</sup> *De rerum natura*, II, 478-521 (LS 12C3)

<sup>328</sup> *De rerum natura*, II 710

<sup>329</sup> *De rerum natura*, II 700-707

<sup>330</sup> *De rerum natura* II, 1077-1078 (LS 13D2)

<sup>331</sup> *De rerum natura* II, 709

ciascuna specie (*quid quaeque queant [...] quid porro nequeant*<sup>332</sup>). Le variazioni individuali si danno esclusivamente all'interno di confini, di limiti ben precisi che consentono solo una gamma di possibilità definite. Ogni individuo ha iscritte in sé, e conserva durante il processo di crescita, le caratteristiche del suo *genus*. Questo implica che non tutto può nascere da tutto, ma che ogni cosa deve derivare da determinati *semina* (*seminibus certis certa genetrice creata*<sup>333</sup>) *indistruttibili* ed *immutabili* che, trasmettendosi di generazione in generazione, determinano la conservazione nel corso del tempo delle caratteristiche di ciascuna specie<sup>334</sup>. Se tali *semina* non esistessero, non sarebbero comprensibili la  *finita potestas* e l'*alte terminus haerens*<sup>335</sup> evidenti in ogni cosa.

Benché per l'epicureismo non vi sia alcun principio provvidenziale che regola ciò che avviene all'interno della natura, essa ha in se stessa delle leggi invariabili di *ordine*<sup>336</sup>. Lucrezio parla di immutabilità delle leggi del movimento atomico e definisce *foedera naturae* le leggi di nascita e dissoluzione che la natura ha assegnato ad ogni cosa<sup>337</sup>: un *ordo certus* si manifesta nel succedersi regolare delle età della vita e delle stagioni<sup>338</sup>. La natura epicurea è il regno dell'ordine, del determinismo, quindi della necessità: il *clinamen*, la deviazione casuale dell'atomo dalla propria traiettoria, è necessario per spiegare la nascita del nostro mondo per aggregazione atomica, perché altrimenti gli atomi, che a causa del loro peso si muovono tutti verso il basso, alla stessa velocità indipendentemente dai differenti pesi (il vuoto infatti non oppone resistenza), non si incontrerebbero mai<sup>339</sup>, ma ha un ruolo irrilevante nell'universo fisico epicureo, regolato dal determinismo<sup>340</sup>.

---

<sup>332</sup> *De rerum natura*, I, 586-587 (LS 8B4)

<sup>333</sup> *De rerum natura*, II 708

<sup>334</sup> *De rerum natura*, I, 589-592 (LS 8B4)

<sup>335</sup> *De rerum natura*, I 595-596 (LS 8B4)

<sup>336</sup> cfr. Solmsen (1977), p. 346: Epicuro «locates the *ordo certus* in “seeds”». Solmsen, pp. 346-348, sostiene il recupero all'interno della filosofia epicurea del concetto platonico-aristotelico di *ordine* in relazione al tema della *genesì*.

<sup>337</sup> *De rerum natura*, II 297-303

<sup>338</sup> *De rerum natura* V, 655 sgg.

<sup>339</sup> *De rerum natura* II, 216-224

<sup>340</sup> Se grazie alla testimonianza di Lucrezio non ci sono dubbi sul valore cosmologico ed etico della deviazione atomica, un problema che ha diviso gli studiosi è la presenza (o meno) del *clinamen* (e quindi della casualità intesa come indeterminazione, opposta cioè alla necessità) nell'universo fisico epicureo successivamente alla nascita del nostro mondo. Rispondere qui a questo problema è impossibile. Si darà quindi solo una panoramica di alcune interpretazioni e di alcuni passi in questione. Secondo De Lacy (1969) nella dottrina epicurea dei limiti trovano posto la libertà e la spontaneità: allo spazio di indeterminazione lasciato al movimento degli atomi sarebbero dovute oltre alla libertà di scelta, le irriducibili varietà individuali (seppur all'interno dei “limiti” di ciascun genere), per indicare le quali gli epicurei utilizzano i termini *παράλλαγή* e *ποικίλος* o *ποικίλμα*. Anche Englert (1987)

Lucrezio esprime la regolarità della natura nel principio di ἰσονομία, del quale egli fornisce varie formulazioni, ma tutte riconducibili all'idea di "equilibrio distributivo". Egli si riferisce a questa idea quando parla di densità invariabile nella distribuzione della materia, che conserva sempre gli stessi intervalli<sup>341</sup> e quando attribuisce all'affluire di nuova materia la riparazione delle perdite che porterebbero

---

accorda un certo valore alla τύχη nella fisica epicurea e la lega al *clinamen*. Egli spiega così la sua convinzione nella convivenza di caso e ordine all'interno della natura: gli atomi individuali costituenti un corpo composto si muovono a caso, declinando ogni tanto dalla loro traiettoria di un *minimum*, senza tuttavia compromettere l'identità globale del corpo stesso, cioè senza compromettere l'ordine della natura. Long (1977), p. 66, sostiene invece, sulla base del testo lucreziano, che niente autorizza a dedurre che qualcos'altro nel mondo sia dovuto alla deviazione atomica al di fuori dell'origine del nostro mondo e della libertà della *voluntas* (con lui concorda Sedley (1983), p. 41, n. 53) e critica perciò gli studiosi che hanno sostenuto l'esistenza della casualità nell'universo epicureo. Per Long la fisica è il regno della necessità: «The *foedera naturae* are probably identical to the *foedera fati* except in the case of *libera voluntas*» (Long (1977), p. 86). Long non nega che gli atomi degli enti naturali possano declinare (anch'io ritengo che la declinazione degli atomi degli enti naturali non può essere smentita, perché Lucrezio, *De rerum natura* II, 284-286, non la limita agli atomi dell'anima), tuttavia nega che tali *clinamina* abbiano un effetto di qualche rilevanza, a differenza dei *clinamina* che accadono nell'anima umana. La riduzione al *minimum* (*De rerum natura* II, 244) della deviazione dell'atomo dalla sua traiettoria è secondo Long la garanzia che il *clinamen* non compromette in nessun modo la regolarità della natura (su questo tuttavia è d'accordo anche De Lacy), mentre agisce sugli atomi psichici a causa della loro maggiore leggerezza. Dai testi rimastici sul *clinamen* appare che l'interesse degli epicurei verso quest'ultimo sia stato soltanto relativo alle sue implicazioni etiche, non al suo ruolo nel mondo della fisica. Long e Sedley (10A1, n. 7) sostengono che in Epicuro probabilmente non vi fu mai un'analisi fisica della τύχη. A proposito del termine τύχη Long (1977) nota che il suo utilizzo avviene in contesto etico. Long nega che in *Epistola a Meneceo*, 133 (LS 10A1) – dove Epicuro afferma che il saggio sa distinguere ἃ μὲν κατ'ἀνάγκην, ἃ δὲ ἀπὸ τύχης e ἃ δὲ παρ'ἡμᾶς e che ἡ ἀνάγκη ἐστὶ ἀνυπεύθυνον (non responsabile), la τύχη ἄστατον (instabile), la responsabilità individuale è ἀδέσποτον (senza padrone) – si possa dedurre l'attribuzione da parte di Epicuro di un ruolo fisico alla τύχη: "Epicurus is talking about human nature not physics" (p. 70). Quindi secondo Long l'accadere del *clinamen* nella fisica non è legato alla τύχη intesa come principio causale; anzi egli nega che Epicuro attribuisca alla τύχη valore di causa (tuttavia qui Epicuro potrebbe voler negare non l'esistenza della fortuna, ma che i beni e i mali che essa fornisce possano divenire le cause della nostra felicità o infelicità: cfr. *Massime capitali*, XVI). A sostegno della sua tesi Long cita anche il passo del Περὶ φύσεως, (Arrighetti, 34. 27 = LS 20C2), dove, tra le cause dell'azione, oltre alla causa in noi stessi (ἐν ἑαυτοῖς τὴν αἰτίαν) e alla primitiva costituzione naturale ricevuta alla nascita (ἐν τῇ ἐξ ἀρχῆς «μόνον» [συσ]τάσει), Epicuro non enumera come terza causa la τύχη, bensì riferendosi ai *simulacra* che ci colpiscono dall'esterno parla di ἐν τῇ τοῦ περιέχοντος καὶ ἐπεισιόντος κ[ατ]ὰ τὸ αὐτόμα[τον ἀ]ν[ά]γκη. Questo sarebbe secondo Long testimonianza che ciò che sta all'esterno dell'uomo non è retto dalla τύχη, ma dalla ἀνάγκη. L'espressione κατὰ τὸ αὐτόματον ἀνάγκη è tradotta da Long e Sedley come "necessità accidentale" di ciò che ci circonda e ci penetra; Arrighetti invece la traduce come "necessarietà di ciò che ci circonda e che giunge ai nostri sensi a caso". Un altro riferimento a τύχη è nell'*Epistola a Pitocle* nella frase εἴπω οὕτω τύχη: concordo con Long (1977), p. 72, che ritiene inopportuno attribuire troppo peso "teoretico" a questa espressione, che è una formula fissa frequente nella lingua greca per dire "come accade". Long nega quindi che l'accadere dei *clinamina* nel mondo fisico sia legato all'affermazione dell'esistenza della τύχη. Resta il fatto che Filodemo (*On methods of inference* col. XXXVI, 11-17) identifica le τὰς ἐπιελάχιστον παρεγκλίσεις τῶν ἀτόμων non solo con la causa del παρ'ἡμᾶς, ma anche del διὰ τὸ τυχηρόν. Secondo Long, p. 86-87, qui Filodemo potrebbe riferirsi al movimento casuale che è stato necessario per dare vita al mondo, oppure attribuire al *clinamen* un ruolo che non gli è attribuito da Lucrezio (e quindi nemmeno da Epicuro).

<sup>341</sup> *De rerum natura*, II 294

ad una distruzione del cosmo<sup>342</sup>. Secondo la testimonianza di Cicerone l'ἰσονομία epicurea sta ad indicare l'uguale distribuzione numerica (*aequabilis tributio*) di esseri umani ed esseri divini nell'universo<sup>343</sup> e l'equilibrio tra forze distruttive e conservative (*aequilibratas*) che è garanzia dell'indistruttibilità del tutto<sup>344</sup>. Bignone, Brunschwig e Long-Sedley ritengono che l'isonomia veicola l'idea della limitazione del possibile all'interno dell'universo epicureo. A livello dei principi primi l'isonomia si traduce in una proporzione nella distribuzione nell'universo di atomi delle diverse forme, che come si è detto sono limitate. Questo fattore, posto che l'universo è infinito e gli atomi possono combinarsi tra loro solo in determinate modalità, quindi in modo limitato, implica che l'isonomia sia un principio valido anche in relazione ai tipi di mondi cui le aggregazioni atomiche danno vita. In un universo infinito – in cui atomi equamente distribuiti che possono legarsi tra loro solo in modo limitato danno origine ad un infinito numero di mondi<sup>345</sup>, che non possono avere perciò una gamma di caratteristiche illimitate<sup>346</sup> – nessun mondo ha caratteristiche uniche<sup>347</sup> (principio che tra l'altro fa cadere l'idea di centralità, di privilegio, del mondo abitato dall'uomo<sup>348</sup>), ma a ciascuno di essi corrispondono dei “mondi gemelli” (secondo Sedley, che ritiene questa teoria una dimostrazione del determinismo di Epicuro<sup>349</sup>, due mondi gemelli sono uguali in tutto fuorché nelle rispettive storie umane: essi hanno di uguale la loro composizione materiale, compresa quella degli “individui

<sup>342</sup> *De rerum natura* I, 1035-1038

<sup>343</sup> Cicerone, *De natura deorum* I, 19, 50

<sup>344</sup> Cicerone, *De natura deorum*, I, 109. Isnardi Parente (1977) ha sottolineato la peculiarità della dottrina epicurea dell'isonomia (secondo lei, p. 296-297, attribuibile già ad Epicuro) rispetto alle sue formulazioni democritee (dove, secondo le testimonianze, indicherebbe una somiglianza qualitativa tra i mondi e non sarebbe legata all'indistruttibilità dei mondi): è con Epicuro che l'isonomia si riferisce ad un equilibrio numerico tra le parti che ha la funzione di garantire l'indistruttibilità del tutto (mentre lo squilibrio numerico è di conseguenza causa di distruzione). Isnardi Parente vede in questa concezione dell'isonomia delle influenze platoniche.

<sup>345</sup> *Epistola a Erodoto*, 45 (LS 13A): i mondi sono infiniti a causa dell'infinità degli atomi che possono generarli.

<sup>346</sup> A partire dalla forma: i mondi non possono avere “qualsiasi forma”: *Epistola a Erodoto*, 74.

<sup>347</sup> *Epistola a Erodoto*, 74. Cfr. *De rerum natura*, II, 1077-1086 (LS 13D2): secondo Lucrezio sole, luna, terra, mari non sono unici, ma esistono in quantità innumerevole. Se nell'universo nessuna cosa è unica, ci saranno altri mondi, non solo della stessa specie del nostro, ma anche identici, visto che il numero delle combinazioni atomiche è limitato.

<sup>348</sup> Epicuro “modernamente” spezza i confini del cosmo chiuso, quale è quello platonico-aristotelico, aprendoli verso un universo illimitato, costituito di una pluralità di mondi, nel quale perciò il nostro mondo è solo uno tra i tanti. Anche Epicuro pensa il mondo in cui l'uomo è collocato come un insieme ordinato (un cosmo) e de-limitato (*Epistola a Pitocle*, 88 (LS 13B)), ma non lo identifica con il tutto, né gli affida un posto centrale nell'universo infinito, all'interno del quale parlare di un centro non ha senso (*Epistola a Erodoto*, 60 (LS 10C)).

<sup>349</sup> Sedley (2007): “his strong identical-worlds thesis is itself neglected evidence that he was a conscious determinist”.

gemelli” che li abitano, tuttavia pensare che due individui gemelli agiscano in modo identico contravverrebbe all’affermazione epicurea della libertà dell’azione umana<sup>350</sup>. Secondo l’interpretazione che Sedley dà del *clinamen*, tuttavia, la libertà umana non è illimitata, ma vincolata ad un numero limitato di scelte possibili<sup>351</sup>).

La natura epicurea è il luogo del *limite*. Un concetto che la fisica epicurea ribadisce a più livelli e il cui rappresentante fondamentale è il singolo atomo, elemento ultimo oltre il quale non si può continuare nella scomposizione di un aggregato corporeo. L’atomo impedisce lo scetticismo, poiché costituisce il limite della conoscenza, nel senso che è insieme il punto dove la conoscenza si arresta e la base della conoscenza esatta. E la conoscenza esatta della natura è un elemento determinante per il risultato che la filosofia epicurea si propone di raggiungere: l’atomo sintetizza la nozione di limite operante in natura che si vedrà essere il fondamento della limitabilità del desiderio.

---

<sup>350</sup> Il *clinamen* trova il suo corrispettivo logico nella teoria – già aristotelica (*De interpretatione*, 9) – dei futuri contingenti. Tale teoria consiste nella negazione del principio di bivalenza (e del terzo escluso) nel caso di due proposizioni disgiuntive contraddittorie riferite ad avvenimenti *contingenti futuri*. Long (1977) – sempre contro l’idea che nella fisica epicurea vi sia spazio per l’indeterminazione – fa notare che gli esempi di proposizioni portanti su eventi futuri contingenti, nelle testimonianze ciceroniane della dottrina epicurea, sono tratti dal campo dell’azione umana. Secondo le testimonianze di Cicerone (*Academica* II, 97 (LS 20I)), Epicuro ha negato che la disgiunzione tra due contraddittorie (o  $p$  o  $\neg p$ ) riferentisi ad avvenimenti contingenti futuri sia necessaria, cioè ha negato sia che  $p$  sia necessario sia che lo sia  $\neg p$ , poiché non vi è alcuna necessità che in futuro si verifichi uno dei due avvenimenti descritti nelle rispettive proposizioni. Epicuro ha negato la necessità (*ma non la verità*: Cicerone, *De fato*, 37 (LS 20H)); probabilmente è un’esagerazione quella di *Academica* II, 97 (LS 20I) dove Cicerone scrive che non si può far ammettere a Epicuro che una disgiuntiva della forma  $p \vee \neg p$  sia vera) dell’intera disgiuntiva poiché attribuirgliela avrebbe significato asserire che una delle due alternative che la costituiscono è necessaria. Temendo che affermare la necessità che una delle due contraddittorie in questione sia vera portasse a sostenere il determinismo, egli ha rifiutato una certa forma del principio del terzo escluso, sostenendo che le proposizioni relative a fatti contingenti futuri non risultano *attualmente* né vere né false. In questo modo non ha negato dunque il principio di non contraddizione ( $\neg(p \wedge \neg p)$ ), in quanto non ha affermato che  $p$  e  $\neg p$  sono entrambe vere (o entrambe false) allo stesso tempo. Egli ha negato la bivalenza logica (principio secondo il quale  $p$  o è vera o è falsa), ma solo limitatamente ai casi di due proposizioni reciprocamente contraddittorie portanti su eventi futuri contingenti. Su questo tema si veda Becchi (2004).

<sup>351</sup> Sedley (1983), p. 43: “volitions [...] operate not by overriding the laws of physics but by choosing between the possibilities which the laws of physics leave open”. Nella prospettiva di Sedley (la cui interpretazione antiriduzionista verrà illustrata nel paragrafo 4. I, p. 119 n. 620) la libertà umana consiste nella scelta tra una delle  $n$  (numero limitato) possibilità lasciate aperte dal *clinamen*. Ma questo riapre il problema: in un universo infinito tutte le scelte possibili si sono realizzate?

### 3. II) LA POSSIBILITÀ INFINITA: IL NULLA COME PRINCIPIO DI TUTTE LE COSE

La infinità del nulla, infinità che non esiste né può esistere se non nella immaginazione o nel linguaggio, ma che è pure una qualità propria ed inseparabile dalla idea o dalla parola nulla, il quale pur non può essere se non nel pensiero o nella lingua, e quanto al pensiero o alla lingua.

(Zibaldone, 4181-4182)

Chi può conoscere i limiti della possibilità?

(Zibaldone, 4174)

La concezione leopardiana della materia, esposta nel *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*, prende il nome di “stratonismo”. Attraverso Stratone di Lampsaco<sup>352</sup>, il successore di Aristotele alla guida del Liceo dopo Teofrasto (un'altra figura che vedremo essere fondamentale nel pensiero leopardiano), Leopardi recupera la concezione greca (in particolare platonica e aristotelica) della materia<sup>353</sup> come *pura possibilità* indeterminata, priva di forma. Per Leopardi la materia è il sostrato permanente e indistruttibile del divenire.

Dalla distinzione tra un piano fenomenico, che testimonia della distruttibilità delle cose (“dal vedere che le cose materiali crescono e diminuiscono e all'ultimo si

---

<sup>352</sup> Contro il convincimento di Damiani (1993), p. 95-96, che “il ragionamento sugli atomi di Epicuro converge con lo stratonismo leopardiano” mette in guardia De Liguori (2004), osservando che il giudizio negativo dato da Leopardi dell'epicureismo “manterrà sempre Epicuro piuttosto al di fuori delle future e più mature convinzioni ateistiche” del poeta. Ma non si può negare l'analogia tra la materia stratoniana, eterna, increata e afinalistica e l'atomismo epicureo. Perché Leopardi abbia scelto Stratone e non Epicuro per rappresentare il suo sistema della natura è una domanda che si era posto Faggi in un suo articolo del 1931 (*Leopardi e Stratone di Lampsaco*, in *Marzocco* (1931)). Crediamo che la risposta sia nell'estraneità di Leopardi all'etica di Epicuro, che ha un supporto fondamentale nella natura epicurea, pur pensata come processo afinalistico. La fisica di Stratone rappresenta il lato “metafisico” dell'assenza di fondamento dei valori proclamata da Teofrasto. Su questo filo che all'interno del pensiero leopardiano lega i due peripatetici, Teofrasto, sostenitore della vanità della virtù, e Stratone, teorizzatore di un materialismo afinalistico, si vedano Biral (1970), Damiani (1993) e De Liguori (2004). Secondo De Liguori (2004) Leopardi non scelse Epicuro, ma Stratone per rappresentare il suo sistema probabilmente perché “attraverso Bayle, il materialismo antico si coniugava felicemente con lo scetticismo”; Bayle è infatti nominato da Leopardi (*Zibaldone*, 4192 (1 settembre 1826)) come proclamatore del valore distruttivo della ragione (cfr. *infra*, 2. II). Secondo De Liguori un'altra ragione per la scelta di Stratone fu la cristianizzazione di Epicuro operata dai moderni; tuttavia, tale spiegazione non è molto convincente, in quanto questo indirizzo conviveva con le letture atee di Epicuro, tra le quali vi era proprio quella del *Dictionnaire* di Pierre Bayle, come lo stesso De Liguori illustra. Sulla ricezione del pensiero di Epicuro e di Stratone tra il Seicento e il Settecento si veda Paganini (1978).

<sup>353</sup> Secondo Severino (1990), p. 22, alla base del materialismo leopardiano sta non il materialismo settecentesco, ma il materialismo greco. Analogo giudizio è espresso da Damiani (1993), p. 97.

dissolvono, conchiudesi che elle non sono per se né ab eterno, ma incominciate e prodotte”) e un piano immutabile della materia (la materia non perisce)<sup>354</sup>, Leopardi-Stratone deduce l’eternità della materia (“quello che mai non cresce né scema e mai non perisce, si dovrà giudicare che mai non cominciasse”). Le modificazioni che appaiono nel divenire, che per Epicuro sono proprietà dei composti derivanti dall’aggregazione e disgregazione delle particelle atomiche, la cui quantità rimane sempre la stessa (l’impossibilità del contrario è dimostrata dall’assurdità delle ipotesi incursiva ed escursiva), anche per Leopardi-Stratone sono solamente “modi” assunti dalla materia, che pur modificandosi nelle sue apparenze, non muta la sua quantità nel tempo.

L’indistruttibilità della materia (ovvero il suo permanere quantitativamente identica), sostenuta da Leopardi già nel 1821 nello *Zibaldone*, era fondata sull’idea che essa non può mai essere ridotta al nulla, in quanto è composta di particelle semplici e perciò indistruttibili: “quelle semplicissime sostanze delle quali la materia e qualunque cosa composta, deve necessariamente costare, non possono neppur esse risolversi né cangiar natura, ancorché divise in quante parti, e quanto menome si voglia”. Ma “se la semplicità è principio necessario d’immortalità, neanche la materia può perire”, di conseguenza “tanta materia esiste oggi *né più né meno*, quanta è mai esistita”<sup>355</sup>. La materia non può perire perché è composta di elementi semplici ai quali è necessario arrestare la sua scomposizione: “neanche si arriverà a fare che la materia perisca” poiché pur dividendola in parti piccolissime, “una di queste minime particelle, è si può dir tanto lontana dal nulla, quanto tutta la materia o qualunque altra cosa esistente”<sup>356</sup> (“i principi della materia [...] non sono una supposizione, ma debbono necessariamente e realmente esistere”<sup>357</sup>).

Il principio di conservazione della materia presente nel *Frammento apocrifo*, ma già enunciato nello *Zibaldone* alcuni anni prima, è un principio caratteristico della fisica newtoniana, che Leopardi studia nella sua formazione giovanile. Ma nello

---

<sup>354</sup> Anche ne *La ginestra* Leopardi contrappone la “natura ognor verde” che “sta”, “anzi procede per si lungo cammino che sembra star” (vv. 293-295) al susseguirsi delle generazioni e dei regni.

<sup>355</sup> *Zibaldone*, 629-633 (9 febbraio 1821) corsivo di Leopardi. Si veda anche *Zibaldone* 2154 (23 novembre 1821), dove l’indistruttibilità della materia (“tanta né più né meno ve n’ha oggi, e ve n’avrà, quanto al principio del mondo, e [...] la sua quantità non è mai né cresciuta né scemata di un nulla”) è paragonata a quella dell’amor proprio. L’idea di eternità della materia è ribadita in *Zibaldone*, 4181 (4 giugno 1826), che pur ne afferma la finitezza, negando l’infinità della sua estensione (su ciò si vedano le pagine seguenti di questo paragrafo).

<sup>356</sup> *Zibaldone*, 631 (9 febbraio 1821)

<sup>357</sup> *Zibaldone*, 633 (9 febbraio 1821)

*Zibaldone* e nel *Frammento* Leopardi è più vicino all'idea greca di materia increata che alle riproposizioni dell'atomismo fatte dai moderni. I materialisti del Seicento e Settecento infatti avevano recuperato l'atomismo antico depurandolo del suo ateismo per adattarlo alle esigenze creazioniste del cattolicesimo, in quanto l'idea di materia increata era inaccettabile nel contesto dell'Europa cristiana<sup>358</sup>. Gassendi, Locke, Newton ripropongono un atomismo "cristianizzato": la differenza fondamentale tra l'atomismo epicureo e quello seicentesco è l'idea che la materia non è increata, bensì è stata generata da dio: Gassendi nega il principio dell'*ex nihilo nihil* e priva la materia dell'attributo dell'infinità per riservarlo a dio<sup>359</sup>; Newton, che afferma l'esistenza di particelle indistruttibili della materia<sup>360</sup>, non le attribuisce tuttavia il principio dell'*ex nihilo nihil*, secondo il quale essa è eterna, cioè increata, poiché unisce al principio di conservazione della materia il creazionismo divino *ex nihilo*<sup>361</sup>.

In Leopardi l'idea di indistruttibilità e perciò di eternità della materia è legata alla negazione del creazionismo cristiano. Per Leopardi la materia, immortale, non ha avuto un inizio e non dà segno perciò di aver avuto bisogno di una causa creatrice: "niun segno di caducità né di mortalità si scuopre nella materia universalmente, e però niun segno che ella sia cominciata né che ad essere le bisognasse o pur le bisogni alcuna causa o forza fuori di se"<sup>362</sup>. Come nell'epicureismo il tutto è tale perché non lascia nulla fuori di sé, quindi è impossibile che vi sia un principio esterno ad esso (Lucrezio dimostra l'assurdità dell'ipotesi incursiva o escursiva), così in Leopardi-

---

<sup>358</sup> In Italia il tentativo di cristianizzare Epicuro fu operato da Giuseppe Valletta (si veda De Liguori (2004)).

<sup>359</sup> Secondo Gassendi dio ha creato giusto gli atomi necessari per comporre l'universo (il cui ordine manifesta la sua creazione divina), al di fuori del quale non rimangono degli atomi singoli vaganti nel vuoto. Le modalità di ricezione e di modificazione dell'epicureismo nella filosofia di Gassendi sono esposte in Cariou (1978): per il problema che ci riguarda si vedano in particolare le pp. 31-37.

<sup>360</sup> Newton, *Opticks*, query 31: "God in the Beginning formed Matter in solid, massy, hard, impenetrable Particles [...] the Changes of corporeal Things are to be placed only in the various Separations and new Associations and Motions of these permanent Particles".

<sup>361</sup> Newton critica agli atomisti anche di aver pensato il moto atomico come spontaneo: è dio che ha impresso agli atomi il movimento quando li ha creati e che continua a guidare il loro moto anche dopo la loro creazione. Per le modalità del recupero dell'epicureismo da parte di Newton si veda Dobbs (1991). Inoltre contro il cartesianesimo, al quale in un primo tempo aveva aderito, Newton afferma l'esistenza del vuoto tra i mondi, ma, a differenza degli atomisti, in questo vuoto colloca dio. Newton infatti critica i cartesiani perché riducono la legge di gravitazione alla meccanica, cioè ritengono che sia una proprietà inerente ai corpi: secondo Newton la gravitazione (attrazione tra corpi) è una forza che dimostra l'esistenza di dio. Anche Locke colloca dio nello spazio: per questo per Locke lo spazio infinito non è nulla, a differenza di Leopardi che, tolto dio, identifica lo spazio infinito con un'idea dell'intelletto, cioè con il nulla. Su Locke si veda Lennon (1991). Sul paragone tra lo spazio lockiano e lo spazio leopardiano si veda Mariani (1976), p. 265.

<sup>362</sup> *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco* (1825)



Stratone l'eternità della materia non lascia posto all'idea di un principio esterno, né efficiente né formale.

Molto probabilmente Leopardi conobbe Stratone attraverso l'opera dell'illuminista francese Pierre Bayle<sup>363</sup>, che colloca l'antico filosofo all'inizio della voce "Spinoza" del *Dictionnaire*, inserendolo così all'interno di un filone *ateo* conducente alla filosofia di Spinoza ("son [di Stratone] opinion s'approche infiniment plus du spinozisme que le système des atomes")<sup>364</sup>. Dai commentatori antichi, Stratone è detto ὁ φυσικός<sup>365</sup>, *physicus*<sup>366</sup>: egli nega l'esistenza di una realtà trascendente, identificando dio con la natura ("il la [la nature] faisait inanimé, et [...] il ne reconnaissait d'autre Dieu que la nature"<sup>367</sup>), caratteristica che ha condotto appunto Bayle a collocarlo tra i precursori dello spinozismo, e privando la natura dell'anima (*ego feram aut Platonem aut Peripateticum Stratonem, alter fecit Deum sine corpore, alter sine animo?*)<sup>368</sup>.

Nella metafisica platonica e aristotelica la materia prima, eterna e sempre salva dal nulla (ὑποδοχή, ricettacolo ἄμορφον, e χώρα, principio di spazialità, increata ed eterna per Platone<sup>369</sup>; "ciò che permane al di sotto" (ὑπομένουσα) del mutamento per Aristotele<sup>370</sup>), è ἄμορφον<sup>371</sup>, pura indeterminazione, assenza di forma, in quanto capacità di ricevere tutte le forme<sup>372</sup>. Oltre alla materia indeterminata

---

<sup>363</sup> È una tesi sostenuta da Damiani (1993) e De Liguori (2004).

<sup>364</sup> Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (1727), voce « Spinoza ».

<sup>365</sup> Cfr. Proclo, *In Platonis Timaeum commentaria*, IV 242, Galeno, *Historia philos.* 18, Sesto Empirico, *Phyrrhoniai Hypotyposes*, III, 33 (= Wherli, fr. 40, 42, 43).

<sup>366</sup> Cicerone, *De natura deorum*, I, 51 (il passo è riportato da Pierre Bayle, *Dictionnaire*, voce « Spinoza »).

<sup>367</sup> Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (1727), voce « Spinoza ».

<sup>368</sup> Seneca, *Libro contra superstitiones* citato da Agostino, *De civitate Dei*, libro VI, capitolo X (il passo è riportato da Pierre Bayle, *Dictionnaire*, voce « Spinoza »).

<sup>369</sup> La χώρα, che offre una sede (ἔδραν) a tutte le cose che vengono generate, è ἀεὶ, eterna: Platone, *Timeo* 52 a-b.

<sup>370</sup> Aristotele, *Fisica* I, 192 a 13: "quello che permane al di sotto è, insieme con la forma, un coefficiente della generazione, come la madre": la definizione della materia prima come madre la pone in analogia con la χώρα platonica, anch'essa definita come "madre", in quanto ricevente (*Timeo*, 50 d). Sull'eternità della materia prima si veda *Fisica*, 192 a 25-32: se intesa come potenza, la materia è incorruttibile e ingenerata. In questo passo la materia (ὕλη) è definita come "il primo sostrato (πρῶτον ὑποκείμενον) di ciascuna cosa e ciò dalla cui immanenza non accidentale un qualcosa è generato".

<sup>371</sup> Platone, *Timeo*, 51 a. Aristotele, *Fisica* I, 191 a 8-13: "la natura, poi, che soggiace (ὑποκειμένη) è conoscibile per analogia. Come, infatti, si trovano il bronzo in rapporto alla statua o il legno in rapporto al letto o, in genere, [la materia e] l'informe ([ἡ ὕλη καὶ] τὸ ἄμορφον) prima che acquistino forma in rapporto a qualche altra cosa che abbia la forma, così essa si trova in rapporto alla sostanza e al particolare dell'ente".

<sup>372</sup> Platone, *Timeo*, 50 b-c. Aristotele, *Fisica* I, 191 a 14: la materia è στέρησις, privazione di forma.

vi è un altro principio metafisico assoluto che non crea la materia, ma esercita su di essa una funzione limitante, ordinante, come il παράδειγμα<sup>373</sup> eterno (cui il demiurgo platonico guarda per dare forme e figure, εἶδεσι τε καὶ ἀριθμοῖς<sup>374</sup> ai primi elementi che si separano dalla materia prima), ossia i τὰ ὄντα ἀεὶ di cui le cose generate che entrano ed escono dalla χώρα sono μιμήματα<sup>375</sup>, ed il motore immobile aristotelico, che è pura forma, puro atto<sup>376</sup> (come si è detto, anche per Epicuro la materia atomica costituisce il sostrato permanente del divenire, in quanto sempre salva dal nulla, ma ha in sé anche il principio formale). Stratone di Lampsaco eredita da Aristotele la concezione della materia come sostrato indeterminato e permanente del divenire, introducendo però delle modificazioni in chiave materialistica nel pensiero del maestro. Le più significative sono la negazione della causa finale<sup>377</sup>, l'identificazione di dio e natura (*vim divinam in natura sitam esse censet*)<sup>378</sup> e l'affermazione dell'azione spontanea della φύσις. La materia stratoniana non ha bisogno di una causa creatrice, né necessita di un principio formale esterno, poiché ha già in sé una *vis* operante attraverso *motibus e ponderibus*<sup>379</sup> capace di produrre spontaneamente (*sua sponte*<sup>380</sup>) le cose, senza bisogno dell'intervento di *nullo artifice nec auctore*<sup>381</sup>.

Nello *Stratone* di Leopardi (se esso sia fedele o meno allo Stratone storico è un tema che non sarà affrontato in questa sede<sup>382</sup>) non vi è un principio “assoluto” che

---

<sup>373</sup> Platone, *Timeo*, 48 e

<sup>374</sup> Platone, *Timeo*, 53 b

<sup>375</sup> Platone, *Timeo*, 50 c

<sup>376</sup> Affinché esista l'eternità del moto, deve esserci un principio del movimento che sia sempre in atto (Aristotele, *Metafisica XII*, 1071 b 6 sgg. e 1072 a 24-25): di qui la necessità di un primo motore eterno, che muove senza essere mosso, che è puro atto (*Metafisica XII*, 1072 a 24-25).

<sup>377</sup> Si veda ad esempio la negazione da parte di Stratone che il mondo sia opera di una provvidenza divina: Lattanzio, *De ira Dei*, X, 1 (il passo è riportato da Pierre Bayle, *Dictionnaire*, voce « Spinoza »).

<sup>378</sup> Cicerone, *De natura deorum*, I, 51 (il passo è riportato da Pierre Bayle, *Dictionnaire*, voce « Spinoza »).

<sup>379</sup> Cicerone, *Academ. Quaest.*, II, 37 (il passo è riportato da Pierre Bayle, *Dictionnaire*, voce « Spinoza »).

<sup>380</sup> Cfr. Lucrezio, *De rerum natura*, II 1090-92 (LS 13D3): *ipsa sua per se sponte*.

<sup>381</sup> Lattanzio, *De ira Dei*, X, 1. Dai testi riportati da Bayle sembra emergere anche una negazione da parte di Stratone del principio formale interno: secondo Stratone la natura manca di *omni sensu ac figura* (Cicerone, *De natura deorum*, I, 51); cfr. Lattanzio, *De ira Dei*, X, 1: Stratone dice che la natura *nec sensum habere ullum, nec figuram*.

<sup>382</sup> Non sarà affrontato qui nemmeno il problema dell'interpretazione bayleiana di Stratone. Pierre Bayle presenta Stratone come precursore dello spinozismo, perché, a differenza di Epicuro, riterrebbe che tutto avviene secondo necessità, e non a caso (è un'interpretazione che Bayle crede di poter ricavare dalle testimonianze di Plutarco, *Adversus Coloten*, 1115 B e di Lattanzio, *De ira dei*, X): “son opinion s'approche infiniment plus du spinozisme, que le système des atomes” (*Dictionnaire*, voce

regola le trasformazioni della materia: la “forza eterna” della materia, la *vis* che coincide con il processo del tutto è possibilità infinita, accadere afinalistico e non necessario, non vincolato ad alcun assoluto: “nasceranno per le forze eterne della materia nuovi ordini delle cose ed un nuovo mondo. Ma le qualità di questo e di quelli, siccome eziandio degl’innumerabili che già furono e degli altri infiniti che poi saranno, non possiamo noi né pur solamente congetturare”. L’inconoscibilità degli ordini delle cose cui la *vis* della materia darà vita<sup>383</sup> è legata alla loro infinita possibilità<sup>384</sup>. Leopardi recupera dalla metafisica greca il concetto di *materia prima*, ma elimina qualsiasi principio formale assoluto che agisca come “limitante” rispetto a questa infinita indeterminazione del possibile.

Anche quando Leopardi identifica la natura con dio pensa dio – e quindi la natura – come possibilità infinita<sup>385</sup>. Leopardi deriva dalla negazione dell’innatismo platonico le estreme conseguenze, cui la filosofia moderna, come egli dice, non era stata in grado di giungere: ovvero, la negazione dell’assoluto. Coerentemente con il suo empirismo, per Leopardi la ricerca della ragione dell’esistenza delle cose deve partire dalla materia, che è l’unica realtà di cui la mente umana può fare esperienza: “dentro i limiti della materia, e nell’ordine di cose che ci è noto, pare a noi che nulla possa accadere senza ragion sufficiente; e che però quell’essere che non ha in se stesso veruna ragione e quindi veruna necessità assoluta di essere, debba averla fuor di se stesso. [...] Ma appunto perché nulla è assoluto, chi ci ha detto che le cose fuor della materia non possano essere senza ragion sufficiente? che quindi un Essere

---

« Spinoza »). Del sistema di Stratone com’è presentato da Bayle, Leopardi non recupera tuttavia l’idea della necessità dell’operare della natura, bensì l’idea che “la nature a fait toutes choses d’elle-même et sans connoissance”.

<sup>383</sup> L’idea di inconoscibilità delle forze della materia molto probabilmente non è propria di Stratone, ma secondo Damiani (1993) Leopardi la deriverebbe dall’espressione ciceroniana *vis divina* (*De natura deorum*, I, 51) riferita alle forze che muovono la materia nella fisica di Stratone.

<sup>384</sup> In una riflessione del 1826 sull’operare della natura, in particolare se la natura operi in vista del bene (peggiore o migliore dei mondi possibili), Leopardi afferma che i limiti della possibilità sono insondabili per l’intelletto: “chi può conoscere i limiti della possibilità?” (*Zibaldone*, 4174 (19 aprile 1826)). Già anni prima, sostenendo la relatività dei principi della ragione, aveva affermato che è necessario “formarci della possibilità una idea più estesa della comune” (*Zibaldone*, 161 (8 luglio 1820)).

<sup>385</sup> Nello *Zibaldone* Leopardi definisce la materia come uno degli attributi di dio (inteso come infinita possibilità): non come una sua creazione, ma, spinozianamente, come uno dei suoi modi di esistere. La materia è l’unico attributo divino che la mente umana può conoscere, perché le è impossibile spingere la sua conoscenza oltre i limiti della materia (“i limiti della materia sono i limiti delle umane idee”: *Zibaldone*, 3341 (3 settembre 1823)). Siccome dio è perfetto e l’unica perfezione è avere tutte le perfezioni, egli deve esistere in tutti i modi possibili (*Zibaldone*, 1625 (4 settembre 1821)). La materia è l’unica cosa che la mente umana può conoscere, quindi essa è un modo di esistere reale; ma se la perfezione è esistere in tutti i modi possibili, negare a dio un’esistenza anche materiale sarebbe assurdo e significherebbe togliergli una delle perfezioni (*Zibaldone*, 2073-2074 (8 novembre 1821)). Sulla nozione di dio come infinita possibilità si veda *infra*, 3. IV.

onnipotente non possa sussistere da se ab eterno, ed aver fatto tutte le cose, bench'egli assolutamente parlando non sia necessario? Appunto perché nulla è vero né falso assolutamente, non è egli tutto possibile?"<sup>386</sup>

Se ogni idea deriva dalla sensazione, significa che è posteriore all'esperienza ed è un prodotto di essa<sup>387</sup>. Quindi non esiste alcun valore o proprietà o essenza delle cose antecedente e indipendente dall'esperienza: "tolte le idee innate è tolto Iddio"<sup>388</sup>, poiché è tolta ogni ragione antecedente alle cose per cui esse debbano stare in un certo modo piuttosto che in un altro. Ma se alle cose non preesiste la necessità (esse "potevano non essere o esser tutt'altre"<sup>389</sup>), tuttavia esse sono, quindi è necessario che ad esse preesista la possibilità. Il dio che è tolto dopo la negazione dell'innatismo e di un modello necessario precedente alle cose, è il dio-demiurgo di Platone, che plasma il cosmo basandosi su un ordine ideale cui egli deve adeguarsi nella sua opera (questo dio è già stato soppiantato dal pensiero cristiano, che "libera" la volontà di dio, subordinandogli le idee<sup>390</sup>). Ma la negazione dell'innatismo platonico non distrugge l'idea di dio inteso come infinita possibilità ("Io non credo che le mie osservazioni circa la falsità di ogni assoluto, debbano distruggere l'idea di Dio"<sup>391</sup> concepito come possibilità infinita): quest'ultimo anzi, è l'unico modo di pensare dio come essere veramente perfetto e onnipotente, perché la sua azione non è sottoposta a nessun vincolo, ma è del tutto libera<sup>392</sup>. Cadute le idee platoniche, non c'è altro modo di concepire dio che come infinita potenza, infinita libertà senza modelli. Dio è l'essere "racchiudente in se stesso tutte le possibilità, ed esistente in tutti i modi possibili"<sup>393</sup>. Il dio leopardiano non è un dio creatore, ma coincide con la stessa infinità degli ordini possibili, è il loro stesso insieme, in quanto può esistere in tutti i modi possibili. Benché Leopardi pensi "spinozianamente" dio (ed anche la *vis divina* del

---

<sup>386</sup> *Zibaldone*, 1619-1620 (3 settembre 1821)

<sup>387</sup> *Zibaldone*, 1340 (17 luglio 1821)

<sup>388</sup> *Zibaldone*, 1616 (3 settembre 1821). Cfr. *Zibaldone*, 1340-1341 (17 luglio 1821).

<sup>389</sup> *Zibaldone*, 1619 (3 settembre 1821)

<sup>390</sup> La libertà di dio coincide con la caduta delle idee platoniche pensate come "archetipi delle cose, fuori di Dio, e indipendenti da esso": "s'esse esistono in Dio, come dice S. Agostino, e se Dio le ha fatte, non abbraccia egli [...] tutte le forme possibili, e racchiude tutta la possibilità"? (*Zibaldone*, 1622 (3 settembre 1821)).

<sup>391</sup> *Zibaldone*, 1619-1623 (3 settembre 1821)

<sup>392</sup> È solo l'eliminazione di ogni modello cui dio debba adeguarsi che permette la "liberazione" di dio da ogni vincolo, la sua assoluta libertà, quindi la sua infinita potenza (Severino (1997), pp. 109 sgg., sviluppa e spiega tutte queste tematiche in modo esauriente).

<sup>393</sup> *Zibaldone*, 1620 (3 settembre 1821)

*Frammento*<sup>394</sup>) non come un principio creatore, bensì come lo stesso procedere afinalistico del tutto, egli tuttavia non lo pensa come necessità<sup>395</sup>, ma come possibilità infinita. Mentre per Spinoza l'ordine del tutto è un ordine necessario (*“Nella natura non vi è nulla di contingente [...]”*<sup>396</sup>), che non sarebbe potuto essere diverso da com'è (*“Le cose non possono essere state prodotte da Dio in alcun altro modo e in alcun altro ordine se non come sono state prodotte”*<sup>397</sup>), per Leopardi invece le cose sarebbero potute essere diversamente da come sono (*“la natura delle cose poteva esser tutt'altra da quella che è”*<sup>398</sup>; *“le cose stanno così, perché così stanno, e non perché così debbano assolutamente stare”*<sup>399</sup>; dio poteva *“farci affatto diversi [...] egli ha potuto e può fare altri ordini diversissimi di cose”*<sup>400</sup>).

Il dio leopardiano è diverso anche dal dio di Leibniz: infatti, benché il dio leibniziano si identifichi con la possibilità infinita, tuttavia nella scelta dell'ordine da realizzare egli non agisce senza una ragione, senza un principio, bensì in vista di un fine (dio è *“Provvidenza”*<sup>401</sup>), che coincide con la *“felicità degli spiriti”*<sup>402</sup>. Il *“meglio”* è il modello dell'agire divino: nel sistema di Leibniz la possibilità contenuta nell'intelletto divino (*“nelle idee di dio c'è un'infinità di universi possibili”*<sup>403</sup>) viene *“determinata”* (anche se non necessitata) dal principio del *“meglio”* che guida la volontà divina. Questo non significa tuttavia che dio sia necessitato nella sua scelta: il meglio, ovvero il maggior grado di perfezione, è solo la *“ragione sufficiente”* della scelta di dio<sup>404</sup>. Se anche per Leibniz quindi le cose sarebbero potute essere diverse da come sono (questo mondo non è necessario, ma contingente<sup>405</sup>, frutto di una scelta

<sup>394</sup> Cfr. Severino (1997), p. 111: *“Il “Dio” come forza, «infinita possibilità» compare per la prima volta nelle pagine 1619-46 dei Pensieri del 3-7 settembre del 1821. Ma la sua «infinita onnipotenza» e il suo «arbitrio» altrettanto infinito formano già il tratto essenziale del «gioco reo» e senza ragione della «natura crudele» della Palinodia, e della «materia» del Frammento apocrifo”*.

<sup>395</sup> Per Spinoza *“Dio non opera mediante la libertà della sua volontà”* (*Etica*, parte prima, PROPOSIZIONE XXXII, Corollario I).

<sup>396</sup> Spinoza, *Ethica*, parte prima, PROPOSIZIONE XXIX. Cfr. PROPOSIZIONE XXXIII, *Scolio I*: qualcosa è definito contingente solo per ignoranza dell'ordine delle cause.

<sup>397</sup> Spinoza, *Ethica*, parte prima, PROPOSIZIONE XXXIII.

<sup>398</sup> *Zibaldone*, 391 (8 dicembre 1820)

<sup>399</sup> *Zibaldone*, 1339-1340 (17 luglio 1821)

<sup>400</sup> *Zibaldone*, 1622 (3 settembre 1821)

<sup>401</sup> Leibniz, *Discorso di metafisica*, V.

<sup>402</sup> Leibniz, *Discorso di metafisica*, V e XXXVI.

<sup>403</sup> Leibniz, *Monadologia*, 53.

<sup>404</sup> Leibniz, *Monadologia*, 53-54.

<sup>405</sup> In questa *“contingenza”* della scelta divina è, secondo Leibniz, anche il fondamento della libertà umana: cfr. *Discorso di metafisica*, XIII e XXX (*Dio inclina la nostra anima senza necessitarla [...]*). Data una sostanza individuale, Dio conosce già tutte le sue azioni, che mentre per l'uomo sono *“verità di fatto”* (contingenti, a posteriori), per lui sono *“verità di ragione”* (necessarie, a priori). Ma questo secondo Leibniz non significa che l'azione umana sia necessitata: i futuri contingenti sono *“certi”*

divina che sarebbe potuta essere diversa), esse tuttavia non sarebbero potute essere migliori di come sono, perché tra tutte le possibilità contenute nel suo intelletto, la volontà divina ha scelto la migliore (“ciò [cioè il maggior grado di perfezione] è la causa dell’esistenza del meglio, che la Saggezza fa conoscere a Dio, che la sua bontà gli fa scegliere”<sup>406</sup>). Tuttavia, riconosce Leibniz, “se gli [a Dio] mancasse la volontà per scegliere il meglio, non vi sarebbe alcuna ragione perché un possibile esistesse a preferenza di altri”<sup>407</sup>.

In Leopardi viene meno la ragione della scelta del meglio, perché viene negato ogni assoluto. Distrutte le idee platoniche precedenti alle cose, dei due principi eletti dai greci come principio di ordine e principio di indeterminazione, non resta che il secondo, la possibilità infinita. Dall’essere delle cose si può dedurre solo la loro possibilità di essere: la possibilità infinita preesiste necessariamente alle cose<sup>408</sup>. Anche la materia prima aristotelica coincide con la possibilità<sup>409</sup>, quindi è il luogo in cui le cose sono in potenza: per Aristotele la possibilità preesiste necessariamente alle cose<sup>410</sup>. Tuttavia per Aristotele la possibilità è preceduta ontologicamente e cronologicamente dall’atto<sup>411</sup>. Per Leopardi invece tale possibilità concepita come luogo dell’indeterminazione non ha nessun principio che la determini<sup>412</sup> (il dio-possibilità infinita non ha vincoli, è pura libertà) e quindi la necessita a essere in un certo modo piuttosto che in un altro: non c’è nessuna ragione indipendente dall’essere e dal modo di essere delle cose, non c’è una necessità preesistente alle cose<sup>413</sup>, una *ragione* per cui le cose stanno così e non diversamente<sup>414</sup>.

A partire dalle cose, la mente non può che arrivare a dedurre la necessità della possibilità infinita, senza trovare una ragione assoluta del loro essere. Per questo il

---

perché dio li prevede, ma non per questo necessari: il verificarsi del loro contrario infatti – benché di fatto sia impossibile – non implicherebbe contraddizione.

<sup>406</sup> Leibniz, *Monadologia*, 55.

<sup>407</sup> Leibniz, *Discorso di metafisica*, XXXVI.

<sup>408</sup> *Zibaldone*, 1645 (7 settembre 1821)

<sup>409</sup> Aristotele, *Metafisica* XII, 1069 b 15: la materia (ὕλη) è la possibilità di ricevere i contrari.

<sup>410</sup> Su questo punto si veda la sua critica ai Megarici in *Metafisica*, IX, 1046 b 29.

<sup>411</sup> L’atto è anteriore alla potenza in quanto alla nozione, al tempo (anche se solo dal punto di vista del genere, non dell’individuo) ed alla sostanza: Aristotele, *Metafisica* IX, 1049 b sgg.

<sup>412</sup> Scrive Annalisa Reggi (2002): “L’infinito [leopardiano] si riallaccia all’infinito negativo degli antichi, a un’idea di incompiutezza, di imperfezione, di mancanza di forma. È l’apeiron, il non essere dei pitagorici, è pura negatività della materia potenziale come voleva Aristotele. Ma un profondo solco tra la propria visione filosofico-poetica e il retaggio del passato Leopardi lo traccia”. Al proposito, Reggi cita queste parole tratte dal saggio di Paolo Zellini (1998): “Leopardi dai greci non eredita quello che era stato il grande antidoto al male d’infinito, la teoria della misura e l’arte di imbrigliare l’illimitato in una serie di rapporti, logoi limitati”.

<sup>413</sup> *Zibaldone*, 1613-1615 (2 settembre 1821)

<sup>414</sup> Cfr. anche *Zibaldone*, 1713-1714 (16 settembre 1821).

principio, la possibilità infinita, coincide con la nullità del principio, con l'assenza di un principio "necessario" che non sia la possibilità infinita stessa: "il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla"<sup>415</sup> poiché "un primo ed universale principio delle cose, o non esiste, né mai fu, o, se esiste o esiste non lo possiamo in niun modo conoscere"<sup>416</sup>.

L'identificazione di dio con l'infinita possibilità non ha lunga durata, ma l'assenza di un infinito "positivo" rimane una costante. Dopo il 1825 il problema dell'esistenza di un essere infinito sembra ricevere una risposta recisamente negativa, che porta a galla l'idea della nullità dell'infinito (sempre legata all'incapacità dell'intelletto di conoscerlo<sup>417</sup>). Non è possibile passare dall'esistenza del mondo all'infinità dell'intelletto e della potenza del suo creatore, perché questo supporrebbe la conoscenza dell'infinità dell'universo, che invece è falsa: "niente d'infinito si dee attribuire all'autore della natura"<sup>418</sup>. Ogni passaggio dal finito all'infinito sarebbe arbitrario, poiché l'esperienza mostra che non esiste un ente infinito: "niente nella natura annunzia l'infinito, l'esistenza di alcuna cosa infinita. L'infinito è un parto della nostra immaginazione [...] secondo le leggi [...] dedotte dalle cose esistenti che noi conosciamo [...] l'infinito cioè una cosa senza limiti, non può esistere, non sarebbe cosa ec."<sup>419</sup>. Ogni ente infatti è un'individualità e in quanto tale è determinato, limitato e perciò finito: l'unico infinito è l'assenza di de-terminazione, ciò che non è ente, dunque il nulla<sup>420</sup>.

L'infinito inteso come assoluto, che nella tradizione filosofica è l'essere oggetto di indagine della metafisica, è privato di realtà (l'assoluto non esiste) già nella teoria del

---

<sup>415</sup> *Zibaldone*, 1341 (18 luglio 1821). In relazione al rapporto tra nulla ed infinita possibilità Severino (1997), p. 244-247, rileva nel pensiero leopardiano un'ambiguità, a conferma della sua lettura del pensiero di Leopardi come il grado maggiore di autocoscienza raggiunta dal pensiero occidentale, ma anche come l'incapacità di tale pensiero di vedere la propria autocontraddittorietà. Il nulla infatti – spiega Severino – non può differire dalla possibilità infinita (identificata con dio, del quale in questo passo zibaldoniano si dice che il principio è il nulla), poiché non può essere il principio di essa, pena il regresso all'infinito (vi sarebbe infatti una possibilità della possibilità e così via). Tuttavia, se non differisce dalla possibilità infinita, il nulla è non-nulla: "anche dopo la distruzione dell'*epistème* il pensiero dell'Occidente anticipa la cosa che esiste di fatto e le impedisce di uscire dal nulla". Ma l'identificazione del nulla con la possibilità infinita fa cadere l'essenza del pensiero occidentale, ovvero la convinzione che tutte le cose provengono dal nulla, e ne rivela l'inconscio – ovvero che il niente è essente – e quindi la contraddizione su cui è fondato.

<sup>416</sup> *Zibaldone*, 1341 (18 luglio 1821). Sull'impossibilità di conoscere l'essenza di dio, che accomuna le osservazioni leopardiane con gli insegnamenti cristiani, si veda *Zibaldone*, 2178 (27 novembre 1821). Tilgher (1940), pp. 95-97, parla al proposito di "teologia negativa" in Leopardi.

<sup>417</sup> Cfr. *Zibaldone*, 4274 (7 aprile 1827).

<sup>418</sup> *Zibaldone*, 4142 (8 ottobre 1825)

<sup>419</sup> *Zibaldone*, 4178 (1 maggio 1826)

<sup>420</sup> *Zibaldone*, 4178 (2 maggio 1826)

piacere<sup>421</sup>. Leopardi infatti riserva inizialmente all'infinito lo statuto di prodotto dell'immaginazione per illudere il desiderio (infinito-indefinito) – dando una definizione che appunto sottende già l'inesistenza, ovvero la nullità, dell'infinito (le due concezioni sono strettamente correlate: è significativo che la definizione di infinito come “parto della nostra immaginazione”<sup>422</sup> rimanga anche quando l'infinito è definito come nulla) – diventa in seguito esplicitamente infinito-nulla<sup>423</sup> (e viceversa, in questo rimane pur sempre rappresentazione del soggetto, in quanto l'infinità del nulla è un'idea, non una cosa, può esistere solo nell'immaginazione o nel linguaggio<sup>424</sup>).

La stessa infinità della materia viene ora definita da Leopardi come nulla. Leopardi rompe infatti l'equazione tra eternità ed infinita estensione della materia. Per Leopardi la materia è eterna, ma non infinita in estensione<sup>425</sup>. Essa non può essere infinita in estensione poiché, abbiamo visto, l'idea stessa di ente è in contraddizione con l'idea di infinità (non esiste un ente infinito). Il fatto che la materia sia finita in estensione non contrasta tuttavia con il principio di conservazione della materia: “ciò non vorrebbe dire altro, se non che la materia, cosa finita, non avrebbe mai cominciato ad essere, né mai lascerebbe di essere; che il finito è sempre stato e sempre sarà”<sup>426</sup>. L'unica infinità che si può attribuire alla materia, visto che non si può pensarla come infinitamente estesa, è l'infinità temporale: la materia è finita, ma l'uomo si rappresenta la sua durata come eterna. Ma anche l'infinità temporale, *l'eterno, è nulla*: l'infinità dell'eterno è l'infinità del nulla perché il tempo è nulla, è solo un'idea<sup>427</sup>, esiste solo nella rappresentazione del soggetto<sup>428</sup>. L'infinità del tempo non prova quindi l'esistenza di enti infiniti: “la infinità del tempo non proverebbe né la esistenza né la possibilità di enti infiniti, più di quel che non lo provi la infinità del

---

<sup>421</sup> *Zibaldone*, 167 sgg. (12-23 luglio 1820)

<sup>422</sup> *Zibaldone*, 4178 (1 maggio 1826)

<sup>423</sup> Su questo passaggio dall'infinito-indefinito all'infinito-nulla ha scritto Mariani (1976).

<sup>424</sup> *Zibaldone*, 4181-4182 (4 giugno 1826). Sull'infinità dell'universo come “illusione naturale della fantasia” si veda *Zibaldone*, 4292 (20 settembre 1827).

<sup>425</sup> *Zibaldone*, 4181 (4 giugno 1826)

<sup>426</sup> *Zibaldone*, 4181 (4 giugno 1826)

<sup>427</sup> “Il tempo non è una cosa. Esso è uno accidente delle cose, e indipendentemente dalla esistenza delle cose è nulla; è uno accidente di questa esistenza; o piuttosto è una nostra idea, una parola. La durata delle cose che sono, è il tempo”: *Zibaldone*, 4233 (14 dicembre 1826). Sul paragone tra la concezione leopardiana del tempo con quella lockiana si veda Mariani (1976).

<sup>428</sup> Come scrive Severino (1990), p. 37, il principio greco dell'oggettività (materia eterna) è unito in Leopardi al principio moderno della soggettività (infinito è solo il tempo, l'infinità della materia è solo nella rappresentazione del soggetto).



nulla, infinità che non esiste né può esistere se non nella immaginazione e nel linguaggio<sup>429</sup>.

L'unico infinito che l'uomo si rappresenta nella materia è la sua infinita durata, che coincide con la rappresentazione dell'infinita durata dell'annullamento delle cose e di se stesso, cioè della propria morte<sup>430</sup> (definita appunto dal *Coro* dei morti del *Ruysch* "sola nel mondo eterna"), ovvero dell'eterna nullità del finito. L'eternità della materia è l'eternità del nulla, anche nel senso che coincide con l'eternità dell'annullamento di tutte le cose. *Lo spazio lasciato vuoto dall'assoluto (nullità dell'assoluto) è occupato dall'unica infinità che l'intelletto può rappresentarsi, che è quella del nulla di tutte le cose e di se stesso (la propria morte)*<sup>431</sup>.

Per Leopardi la materia è "soggettivamente" eterna, la sua eternità esiste solo *negativamente*, come rappresentazione dell'eternità dell'annientamento. L'unica rappresentazione che il soggetto può farsi dell'eternità della materia è l'eterna nullità delle cose. Per Epicuro la materia è "oggettivamente" eterna: l'eternità della materia non è prodotto dell'immaginazione, bensì risultato di inferenza razionale. La materia non è il luogo del nulla, poiché il nulla non esiste: l'atomo è il principio-limite che impedisce l'andare nel nulla delle cose. Il fatto che la morte sia il nulla delle determinazioni individuali (è appunto "nulla", μηδὲν πρὸς ἡμᾶς<sup>432</sup>) per Epicuro non contrasta con il principio dell'*ex nihilo nihil*, in quanto l'atomo garantisce il non andare nel nulla della materia che costituisce tali determinazioni. In Epicuro non c'è un principio esterno che determini le cose ad essere in un certo modo, tuttavia l'accadere afinalistico del processo della natura è regolato dal principio della *limitazione della possibilità* sintetizzato dall'ἄτομος.

Per Leopardi la materia è il luogo del nulla perché non è ciò che garantisce che le cose siano sempre salve dal nulla, come è nella metafisica platonica e aristotelica ed anche epicurea, con le differenze che abbiamo visto (anche nella metafisica di Epicuro, come in quella platonica e aristotelica, i principi sono due, il limite e l'illimitato. Egli tuttavia attribuisce l'illimitato al vuoto, per riservare alla materia il limite, e pone tra vuoto e materia un'esclusione reciproca, negandone la fusione: la materia epicurea, nell'ἄτομος, possiede cioè già intrinsecamente il principio formale,

---

<sup>429</sup> *Zibaldone*, 4181 (4 giugno 1826)

<sup>430</sup> Su questo senso dell'infinito-nulla, si veda Mariani (1976), p. 266.

<sup>431</sup> Questi due significati del nulla in Leopardi sono individuati e distinti da Caracciolo (1976), p. 73.

<sup>432</sup> *Epistola a Meneceo*, 124 (LS 24A1)

il limite), ma è appunto il luogo del loro annullamento. Quindi per Leopardi la materia è indistruttibile, cioè non va mai nel nulla (anche se è finita), ma è insieme luogo del nulla di tutte le cose<sup>433</sup>. La materia come essere nulla delle cose coincide con la nullità del principio che garantisce il loro essere sempre salve dal nulla. Ma la nullità del principio, la nullità di ogni infinito “positivo”, è appunto l’infinita possibilità<sup>434</sup>.

---

<sup>433</sup> Può essere spiegata così quella che appare un’“incompatibilità” tra la tesi scientifica dell’indistruttibilità della materia, sostenuta nel *Frammento* e nelle riflessioni “atomistiche” dello *Zibaldone* e la tesi che la materia è il luogo del nulla delle determinazioni. Per Leopardi la materia non si distrugge, non va mai nel nulla: “Pare che l’essere delle cose abbia per suo proprio e unico obbietto il morire. Non potendo morire quel che non era, perciò dal nulla scaturirono le cose che sono” e “ogni parte dell’universo si affretta infaticabilmente alla morte [...] solo l’universo medesimo apparisce immune dallo scadere e languire” tuttavia “Tempo verrà che esso universo, e la natura medesima, sarà spenta [...] un silenzio nudo e una quiete altissima empieranno lo spazio immenso” (*Cantico del Gallo Silvestre* (10-16 novembre 1824)). Però Leopardi nella nota finale al *Cantico* afferma che “Questa è conclusione poetica, non filosofica. Parlando filosoficamente, l’esistenza, che non è mai cominciata, non avrà mai fine” (per Severino (1990), p. 224, la distruzione della natura del *Cantico del gallo silvestre* è la distruzione di uno solo degli infiniti ordini di cose, il “sistema della natura”). Nella critica a Leibniz in *Zibaldone*, 1635-1636 (5 settembre 1821) Leopardi afferma che pur scomponendo la materia fino alle sue minime parti, non si può mai arrivare allo spirituale (“al di là non troverete mica lo spirito, ma il nulla”): in questo passo Leopardi probabilmente non intende dire che scomponendo all’infinito la materia si trovi il nulla, bensì che non si trova lo spirito. Si veda anche *Zibaldone*, 601-602 (4 febbraio 1821): “La mente nostra non può non solamente conoscere, ma neppur concepire alcuna cosa oltre i limiti della materia. Al di là, non possiamo con qualunque possibile sforzo, immaginarci una maniera di essere, una cosa diversa dal nulla”. Non si intende qui affrontare la questione se il nulla leopardiano sia *nihil* assoluto (è la posizione di Severino (1997), p. 244: “Qui, il nulla non ha nulla a che vedere con il “nulla” dei mistici [...]. L’infinita possibilità, in cui consiste Dio, è l’assoluta negatività del *nihil negativum*, o vi si trova raccolta”) o coincida con l’impossibilità di conoscere il principio (Tilgher (1940), p. 95 sgg., parla di “teologia negativa” a proposito dell’identificazione di dio con la possibilità infinita). Secondo Severino (1997), p. 244, Leopardi pensa il nulla come *nihil* assoluto, ma identificandolo con l’infinita possibilità si contraddice (cfr. *infra*, p. 78, n. 415). Severino rileva nell’atomismo di Leopardi un’altra ambiguità del suo pensiero: secondo Severino (1990), pp. 285-289, in Leopardi il problema dell’esaustione dell’analisi infinita rimane aperto proprio perché egli non riesce a scorgere l’identità inconscia dell’essere e del nulla che sottostà a tutta la filosofia occidentale. Per questo, secondo Severino, Leopardi oscillerebbe tra l’esaustione dell’analisi infinita, ossia l’idea della realizzabilità attuale della scomposizione della materia fino al nulla (che porterebbe Leopardi a vedere l’identità tra essere e nulla posta dalla filosofia occidentale: è per evitare tale identificazione che Zenone ha negato la divisibilità dell’essere), e la semplice potenzialità dell’analisi infinita, ossia l’impossibilità attuale di analizzare la materia all’infinito: è proprio perché mantiene aperta anche questa seconda possibilità che Leopardi non riesce a vedere l’identità tra essere e nulla sottesa alla filosofia occidentale.

<sup>434</sup> Sull’ambiguità costituita dall’identificazione di nulla e infinita possibilità nel pensiero leopardiano, si vedano le osservazioni di Severino (1997) riportate *infra*, p. 78, n. 415.



### 3. III) LA CRITICA AL FINALISMO: ANTIPROVVIDENZIALISMO DELLA NATURA E BEATITUDINE DIVINA

L'idea di un Dio terribile, raffigurato come un despota, ha dovuto rendere inevitabilmente malvagi i suoi sudditi. La paura non crea che schiavi [...] che credono che tutto divenga lecito quando si tratta o di guadagnarsi la benevolenza del loro Signore, o di sottrarsi ai suoi temuti castighi.

(D'Holbach, *Il buon senso*)

Nell'universo epicureo non vi è alcuna causa finale che regoli il moto atomico. La natura, scrive Lucrezio, è *libera*, cioè agisce *ipsa sua per se sponte*<sup>435</sup>: gli atomi si muovono “spontaneamente”, senza bisogno di un principio esterno che li doti del movimento; i mondi si formano a caso, in seguito a differenti tentativi di arrangiamento degli atomi<sup>436</sup>. Epicuro rigetta ogni idea provvidenzialistica della natura e del divino. I suoi principali bersagli possono essere individuati nell'idea espressa da Platone nel *Timeo* che il mondo sia l'opera di una divinità buona e nella concezione stoica di provvidenzialità della natura<sup>437</sup>. Il modello “creazionistico” platonico (qui con creazionismo non si vuole ovviamente significare che il demiurgo platonico crei il cosmo dal nulla, ma che lo plasma sulla base di un modello eterno) è rifiutato da Epicuro in quanto incompatibile con la propria teoria della conoscenza, secondo la quale l'idea di una cosa non può precedere l'esistenza della cosa medesima, ma deriva dall'esperienza ripetuta della cosa, che porta alla formazione di un'immagine mentale (o prolessi) della stessa. La cosmologia del *Timeo* si basa infatti sull'assunto che esista un *παράδειγμα* eterno<sup>438</sup> preesistente al cosmo sulla base del quale il cosmo viene appunto modellato dal demiurgo. Ma secondo Epicuro non può esservi conoscenza di una cosa precedentemente all'esperienza di essa: è infatti l'esperienza sensibile di una cosa che ne determina la prolessi. Per il modello del cosmo vale lo stesso principio: siccome non può esistere un modello del cosmo prima dell'esistenza del cosmo stesso, la divinità non può aver creato il mondo sulla base di

---

<sup>435</sup> *De rerum natura* II, 1090-1092 (LS 13D3)

<sup>436</sup> *De rerum natura* V, 187-194 (LS 13F5)

<sup>437</sup> Cicerone, *De natura deorum*, I, 18-23 (LS 13G)

<sup>438</sup> Platone, *Timeo*, 48 e

un modello, perché avrebbe dovuto conoscere il cosmo e le leggi di comportamento degli atomi prima di possederne un'immagine o prolessi: *exemplum porro gignundis rebus et ipsa / notities hominum divis unde insita primum est/ quid vellent facere ut scirent animoque viderent / quove modost umquam vis cognita principiorum / quidque inter sese permutato ordine possent / si non ipsa debet specimen natura creandi?*<sup>439</sup>.

Lucrezio è critico anche nei confronti dell'idea di una *finalità interna* in vista della quale ogni cosa sarebbe stata creata<sup>440</sup>. Osservando ad esempio che un organo svolge una data funzione, si è portati a credere – a causa del pregiudizio finalistico – che esso sia stato creato con questa finalità, ossia si è portati a ritenere che l'idea di funzione preceda e determini la creazione di un determinato organo:

*illud in his rebus vitium vementer avemus  
te fugere, errorem virareque praemetuenter,  
lumina ne facias oculorum clara creata,  
prospicere ut possimus, et ut proferre queamus  
proceros passus, ideo fastigia posse  
surarum ac feminum pedibus fundata plicari,  
bracchia tum porro validis ex apta lacertis  
esse manusque datas utraque <et> parte ministras,  
ut facere ad vitam possemus quae foret usus*<sup>441</sup>.

Una lettura finalistica del procedimento della natura nella formazione degli organi è falsa poiché inverte l'ordine delle cause: *cetera de genere hoc inter quaecumque pretantur / omnia perversa praepostera sunt ratione*<sup>442</sup>. Per ristabilire in modo corretto il nesso causale è necessario partire dai dati dell'esperienza evitando di aggiungervi opinioni errate: la constatazione dell'esistenza di un organo svolgente una determinata funzione, non autorizza a credere che l'organo sia stato creato *al fine* di svolgere questa funzione. L'esperienza attesta soltanto che l'organo esiste e svolge una tale funzione; ma la funzione di una cosa è posteriore al suo uso, poiché è in seguito all'uso che l'organo sviluppa e perfeziona lo svolgimento della sua funzione specifica. L'organo dunque è nato “a caso”, senza alcun fine, non è nato perché ne

---

<sup>439</sup> *De rerum natura* V, 181-186 (LS 13F4): “E l'idea della creazione e la nozione stessa dell'uomo come furono prima ingenerati negli dei, sì che sapessero e vedessero nella loro mente quel che volevano fare; o in che modo fu conosciuta la forza degli elementi e ciò che essi potevano col mutar posizione fra loro, se la stessa natura non diede l'esempio della creazione?”

<sup>440</sup> Sulla critica di Lucrezio ai concetti di provvidenza e di finalità interna si veda Gigandet (2003).

<sup>441</sup> *De rerum natura* IV, 823-831 (LS 13E1)

<sup>442</sup> *De rerum natura* IV, 832-833 (LS 13E1): “tutte le altre spiegazioni di tal genere, che gli uomini danno, stravolgono la verità con assurdo ragionamento”.

usassimo: *nil ideo quoniam natumst in corpore ut uti / possemus sed quod natumst id procreat usum*<sup>443</sup>. All'inizio della nascita delle specie animali, la natura procedeva per tentativi: dalla terra si creavano degli esseri mostruosi che si estinsero poiché a causa della loro conformazione anatomica erano incapaci di cercarsi il cibo e di riprodursi. La natura non ha dotato i primi esseri viventi di organi pensati in vista dell'adempimento di determinate funzioni, ma al contrario ha agito da selezionatrice<sup>444</sup>, "permettendo" la sopravvivenza solo a certi esseri viventi dotati di una struttura e di organi tali da permettere la procreazione e il nutrimento<sup>445</sup>. L'uso quindi è posteriore all'organo e la funzione dell'organo si sviluppa con l'uso, quindi l'idea di funzione non può precedere l'esistenza e l'uso dell'organo: *omnia denique membra / ante fuere [...] eorum quam foret usus / haud igitur potuere utendi crescere causa*<sup>446</sup>. Non vi è quindi alcuna idea di funzione esistente precedentemente all'organo che ne abbia determinato finalisticamente la creazione, poiché la prenozione di utilità di un dato organo si forma dopo di esso: *omnia quae prius ipsa / nata dedere suae post notitiam utilitatis / quo genere in primis sensus et membra videmus*<sup>447</sup>. La critica al pregiudizio finalistico è estesa anche all'esistenza dell'essere umano. Benché una volta nati sia augurabile restare in vita, l'opinione che essere nati sia un bene è priva di fondamento<sup>448</sup>, poiché l'uomo non è il fine della creazione: l'esistenza in sé non è né un bene né un male, in quanto è opera del caso, non è il fine dell'opera di una divinità buona che ha creato l'uomo perché la sua esistenza è un bene.

Lucrezio traccia una distinzione tra il modo di operare della natura e il modo di operare della tecnica<sup>449</sup>: a differenza degli organi, gli strumenti vengono creati a partire dall'idea di funzione, quindi nel caso dello strumento è corretto dire che l'idea di funzione precede la creazione dello strumento stesso. La natura non opera finalisticamente, ma a caso; la tecnica invece opera finalisticamente, poiché non produce mai a caso, ma sempre in vista di uno scopo: la tecnica è posteriore

---

<sup>443</sup> *De rerum natura* IV, 834-835 (LS 13E2): "perché nessun organo si è formato nel corpo per consentirci di usarlo, ma ciò che è nato genera poi l'uso".

<sup>444</sup> Long-Sedley (1987), p. 132, mettono in luce il darwinismo *ante litteram* della teoria epicurea.

<sup>445</sup> *De rerum natura* V, 837-877 (LS 13I)

<sup>446</sup> *De rerum natura* IV, 840-842 (LS 13E2): "insomma tutte le membra esistettero prima che sorgesse il loro uso. Non poterono, dunque, formarsi in vista dell'uso".

<sup>447</sup> *De rerum natura* IV, 853-855 (LS 13E4): "tutte quelle altre cose che, già prima formate, suggerirono poi la nozione della loro utilità. Tra queste in primo luogo vediamo i sensi e le membra".

<sup>448</sup> *De rerum natura* V, 174-180 (LS 13F3)

<sup>449</sup> *De rerum natura* IV, 823-857 (LS 13E)

all'esperienza, poiché è la natura stessa che fornisce alla tecnica la prenozione dell'utile<sup>450</sup>, sulla base della quale uno strumento deve essere costruito. Epicuro individua l'errore di Platone nell'applicare indebitamente alla natura un modello di funzionamento tecnico, cioè nel pensare che il cosmo sia stato creato da una divinità che opera tecnicamente, plasmando tutte le cose sulla base di un modello e in vista di un fine: Platone sbaglia poiché non analizza le cose come stanno, ma le pre-giudica, partendo dalla tecnica per giudicare la natura.

Un altro argomento contro il creazionismo consiste nella dimostrazione dell'incompatibilità dell'idea di divinità perfetta e beata con l'idea di divinità creatrice. Innanzitutto: come spiegare la volontà di creare il mondo? Perché tale decisione sarebbe stata presa solo ad un certo punto e non prima? Il desiderio di creare il mondo potrebbe essere letto come la necessità di colmare una mancanza e denotare perciò un'imperfezione della divinità<sup>451</sup>. Riguardo a questo punto Epicuro si mostra, nella sua lontananza dalla concezione platonica del creazionismo divino, vicino piuttosto all'idea aristotelica di una divinità non creatrice in quanto priva di ogni desiderio perché già pienamente perfetta<sup>452</sup>. Inoltre l'epicureismo polemizza contro la dottrina stoica della provvidenzialità della divinità. Come si può credere che la divinità abbia creato il mondo e se ne occupi se in esso esistono il male e il dolore? Lucrezio critica l'idea di provvidenza: sono i difetti che egli scorge attraverso lo studio della natura e dei fenomeni celesti che gli impediscono di pensare che il mondo sia stato creato da una volontà divina<sup>453</sup>. Il nostro mondo si è creato a caso all'interno di un universo infinito che comprende infiniti mondi. Esso quindi non è stato realizzato per l'uomo<sup>454</sup>, come dimostra la presenza all'interno della natura di elementi ad esso ostili, quali gli ambienti ed i climi inadatti alla vita umana, le bestie selvagge, le malattie<sup>455</sup>. Riguardo alla presenza dei mali nel mondo Lattanzio ci

---

<sup>450</sup> *De rerum natura* IV, 843-852 (LS 13E3)

<sup>451</sup> *De rerum natura* V, 168-173 (LS 13F2)

<sup>452</sup> Long-Sedley (1987), p. 135.

<sup>453</sup> Cfr. *De rerum natura*, II, 178-181

<sup>454</sup> Contro il pregiudizio che il mondo sia stato creato dagli dei per l'uomo, si veda Lucrezio, *De rerum natura* V, 156-167 (LS 13F1) e Cicerone, *De natura deorum*, I, 23 (LS 13G5).

<sup>455</sup> *De rerum natura*, V, 200-221 (LS 13 F6). In Lucrezio l'antiprovvidenzialismo della natura pare a tratti trasformarsi nella sua crudeltà nei confronti dell'uomo (cfr. ad esempio *De rerum natura*, V, 1233 sgg.), cioè connotarsi di una dimensione negativa rispetto alla neutralità che detiene in Epicuro. Ma scrive Bignone (1945), pp. 193-194: "Fedelissimo fu Lucrezio, anche in queste sue drammatiche antinomie, alla filosofia di Epicuro, perché essa non è solo la filosofia della serenità e della pace, ma [...] la filosofia del dramma cosmico, da cui solamente l'eroica forza morale dell'uomo può sperare di riescire vittoriosa. [...] la sua [di Lucrezio] fede nella vittoria della felicità e della saggezza, a volta a volta, prevale".

tramanda che Epicuro sostenne che se la divinità non *potesse* eliminarli sarebbe impotente, se non *volesse* sarebbe malvagia e invidiosa, se non potesse e non volesse le si potrebbero attribuire tutti questi difetti<sup>456</sup>.

Secondo Epicuro è la falsa opinione sulla divinità che conduce a pensarla come “occupata” nelle vicende del mondo ed è proprio questa opinione che egli vuole estirpare, attraverso la conoscenza del funzionamento casuale e anti-provvidenziale della natura e attraverso la formulazione di giudizi sulla divinità che si attengano alla prolessi di essa. Nell’*Epistola a Meneceo* Epicuro afferma infatti che esiste una nozione comune (κοινή νόησις), cioè una prolessi del divino propria di tutti gli uomini, che si rappresentano la divinità come un vivente (ζῶον) immortale e felice<sup>457</sup>. Gli dei dunque esistono (εἶσιν) poiché la conoscenza della loro esistenza è evidente (ἐναργής). L’ἐνάργεια è uno dei criteri di verità, è ciò che fa della prolessi una conoscenza vera (anche se gli dei non sono percepiti attraverso i sensi, ma dalla mente: *non sensu sed mente cernatur*<sup>458</sup>): e la verità di una sensazione significa che essa riporta, senza aggiungervi né togliervi nulla, i dati dell’esperienza. A questa nozione comune del divino però le opinioni comuni dei più aggiungono delle credenze false che sono in contrasto con le caratteristiche appartenenti alla κοινή νόησις del divino<sup>459</sup>: “empio non è colui che gli dei del volgo rinnega, ma chi le opinioni del volgo applica agli dei, poiché non sono prenozioni ma fallaci presunzioni (ὑπολήψεις ψευδεῖς) i giudizi del volgo a proposito degli dei”<sup>460</sup>. L’errore è nel giudizio, che è falso poiché non si attiene alla prolessi, ma contrasta con quanto essa ci dice sulla divinità, attribuendole caratteristiche – come la volontà creatrice e punitiva – in contraddizione (ὑπεναντίον)<sup>461</sup> con la sua beatitudine: “preoccupazioni, ire e benevolenze sono inconciliabili con la beatitudine: son cose che provengono da debolezza e timore e bisogno degli altri”<sup>462</sup>. È l’attribuzione di tali caratteristiche alla divinità che conduce a ritenerla responsabile dei mali e a ritenerla

<sup>456</sup> Lattanzio, *De ira dei*, XIII, 19 (Usener 374)

<sup>457</sup> *Epistola a Meneceo* 123 (LS 23B1)

<sup>458</sup> Cicerone, *De natura deorum*, I, 43-49 (LS 23E7). Si veda lo *Scolio a Massime capitali*, I: τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοῦς; e Lucrezio, *De rerum natura*, V, 148-149 (LS 23L): *tenuis enim natura deum longeque remota / sensibus ab nostris vix mente videtur*.

<sup>459</sup> In *Epistola a Erodoto*, 77 (LS 23C3) Epicuro ribadisce che non dobbiamo crearci opinioni sugli dei che siano in contrasto con le nozioni (ἐννοίαι) che abbiamo di essi.

<sup>460</sup> *Epistola a Meneceo* 123 (LS 23B3)

<sup>461</sup> *Epistola a Erodoto* 77 (LS 23C3); cfr. Lucrezio, *De rerum natura*, VI, 69 (LS 23D): *aliena*.

<sup>462</sup> *Epistola a Erodoto* 77 (LS 23C1)



facilmente piegabile con sacrifici e preghiere. Per svelare l'infondatezza del timore della divinità, Epicuro deve dimostrare la falsità di questa concezione del divino: non si può attribuire alla divinità la beatitudine e allo stesso tempo l'implicazione nello svolgimento delle vicende mondane, poiché l'unica concezione della divinità che non contraddica la sua perfetta beatitudine, oggetto di prolessi, è la totale indifferenza e imperturbabilità rispetto a quanto accade all'esterno, che implica anche l'assenza di rapporti con quanto avviene nel mondo, nel quale essa non interviene né elargendo beni né infliggendo punizioni: "L'essere beato e immortale non ha né procura agli altri affanni; così non è soggetto né all'ira né alla benevolenza"<sup>463</sup>.

L'uomo che teme di essere punito o spera di ottenere favori dalla divinità sta in continua apprensione. La vera religiosità non consiste nel prosternarsi incessantemente davanti ad una pietra o nel sacrificare attendendosi per questo una ricompensa, ma nel contemplare le cose con animo tranquillo<sup>464</sup>. Solo chi conosce il funzionamento della natura ha questa capacità: a lui non è negato il culto degli dei<sup>465</sup>. Egli, che sa che gli dei non intervengono in un cosmo in cui tutto è casuale, non si rivolgerà ad essi per ottenere dei favori, ma solamente per venerazione verso la loro natura superiore. Anche l'intento di Epicuro di riportare l'uomo ad una corretta visione della divinità è finalizzato alla realizzazione di uno scopo etico: l'eliminazione del turbamento.

Gli dei di Epicuro sono oggetto di venerazione in quanto rappresentano dei paradigmi etici, dei modelli di felicità per l'uomo. L'accostamento tra felicità di dio e felicità del saggio è posto in molti testi epicurei<sup>466</sup>. La descrizione della beatitudine

---

<sup>463</sup> *Massime capitali*, I

<sup>464</sup> *De rerum natura*, V, 1998-1203 (LS 23A4)

<sup>465</sup> Cfr. il frammento del trattato epicureo anonimo sulla teologia I, 4-24 (LS 23I). La filosofia epicurea è stata accusata di ateismo. Filodemo, *De pietate*, 110 (Arrighetti, 19. 4) ha difeso Epicuro dalle accuse di empietà e ha affermato che nel libro XII del *Sulla natura* Epicuro criticò Prodicò, Diagora, Crizia e altri per il loro ateismo (*De pietate*, 112, 5-12 (LS 23H)). Epicuro non nega l'utilità del culto: quello che contesta è che gli dei vadano venerati per timore di essere puniti o per speranza di ottenerne favori. L'importanza attribuita dall'epicureismo ad una corretta concezione del divino è legata al suo essere parte integrante della sua terapia filosofica: ciò che Epicuro combatte è la concezione tradizionale del divino, che alimenta il turbamento. Secondo Giannantoni (1996), p. 48 sgg., Epicuro non fu ateo, ma fu razionalista (Giannantoni intende per razionalismo la rielaborazione in chiave razionalistica del patrimonio mitologico tradizionale); combattè tuttavia anche contro quella forma di razionalismo rappresentata dalla teologia astrale, che pensa gli astri come divinità che si muovono razionalmente e volontariamente (*Epistola a Erodoto*, 77 (LS 23C2)). Nelle teologie astrali, infatti, Epicuro vede un pericolo ancora maggiore rispetto a quello rappresentato dalla religione tradizionale, poiché mentre la visione tradizionale della divinità lascia spazio alla speranza (gli dei sono piegabili con sacrifici), non c'è via di fuga al determinismo astrale.

<sup>466</sup> Cfr. anche *Epistola a Meneceo* 124 (LS 23B4): il giudizio che ciascuno ha del divino dipende da ciò che egli considera come virtù (quindi la concezione del divino propria del saggio, che pensa la

divina di *Massime capitali*, I (“L’essere beato e immortale non ha né procura agli altri affanni”) richiama quella del saggio di *Sentenze vaticane*, 79 (“L’uomo sereno procura serenità a sé e agli altri”). In *Epistola a Meneceo*, 135 Epicuro afferma che chi mette in pratica i suoi insegnamenti etici può vivere come un dio tra gli uomini, “poiché non è in niente simile a un mortale uomo che viva fra beni immortali”<sup>467</sup>; e nella *Lettera a sua madre* riportata da Diogene di Enoanda Epicuro dice che vivendo felici si acquista una disposizione d’animo simile a quella divina (διάθεσιν ἰσόθεον): ὅτε μὲν γὰρ ζῶμεν, ὁμοίως τοῖς θεοῖς χαίρο[μ]εν: “infatti quando viviamo [le argomentazioni che precedono lasciano sottintendere “felici”], godiamo come degli dei”<sup>468</sup>. Il parallelo posto da Epicuro tra felicità di dio e felicità del saggio gli è valso la critica di circolarità di Sesto Empirico, che ha accusato Epicuro di porre il concetto di felicità divina a modello di quella umana, ma di ricavare allo stesso tempo la felicità divina da una amplificazione (μετάβασις) della felicità umana<sup>469</sup>.

Il valore di paradigma etico della divinità in rapporto all’uomo è sostenuto dal fatto che gli dei hanno forma umana, ἀνθρωποειδεῖς, come riporta lo *Scolio* alla prima *Massima capitale*<sup>470</sup>. Il portavoce ciceroniano dell’epicureismo, Velleio, afferma che la προλήψις antropomorfa di divinità fornitaci dalla natura<sup>471</sup> viene fondata dalla ragione attraverso la constatazione che in natura non vi è forma più perfetta di quella umana ed adduce come motivazione dell’antropomorfismo divino il fatto che la beatitudine è possibile solo in esseri virtuosi, ma siccome la virtù a sua volta si dà solo in esseri dotati di ragione, allora le immagini degli dei hanno forma umana, poiché l’uomo è l’unico essere dotato di ragione (anzi, gli dei parlano greco<sup>472</sup> in accordo con l’affermazione di Epicuro che solo i greci possono filosofare<sup>473</sup> e che quindi la lingua greca è la lingua dei sapienti).

---

divinità imperturbabile e non interessata alle vicende umane, non coincide con quella propria del malvagio).

<sup>467</sup> *Epistola a Meneceo*, 135 (LS 23J)

<sup>468</sup> Diogene di Enoanda, fr. 122, IV e fr. 123, I, 5-10 (Casanova)

<sup>469</sup> Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, IX, 43-47 (LS 23F)

<sup>470</sup> LS 23G

<sup>471</sup> Cicerone, *De natura deorum* I, 43-49 (LS 23E6). Ciò conduce Cicerone (LS 23E2) a parlare di innatismo dell’idea del divino (*innatas cognitiones*); tale attribuzione contrasta però con la teoria empirista della conoscenza di Epicuro: non esistono idee innate poiché ogni idea si forma solo a partire dall’esperienza sensibile. Long e Sedley (1987), p. 283, n. 1, sostenitori della tesi che gli dei di Epicuro sono immagini prodotte dalla mente dell’uomo, ritengono che l’innatismo non sia da riferirsi all’idea del divino, ma alla disposizione dell’uomo a crearsi tale idea.

<sup>472</sup> Filodemo, *περὶ θεῶν*, γ, col. 14 6 ss Diels

<sup>473</sup> Clemente Alessandrino, *Stromata* I, 15, 67 (Arrighetti 143 = Usener 226)

Secondo Long e Sedley – la cui interpretazione è criticata dagli studiosi, tra i quali in particolare Mansfeld, che attribuiscono un’esistenza reale agli dei<sup>474</sup> – il carattere antropomorfo degli dei è spiegabile con il fatto che essi sono immagini mentali<sup>475</sup>. Essi ritengono che questa interpretazione sia supportata in particolare dalla seguente testimonianza di Cicerone:

*Epicurus [...] docet eam esse vim et naturam deorum, ut primum non sensu sed mente cernatur, nec soliditate quadam nec ad numerum, ut ea quae ille propter firmitatem στερέμνιαι appellat, sed imaginibus similitudine et transitione perceptis, cum infinita simillarum imaginum series ex innumerabilibus individuis<sup>476</sup> existat et ad deos [Lambino: ad nos] adfluat, cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam infixamque nostram intelligentiam capere quae sit et beata natura et aeterna<sup>477</sup>.*

Long e Sedley arguiscono da questo testo che secondo Epicuro gli dei sono immagini prodotte dalla mente umana attraverso un’amplificazione (*transitio*) dell’idea di uomo felice e longevo. Secondo Long e Sedley<sup>478</sup> quindi la *similitudo* sarebbe non la corrispondenza tra le immagini e gli dei, bensì la somiglianza delle immagini successive tra di loro, e la *transitio* consisterebbe nel processo di amplificazione da parte della mente di tali immagini di uomini felici e longevi, fino ad ottenere l’idea di divinità concepita come essere perfettamente felice ed eterno: che le immagini affluiscono *ad deos*<sup>479</sup> starebbe a significare che le immagini di uomini

---

<sup>474</sup> Tra questi anche Festugière (1946) e Giannantoni (1996).

<sup>475</sup> In questa sede il problema dello statuto degli dei epicurei non sarà approfondito, ma saranno solo spiegati i principali punti a sostegno di ciascuna delle due interpretazioni. La complessità della questione è dovuta alle difficoltà sia di interpretare i testi sia di conciliare tra loro le diverse testimonianze, che su certi punti appaiono divergenti.

<sup>476</sup> Mansfeld (1993), p. 192, n. 50, intende *ex innumerabilibus individuis* come “da atomi individuali” (lo stesso sostengono anche Long-Sedley (1987), p. 290), criticando l’interpretazione “da uomini individuali”. Secondo Mansfeld tuttavia, a differenza di quanto pensano Long e Sedley, gli atomi individuali sarebbero i costituenti dei *simulacra* che affluiscono verso la divinità rimpiazzando le perdite atomiche da essa subite per emanazione. Mansfeld, p. 192, critica all’interpretazione di Long e Sedley di far derivare l’immagine degli dei sia dagli infiniti atomi sia da immagini umane.

<sup>477</sup> Cicerone, *De natura deorum* I, 43-49 (LS 23E7). Cfr. lo scolio alla prima *Massima capitale* (LS 23G): gli dei risultano da un flusso continuo di immagini simili verso lo stesso luogo (ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένων).

<sup>478</sup> Long-Sedley (1987), p. 285, n. 1.

<sup>479</sup> Long e Sedley (1987), p. 290. Per ovviare alla difficoltà rappresentata dall’affermazione che le immagini fluiscono verso gli dei, Lambino propose l’emendazione di *ad deos* con *ad nos*, non necessaria ovviamente se si adotta un’interpretazione come quella di Long e Sedley, p. 286, n. 1. Anche Mansfeld (1993), p. 191, n. 47, ritiene che, oltre che perché è *lectio difficilior*, *ad deos* sia preferibile anche per il parallelo con lo *Scolio* alla prima *Massima capitale* di Epicuro. Come sarà spiegato in seguito, secondo Mansfeld il fatto che le immagini affluiscono *ad deos* significa che l’indistruttibilità dei composti atomici divini è garantita dalla compensazione dei *simulacra* emessi dagli dei grazie all’afflusso verso gli dei di *simulacra* identici.

felici per *transitio* diventano i nostri dei. A sostegno della loro interpretazione del passo ciceroniano, Long e Sedley tracciano un parallelo tra la *transitio* di Cicerone e la *μετάβασις* di Sesto Empirico, che critica Epicuro di circolarità per aver tratto l'idea della beatitudine divina amplificando per *μετάβασις* l'immagine di uomo felice<sup>480</sup>. A loro avviso la *μετάβασις* sarebbe un termine tecnico indicante un processo di costruzione dei concetti da parte della mente<sup>481</sup>: a partire dall'idea di uomo felice, l'uomo si creerebbe per amplificazione l'idea di divinità.

Secondo Long e Sedley inoltre lo scolio alla prima *Massima capitale* distinguerebbe due tipi di divinità:

ἐν ἄλλοις δὲ φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοῦς, οὓς μὲν κατ'ἀριθμὸν ὑφ'εστῶτας, οὓς δὲ κατὰ ὁμοείδειαν ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένων, ἀνθρωποειδεῖς<sup>482</sup>.

Long-Sedley ritengono che lo scolio ponga una distinzione tra gli dei numericamente distinti (οὓς μὲν κατ'ἀριθμὸν ὑφ'εστῶτας) e quelli aventi identità formale (οὓς δὲ κατὰ ὁμοείδειαν). I primi sarebbero le immagini di quegli individui saggi come Epicuro che, divinizzati, diventano appunto degli dei, in quanto modelli etici<sup>483</sup>.

<sup>480</sup> Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, IX, 43-47 (LS 23F). Da notare tuttavia che il passo di Sesto distingue l'origine dell'idea dell'esistenza (εἶναι) degli dei dall'origine dell'idea della loro immortalità e perfetta felicità: la prima deriva alla mente da impressioni colte in sogno o dalla contemplazione del cosmo; solo la seconda si produce secondo Sesto per transfert (*μετάβασις*) a partire dall'idea di uomo felice.

<sup>481</sup> Ma Mansfeld (1993), p. 193-194, n. 55, osserva che il termine non è mai riportato da Diogene Laerzio nei passi riferentisi alla formazione dei concetti in Epicuro. Egli sostiene che Sesto lo riprenda dal vocabolario stoico.

<sup>482</sup> LS 23G. Lo scolio è parso a molti studiosi avanzare una teoria in contraddizione con quella riportata da Cicerone, *De natura deorum*, I, 43-49 (LS 23E7), che dice che gli dei non hanno identità numerica. Gli studiosi hanno cercato di risolvere tale contraddizione (Long-Sedley cercano appunto di spiegare in cosa potrebbero consistere questi dei numericamente distinti). Lo scolio di conseguenza ha dato luogo a numerosi tentativi di emendazione: già Gassendi propose di correggere οὓς μὲν... οὓς δὲ... in οὐ μὲν... ὡς δὲ... Isnardi Parente (1974, pp. 34-35), ha avanzato l'ipotesi che κατ'ἀριθμὸν non significhi che gli dei sono conoscibili "nella loro identità numerica" (che è esattamente quanto Cicerone nega), ma che gli dei sono conosciuti "secondo il numero", con un riferimento alla legge dell'isonomia: la ragione cioè ne inferirebbe l'esistenza per inferenza secondo la legge di isonomia, per la quale il numero di creature mortali deve essere compensato o equilibrato da un uguale numero di creature immortali (divine) nell'universo (Cicerone, *De natura deorum* I, 19, 50). L'isonomia tra esseri mortali ed immortali rappresenta in effetti un elemento problematico per l'interpretazione "mentalista". Per l'interpretazione dello scolio data da Mansfeld (1993) si veda *infra* p. 93, n. 490.

<sup>483</sup> Long-Sedley (1987), p. 295. L'immortalità di questi dei sarebbe costituita secondo Long-Sedley, p. 292, dal loro diventare modelli etici "eterni" per le generazioni future. Sulla caratterizzazione divina di

Mentre Long e Sedley negano la corporeità degli dei, Mansfeld sostiene invece che gli dei esistono *realmente*<sup>484</sup> come composti di atomi finissimi (per questo percepibili solo con la mente), secondo quanto testimoniano Lucrezio, che sottolinea la sottigliezza (*tenuēs*) “intattile” della natura degli dei, che tuttavia sono pur sempre *corpora*<sup>485</sup>, ed Aezio: Ἐπίκουρος ἀνθρωποειδεῖς μὲν τοὺς θεοὺς, λόγῳ δὲ πάντας θεωρητοὺς διὰ τὴν λεπτομέρειαν τῆς τῶν εἰδώλων φύσεως<sup>486</sup>. Contro l’idea di Long e Sedley che il processo di *transitio* consista in un’operazione esclusivamente mentale di amplificazione da parte della mente delle immagini di uomo felice fino ad ottenere l’idea della beatitudine divina, Mansfeld propone un paragone con un altro passaggio di Cicerone in cui la *transitio* è definita come quel processo per cui una serie (*multa*) di immagini emesse frequentemente da un oggetto sembrano una sola (*una*): *fluentium frequenter fit transitio visionum ut e multis una videatur*<sup>487</sup>. La *transitio* quindi non sarebbe un’operazione mentale di amplificazione, ma il processo per il quale una serie infinita di immagini identiche viene colta come un’unica immagine: ciascun oggetto emette continuamente delle pellicole atomiche (che formano l’immagine dell’oggetto) simili tra loro; è la continuità di tali immagini

---

Epicuro in Lucrezio si veda il proemio di *De rerum natura*, VI, dove le scoperte di Epicuro sono definite *divina*.

<sup>484</sup> Mansfeld (1993) – la cui interpretazione trova d’accordo Giannantoni (1996) – argomenta che quando parla degli dei Epicuro si riferisce ad essi come esistenti (εἶσιν) e viventi (ζῶα) ed osserva inoltre (p. 192) che la testimonianza di Cicerone, *De natura deorum*, I, 43-49, non dice che le immagini divine sono “prodotte” dalla mente: i verbi riferiti alla conoscenza delle immagini divine, *cerno* e *percipio*, non indicano un processo di creazione, bensì di *ricezione* di tali immagini. C’è da notare che Long e Sedley (1987), p. 295-296, non negano che Epicuro stesso potrebbe aver lasciato aperta la questione dell’esistenza “biologica” degli dei.

<sup>485</sup> *De rerum natura*, V, 146-155 (LS 23L). Anche in *De rerum natura*, VI, 76-77 (LS 23D) Lucrezio afferma che le immagini (*simulacra*) degli dei sono emesse dal loro corpo (*de corpore sancto*). Long e Sedley (1987), p. 289, n. 2, imputano l’attribuzione di corporeità agli dei alla naïveté di Lucrezio. Sul problema della corporeità degli dei cfr. Cicerone, *De natura deorum*, I, 43-49 (LS 23E) che afferma che gli dei di Epicuro non hanno corpo, ma *quasi-corpo* e *quasi-sangue* e che non hanno la solidità degli στερεῶν e per questo non sono conoscibili dai sensi (questo tuttavia potrebbe non riferirsi alla incorporeità degli dei, ma sempre alla finezza delle loro particelle: cfr. Mansfeld (1993), pp. 208-209). L’interpretazione mentalista di Long-Sedley permette di evitare il problema dell’esistenza reale degli dei: la loro corporeità, implicando distruttibilità, contrasterebbe con la loro immortalità, mentre la loro incorporeità contrasterebbe con il principio espresso in *Epistola a Erodoto*, 67 (LS 14A7) che l’unico incorporeo è il vuoto (Lucrezio, afferma che gli dei sono intattili, una caratteristica propria del vuoto, ma corporei). Secondo Mansfeld (1993), che sostiene l’esistenza corporea degli dei, costituiti di atomi finissimi, la loro immortalità è garantita dal continuo afflusso verso di essi di immagini identiche che ne compensano le perdite atomiche. Ma Lucrezio, *De rerum natura*, V, 1175-1176 (LS 23A2) afferma che gli uomini attribuivano una vita eterna alle immagini degli dei che vedevano da svegli o in sogno in quanto la loro apparenza si rinnovava continuamente – *semper suppeditabatur facies* – e la loro forma restava immutata. Un passaggio che potrebbe sostenere l’interpretazione mentalista: l’immortalità degli dei sarebbe data dalla produzione *continua* delle loro immagini, le quali sono distruttibili, ma vengono prodotte in continuazione dalla mente.

<sup>486</sup> Aezio, I 7, 37 (LS 23m)

<sup>487</sup> Cicerone, *De natura deorum*, I 109

che ci dà l'impressione di un'immagine unica e permanente dell'oggetto. Secondo Mansfeld l'indistruttibilità dei composti atomici divini sarebbe garantita dal principio di compensazione delle perdite atomiche (ἀνταναπλήρωσις<sup>488</sup>) valido per i corpi solidi. Egli sostiene quindi che vi sarebbero due tipi di immagini degli dei<sup>489</sup>: oltre ai *simulacra* divini emessi dagli dei che sono responsabili della creazione delle loro immagini, vi sarebbero anche delle pellicole atomiche identiche alle immagini che vengono percepite (*infinita simillarum imaginum series ex innumerabilibus individuīs existat*) che affluiscono verso gli dei (*ad deos adfluat*) e che garantiscono la loro immortalità. È una lettura che Mansfeld estende anche allo scolio alla prima *Massima capitale*, interpretando in questo senso l'espressione ἐπὶ τὸ αὐτὸ e negando che lo scolio si stia riferendo a due tipi di divinità<sup>490</sup>, come credono invece Long-Sedley.

Che esistano realmente o siano solo immagini mentali, nemmeno gli dei rappresentano un modello etico finalistico all'interno della natura epicurea, quindi non costituiscono un'eccezione all'afinalismo della natura (anche se esistessero non sarebbero implicati nell'accadere del tutto). In Epicuro non vi è un modello di felicità a priori, ma una deduzione a posteriori della felicità a partire dall'analisi della costituzione umana. Epicuro infatti non fonda la felicità umana a partire dall'idea di divinità (come, si è visto, gli viene criticato da Sesto Empirico), ma dal principio naturale del perseguimento del piacere e della fuga dal dolore; né ritiene che la contemplazione della beatitudine della divinità – per quanto essa rappresenti un modello per la felicità umana – sia necessaria per il raggiungimento dell'atarassia<sup>491</sup>,

---

<sup>488</sup> *Epistola a Erodoto*, 48

<sup>489</sup> Mansfeld (1993), p. 196.

<sup>490</sup> Secondo Mansfeld (1993) non ci sono due generi di dei, ma uno solo poiché egli, p. 202, ritiene impossibile che Epicuro possa identificare degli individui umani con delle divinità. Mansfeld, p. 203, propone di emendare lo *Scolio* sopprimendo il primo οὐς che sarebbe una ripetizione errata della fine di θεωρητ-ούς ed anche il secondo οὐς, introdotto a suo parere in seguito all'aggiunta errata del primo (la versione di confronto è quella di LS 23G), e traduce: "In other works he states that the numerically distinct gods are seen by reason, but exist in reality with formal unity from a continuous influx of similar images to the same place", coerentemente con la sua interpretazione dell'afflusso di immagini divine verso gli dei: allo scoliasta "what really matters is their [degli dei] formal unity or unending identity because of the uninterrupted stream of images towards them; in other words, their indestructibility" (p. 204, corsivo mio). Per quanto riguarda il contrasto tra lo scolio e Cicerone, *De natura deorum*, I, 43-49 (LS 23E7), secondo Mansfeld (1993), p. 207, Cicerone direbbe non che l'individualità numerica degli dei non può essere conosciuta, ma solo che non è data alla mente come quella dei corpi solidi è percepita dai sensi.

<sup>491</sup> Benché l'interpretazione di Long-Sedley (1987), pp. 293 e 296, che fa degli dei delle proiezioni dell'ideale etico dell'uomo, dei concetti morali – lettura che Morel (2003), p. 175, n. 2, afferma di non accettare senza riserve – eviti la compromissione della neutralità etica dell'universo naturale che

poiché per ottenerla è sufficiente la conoscenza del funzionamento afinalistico della natura (che pur implica anche la negazione di una divinità creazionistica e che si occupi del mondo) e dei limiti del piacere.

---

l'esistenza reale di modelli etici come gli dei potrebbe rappresentare, tuttavia tali ragioni (addotte da Morel (2003), p. 175-179) negano che gli dei, anche qualora esistessero realmente, possano costituire un modello di finalismo etico presente in natura.

### 3. IV) ANTIPROVVIDENZIALISMO E CRUDELTÀ DELLA NATURA

Si ammiri quanto si vuole la provvidenza e la benignità della natura per aver creati gli antidoti, per averli, diciam così, posti allato ai veleni, per aver collocati i rimedi nel paese che produce la malattia. Ma perché creare i veleni? perché ordinare le malattie? E se i veleni e i morbi sono necessari o utili all'economia dell'universo, perché creare gli antidoti? perché apparecchiare e porre alla mano i rimedi?

(*Zibaldone*, 4206)

All'inizio dello *Zibaldone* Leopardi identifica la natura con l'“ordine naturale”, vivendo conformemente al quale l'uomo sarebbe stato felice: “Io credo che nell'ordine naturale l'uomo possa anche in questo mondo esser felice, vivendo naturalmente, e come le bestie, cioè senza grandi né singolari e vivi piaceri, ma con una felicità e contentezza sempre, più o meno, uguale e temperata”<sup>492</sup>. Leopardi condivide inizialmente la tesi di Rousseau, da lui citata, secondo il quale l'artefice dell'infelicità umana non è la natura, ma l'uomo stesso che – a causa dello sviluppo del pensiero – si è allontanato dalla natura e si è *corrotto*: “«Tout homme qui pense est un être corrompu», dice il Rousseau, e noi siamo già tali”<sup>493</sup>.

Leopardi identifica l'“ordine della natura” con dio: “la natura è lo stesso che Dio”<sup>494</sup>, afferma per dimostrare come il suo sistema della natura non si opponga al cristianesimo: Leopardi dice di stimare perfetta l'opera della natura, cioè di dio, e di sostenere la corruzione dell'uomo e il suo decadimento, causato dalla conoscenza, da uno stato primitivo originariamente felice assegnatogli dalla natura, secondo l'allegoria del *Genesi*, che attribuisce la decadenza dell'uomo al fatto di aver mangiato dell'albero della scienza del bene e del male, cioè di aver voluto conoscere. Una tesi che secondo Leopardi costituisce la chiave interpretativa anche della *Favola di Amore e Psiche*<sup>495</sup>, in cui l'anima (Psiche) provoca la propria infelicità (la perdita di Amore) per aver voluto conoscere.

---

<sup>492</sup> *Zibaldone*, 56

<sup>493</sup> *Zibaldone*, 56

<sup>494</sup> *Zibaldone*, 393 (9-15 dicembre 1820)

<sup>495</sup> *Zibaldone*, 637-638 (10 febbraio 1821)



Alcuni mesi dopo Leopardi specificherà meglio la sua concezione di dio, mostrando di comprendere il “sistema della natura”, identificato con dio, come uno degli infiniti modi in cui dio esiste:

“io considero dunque Iddio [...] come racchiudente in se stesso tutte le possibilità, ed esistente in tutti i modi possibili. [...] I suoi rapporti verso gli uomini verso le creature note, sono perfettamente *convenienti* ad essi; sono dunque perfettamente buoni, e migliori di quelli che vi hanno le altre creature, non assolutamente, ma perché i rapporti di queste sono meno perfettamente convenienti. Così resta in piedi tutta la Religione, e l’infinita perfezione di Dio, che si nega come assoluta, si afferma come relativa, e come perfezione nell’ordine di cose che noi conosciamo, dove le qualità che Dio ha verso il mondo, sono relativamente a questo, buone e perfette. E lo sono, tanto verso il nostro ordine di cose universale, quanto verso i particolari ordini che in esso si contengono [...]. Verso un altro ordine di cose Iddio può aver de’ rapporti affatto diversi, e anche contrari, ma perfettamente buoni in relazione a detti ordini, perocch’egli esiste in tutti i modi possibili, e quindi perfettamente conviene con tutte l’esistenze, e quindi è sostanzialmente e perfettamente buono in tutti gli ordini di bontà, quantunque contrari fra loro, perché può esser buono in una maniera di essere, quel che è cattivo in un altro”<sup>496</sup>.

Anche questo dio coincide con la natura, intesa però non solo come l’“ordine della natura”, ma come la totalità degli ordini di cose (infiniti: l’essenza di dio è “infinita possibilità” ed è “quindi formata di tutte le possibili nature”<sup>497</sup>) in cui anche l’“ordine della natura” è incluso<sup>498</sup>. Con ciascuno di tali ordini dio ha il rapporto più conveniente. Il bene e il male quindi non sono assoluti, ma relativi<sup>499</sup>, consistendo essi appunto nella convenienza, che viene determinata da dio<sup>500</sup>. Come Leopardi aveva già spiegato in precedenza, il bene “non è assoluto né primariamente o assolutamente né secondariamente o relativamente. Non assolutamente perché la natura delle cose poteva esser tutt’altra da quella che è” (e questo pensiero contiene già lo sviluppo cui si è appena fatto riferimento del concetto di dio come totalità degli infiniti ordini possibili, che si rapporta a ciascuno nel modo rispettivamente più conveniente); “non relativamente, perché in questa medesima natura tal qual esiste, quello ch’è bene per questa cosa non è bene per quella, quello che è male per questa è bene per quell’altra, cioè gli conviene”<sup>501</sup> (di qui la *relatività* del principio di non contraddizione<sup>502</sup>,

---

<sup>496</sup> Zibaldone, 1620-1621 (3 settembre 1821)

<sup>497</sup> Zibaldone, 1646 (7 settembre 1821)

<sup>498</sup> Su questo passaggio si veda Severino (1990), pp. 42-43 e (1997), pp. 109-111.

<sup>499</sup> Cfr. Zibaldone, 452 (22 dicembre 1820)

<sup>500</sup> Zibaldone, 1638 (5-7 settembre 1821)

<sup>501</sup> Zibaldone, 391 (8 dicembre 1820)

ovvero la negazione della contraddizione in natura, sostenuta da Leopardi in questa fase: “Tutto nella natura è armonia, ma soprattutto niente in essa è contraddizione”<sup>503</sup>). La bontà e la perfezione di dio sono quindi la bontà e la perfezione dell’“ordine della natura”. Dio pone le cose di ciascun ordine nei rapporti tra esse rispettivamente più convenienti. Il male non è colpa di dio (e quindi non è colpa della natura, in quanto determinata nel “sistema della natura”): l’opera di dio è “solo accidentalmente imperfetta” e “composta non di elementi contraddittorii, ma di qualità acquisite ripugnanti alle naturali, o di qualità naturali corrotte”<sup>504</sup>. I disordini, ovvero gli *inconvenienti* (che appunto si oppongono alla “convenienza”) del “sistema della natura”, sono accidentali, in quanto derivano dal sistema solo accidentalmente.

L’infelicità umana rappresenta una *contraddizione* nel sistema della natura, ma di questa contraddizione la natura non è l’artefice, poiché se invece si ammettesse questo, si dovrebbe dire che il sistema della natura è contraddittorio: “per lo contrario, se l’uomo non doveva essere quale ora è, se la natura l’aveva fatto diversamente, se gli aveva opposto ogni possibile ostacolo al conoscere quello che ha conosciuto e a divenire quello ch’è divenuto, allora dallo stato presente dell’uomo, e dalle assurdità che ne risultano, non si può dedurre nulla intorno al vero, naturale, primitivo ed immutabile ordine delle cose”<sup>505</sup>. La natura è scusata dell’infelicità umana, come qualcosa che, nonostante essa vi avesse opposto degli ostacoli, è tuttavia derivato accidentalmente dal suo sistema: “essa infelicità [...] non si può considerare come inerente al sistema, né come naturale”. L’infelicità è semplicemente contraria (in “opposizione”<sup>506</sup>) al sistema della natura, come lo sono tutti gli altri inconvenienti accidentali. La contraddizione è tolta perché il male non è imputabile al sistema stesso: “basta che il *male* non sia colpa della natura, non derivi necessariamente dall’ordine delle cose, non sia inerente al sistema universale; ma sia come un’eccezione, un inconveniente, un errore accidentale nel corso e nell’uso del detto sistema”<sup>507</sup>. Contrariamente a quanto sosterrà in seguito, Leopardi pensa che non sia necessario “immaginare un sistema sopra questi inconvenienti, un sistema fondato

---

<sup>502</sup> Si veda *infra* paragrafo 2. II.

<sup>503</sup> *Zibaldone*, 1597 (31 agosto-1 settembre 1821)

<sup>504</sup> *Zibaldone*, 2115-2116 (18 novembre 1821)

<sup>505</sup> *Zibaldone*, 365 (1 dicembre 1820)

<sup>506</sup> *Zibaldone*, 364 (1 dicembre 1820)

<sup>507</sup> *Zibaldone*, 366 (1 dicembre 1820); corsivo mio. Cfr. *Zibaldone*, 1789-1790 (25 settembre 1821) dove si afferma che la questione degli inconvenienti accidentali nel sistema della natura si può riportare alla questione dell’origine o principio del male.

sopra gli accidenti, un sistema che abbia per base e forma le alterazioni accidentalmente fattecì”<sup>508</sup>.

Questi inconvenienti accidentali talvolta sono persino compresi nell’ordine della natura come “essenziali” allo stesso andamento del sistema<sup>509</sup>. Essi sono cioè accidentali nel senso che sono relativi, ovvero in contrasto ad esempio con il fine degli individui, e tuttavia funzionali al fine del tutto. È il caso del “cerchio di distruzione, e riproduzione”<sup>510</sup> in cui il sistema della natura consiste, che è finalizzato alla conservazione del sistema stesso, ma non può che essere dannoso *relativamente* agli individui. È interessante notare già ora che in questa fase Leopardi non trae da tale constatazione le conseguenze che trarrà successivamente sulla *contraddizione* in cui consiste l’opposizione tra il fine della natura universale e il fine della natura umana. In questo pensiero cioè la distruzione (che è la causa dell’infelicità) degli individui è pensata come *relativa* e quindi come un accidente – non una contraddizione – del sistema, il cui fine è comunque il bene del tutto: “la natura è madre benignissima del tutto, ed anche de’ particolari generi e specie che in esso si contengono, ma non degl’individui. Questi servono sovente a loro spese al *bene* del genere, della specie, o del tutto, al quale serve pure talvolta con proprio danno la specie e il genere stesso”<sup>511</sup>.

In questa fase Leopardi attribuisce al sistema della natura un operare *finalistico*. È a causa della conformabilità della natura, non delle sue intenzioni, che accadono (come *ac-cidenti*, appunto) delle disarmonie, come l’infelicità umana, che contrastano con il suo ordine. La natura aveva “destinato, inteso, avuto in mira, disposto”<sup>512</sup> un ordine primitivo che l’uomo ha violato, procurandosi per questo l’infelicità. La natura non voleva che l’uomo si civilizzasse: ad esempio, ha nascosto all’uomo il fuoco, che l’uomo quindi ha scoperto per caso, non per volere della natura<sup>513</sup>. La natura non aveva destinato l’uomo, come nemmeno le altre specie animali e vegetali, a vivere in tutti i climi e i paesi, ma egli si è diffuso su tutta la terra in seguito alla civilizzazione<sup>514</sup> (e ciò ha reso necessario il fuoco, che per natura non lo era, in quanto

---

<sup>508</sup> Zibaldone, 1080-1081 (23 maggio 1821)

<sup>509</sup> Zibaldone, 1530-1531 (20 agosto 1821)

<sup>510</sup> Zibaldone, 1531 (20 agosto 1821)

<sup>511</sup> Zibaldone, 1530-1531 (20 agosto 1821); corsivo mio.

<sup>512</sup> Zibaldone, 1958 (20 ottobre 1821)

<sup>513</sup> Zibaldone, 3643-3646 (11 ottobre 1823)

<sup>514</sup> Zibaldone, 3655 (11 ottobre 1823)

la natura aveva destinato l'uomo a climi caldi<sup>515</sup>, come dimostra il fatto che i popoli che abitano in climi caldi sono i più felici<sup>516</sup>): “non si può dubitare che la natura [...] ha limitato ciascuna specie di animali, di vegetabili ec. a certi paesi e non più” di conseguenza anche “la specie umana per sua natura, secondo le intenzioni della natura, volendo poter conservare il suo ben essere, non doveva propagarsi più che tanto, e non era destinata se non a certi paesi e certe qualità di paesi, de' limiti de' quali non doveva naturalmente uscire, e non uscì che contro natura”<sup>517</sup>. Anche i modi di vita che l'uomo tiene in paesi che la natura non gli aveva destinato sono contro natura: “io considererò tali costumi ec. come i rimedii dolorosi o disgustosi de' morbi, i quali tanto sono naturali quanto essi morbi, che non sono naturali o avvengono contro le intenzioni e l'ordine generale della natura. La natura non ha insegnato i rimedii perché neanche ha voluto i morbi”<sup>518</sup>. Gli *inconvenienti* che le specie vegetali e animali e l'uomo incontrano vivendo in climi che la natura non aveva destinato loro non sono perciò imputabili alla natura stessa, ma al fatto che l'uomo, contro natura, si è propagato su tutta la terra e ha condotto con sé piante ed animali. Alla collocazione intenzionale delle specie in determinati paesi corrisponde il finalismo della natura nella rispettiva dotazione organica a ciascuna di esse attribuita:

“la costruzione ec. degli altri animali qualunque, e delle piante, ci fa conoscere chiaramente la natura de' paesi, de' luoghi, dell'elemento ec. *in cui la natura lo ha destinato a vivere*, perché se in diverso clima, luogo, ec. quella costruzione, quella parte, membro ec. e la forma di esso ec. non gli serve, gli è incomoda ec. non si dubita punto che esso naturalmente non è destinato a vivervi, anzi è destinato a non vivervi”<sup>519</sup>.

Il passaggio verso la concezione della natura quale sistema che non contiene solo dei disordini, ossia dei mali, accidentali, ma che è addirittura fondato sul male, e quindi causa dell'infelicità umana, è determinato dallo *sviluppo delle conseguenze della teoria del piacere* formulata nel luglio 1820, ovvero è già contenuto implicitamente in questa teoria, che sostiene la contraddizione tra desiderio della felicità e impossibilità di soddisfarlo. Nella teoria del piacere (che sarà analizzata nel paragrafo 4. IV) vi sono già i presupposti che permetteranno a Leopardi, in una fase

---

<sup>515</sup> Zibaldone, 3659-3660 (11 ottobre 1823)

<sup>516</sup> Zibaldone, 4069 (17 aprile 1824)

<sup>517</sup> Zibaldone, 3651-3655 (11 ottobre 1823)

<sup>518</sup> Zibaldone, 3658-3659 (11 ottobre 1823); corsivo mio.

<sup>519</sup> Zibaldone, 4069 (17 aprile 1824)

successiva del suo pensiero, di incolpare la natura della sofferenza umana<sup>520</sup>: se congiuntamente con l'esistenza la natura ha dato all'uomo il desiderio infinito del piacere, dal quale deriva la noia (il sentimento della nullità di tutte le cose), allora è la natura ad aver causato la sofferenza umana. Fin dall'inizio l'infelicità viene vista da Leopardi come una contraddizione in natura, ma inizialmente egli ritiene che da questa contraddizione si possa scagionare la natura: in un primo momento postulando l'esistenza di una vita futura nella quale l'uomo sarà felice ("una delle grandi prove dell'immortalità dell'anima è la infelicità dell'uomo paragonato alle bestie che sono felici o quasi felici [...]. Cosa la quale dimostra che la nostra esistenza non è finita dentro questo spazio temporale"<sup>521</sup>) – giustificazione che tuttavia verrà rinnegata all'interno della formulazione della teoria del piacere<sup>522</sup>; in un secondo momento, come si è spiegato sopra, accusando la ragione di aprire questa contraddizione nel "sistema della natura", che se non fosse stato violato, non la conterrebbe. Ma a partire dall'aprile 1824<sup>523</sup> la constatazione della sofferenza dell'uomo, ma anche di tutti gli altri enti dell'universo, porterà Leopardi ad affermare che l'infelicità è una contraddizione *in natura*, ovvero una contraddizione che va imputata alla natura<sup>524</sup>.

Se precedentemente Leopardi aveva sostenuto che l'infelicità dell'uomo non proviene dalla sua *natura assoluta*, bensì dalla sua *natura corrotta* ("né per conseguenza che l'infelicità dell'uomo fosse necessaria, e provenga dalla natura assoluta dell'uomo, quando proviene dalla nostra rispettiva e corrotta"<sup>525</sup>) e aveva scusato la natura di aver instillato nell'uomo l'amor proprio (la contraddizione dell'amor proprio, necessario alla felicità, ma causa di infelicità, è un inconveniente di cui la natura va scusata: "la natura non ha però sbagliato nell'ingenerarlo ai viventi,

---

<sup>520</sup> Derla (1972), pp. 152-153: "si direbbe che nella fretta di discolpare la natura (...), egli [Leopardi] non si accorga che lascia pesare sull'uomo il dubbio di una condanna [...]. In realtà vedremo come proprio questo lasciare l'uomo cogitante esposto al rischio assurdo della colpa e della condanna, apra la via a una nuova consapevolezza dell'assurdità del dolore, della sofferenza umana, preludio a quella discolpa tutta leopardiana dell'uomo che vediamo anticipata nell'*Ultimo canto di Saffo* e culmina nella *Ginestra*, ma *ha le sue radici nelle profondità del sistema*" (corsivo mio).

<sup>521</sup> *Zibaldone*, 40

<sup>522</sup> Si veda *infra*, paragrafo 4. II.

<sup>523</sup> Ancora nel 1823, l'idea che l'uomo sia necessariamente infelice all'interno di un cosmo le cui ragioni e i cui limiti sono inconoscibili per la mente umana (scetticismo), non conduce Leopardi ad accusare la natura: "chi potrebbe chiamare un nulla la miracolosa e stupenda opera della natura, e l'immensa egualmente che artificiosissima macchina e mole dei mondi, benché a noi per verità ed in sostanza nulla serva? poiché non ci porta in niun modo mai alla felicità?": *Zibaldone*, 2936-2937 (10 luglio 1823).

<sup>524</sup> Cfr. la *Scommessa di Prometeo* (30 aprile - 8 maggio 1824), dove Momo afferma che il mondo contiene tutti i mali possibili: "si trova in lui tanto male, quanto vi può capire".

<sup>525</sup>

*Zibaldone*, 179 (12-23

luglio 1820)

essendo necessario alla felicità”; un inconveniente “derivato [...] da una cosa ch’è un bene, e fatta per bene”<sup>526</sup>), in un pensiero dell’11 maggio 1824 constata la contraddizione tra il desiderio del piacere, derivato dall’amor proprio, e la sua distruttività (“Non è forse cosa che tanto consumi ed abbrevi o renda nel futuro infelice la vita, quanto i piaceri. E da altra parte la vita non è fatta che per il piacere”) e conclude con questa domanda: “chi mi sa spiegare questa contraddizione *in natura*?”<sup>527</sup>. Una contraddizione che è “in natura” e che quindi non è più giustificata (“chi mi sa spiegare?”) come in precedenza.

Il passaggio dalla concezione del finalismo a quella della contraddizione della natura<sup>528</sup> è considerato da alcuni studiosi come una frattura, che provoca la “crisi” del sistema leopardiano<sup>529</sup>. Secondo Severino invece Leopardi “non ha mai abbandonato il primo senso della natura [la natura come “sistema”] per il secondo [la natura in quanto “gioco” del divenire], ma, ben presto, ha *inscritto* quello in questo. Nessuno dei due può essere eliminato; ma ora viene alla luce che la loro coesistenza è l’esistenza della *forma suprema* della contraddizione, ossia della «contraddizione spaventevole» [...]. Dire che Leopardi ha abbandonato il primitivo concetto di “natura” per quello più ampio, “cosmico”, è come dire che per Leopardi l’Islandese non esiste [...]. Non è dunque che il pensiero di Leopardi non sappia essere coerente e trapassi da un primo a un secondo concetto di “natura”: è l’«ordine delle cose», cioè l’*essere*, ad apparire incoerente e contraddittorio al pensiero di Leopardi per

---

<sup>526</sup> *Zibaldone*, 2494-2495 (24 giugno 1822)

<sup>527</sup> *Zibaldone*, 4087 (11 maggio 1824); corsivo mio.

<sup>528</sup> Gli studiosi non sono concordi nel definire l’anno di passaggio da una concezione all’altra: ciò è addotto da Solmi (1969), pp. 108-122, a sostegno della sua convinzione che le due concezioni di natura sono coesistenti lungo il pensiero di Leopardi. Secondo Biral (1970), p. 52, Leopardi approda alla visione meccanicistica newtoniana della natura nel 1824. Egli ritiene che “è da credere che sulla dissoluzione dei residui legami con il finalismo abbia influito la stesura” della *Storia del genere umano* (composta tra il 19 gennaio e il 7 febbraio 1824); sulla formazione scientifica “newtoniana” di Leopardi si veda Stabile (2001). Secondo Timpanaro (1969<sup>2</sup>) il cambiamento della concezione di natura, con conseguente abbandono dell’iniziale contrapposizione natura buona - ragione corrotta, è legato sia all’adozione della visione scientifica di una natura meccanicistica che alla scoperta del pessimismo antico, nel 1823 (p. 202 sgg.).

<sup>529</sup> Solmi (1969) nega che tra le due concezioni della natura esista una frattura, ma ritiene che coesistano lungo il pensiero di Leopardi: la natura provvidenziale è solo un elemento dell’ordine cosmico, il quale costituisce la totalità dell’essere, la macchina cosmica il cui principio è il male (p. 121). La presunta contraddizione tra esse si riduce secondo Solmi ad una questione terminologica, dovuta al fatto che Leopardi non diede mai una definizione vera e propria del concetto di natura (pp. 118-119). La posizione di Solmi viene criticata da Timpanaro (1969<sup>2</sup>), p. 396, che sostiene che la seconda concezione “segna il tramonto della prima”, e da Biral (1959, la postilla cui ci si riferisce è stata pubblicata in un volume del 1973), p. 49, che parla di “frattura insanabile, anche se nelle pagine dello *Zibaldone* o in qualche poesia possono registrarsi oscillazioni o imprecisioni di termini”. Anche Berardi (2001), p. 732, parla di “crisi” del sistema leopardiano. In un precedente articolo (1963), p. 527, n. 57, egli aveva sostenuto che l’idea di “natura malefica” in quanto conservazione del tutto attraverso la distruzione degli individui è presente già prima del 1823.

l'incoerenza e contraddizione che appunto esiste tra la natura come sistema e la natura come gioco del divenire"<sup>530</sup>.

La "natura" intesa come sistema della natura contrario all'infelicità permane anche in questa seconda fase del pensiero di Leopardi, che ribadisce ad esempio la casualità dello sviluppo della società rispetto alle intenzioni della natura (del sistema della natura), tesa invece a preservare la felicità umana e quindi non intenzionata allo sviluppo della società (che in questa fase tuttavia non è più considerata come la *causa* dell'infelicità):

“per quanto il fenomeno dell'incivilimento dell'uomo sia possibile ad accadere; per quanto, considerate le disposizioni e le qualità poste in noi dalla natura e costituenti l'esser nostro, esso fenomeno possa parer facile, inevitabile; per quanto sia comune; noi non abbiamo il diritto di giudicarlo naturale, voluto intenzionalmente dalla natura”<sup>531</sup>.

Ma in questa fase anche il sistema della natura, in quanto parte della natura come perpetuo circuito di produzione e distruzione, è pensato come contraddittorio. Lo stesso sistema della natura è contraddizione tra il desiderio della felicità (la volontà di vivere) e l'impossibilità di soddisfarlo<sup>532</sup> (in quanto anche il sistema della natura è parte del circuito di produzione e distruzione).

L'adozione da parte di Leopardi di una concezione della natura come perpetuo circuito di produzione e distruzione, che non ha per fine la felicità umana, è segnata dal *Dialogo della natura e di un Islandese*, scritto tra il 21 e il 30 maggio del 1824. La natura si rivolge così all'Islandese: “Immaginavi tu forse che il mondo fosse fatto per causa vostra? Ora sappi che nelle fatture, negli ordini e nelle operazioni mie, trattone pochissime, sempre ebbi ed ho intenzione a tutt'altro, che alla felicità degli uomini o all'infelicità”<sup>533</sup>. Nelle parole dell'Islandese Leopardi smentisce le proprie convinzioni precedenti sul finalismo dell'ordine della natura<sup>534</sup>. L'Islandese, mosso

---

<sup>530</sup> Severino (1997), pp. 450-451; corsivi nel testo.

<sup>531</sup> *Zibaldone*, 4461-4462 (16 febbraio 1829)

<sup>532</sup> Severino (1997), p. 450-451: “nella « contraddizione spaventevole » [tra la natura come “sistema” e la natura come “gioco” del divenire] gli stessi termini della contraddizione sono contraddizioni. Il che significa che, dopo l'inserzione di quel primo senso della “natura” nel secondo, quel primo senso appare ad un certo punto come contraddizione – e, in questo modo, altera la propria fisionomia”; e p. 456: “è la stessa «natura prima» («sistema della natura») a presentarsi nel pensiero di Leopardi come contraddizione reale: l'amor proprio – il desiderio di felicità – è causa dell'infelicità indipendentemente dall'irruzione della ragione”.

<sup>533</sup> *Dialogo della Natura e di un Islandese* (21-30 maggio 1824)

<sup>534</sup> Come si è già accennato, il passaggio è tuttavia problematico. La persistenza dell'idea di un “sistema” della natura “finalistico” (pensato come “interno” al circuito di produzione e distruzione:

dalla ricerca non di un luogo dove possa essere felice, ma dove almeno possa non patire, spiega:

“a questa deliberazione fui mosso anche da un pensiero che mi nacque, che forse tu non avessi destinato al genere umano se non solo un clima della terra (come tu hai fatto a ciascuno degli altri generi degli animali, e di quei delle piante), e certi tali luoghi; fuori dei quali gli uomini non potessero prosperare né vivere senza difficoltà e miseria; da dover essere imputate, non a te, ma solo a essi medesimi, quando eglino avessero disprezzati e trapassati i termini che fossero prescritti per le tue leggi alle abitazioni umane. Quasi tutto il mondo ho cercato, e fatta esperienza di quasi tutti i paesi [...]. Ma io sono stato arso dal caldo fra i tropici, rappreso dal freddo verso i poli, afflitto nei climi temperati dall'inconsistenza dell'aria, infestato dalle commozioni degli elementi in ogni dove. [...]”<sup>535</sup>.

Nel *Frammento apocrifo* (composto nell'autunno del 1825), la rappresentazione della natura come processo afinalistico di produzione e distruzione è affidata al sistema di Stratone. La natura in Stratone non ha un τέλος impressogli dall'esterno (non vi è un principio esterno che ne diriga l'accadere in vista di un fine), ma non è dotata nemmeno di un'intelligenza immanente (la natura, benché αὐτόματον, cioè produttrice spontanea dei suoi “modi” di essere, ha fatto tutte le cose senza averne coscienza<sup>536</sup>), e questo impedisce anche di attribuirle una finalità interna. Ciò ricorda l'affermazione di Lucrezio che sarebbe assurdo attribuire agli atomi intelligenza<sup>537</sup>. Ciò che a Leopardi interessa del sistema di Stratone è proprio l'idea, espressa da Bayle nella sua presentazione dell'antico “fisico” che “la nature a fait toutes choses d'elle même et sans connoissance”<sup>538</sup> ovvero l'immagine della natura come meccanismo cieco, forza che produce gli ordini delle cose spontaneamente e inconsciamente, quindi senza un disegno, senza una finalità, che si ritroverà nei versi della *Palinodia*:

“Quale un fanciullo, con assidua cura,  
Di fogliolini e di fuscelli, in forma  
O di tempio o di torre o di palazzo,  
Un edificio innalza; e come prima  
Fornito il mira, ad atterrarlo è volto,

---

Leopardi parla appunto di “cause finali parziali”) appare ad esempio in *Zibaldone*, 4413 del 20 ottobre 1828: “Quando io dico: la natura ha voluto, non ha voluto, ha avuto intenzione ec., intendo per natura quella qualunque sia intelligenza o forza o necessità o fortuna, che ha conformato l'occhio a vedere, l'orecchio a udire; che ha coordinati gli effetti alle cause finali parziali che nel mondo sono evidenti”.

<sup>535</sup> Sull'inadeguatezza dei climi come smentita alla benignità della natura verso il genere umano, cfr. *Zibaldone*, 4423 (3 dicembre 1828).

<sup>536</sup> Cfr. *infra*, paragrafo 2. II.

<sup>537</sup> *De rerum natura* I, 1021-1022

<sup>538</sup> Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (1727), voce «Spinoza».



Perché gli stessi a lui fuscilli e fogli  
Per novo lavorio son di mestieri;  
Così natura ogni opra sua, quantunque  
D'alto artificio a contemplar, non prima  
Vede perfetta, ch'a disfarla imprende,  
Le parti sciolte dispensando altrove.<sup>539</sup>

Nel paragrafo 3. II si è detto che Bayle pone Stratone tra i precursori dello spinozismo: Spinoza nell'*Appendice* del primo libro dell'*Ethica* nega il finalismo, in particolare nei suoi risvolti antropocentrici<sup>540</sup>. Nello *Zibaldone* le conferme al sistema di Stratone sono legate proprio a considerazioni sull'afinalismo del modo di operare della natura, che appaiono opposte a quelle svolte da Leopardi nei mesi precedenti riguardo alla destinazione delle specie a certi climi ed alla dotazione di un apparato organico adatto ai rispettivi ambienti. Leopardi ora afferma che la credenza che la natura abbia posto certi semi nei luoghi dove essi possono svilupparsi o certi animali in ambienti adatti alla loro sopravvivenza considera le cose al rovescio. È la mente umana che pensa come il risultato di un fine ciò che invece è il frutto dei tentativi casuali secondo cui la natura opera. Vi sono infatti milioni di semi ed animali che la natura ha posto in luoghi non propizi al loro sviluppo e che quindi non si sono sviluppati o sono morti:

“Milioni di semi (animali o vegetabili) si posano, milioni di piante o d'animali nascono in luoghi dove non hanno di che nutrirsi, non posson vivere. Ma questi periscono ignorati; gli altri, e non so se sieno i più, giungono a perfezione, sussistono, e vengono a cognizione nostra. Sicché quel che vi è di vero si è, che i soli animali ec. che si conservino, si maturino, e che *noi* conosciamo, sono quelli che capitano in luoghi dove possan vivere ec. Ovvero, che gli animali che non capitano, ec. non vivono ec. [...] Or così discorrete del sistema della natura, del mondo ec. appresso a poco secondo le idee di Stratone da Lampsaco”<sup>541</sup>.

---

<sup>539</sup> *Palinodia*, vv. 154-164; cfr. *Zibaldone*, 4421 (2 dicembre 1828).

<sup>540</sup> Salari (2003) ha paragonato la concezione leopardiana della natura con quella di Spinoza: entrambi sostengono l'antiprovidenzialismo della natura, tuttavia giungono a conclusioni opposte: “la filosofia spinoziana tende ad identificarsi con il punto di vista stesso di Dio”, cosa che porta Spinoza a comprendere l'afinalismo dell'azione della natura e quindi l'insensatezza di ogni accusa di malvagità rivolta ad essa, accusa alla quale invece giunge Leopardi. Spinoza, coerentemente con il suo sistema afinalistico, accetta anche i mali perché attraverso la conoscenza si eleva al punto di vista di dio (*amor intellectualis*) giungendo all'accettazione non passiva, ma consapevole della necessità del tutto, accettazione che egli ritiene condizione della felicità umana (*Etica*, parte quinta, PROPOSIZIONE XXVII: “*Da questo terzo genere di conoscenza nasce la più grande soddisfazione che possa esistere per la Mente. Dimostrazione: La suprema virtù della Mente è conoscere Dio (per la Prop. 25 della V parte) [...] perciò chi conosce le cose con questo genere di conoscenza perviene alla massima perfezione umana, e, di conseguenza (per la Def. 2 degli Affetti) è affetto dalla Letizia più alta*”. Cfr. anche la PROPOSIZIONE XXXII.).

<sup>541</sup> *Zibaldone*, 4510 (16 maggio 1829)

Analoghe a quelle di Lucrezio sono le argomentazioni sull'afinalismo degli organi, che la natura ha creato per caso, non in vista di una determinata funzione, che si è sviluppata solo in seguito all'uso:

“E già le destinazioni, le cause finali della natura, in molte anco di quelle cose in cui è manifesta la volontà intenzionale di essa natura come loro autrice, o non si possono indovinare, o sono (se pur veramente vi sono) affatto diverse e lontane da quelle che parrebbero dover essere. Per un esempio, a che servono in tante specie d'animali quegli organi che i naturalisti chiamano *rudimenti*, organi imperfetti, incoati solamente, ed insufficienti all'uso dell'animale; e in certe specie di serpenti due, in altri quattro pedicelli, che non servono a camminare, anzi non toccano neppur terra, benché sieno accompagnati da tutto l'apparato per camminare [...]? in certe specie di uccelli, ale che non servono per volare? e così discorrendo. Il signor Haunch, professore di storia naturale in Danimarca, in una sua dissertazione «Degli organi imperfetti che si osservano in alcuni animali, della loro destinazione nella natura, e della loro utilità riguardo la storia naturale» [...] crede che siffatti organi servano di *nesso* tra i diversi ordini di animali [...] che essi sieno quasi abbozzi con cui la natura si provi e si eserciti per poi fare simili organi più sviluppati e perfetti di mano in mano in altri ordini vicini di animali. [...] vedesi quanto le cause finali della natura sarebbero in tali casi lontane da ogni apparenza, e da tutto il nostro modo di pensare. Giacché chi di noi non tiene per evidente che i piedi *sono fatti per* camminare? (come l'occhio per vedere). E pure quei pedicelli con tutto il loro apparato da camminare, non sarebbero fatti per camminare, né poco né punto; ma per un tutt'altro fine”<sup>542</sup>.

Ma in Leopardi la constatazione dell'afinalismo della natura è legata all'accusa contro di essa. L'Islandese traduce in inimicizia della natura (“mi risolvo a concludere che tu sei nemica scoperta degli uomini [...] sei carnefice della tua propria famiglia, de' tuoi figliuoli”) quella che essa afferma essere solo indifferenza verso la sorte degli uomini, legata al suo modo di operare afinalistico (“quando io vi offendo in qualunque modo e con qual si sia mezzo, io non me n'avveggo, se non rarissime volte: come, ordinariamente, se io vi diletto o vi benefico, io non lo so; e non ho fatto, come credete voi, quelle tali cose, o non fo quelle tali azioni, per dilettarvi o giovarvi. E finalmente, se anche mi avvenisse di estinguere tutta la vostra specie, io non me ne avvedrei”). Il “circuito di produzione e distruzione” in cui l'universo consiste avviene a spese delle creature costrette alla *souffrance*; ma secondo Leopardi è assurdo pensare che dalla sofferenza di tutte le parti derivi il bene del tutto: “a chi piace o a chi giova – si chiede quindi l'Islandese – cotesta vita infelicissima dell'universo, conservata con danno e con morte di tutte le cose che lo compongono?”. Ma morirà prima di ricevere risposta, sbranato da due leoni o forse

---

<sup>542</sup> Zibaldone, 4467-4468 (26 febbraio 1829)

sommerso dalla sabbia. L'esistenza universale è un "orribile mistero" incomprendibile alla ragione: il principio di non contraddizione, infatti, sul quale essa si fonda, è impotente di fronte alla contraddizione tra l'essere e l'infelicità<sup>543</sup>. Se prima Leopardi aveva affermato la relatività del principio di non contraddizione, ora ne nega la validità<sup>544</sup>. Quella che nel passaggio citato di *Zibaldone*, 1530-1531 veniva vista come una differenza tra il fine della natura universale e il fine della natura umana (la felicità), spiegata col fatto che dal punto di vista del tutto la distruzione degli individui è un accidente essenziale alla conservazione del sistema, viene ora letta come una *contraddizione*<sup>545</sup> (si è visto che lo stesso sistema della natura, in quanto contiene questi due aspetti, è contraddittorio).

*Ciò che è risultato dell'operare afinalistico della natura diventa un male, una contraddizione nel suo sistema. È una contraddizione che la natura, che ha invitato l'uomo alla vita dell'universo, non si occupi della felicità degli esseri viventi, che essa ha posto nel mondo: "t'ho io forse pregato di pormi in questo universo? O mi vi sono intromesso violentemente, e contro tua voglia? Ma se di tua volontà, e senza mia saputa, e in maniera che io non poteva consentirlo né ripugnarlo, tu stessa, colle tue mani, mi vi hai collocato; non è egli dunque ufficio tuo, se non tenermi lieto e contento in questo tuo regno, almeno vietare che io non vi sia tribolato e straziato, e che l'abitarvi non mi nocchia? E questo che dico di me, dicolo di tutto il genere umano, dicolo degli altri animali e di ogni creatura"*<sup>546</sup>. È una contraddizione che la natura abbia dato i morbi e insieme i rimedi: "I naturalisti ammirano la immensa sagacità ed arte della natura nelle difese somministrate alla tale o tale specie animale o vegetabile o qualunque, contro le offese esteriori di qualunque sia genere. Ma non pensano essi che era in poter della natura il non crear queste tali offese? Che essa medesima è l'autrice unica delle difese e delle offese, del male e del rimedio? E qual delle due sia il male e quale il rimedio nel modo di vedere della natura, non si sa"<sup>547</sup>.

In un altro passaggio zibaldoniano, a conferma del sistema "afinalistico" di Stratone, Leopardi muove una critica alla tesi provvidenzialistica: critica il fatto che mentre dalla presenza di quei pochi avvenimenti che vengono giudicati "beni" si deduce che l'universo sia opera di un'intelligenza che opera finalisticamente, dalla

---

<sup>543</sup> *Zibaldone*, 4099-4100 (2 giugno 1824)

<sup>544</sup> Si veda *infra*, paragrafo 2. II.

<sup>545</sup> *Zibaldone*, 4129-4130 (5-6 aprile 1825)

<sup>546</sup> *Dialogo della Natura e di un Islandese* (21-30 maggio 1824)

<sup>547</sup> *Zibaldone*, 4205 (25 settembre 1826)

presenza dei mali, che pure sono “naturalmente e regolari”, “non argomentiamo già che la fabbrica dell’universo sia opera di causa non intelligente [...]. Noi diciamo che questi mali sono misteri; che paiono mali a noi, ma non sono; benché non ci cade in mente di dubitare che anche quei beni siano misteri, e che ci paiano beni e non siano”<sup>548</sup>. Anche in un altro passaggio Leopardi mette sullo stesso piano mali e beni, sostenendo, seppur per non urtare troppo le opinioni, che nell’universo vi sono “almeno tanti mali, quanti beni”<sup>549</sup> e chiedendosi: “Se noi non possiamo giudicare dei fini, né aver dati sufficienti per conoscere se le cose dell’universo sieno veramente buone o cattive, se quel che ci par bene sia bene, se quel che male sia male; perché vorremo noi dire che l’universo sia buono, in grazia di quello che ci par buono, e non piuttosto, che sia malo, in vista di quanto ci par malo, ch’è almeno altrettanto?”<sup>550</sup>. La coerenza con la visione meccanicistica imporrebbe a Leopardi di astenersi dal giudicare se l’universo sia male o bene (“Astenghiamoci dunque dal giudicare”<sup>551</sup>, e diciamo che questo è un universo, che questo è un ordine: ma se buono o cattivo, non lo diciamo”); ma la constatazione che di certo è male per le sue creature (“certo è che per noi, e relativamente a noi, nella più parte è cattivo”<sup>552</sup>, “a veder se sia più il bene o il male nell’universo, guardi ciascuno la propria vita”<sup>553</sup>), poiché la sofferenza di ogni creatura è una realtà evidente, lo conduce ad affermare almeno che i mali sono maggiori dei beni<sup>554</sup> e che “tutto è male”.

“Tutto è male. [...] il fine dell’universo è il male [...]. Cosa certa e non da burlarsi è che l’esistenza è un male per tutte le parti che compongono l’universo (e quindi è ben difficile il supporre ch’ella non sia un male anche per l’universo intero, e più ancora difficile si è il comporre, come fanno i filosofi, *Des malheurs de chaque être un bonheur général*. Voltaire, *Épître sur le désastre de Lisbonne*. Non si comprende come dal male di tutti gl’individui senza eccezione, possa risultare il bene dell’universalità [...]). Ciò è manifesto dal veder che tutte le cose al lor modo patiscono necessariamente, e necessariamente non godono [...]. Non gli uomini solamente, ma il genere umano fu e sarà sempre infelice di necessità. Non il genere umano solamente, ma tutti gli animali. Non gli animali soltanto ma tutti gli altri esseri al loro modo. Non gli individui, ma le specie, i generi, i regni, i globi, i sistemi, i mondi.”<sup>555</sup>

<sup>548</sup> Zibaldone, 4248 (18 febbraio 1827)

<sup>549</sup> Zibaldone, 4257 (21 marzo 1827)

<sup>550</sup> Zibaldone, 4258 (21 marzo 1827)

<sup>551</sup> Secondo Mariani (1997), p. 140, “l’errore teoretico del Leopardi è di forzare questo giudizio [ovvero la necessità di astenersi dal giudicare se questo universo sia bene o male] e dichiarare, emotivamente vinto dalla considerazione del male, *insuperabilmente* cattivo questo universo”.

<sup>552</sup> Zibaldone, 4258 (21 marzo 1827)

<sup>553</sup> Zibaldone, 4258-4259 (24 marzo 1827)

<sup>554</sup> Zibaldone, 4258 (21 marzo 1827)

<sup>555</sup> Zibaldone, 4174-4177 (19 aprile 1826)

La sofferenza non riguarda solo l'uomo<sup>556</sup>, ma tutti gli enti (tutti gli esseri, le specie, i generi, i globi, i sistemi, i mondi<sup>557</sup>). Anche nel *Dialogo della natura e di un Islandese* il processo di produzione e distruzione è definito come un danno per “tutte le cose” che compongono l'universo. E dal male di tutte le parti, che è una realtà evidente, non può essere dedotto il bene del tutto.

“Se di questi mali particolari di tutti nasca un bene universale, non si sa di chi (o se dal mal essere di *tutte* le parti, risulti il ben essere del tutto; il qual tutto non esiste altrimenti né altrove che nelle parti; poiché la sua esistenza, altrimenti presa, è una pura idea o parola): se vi sia qualche creatura, o ente, o specie di enti, a cui quest'ordine sia perfettamente buono; se esso sia buono assolutamente e per se; e che cosa sia, e si trovi, bontà assoluta e per se; queste sono cose che noi non sappiamo, non possiamo sapere [...]. Ammiriamo dunque quest'ordine, questo universo: io l'ammiro più degli altri: lo ammiro per la sua gravità e deformità, che a me paiono estreme. Ma per lodarlo, aspettiamo di sapere almeno, con certezza, che egli non sia il pessimo dei possibili.”<sup>558</sup>

Leopardi critica la tesi, che dapprima anch'egli aveva condiviso<sup>559</sup>, che persino i mali siano compresi nel bene, in quanto in realtà finalizzati ad un bene maggiore (il bene del tutto). Leopardi, che aveva prima sostenuto l'accidentalità del male nel sistema della natura, ora ne afferma l'essenzialità, sostenendo che il sistema stesso è fondato sul male: la natura diventa così non più “imperfetta”, bensì “cattiva”:

“Noi concepiamo più facilmente de' mali accidentali, che regolari e ordinarii. Se nel mondo vi fossero *disordini*, i mali sarebbero *straordinarii*, accidentali; noi diremmo: l'opera della natura è imperfetta [...] non diremmo: è cattiva. [...] Ma che epiteto dare a quella ragione e potenza che include il male nell'ordine, che fonda l'ordine nel male? Il disordine varrebbe assai meglio: esso è vario, mutabile; se oggi v'è del male, domani vi potrà esser del bene, esser tutto bene. Ma che sperare quando il male è *ordinario*? Dico, in un ordine dove il male è *essenziale*?”<sup>560</sup>

---

<sup>556</sup> Nel paragonare l'articolo *Tout est bien* di Voltaire al passo zibaldoniano citato, Baldacci (1998), p. 95, scrive: “Voltaire sostiene il punto di vista dell'uomo, secondo il quale quell'affermazione è palesemente assurda. Leopardi, antiumanista, ha superato tale angolazione. Punta ormai a una sua metafisica del male (...), ma capisce altresì che, in siffatta prospettiva, la distinzione tra pessimismo e ottimismo è solo nominalistica”.

<sup>557</sup> Si veda la famosa descrizione del giardino dove tutte le piante, che apparentemente stanno bene, in realtà soffrono: *Zibaldone*, 4174-4177 (19 aprile 1826).

<sup>558</sup> *Zibaldone*, 4258 (21 marzo 1827)

<sup>559</sup> Si veda ad esempio il citato *Zibaldone*, 1530-1531.

<sup>560</sup> *Zibaldone*, 4511 (17 maggio 1829); corsivi di Leopardi.

Il cambiamento della concezione di natura determina anche un cambiamento della concezione di dio. La nuova concezione leopardiana di dio è personificata nel dio del male Arimane, pur sempre identificato con la natura (Arimane è identificato appunto col fato, con la natura e con dio; è “autor del mondo”, “reggitor del moto”) come totalità increata (è definito “eterno”) e con l’infinita potenza (“sommo potere”), che è anche infinita possibilità, ma non più concepito come l’essere che esiste in tutti i modi possibili nel modo a ciascuno più conveniente, bensì come “arcana malvagità” e “eterno dator de’ mali”:

“Re delle cose, autor del mondo, arcana  
Malvagità, sommo potere e somma  
Intelligenza, eterno  
Dator de’ mali e reggitor del moto”<sup>561</sup>

La sofferenza (distruzione e morte) delle creature non viene più vista come un accidente del “processo di produzione e distruzione” in cui la natura consiste, bensì come una “*necessaria* conseguenza dell’ordine attuale delle cose”: “la natura, per *necessità* della legge di distruzione e riproduzione, e per conservare lo stato attuale dell’universo, è *essenzialmente e regolarmente* e perpetuamente persecutrice e nemica mortale di *tutti* gl’individui d’ogni genere e specie”<sup>562</sup>.

Leopardi riprende la critica volterriana alla teoria di Leibniz<sup>563</sup> e Pope del migliore dei mondi possibili, sviluppata dal pensatore illuminista nel *Candide* e nell’*Épître sur le désastre de Lisbonne*. Dalla constatazione della sofferenza delle creature e dei mali del mondo, Leopardi giunge all’affermazione che il sistema che “tutto è male” sarebbe più sostenibile di quello di Leibniz e Pope che il tutto è bene, nonostante vi siano inclusi anche dei mali (Leopardi tuttavia, coerente alla sua concezione dell’infinità del possibile e dell’inconoscibilità del modo di operare della natura, non arriva nemmeno a dire che questo è il peggiore dei mondi possibili: “chi può conoscere i limiti della possibilità?”<sup>564</sup>). Leopardi ora polemizza con la tesi di Rousseau, che egli stesso precedentemente aveva condiviso: “«Homme, ne cherche

---

<sup>561</sup> *Inno ad Arimane* (1833). Rigoni (1997) nega che in Leopardi questa identificazione di dio con un principio che agisce in vista del male abbia una derivazione gnostica, in quanto la presenza di questa influenza non emerge nei testi di Leopardi, che cita sempre le sue “fonti”. Secondo Rigoni la ragione dell’approdo a questa immagine della divinità sarebbe invece da ricercarsi nelle influenze del pensiero illuminista settecentesco, con la sua riflessione sull’origine del male e la critica al sistema del “migliore dei mondi possibili”.

<sup>562</sup> *Zibaldone*, 4485-4486 (11 aprile 1829); corsivi miei.

<sup>563</sup> Per la critica di Leibniz all’afinalismo della natura si veda il *Discorso di metafisica*, II, XIX e XXII.

<sup>564</sup> *Zibaldone*, 4174 (19 aprile 1826)

plus l'auteur du mal; cet auteur c'est toi même. Le mal général ne peut être que dans le désordre, et je vois dans le système du monde un ordre qui ne se dément point. Le mal particulier n'est que dans le sentiment de l'être qui souffre; et ce sentiment, l'homme ne l'a pas reçu de la nature, il se l'est donné. [...] ôtez l'ouvrage de l'homme, et tout est bien». ROUSSEAU, *Pensée*, II, 200<sup>565</sup>. Per Rousseau tutto è ordine e quindi bene (“tout est bien pour le tout”<sup>566</sup>) e di conseguenza il male generale non esiste, mentre il male particolare non deriva dalla natura, ma l'uomo ne è l'autore. Anche Voltaire critica la teoria che “tutto è bene”: “Nier qu'il y ait du mal – scrive nell'articolo *Bien (Tout est)* del *Dictionnaire* – cela peut être dit en riant par un Lucullus qui se porte bien, et qui fait un bon dîner avec ses amis et sa maîtresse dans le salon d'Apollon; mais qu'il mette la tête à la fenêtre, il verra des malheureux; qu'il ait la fièvre, il le sera lui même”<sup>567</sup>. Secondo Voltaire dai mali delle parti non si può dedurre l'esistenza di un bene generale (“vous composerez dans ce chaos fatal / des malheurs de chaque être un bonheur général!”<sup>568</sup>). Nella *Préface* al *Poème sur le désastre de Lisbonne* egli ritiene che l'affermazione che “tout est bien”, presa in senso assoluto, suoni come un insulto rispetto ai dolori che sono evidenti nella vita e quindi adotta la verità che “il y a du mal sur la terre”. Tuttavia da questa constatazione Voltaire non deduce l'esistenza di una divinità cattiva: “il le faut avouer, le mal est sur la terre”, ma, prosegue il *Poème*, “mon esprit n'admet point ces monstres odieux [le noir Typhon, le barbare Arimane] / dont le monde en tremblant fit autrefois des dieux”. Egli ritiene assurde, allo stesso modo della dottrina del “tout est bien”, anche le dottrine che hanno sostenuto l'esistenza di due principi, uno del bene e uno del male<sup>569</sup>, come appunto quella Persiana che identificò il principio del male nel dio

---

<sup>565</sup> Rousseau, *Pensées*, II, 200 (citato da Leopardi in *Zibaldone*, 4510 (17 maggio 1829)). Si veda il discorso del vicario Savoiaro nell'*Émile*, che, nonostante affermi l'impossibilità per la mente umana di conoscere il tutto (pp. 317-318), afferma: “giudico l'ordine del mondo, pur ignorandone il fine, perché per giudicare quest'ordine mi basta confrontare le parti tra loro, studiare il loro concorso e i loro rapporti, notarne l'armonia”, che è impossibile attribuire all'operare cieco della materia (pp. 327-329). Continua il vicario: “Il quadro della natura non mi offriva che armonia e proporzioni, il genere umano non presenta che confusione e disordine! L'armonia regna tra gli elementi, e gli uomini sono sprofondati nel caos! gli animali sono felici, ed è proprio il loro sovrano ad essere sventurato! Oh saggezza, dove sono le tue leggi? [...] Vedo il male sulla terra”. Ma questo male non è imputabile al sistema della natura, bensì deriva dalla *libertà* umana: “tutto ciò che [l'uomo] fa liberamente non rientra affatto nel sistema ordinato dalla provvidenza e non può esserle imputato [...]. È l'abuso delle nostre facoltà che ci rende scontenti e malvagi. I nostri dispiaceri, le preoccupazioni, le pene provengono da noi stessi. Il male morale è incontestabilmente opera nostra, e il male fisico non sarebbe nulla senza i nostri vizi che ce l'hanno reso più sensibile” (pp. 331-335).

<sup>566</sup> Rousseau, *Lettera a Voltaire* (18 agosto 1756), p. 129.

<sup>567</sup> Voltaire, articolo *Bien (tout est)*, in *Dictionnaire philosophique* (1764).

<sup>568</sup> Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1755).

<sup>569</sup> Voltaire, articolo *Bien (tout est)*, in *Dictionnaire philosophique* (1764).

Arimane (Leopardi ha probabilmente ripreso l'immagine di Arimane da Voltaire). Voltaire si ferma alla constatazione che "il y a du mal sur la terre, ainsi que du bien"<sup>570</sup>. Non l'intelletto umano, ma solo la rivelazione potrebbe risolvere i dubbi dell'uomo, che diversamente, sono destinati a restare tali: "Il n'est rien qu'on connaisse, et rien qu'on ne redoute. / La nature est muette, on l'interroge en vain ; / On a besoin d'un Dieu qui parle au genre humain. / Il n'appartien qu'à lui d'expliquer son ouvrage"<sup>571</sup>. Ma Voltaire non nega né accusa la provvidenza: "je ne m'élève point contre la Providence". E se è un'illusione che al presente tutto sia bene, è tuttavia una speranza che "un jour tout sera bien".

Leopardi conosceva anche d'Holbach<sup>572</sup>, pensatore materialista e ateo, che criticava l'idea di un finalismo nella natura: "C'est cette aptitude de l'homme à se coordonner avec le tout qui non seulement lui donne l'idée de l'ordre, mais encore qui lui fait dire *que tout est bien*, tandis que tout n'est que ce qu'il peut être, tandis que ce tout est nécessairement ce qu'il est, tandis qu'il n'est *positivement* ni bien ni mal"<sup>573</sup>; Ma per D'Holbach la natura non è malvagia, ma un sistema ordinato (dove l'ordine non va inteso come ciò che rappresenta un bene per gli esseri viventi, ma come catena di cause ed effetti che mantiene la natura in eterno), all'interno del quale il male è solo apparente: "tout est nécessairement en ordre dans l'univers, où tout agit et se meut d'après les propriétés des êtres; qu'il ne peut avoir ni désordre ni mal réel dans une nature où tout suit les lois de sa propre existence"<sup>574</sup>. Per D'Holbach la conoscenza della natura diventa condizione di felicità per l'uomo, in quanto fornisce i mezzi per la liberazione dai pregiudizi: "La nature seule, connue par l'expérience [...] fournira les moyens de combattre les Minotaures, les phantômes et les monstres qui, depuis tant de siècles, exigent un tribut cruel des mortels effrayés... Ecoutez donc la nature, elle ne se contredit pas"<sup>575</sup>. D'Holbach e Voltaire, nonostante sostengano,

---

<sup>570</sup> Voltaire, *Préface al Poème sur le désastre de Lisbonne*.

<sup>571</sup> Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*. Cfr. Biral (1959), p. 51: "Voltaire dalla piccolezza dell'uomo non trae conseguenze inquietanti, perchè è inutile e persino dannoso porsi problemi che sono insolubili".

<sup>572</sup> La lettura di *Le bon sens* del barone d'Holbach, è da collocarsi nel 1825 ed è attestata negli *Elenchi di lettura*, IV n. 307: Martinelli (2003), p. 132.

<sup>573</sup> D'Holbach, *Système de la nature*, parte I, capitolo VI, p. 102.

<sup>574</sup> D'Holbach, *Système de la nature*, parte I, capitolo V, p. 83.

<sup>575</sup> D'Holbach, *Système de la nature*, parte II, capitolo XIV (*Abrégé du code de la nature*), p. 405. Cfr. *Préface*: "l'homme n'est malheureux que parce qu'il méconnaît la nature".



diversamente da Rousseau<sup>576</sup>, una visione afinalistica della natura, tuttavia non accusano la natura di contraddizione<sup>577</sup>.

Per Leopardi invece la natura è *contraddizione* e la sua conoscenza è fonte di dolore. Il dolore quindi non è più considerato da Leopardi come un derivato della ragione in quanto apertura di una contraddizione nella natura. La ragione è dolore perché la natura è contraddizione<sup>578</sup>, ovvero perché essa è presa di coscienza della contraddizione che è nella natura<sup>579</sup>.

Secondo Severino Leopardi afferma la contraddizione della natura perché si porta al limite del pensiero occidentale: egli cioè riesce a portare a galla la contraddizione che sottostà a tutto lo sviluppo di tale pensiero, e che prima di Leopardi era rimasta nell'inconscio di esso, ovvero l'*identità di essere e nulla*:

“È la fede fondamentale dell'Occidente [l'esistenza del divenire, ovvero l'identità di essere e nulla], che si pone come evidenza, ma che insieme si spinge così a fondo nella decifrazione di se stessa, da porre come contraddizione

---

<sup>576</sup> Su Leopardi e Rousseau scrive Severino (1997), p. 391: “Rousseau appartiene ancora alla tradizione dell'occidente che Leopardi spinge al tramonto. Nonostante tutto, lo sfondo di Rousseau rimane la prospettiva teologico-metafisica; la religione “naturale”, per lui, non è un concetto contraddittorio, ma è l'apertura dell'uomo alla verità, e se la società corrompe lo stato naturale dell'uomo, la corruzione può essere guarita e l'infelicità superata”.

<sup>577</sup> Come scrive Biral (1970), p. 60, “nel materialismo settecentesco il Leopardi introduce un'eresia che è una violenza romantica: la natura matrigna”. Martinelli (2003), p. 93, accusa l'affermazione “tutto è male” (*Zibaldone*, 4174) di incoerenza con il principio leopardiano che non si dà verità assoluta e non si può andare oltre il livello della conoscenza sensibile: “l'enunciato «Tutto è male» non ha perciò, nei termini della stessa filosofia leopardiana, alcun fondamento e si rivela fortemente aporetico”. A differenza delle critiche di Martinelli, secondo Biral (1970) l'“incoerenza” nel giudizio leopardiano sulla natura cattiva deriva dal fatto che Leopardi era partito da una concezione iniziale di natura buona. Scrive Biral che, rispetto ad altre affermazioni leopardiane di accusa alla natura, “il sistema di Stratone è il momento di pura teoresi in cui l'uomo, annullando se stesso, coglie la verità delle operazioni della natura guardando con l'occhio stesso della natura” (p. 60). Anche Timpanaro (1969<sup>2</sup>), p. 401, aveva espresso considerazioni analoghe: “né vi è, come potrebbe sembrare, una contraddizione fra una natura concepita come meccanismo cieco e una natura odiata come «empia», come «capital carnefice e nemica» del genere umano. L'atteggiamento antagonista (per cui la natura è oggetto di odio) nasce dall'insoddisfatto bisogno di felicità e dalla convinzione che qualsiasi rappresentazione ottimistica della realtà costituisce un «conforto stolto»; ma il poeta non dimentica che, considerata su un piano puramente teoretico, la natura non è una divinità malvagia, ma solo un meccanismo incosciente e non-provvidenziale”.

<sup>578</sup> Scrive Berardi (1963), p. 440: “se il risultato di questo guardare dirittamente nelle cose fosse disperante il male ed il dolore non saranno frutto della ragione, ma conseguenza necessaria d'un ordine materiale malefico (nei riguardi dell'uomo) ora visto nella *sua* nuda malvagità”.

<sup>579</sup> Baldacci (1998) definisce il pensiero leopardiano come “sistema del paradosso” (che secondo Baldacci non è un irrazionalismo, ma una logica paradossale): il sentimento della paradossalità non induce Leopardi “a denunciare il principio di non contraddizione in nome di una più alta intellettività spiritualistica, bensì ad affermare che la razionalità umana, quando si applica a capire il mondo, che ci appare contraddittorio, non può funzionare che in termini di paradosso” (p. 100), dove il paradosso è l'enunciazione di “una contraddizione non dialettica, dove l'elemento negativo non è mai riassorbito secondo una superiore prospettiva etica, ma resta quale ineliminabile componente”, indice della renitenza di Leopardi “ad accettare la prospettiva del superamento secondo la quale un male provvisorio dà luogo a un bene maggiore” (p. 82-83).

esistente il proprio contenuto. [...] Se il pensiero di Leopardi è lo *sforzo* maggiore che l'Occidente può compiere per scorgere che l'affermazione del divenire equivale all'affermazione che l'essere è non essere, tuttavia è pur sempre uno *sforzo*, perché tale pensiero [...] vede la contraddizione del divenire perché considera l'essere come *causa* («cagione e principio») del proprio annientamento, e non perché scorga la pura impossibilità che l'essere non sia [...]; sì che, prescindendo dal concetto di causa [...] nemmeno il pensiero di Leopardi vedrebbe alcuna contraddizione nel semplice uscire dal nulla e ritornarvi da parte dell'essere. Appunto per questo l'affermazione di Leopardi che il non essere dell'essere è contraddizione evidentemente esistente non solo non è il rovesciamento simmetrico dell'eleatismo, ma nemmeno il pensiero che, al di là del nichilismo dell'Occidente (di cui proprio l'eleatismo è la forma iniziale [*scil.*: in quanto afferma la nullità dei fenomeni]), scorgendo che il divenire implica il non essere dell'essere, afferma l'*inesistenza del divenire* e scorge, nella variazione del contenuto che appare, il comparire e lo scomparire dell'eterno.”<sup>580</sup>

Come spiega Severino, la contraddizione affermata da Leopardi non riguarda quindi solo l'essere umano o gli esseri viventi, ma ogni ente. La sofferenza delle creature sensibili è solo un aspetto dell'identità tra essere (esistenza) e nulla (distruzione-morte) che riguarda tutta la natura come processo di produzione e distruzione<sup>581</sup>. La contraddizione all'interno della natura è data dal fatto che ogni ente

---

<sup>580</sup> Severino (1997), pp. 441-443. L'interpretazione severiniana di Leopardi va collocata all'interno della più ampia interpretazione che Severino dà del pensiero occidentale. Il filosofo bresciano sostiene che il pensiero occidentale, a partire da Parmenide, sia basato su una contraddizione inconscia, ovvero sull'identificazione di essere e nulla (che avviene nella fede nel divenire, consistente nel ritenere che gli essenti provengano dal nulla e ritornino nel nulla, e che quindi esistano dei momenti in cui tali essenti siano *identici* al nulla). Secondo Severino, mentre prima di Leopardi tale identificazione viene “mascherata” dalla fede nell'esistenza di un essere eterno dove gli enti siano sempre salvi dal nulla – ad andare nel nulla sarebbe solo la loro determinazione particolare, non la loro essenza – Leopardi scorge per primo la contraddizione in cui consiste l'identità di essere e nulla, ovvero il provenire e l'andare nel nulla delle cose, ma la “accetta” appunto come contraddizione, ovvero non sa portarsi al di là di essa. Secondo Severino (1997), pp. 471-481, nel pensiero di Leopardi il nichilismo crolla poiché crolla l'affermazione dell'esistenza della contraddizione. L'evidenza del divenire che Leopardi afferma implica infatti l'evidenza della contraddizione, ovvero l'evidenza che l'esistenza è contraddizione, l'evidenza della nullità dell'essere e quindi dell'*identità tra essere e nulla*. Il divenire tuttavia implica insieme anche l'opposizione, cioè la *differenza tra essere e nulla*. La contraddizione del divenire (identità tra essere e nulla) smentisce la struttura del divenire (opposizione tra essere e nulla). Il divenire è quindi contraddizione in quanto afferma l'identità tra essere e nulla e insieme richiede la loro opposizione. Secondo Severino Leopardi non scorge che questa superiore contraddizione fa crollare il divenire poiché dissolve l'opposizione tra essere e nulla che ne costituisce la struttura. Inoltre l'affermazione dell'esistenza della contraddizione, che si pretende incontraddittoria, è invece contraddittoria, perché ponendo la contraddizione solo come esistente, cioè non affermandone insieme la non esistenza, ossia la contraddittorietà, sottrae la contraddizione alle leggi dell'esistenza e quindi afferma in questo modo l'inesistenza della contraddizione. La dissoluzione del divenire, che Leopardi non vede, coincide per Severino con la dissoluzione dell'infelicità: oltre il nichilismo vi è “l'eterno apparire dell'*eternità* di ogni essere”, “l'eterno apparire che l'essere in quanto essere è gioia” (p. 478). Secondo Severino è necessario *Ritornare a Parmenide*, come recita un suo famoso articolo, ed estendere ad ogni essente il principio eleatico che l'essere non può non essere e che quindi ogni essere, in ogni istante della sua esistenza, è eterno. Per una utile schematizzazione del pensiero di Severino, si veda Bosio (2006).

<sup>581</sup> Severino (1997), pp. 463-466.

(non solo gli esseri viventi), in quanto incluso nel ciclo di produzione e distruzione, contiene in se stesso la causa della propria distruzione, ossia contiene nel proprio *essere* il principio della propria *nullità*. L'infelicità umana, consistente appunto nella contraddizione tra amor proprio (volontà di vita, *essere*) e morte (infelicità come desiderio di morte, di *annullamento*), è una manifestazione della contraddizione della natura.

Per Epicuro invece la natura è salvata dalla contraddizione dell'identità di essere e nulla grazie al principio dell'*ex nihilo nihil*, ovvero in virtù dell'esistenza di elementi indistruttibili della materia, che garantiscono il non provenire dal nulla e il non tornare nel nulla delle determinazioni<sup>582</sup> (e che, fornendo una base incontraddittoria alla conoscenza, ne determinano l'incontraddittorietà: Epicuro infatti non giunge a negare il principio di non contraddizione).

---

<sup>582</sup> *Epistola ad Erodoto*, 41 (LS 8A2)

## 4. L'ETICA

### 4. I) MATERIALITÀ DELL'ANIMA E ANTIDETERMINISMO

Non la natura (φύσις), che è invero unica per tutti, ci ha fatto nobili o plebei, ma le azioni (πράξεις) e la disposizione intima (διαθέσεις).

(Diogene di Enoanda, fr. 105 (Casanova))

Al materialismo epicureo non si sottrae la composizione dell'anima: essa è un'entità corporea<sup>583</sup> (composta di atomi), poiché non è concepibile per sé (ossia staccata dal corpo) e possiede le proprietà accidentali di agire e di patire, che appartengono agli esseri corporei<sup>584</sup>. L'anima infatti nasce insieme al corpo e si dissolve con esso<sup>585</sup>, e quindi è mortale, non sopravvivendo alla disgregazione dell'aggregato psicofisico. Epicuro descrive l'anima come avente una struttura atomica molto fina, costituita dalla mescolanza di tre tipi di atomi<sup>586</sup> (quattro nelle testimonianze di Lucrezio, Aezio e Plutarco) che si distinguono per la loro leggerezza: atomi di fuoco, atomi di vento (ai quali Lucrezio, Aezio e Plutarco aggiungono atomi di aria<sup>587</sup>) e un tipo di atomi ancora più leggeri, che Epicuro chiama τὸ μέρος<sup>588</sup> e che le testimonianze di Aezio e di Lucrezio indicano rispettivamente come l'"elemento senza nome" e l'anima dell'intera anima (*anima est animae proporro*

<sup>583</sup> *Epistola ad Erodoto*, 63 (LS 14A1) e *De rerum natura*, III, 161-162 (LS 14B3)

<sup>584</sup> L'unico incorporeo nella dottrina epicurea infatti è il vuoto, che può essere concepito per sé e non può agire né patire: non può "agire" sui corpi (ai quali fornisce solamente la possibilità di muoversi) e non può essere "modificato" da alcun corpo: cfr. *Epistola a Erodoto* 67 (LS 14A7).

<sup>585</sup> *De rerum natura* III, 417-462 (LS 14F)

<sup>586</sup> *Epistola a Erodoto*, 63 (LS 14A1)

<sup>587</sup> Lucrezio, *De rerum natura*, III, 275 (LS 14D2), Aezio, 4, 3, 11 (LS 14C) e Plutarco, *Adversus Coloten*, 1118e (Usener 314) parlano di quattro elementi che costituiscono l'anima, distinguendo rispetto ad Epicuro tra l'elemento dell'aria e quello del vento: probabilmente però (Long-Sedley (1987), p. 142, n. 4) si tratta del medesimo elemento, pensato come fermo (aria) o in movimento (vento). Kerferd (1971) sostiene che non si possa parlare di elementi distinti dell'anima: l'anima, secondo la testimonianza di Aezio, 4, 3, 11 su Epicuro, sarebbe un tutto unitario, un κρῶμα, ossia non la giustapposizione di quattro elementi tra loro distinti, bensì la loro mescolanza attraverso ricombinazione atomica in un tutto unitario. Corroborata questa interpretazione il passo di Lucrezio, *De rerum natura* III, 262-272 (LS 14D1).

<sup>588</sup> *Epistola a Erodoto*, 63 (LS 14A1); Arrighetti: τὸ μέρος.

*totius ipsa*)<sup>589</sup>. I testi attribuiscono a quest'ultimo elemento dell'anima delle priorità rispetto agli altri con i quali è mescolato: esso è il principio del movimento (*initum motus*<sup>590</sup>), ciò che ne fa il responsabile della sensazione<sup>591</sup>, ossia della trasmissione agli altri atomi dell'anima dei movimenti che portano la sensazione in tutto il corpo<sup>592</sup>. In virtù della presenza di questo tipo di atomi la ψυχή è la causa preponderante (τὴν πλείστην αἰτίαν) della sensazione<sup>593</sup>: l'estrema finezza del suo componente senza nome fa di esso il principale fautore del legame tra corpo e anima (esso è la parte dell'anima che entra più in profondità nel corpo<sup>594</sup>) e quindi della loro stretta interdipendenza nel provare "sensazioni" (data la capacità di questo elemento di essere συμπαθές con il resto dell'aggregato<sup>595</sup>). La sensazione infatti è possibile solo nell'unione di anima e corpo<sup>596</sup>: il corpo può provare sensazioni solo in virtù dell'estensione dell'anima attraverso tutte le sue membra; ma l'anima da sola non può "sentire", poiché per farlo deve essere unita al corpo<sup>597</sup>.

Secondo lo scolio a *Epistola a Erodoto* 66<sup>598</sup>, Epicuro distinse la parte dell'anima ἄλογον, sparsa in tutto il corpo, dalla parte λογικόν, con sede nel petto. La distinzione è parallela a quella che si ritrova in Lucrezio: all'interno dell'*anima* egli distingue lo spirito (*animus mentemque*)<sup>599</sup>, che – benché strettamente legato all'*anima* e composto dei medesimi atomi<sup>600</sup> – ne è la parte dominante, in quanto dotato della capacità deliberativa (*consilium*)<sup>601</sup>, che gli permette di comandare sul resto dell'anima. L'*animus* è la sede di pensieri e di emozioni: φόβος e χαρά nello

<sup>589</sup> Aezio, 4, 3, 11 (LS 14C) e Lucrezio, *De rerum natura* III, 275 (LS 14D2)

<sup>590</sup> *De rerum natura* III, 271 (LS 14D1)

<sup>591</sup> Aezio, 4, 3, 11 (LS 14C)

<sup>592</sup> *De rerum natura* III, 271-272 (LS 14D1). Cfr. *De rerum natura*, II, 261-262 (LS 20F2): è la *voluntas* che trasmette il movimento attraverso le membra (*hinc motus per membra rigantur*).

<sup>593</sup> *Epistola a Erodoto*, 63 (LS 14A3)

<sup>594</sup> *De rerum natura* III, 273-275 (LS 14D2)

<sup>595</sup> *Epistola a Erodoto*, 63 (LS 14A1)

<sup>596</sup> *Epistola a Erodoto*, 64-66 (LS 14A3-6)

<sup>597</sup> Sul corpo come componente necessaria dell'identità personale secondo l'epicureismo vedi Alberti (1990), p. 192 sgg: il "criterio corporeo" è condizione necessaria di identità personale (anche se l'anima sussistesse dopo la morte, senza il *proprio* corpo una persona x non sarebbe più se stessa); il "criterio psicologico" (l'identità personale richiede la continuità psicologica nel tempo: se dopo la morte di una persona x o in un mondo gemello nascesse una persona y con una composizione atomica identica a quella, le due persone sarebbero diverse a causa della discontinuità della coscienza) è condizione necessaria ma non sufficiente di identità personale. Si veda *infra*, paragrafo 4. VII.

<sup>598</sup> LS14i

<sup>599</sup> *De rerum natura* III, 139. La relazione tra *animus* e *anima* è stata oggetto di molteplici interpretazioni differenti, che sono riportate da Kerferd (1971).

<sup>600</sup> *De rerum natura* III, 288 sgg. (LS 14D4)

<sup>601</sup> *De rerum natura* III, 139 (LS 14B1)

scolio, nei versi di Lucrezio *pavor ac metus e laetitia*<sup>602</sup>, dalla cui esistenza deduciamo appunto la presenza dell'*animus* nel petto. L'indipendenza dell'*animus* o elemento λογικόν dal resto dell'anima appare dal fatto che esso è in grado di provare sofferenza o gioia anche senza che vi sia stata una previa stimolazione dell'*anima* da parte del corpo<sup>603</sup>. Questo non inficia tuttavia lo stretto legame di συμπάθεια tra l'*animus*, l'*anima* e il resto del corpo, sia per quanto riguarda la sensazione (l'*anima* soffre per i dolori del corpo<sup>604</sup>), che l'emozione (le emozioni dell'*animus* si trasmettono all'*anima* e di conseguenza traspaiono nel corpo, che ne subisce gli stati emotivi positivi o negativi<sup>605</sup>).

La composizione materiale dell'anima (la πρώτη σύστασις<sup>606</sup> o ἡ ἐξ ἀρχῆς σύστασις<sup>607</sup> o φύσις<sup>608</sup>), ossia la quantità di ciascuno dei differenti tipi di atomi che la costituiscono, è un fattore che riceviamo alla nascita e che è impossibile mutare. Essa è dunque una componente determinante dell'indole individuale, nel senso che il tipo di atomi predominanti nell'anima determina le differenti tipologie caratteriali: la prevalenza di atomi di fuoco comporta delle indoli irascibili, mentre i caratteri calmi rivelano la maggioranza dell'elemento aereo e quelli timorosi dell'elemento ventoso; la mescolanza in diverse proporzioni di questi elementi dà origine ad un'ampia gamma caratteriale<sup>609</sup>. L'anima è composta di σπέρματα<sup>610</sup> differenti: il termine σπέρματα è qui da intendersi come *potenzialità*<sup>611</sup> che potrebbero realizzarsi in azioni (πρά[ξ]εων), pensieri (διανοήσεων) e disposizioni

---

<sup>602</sup> *De rerum natura* III, 141-142 (LS 14B1)

<sup>603</sup> *De reum natura* III, 145-151 (LS 14B2)

<sup>604</sup> *De reum natura* III, 168-176 (LS 14B3)

<sup>605</sup> *De reum natura* III, 152-160 (LS 14B2)

<sup>606</sup> Cfr. ad esempio Περὶ φύσεως, 34. 21, 16. Sono d'accordo con Masi (2005), pp. 182-183, sul fatto che la σύστασις indica la "complessiva struttura atomica psicofisica" ricevuta alla nascita e sull'identità tra σύστασις e φύσις.

<sup>607</sup> Περὶ φύσεως 34. 27 (LS 20C2)

<sup>608</sup> Si veda ad esempio Περὶ φύσεως, 34. 33; cfr. Diogene di Enoanda, fr. 105 (Casanova).

<sup>609</sup> Lucrezio, *De rerum natura* III 288-309 (LS 14D4-5)

<sup>610</sup> Περὶ φύσεως 34. 26 (LS 20C1)

<sup>611</sup> LS 20C1: Long-Sedley (1987), p. 211, n. 4, affermano che le occorrenze di σπέρματα in Epicuro non permettono di fare un parallelo tra l'uso del termine greco e quello dell'equivalente latino *semina*, con cui Lucrezio si riferisce agli atomi (cfr. anche Sedley (1983), p. 23, n. 15). Concordiamo tuttavia con Masi (2005), p. 192, secondo la quale il termine σπέρματα si può intendere insieme come potenzialità, ma anche come atomi o aggregati di atomi: è infatti la costituzione atomica ricevuta alla nascita che contiene in potenza i tipi di carattere che potrebbero svilupparsi in seguito.

caratteriali (διαθέ[σε]ων) di un certo tipo o del tipo contrario<sup>612</sup>: l'anima cioè contiene *in potenza* diverse “nature”, ciascuna delle quali potrebbe svilupparsi nel tempo nel carattere o disposizione stabile del soggetto.

Secondo Epicuro lo sviluppo di queste potenzialità in un determinato tipo di carattere o nel suo opposto non è “necessitato”. Una smentita al determinismo del comportamento individuale deriva dall'esperienza quotidiana: nella vita di ogni giorno riceviamo lodi o rimproveri per i nostri comportamenti e le nostre opinioni, dimostrando così di considerarci a vicenda come responsabili<sup>613</sup>. L'esistenza della responsabilità individuale è una verità evidente, empirica: essa infatti è oggetto di πρόληψις<sup>614</sup>. Epicuro critica il determinismo come posizione che si auto-confuta (ὁ τοιοῦτος λόγος τρέπεται)<sup>615</sup> proprio perché conferma la nozione di responsabilità individuale. Continuando a sostenere la propria posizione e accusando di errore chi ne sostiene una contraria alla sua, il determinista mostra di considerare l'avversario responsabile della propria opinione, ossia libero di sostenerla e comportandosi così non fa che confermare la prolessi di responsabilità individuale che egli vuole negare<sup>616</sup>: soltanto chi è libero di avere una certa opinione infatti può essere accusato di errore.

Epicuro afferma che il saggio è colui che sa distinguere ἃ μὲν κατ'ἀνάγκην, ἃ δὲ ἀπὸ τύχης e ἃ δὲ παρ'ἡμᾶς<sup>617</sup>. Mentre l'ἀνάγκη è ἀνυπεύθυνον (irresponsabile) e la τύχη è ἄστατον (instabile), la responsabilità individuale è ἀδέσποτον (senza padrone). La necessità cioè impedisce la responsabilità morale,

---

<sup>612</sup> Περὶ φύσεως 34. 26 (LS 20C1)

<sup>613</sup> Περὶ φύσεως 34. 27 (LS 20C2). Anche Lucrezio, *De rerum natura* II, 257 (LS 2F1) considera la *fatis avulsa voluntas* come un dato di fatto. Cfr. Diogene di Enoanda, fr. 40 (Casanova): se si crede nell'esistenza dell'ἐπιμαρμένη, si toglie ogni biasimo.

<sup>614</sup> Περὶ φύσεως 34. 27-28 (LS 20C4 e C8)

<sup>615</sup> Περὶ φύσεως 34. 28 (LS 20C5); cfr. anche *Sentenze vaticane*, 40 (LS 20D): “Chi dice che tutto avviene per necessità non ha niente da rimproverare a chi nega che tutto avviene per necessità: anche questo infatti dice che avviene per necessità”. Secondo Sedley (1983), pp. 31-33 la critica epicurea al determinismo è rivolta ai democritei del IV secolo (Anassarco, Metrodoro di Chio e lo stesso maestro di Epicuro Nausifane), il cui atomismo riduzionista li portava allo scetticismo, ovvero alla considerazione dei fenomeni come apparenze, non verità. Sul rovesciamento della confutazione dello scettico – paragonabile a quella del determinista – contro se stesso, si veda anche Lucrezio, *De rerum natura*, IV, 469-472 (LS 16A1): lo scettico, che dice che niente può essere conosciuto, *capite ipse suo in statuit vestigia sese*, poiché in realtà afferma che quello che egli sostiene può essere conosciuto; e Diogene di Enoanda, fr. 6 (Casanova): lo scettico distingue il bianco dal nero, quindi ne conosce la natura.

<sup>616</sup> Περὶ φύσεως 34. 27-28 (LS 20C4-6)

<sup>617</sup> *Epistola a Meneceo*, 133 (LS 10A1)

non rendendo conto dell'evidenza delle lodi e dei rimproveri di cui le azioni individuali sono oggetto (mentre la τύχη può fornire beni o mali, ma proprio per la sua instabilità, su essa non si può fondare la felicità umana).

Epicuro critica il determinismo sia nella forma della necessità interna, che secondo un determinista sarebbe causata dalla ἡ ἐξ ἀρχῆς σύστασις di un individuo, sia in quella della necessità esterna che deriverebbe invece dall'azione sull'anima degli εἰδῶλα provenienti dall'ambiente circostante (ἐν τῆι το[ῦ] περιέχοντος καὶ ἐπεισιόντος κ[ατὰ] τὸ αὐτόμα[τον ἀ]ν[άγκη]κ[ηι]<sup>618</sup>). Egli sostiene infatti che: a) la struttura atomica dell'anima non sia immutabile ovvero che il carattere non sia qualcosa di dato alla nascita; b) il soggetto agente possa rendersi indipendente dagli influssi esterni.

Saranno analizzate in primo luogo le ragioni della critica alla necessità interna. Nel corso della crescita del composto psicofisico, dalla struttura atomica si sviluppano certe *proprietà accidentali* (perché tutte le proprietà dei composti atomici lo sono<sup>619</sup>): gli ἀπογεγεννημένα<sup>620</sup> (ο ἀπογεννήθεν ο ἀπογεννώμενον)<sup>621</sup>. Tali proprietà

---

<sup>618</sup> Περὶ φύσεως, 34. 27, 5-10 (= LS 20C2). Sulla κατὰ τὸ αὐτόματον ἀνάγκη si veda il paragrafo 3. I, p. 66, n. 340.

<sup>619</sup> Cfr. *Epistola a Erodoto*, 64 (LS 14A3): anche la sensazione è una proprietà accidentale (σύμπτωμα) del composto psicofisico.

<sup>620</sup> Secondo Sedley (1988) queste proprietà accidentali non si riducono a composti atomici. La sua interpretazione *anti-riduzionista* è fondata su un'analisi delle testimonianze epicuree sulla differenza tra συμβεβηκότα e συμπτώματα. L'interpretazione tradizionale basata su *Epistola a Erodoto*, 40 (dove Epicuro pone una distinzione tra le realtà esistenti per sé, corpi e vuoto, e le loro proprietà, a loro volta distinte in συμπτώματα e συμβεβηκότα) fa dei συμβεβηκότα le proprietà essenziali di una cosa, opposte ai συμπτώματα o proprietà accidentali (interpretazione che pare trovare supporto in *De rerum natura* I, 449-458, dove è tracciata una distinzione tra *coniuncta*, attributi tanto essenziali che se tolti alterano l'identità del corpo cui ineriscono, ed *eventa*, attributi accidentali il cui mutamento non altera l'identità del corpo cui appartengono). Sedley propone un'altra interpretazione, che tiene conto della testimonianza dell'epicureo Demetrio Lacone riportata da Sesto Emprico (*Adversus mathematicos*, X 219-227 (LS 7C)), con la quale a suo parere concorderebbe *Epistola a Erodoto*, 68-71. Sedley avanza l'idea che συμπτώματα sia il nome usato per indicare in generale le proprietà di ciò che esiste per sé (e le cose che esistono per sé nella fisica epicurea sono: il vuoto; gli atomi; e i composti di atomi, i corpi); a differenza dei corpi e degli atomi, le proprietà non esistono per sé, ma solo in relazione agli atomi o ai corpi stessi. All'interno dei συμβεβηκότα sarebbero comprese da una parte le proprietà inseparabili o permanenti dei corpi (alle quali non sarebbe attribuito un nome specifico, ma chiamate solo ἀίδιον συμβεβηκότα o συμβεβηκότα ἀχώριστα), dall'altra le proprietà separabili o accidentali dei corpi, i συμπτώματα. Mentre le proprietà essenziali, quali il peso, la forma, la grandezza, il colore (sull'identità tra χρώμα e superficie si veda infra, paragrafo 2. I), appartengono sia agli atomi sia ai corpi, i συμπτώματα hanno esistenza esclusivamente a livello fenomenico, ma non a livello atomico, anche perché gli atomi sono immutabili e quindi ad essi non ineriscono proprietà accidentali. Le proprietà accidentali secondo Sedley non sarebbero però riducibili a stati atomici. Sulla base di questa analisi Sedley, pp. 354 e 357, afferma che la volontà – al pari di tutti gli stati di coscienza, a partire dalla sensazione – in quanto proprietà accidentale di un composto



acquisiscono una differenza (διάληψις) dagli atomi “soggiacenti” (λαμβάνον [τι]νὰ [ἐ]τερότη[τα τῶν] ἀτό[μ]ων κατὰ τινα τρόπον διαληπτικόν)<sup>622</sup> tanto da diventarne autonome, indipendenti. Attraverso questi sviluppi l’individuo acquisisce una responsabilità che dipende da lui stesso (τὴν ἐξ ἑαυ[τοῦ] αἰτίαν)<sup>623</sup>, cioè diventa responsabile delle sue azioni e del suo carattere, che non dipendono perciò in nessun modo dal tipo di atomi ricevuti alla nascita: οὐθὲν γὰρ αὐτοῖς συνήργηκεν εἰς ἕνια ἔργα τε καὶ μεγέθη ἔργων καὶ διαθέσεων ἢ τῶν ἀτόμων φύσις ἀλλ’αὐτὰ τὰ ἀπογεγεννημένα τὴν πᾶσα[ν ἢ] τὴν πλε[ίς]την κέ[κτ]ητ[αι] αἰτίαν τῶνδὲ [τι]νων (“infatti la natura degli atomi non ha collaborato affatto con loro [gli ἀπογεγεννημένα] né alla realizzazione di alcune azioni, né al grado delle azioni e delle disposizioni; sono invece gli stessi ἀπογεγεννημένα che possiedono tutto il potere causale, o il potere causale più rilevante, di queste determinate cose”)<sup>624</sup>.

La natura atomica prima è pura potenzialità: l’ἀπογεγεννημένον “si sviluppa necessariamente a partire da tali elementi fino al punto, da una parte, di diventare un’anima (ψυχὴ), o anche un’anima che ha una certa disposizione e un certo moto, ma, d’altra parte, tale [prodotto] non si sviluppa necessariamente fino al punto di

---

atomico (l’*animus*), non è riducibile alla materia. Sedley (1988) intende tale differenziazione come *emergenza* delle proprietà psichiche dalla struttura atomica soggiacente, vedendo in essa anche un riferimento a un tipo di causalità esercitata dalle proprietà sugli atomi stessi: gli ἀπογεγεννημένα sarebbero *diversi* dagli atomi dell’anima non solo nel modo in cui le proprietà fenomenali di un oggetto a causa della distanza sono percepite come qualcosa di completamente differente dalla struttura atomica soggiacente (questo secondo Long-Sedley il significato dell’espressione κατὰ τινα τρόπον διαληπτικόν οὐ τὸν ὡς ἀφ’ἑτέρου δι[ι]αστήματος (Περὶ φύσεως, 34. 22 (LS 20B5)), ma in quanto capaci di influenzare tale struttura. Critiche nei confronti di questa interpretazione sono state sollevate da Annas (1993), pp. 58-60: Annas, pur concordando con l’interpretazione dell’epicureismo come un fiscalismo non riduzionista (p.59, n. 30), sostiene che non si può passare dall’affermazione epicurea della differenza tra gli ἀπογεγεννημένα e gli atomi alla conclusione che gli ἀπογεγεννημένα sono entità non atomiche; fa notare inoltre che nel Περὶ φύσεως Epicuro attribuisce anche agli ἀπογεγεννημένα una costituzione primaria, cioè atomica (cfr. Περὶ φύσεως, 34. 24: ἡ πρώτη σύστασις τοῦ ἀπογεγεννημένου). Anche Grilli (1983), p. 107 parla degli ἀπογεγεννημένα come “composti di atomi”.

<sup>621</sup> Masi (2005), p. 171, traduce ἀπογεννηθέν con “prodotto originario”, distinguendolo da ἀπογεννώμενον, “prodotto in via di sviluppo” e ἀπογεγεννημένον, “prodotto sviluppato”. In questa sede non sarà svolta un’analisi delle occorrenze dei termini.

<sup>622</sup> Περὶ φύσεως, 34. 22 (LS 20B5). Per l’interpretazione data da Sedley del significato dell’espressione κατὰ τινα τρόπον διαληπτικόν come *emergenza* degli stati mentali dalla costituzione atomica, si veda sopra, n. 620.

<sup>623</sup> Περὶ φύσεως, 34. 22 (LS 20B5)

<sup>624</sup> Περὶ φύσεως, 34. 21 (LS 20B3); traduzione italiana di Masi (2005), pp. 179-180.

diventare un'anima di questo o quel tipo"<sup>625</sup>. Questi "prodotti" o proprietà dell'anima non si sviluppano in modo necessario a partire dalla σύστασις originaria. È quindi a noi stessi (παρ' ἡμᾶς)<sup>626</sup> che può essere attribuita la responsabilità dello sviluppo di un determinato carattere.

Gli ἀπογεγεννημένα non solo sono autonomi dalla struttura atomica dell'anima, ma sono anche in grado di retroagire su di essa<sup>627</sup>. La formazione del carattere corrisponde perciò all'evoluzione dell'organizzazione strutturale degli atomi dell'anima, di cui è responsabile l'ἀπογεγεννημένον stesso. Evolvendo autonomamente infatti, l'ἀπογεγεννημένον trasmette le modificazioni che ha acquisito alle sostanze prime ([πρ]ώτω[ν] φύσεων) dell'anima<sup>628</sup> (agli atomi della σύστασις), modificandola, ovvero conferendole una certa unità<sup>629</sup>.

Anche nel caso in cui gli ἀπογεγεννημένα portino a realizzazione l'indole prevalente contenuta in potenza nella σύστασις, senza discostarsi da essa, non per questo essi vengono considerati non responsabili dello sviluppo acquisito, ma anzi vengono biasimati ancora di più: "anche se l'ἀπογεγεννημένον procede, ormai a causa propria, nella stessa direzione della costituzione originaria che è cattiva, allora lo rimproveriamo anche di più, [...] e non, come [liberiamo da ogni colpa] gli animali

---

<sup>625</sup> Περὶ φύσεως 34. 24; traduzione italiana di Masi (2005), p. 181.

<sup>626</sup> Il passo di Περὶ φύσεως 34. 26 (LS 20C1) – ὥστε παρ' ἡμᾶς πρῶτον ἀπλῶς τὸ ἀπογεγεννημένον ἤδη γείνεσθαι – sembra porre una distinzione tra ἀπογεγεννημένα e παρ' ἡμᾶς. Annas (1993), p. 57, ritiene invece che non ci sia distinzione tra ἀπογεγεννημένα e soggetto agente, in quanto i primi costituiscono il soggetto agente in un certo momento del suo sviluppo. Ulteriore sostegno all'identità tra ἀπογεγεννημένα e soggetto agente sembrerebbe venire dal passo di Περὶ φύσεως 34. 21 (LS 20B3) nel quale la responsabilità totale o principale (πᾶσα[ν ἢ] τὴν πλεῖστην κέ[κτ]ητ[αι] αἰτίαν) di comportamenti e disposizioni è attribuita agli ἀπογεγεννημένα. Masi (2005), pp. 186-188, che nega l'identità tra ἀπογεγεννημένα e soggetto agente, ritiene invece che Epicuro in questo passo potrebbe riferirsi nello specifico alla ragione, non al soggetto agente nel suo complesso, e che in generale scopo della sua dottrina non è la modificazione dell'intero soggetto, ma di alcuni aspetti del suo carattere.

<sup>627</sup> Sedley (1988) definisce *discendente* il processo causale esercitato dalle proprietà emergenti dei composti sugli atomi (questo varrebbe non solo per l'anima, ma anche per le pietre), *ascendente* la causalità che lega le proprietà dei composti agli atomi che li costituiscono. Annas (1993), p. 59, n. 30, che nega che gli ἀπογεγεννημένα siano proprietà non atomiche, considera insostenibile la presenza all'interno della teoria epicurea di una causalità che si eserciti a partire dalla volontà – intesa appunto, come vorrebbe Sedley, come proprietà non atomica – sugli atomi, facendo notare che la fisica epicurea sostiene che la causalità si esercita "orizzontalmente" solo tra entità fisiche (*Epistola a Erodoto*, 67 dove è detto che l'incorporeo non può agire né patire; *De rerum natura* II, 161-176).

<sup>628</sup> Περὶ φύσεως 34. 22 (LS 20B6)

<sup>629</sup> [κ]αν[όνα] (Περὶ φύσεως 34. 22 (LS 20B6)): Long-Sedley (1987) traducevano "regola", ora Sedley ha accettato l'interpretazione "unità" (p. 211, n. 2 dell'edizione francese (2001)).

più selvatici, liberiamo da ogni colpa allo stesso modo questi stessi ἀπογεγεννημένα e la costituzione originaria, facendone una cosa sola”<sup>630</sup>. Neanche in questo caso siamo in presenza di una forma di “sviluppo” necessitato, in quanto l’individuo ne è comunque responsabile.

L’anti-determinazione nello sviluppo delle disposizioni caratteriali è la condizione che rende possibile l’intervento della filosofia epicurea, che si propone come una medicina dell’anima. Questo non significa che la filosofia sia onnipotente: ci sono dei casi in cui raggiunto un certo grado di sviluppo infatti gli ἀπογεγεννημένα acquisiscono stabilità, irrigidendosi al punto che l’intervento della filosofia si rivelerebbe inutile<sup>631</sup>. È inoltre impossibile eliminare completamente l’indole predominante contenuta nella σύστασις, perché il quantitativo di atomi di un certo tipo ricevuto alla nascita è immutabile. Per lo stesso motivo ci sono delle indoli favorite per natura al raggiungimento del fine perseguito dalla filosofia (l’ἀταραξία): chi, come Epicuro, ha ricevuto una struttura atomica già “buona” è facilitato<sup>632</sup>. Tuttavia, sebbene le caratteristiche ricevute per natura non siano totalmente cancellabili, un buon uso della ragione (*ratio*)<sup>633</sup> lascia delle tracce così deboli di quella che è l’indole originaria di un individuo da non impedirgli di vivere una vita degna degli dei<sup>634</sup>. L’intervento della filosofia, se avviene per tempo, ha cioè il potere di potenziare lo sviluppo indipendente dell’ἀπογεγεννημένον rispetto alla σύστασις.

---

<sup>630</sup> Περὶ φύσεως 34. 25; traduzione italiana di Masi (2005), pp. 181-182 (ho conservato il greco per ἀπογεγεννημένον).

<sup>631</sup> Cfr. Περὶ φύσεως 34. 23: οὐ μαχόμεθα τοῖς ἔθ[ισμ]α καὶ οὐ τὴν ἀτονίαν ἔχουσ[ιν]: è inutile dirigere esortazioni verso quegli ἀπογεγεννημένα che si sono ormai irrigiditi in abitudini stabili, che appunto non hanno ἀτονία, malleabilità.

<sup>632</sup> Cfr. Plutarco, *Contra Epicuri beatitudinem*, 18 p. 1100<sup>a</sup> (Usener 178). Diogene Laerzio, X, 117-120 (LS 22Q2) afferma che secondo Epicuro non tutte le costituzioni fisiche (σώματος ἕξις) e le origini etniche consentono l’apparizione della saggezza. Clemente Alessandrino, *Stromata* I, 15, 67 (Arrighetti 143 = Usener 226) riporta che Epicuro pensa che solo i greci possono filosofare. Giudizio analogo in Filodemo, *περὶ θεῶν* γ col. 14 6 ss Diels (Arrighetti 143): siccome solo il greco è la lingua dei sapienti e gli dei sono sapienti, allora necessariamente essi parlano in greco.

<sup>633</sup> *Quamvis doctrina politos / constituat pariter quosdam, tamen illa relinquit / naturae cuiusque animi vestigia prima. [...] naturarum vestigia linqui / parvula quae nequeat ratio depellere nobis / ut nil impediatur dignam dis degere vitam.* (*De rerum natura*, III, 307- 309 e 320-322). Contro la distinzione posta da Bailey tra *doctrina* (παιδεία tradizionale, che non riuscirebbe a cancellare le caratteristiche ricevute per natura) e *ratio* (filosofia epicurea che invece ci riuscirebbe maggiormente), Furley (1967), p. 199, con cui concordo, obietta che i due termini sono sinonimi.

<sup>634</sup> *De reum natura* III, 288-322

Le critiche di Epicuro sono rivolte non solo contro la tesi del determinismo interno, ma anche contro quella di una presunta determinazione del carattere imputabile a fattori esterni. Epicuro sostiene che le opinioni che ci formiamo sulle cose che ci circondano e le cui immagini penetrano in noi dipendono interamente da noi: τὰ ἐκ τοῦ περιέχοντος κ[α]τ'ἀνάγκην διὰ τοὺς πό[ρους] εἰσρέο[ν]τα παρ'ἡμᾶς π[ο]τε γε[ίνε]σθαι καὶ παρὰ τ[ὰς] ἡμε[τέρας] [ἐ]ξ ἡμῶν αὐτ[ῶν] δόξ[ας] (“e dipendono ad un certo punto da noi, o dalle nostre credenze che ci siamo formate da noi, gli stimoli che penetrano di necessità dall’ambiente attraverso i pori”)<sup>635</sup>. In *Epistola a Erodoto* 51 la libertà dell’opinione – e quindi dell’errore – è spiegata attraverso il processo fisico dal quale essa si origina, che è una κίνησις che dipende da noi e che pur legata causalmente – συνημμένην – (presumibilmente) alla sensazione, si differenzia – διάληψιν ἔχουσαν<sup>636</sup> – rispetto ad essa, in quanto non è puramente ricettiva, ma è un processo attivo. Infatti noi riceviamo passivamente delle immagini dall’esterno, ma poi interveniamo su di esse tramite il giudizio: il giudizio deriva da un movimento che dipende da noi e del quale siamo perciò responsabili. La descrizione del processo fisico dell’opinione svolta in *Epistola a Erodoto* richiama la descrizione della formazione degli ἀπογεγεννημένα responsabili dei nostri comportamenti tramite un processo di differenziazione (κατὰ τινα τρόπον διαληπτικόν)<sup>637</sup> a partire dagli atomi della σύστασις.

L’idea che l’individuo sia responsabile delle proprie opinioni è fondamentale per una filosofia che propone se stessa come terapeutica. È grazie alla libertà dell’opinione che la filosofia può curare l’anima agendo sulle opinioni errate, che, come vedremo, sono la causa del dolore. La cultura e la società creano negli individui delle opinioni che spesso sono false credenze. Ma secondo Epicuro l’individuo,

<sup>635</sup> Epicuro, Περὶ φύσεως, 34. 26 (LS 20C1); traduzione italiana di Masi (2005), p. 191.

<sup>636</sup> *Epistola a Erodoto*, 51 (LS 15A12). Long (1971), p. 118, sosteneva che tale διάληψις dell’opinione si riferisce al fatto che nel campo dell’opinione, a differenza che in quello della sensazione, si introduce la differenziazione tra il vero e il falso. Per Sedley (1983), pp. 352-354, la διάληψις sarebbe la “differenziazione” del giudizio rispetto alla sensazione, che pur essendo entrambi stati mentali non atomici, cioè *emergenti*, sono l’una derivante direttamente dagli atomi dell’anima colpiti dagli atomi degli εἶδωλα (causalità ascendente), l’altro invece capace di esercitare sugli atomi dell’anima un’azione causale discendente. In particolare secondo lui, p. 353, il τρόπον διαληπτικόν di Περὶ φύσεως, 34. 22, di cui si è detto sopra, p. 120, n. 620, si riferirebbe ai gradi di differenziazione tra gli ἀπογεγεννημένα.

<sup>637</sup> Περὶ φύσεως, 34. 22

attraverso l'impiego della ragione, può conoscere la verità, liberandosi dai condizionamenti che la cultura e l'ambiente sociale in cui è cresciuto gli hanno indotto.

Secondo Epicuro la libertà del volere è fondata sull'esistenza di un movimento atomico sottratto al determinismo causale: il *clinamen*. Nei testi di Epicuro non c'è traccia del *clinamen*, e la testimonianza più completa al riguardo è contenuta nel secondo libro del *De rerum natura*<sup>638</sup>. La necessità del *clinamen*, ovvero della deviazione casuale dell'atomo dalla sua traiettoria verticale, in un momento e in un luogo indeterminati (*incerto tempore [...] incertisque locis*<sup>639</sup>), è dedotta da Lucrezio a partire da un'evidenza etica, quella della libertà del volere (*nam dubio procul his rebus sua cuique voluntas principium dat*<sup>640</sup>). Secondo Lucrezio il *clinamen* è necessario per spiegare come mai la *voluntas* umana non dipende dal *fatus*<sup>641</sup> (inteso come successione determinata di cause). Il *clinamen*, essendo un movimento che non deriva da movimenti precedenti, ma che ha il principio del movimento (*motus*

---

<sup>638</sup> L'attribuzione del *clinamen* a Epicuro è attestata da Lucrezio (*De rerum natura* II, 216-293) e Filodemo (*On methods of inference* col. XXXVI, 11-17), che lega le τὰς ἐπ'ελάχιστον παρεγκλίσεις τῶν ἀτόμων al παρ'ἡμᾶς e al διὰ τὸ τυχερόν, oltre che da Cicerone (*De fato*, 21-25 (LS 20E2-3)). Cicerone (*De fato*, 21-25 (LS 20E3) e Diogene di Enoanda, fr. 40 (Casanova) spiegano l'introduzione da parte di Epicuro della teoria del *clinamen* come risposta alla 'necessità' di Democrito. Secondo Long-Sedley (1987), p. 214, n. 1, Democrito è il τὸν ἄνδρα cui è rivolta la critica anti-determinista di Περὶ φύσεως 34. 30 (LS 20C14). Nelle lettere di Epicuro e nei frammenti del suo Περὶ φύσεως non vi è tuttavia alcun riferimento al *clinamen*. Alcuni studiosi sostengono che egli potrebbe averlo introdotto in una fase tarda del suo pensiero. Secondo Englert (1987), pp. 41-62, Epicuro introdusse, oltre alle collisioni, il peso e il *clinamen* come due ulteriori cause del movimento atomico dopo aver meditato sulle critiche che Aristotele (*De caelo* III, 2, 300 b 8-13 e *Fisica* IV, 8, 215 a 16) mosse al determinismo di Democrito, che forniva gli atomi solo di un moto forzato (collisioni). Tali critiche ponevano l'esigenza di un movimento non necessitato, ossia avente in se stesso la propria origine: il *clinamen* "corrisponderebbe" al moto naturale "attivo" di Aristotele (*Fisica* VIII, 4 254 b 13-24), che non è necessitato, ma ha il suo principio in se stesso. Sedley (1983), p. 13, crede che Epicuro potrebbe aver introdotto il *clinamen* nei libri del Περὶ φύσεως che trattano della psicologia. Nella parte finale del libro XXV, Epicuro riassumendo le indagini svolte, dice di avere svolto un παθολογικὸς τρόπος e un αἰτιολογικὸς τρόπος (a proposito di questa distinzione Sedley (1983), p. 17, ritiene probabile che il παθολογικὸς τρόπος si riferisca alla prima parte (perduta) del libro, che avrebbe trattato dei πάθη, mentre l'αἰτιολογικὸς τρόπος si riferisca alla seconda parte, che effettivamente tratta della cause del comportamento umano in chiave antideterministica; Masi (2005), pp. 170 sgg., ritiene invece che l'αἰτιολογικὸς ed il παθολογικὸς τρόπος si riferiscano alla medesima indagine e non a due parti distinte del libro). Fowler (1983), p. 350, ritiene che Epicuro potrebbe avere introdotto il *clinamen* in quanto αἴτιον della volontà nella parte dedicata all'αἰτιολογικὸς τρόπος. Anche Isnardi Parente (1977), p. 296-297, n. 28, sostiene la possibilità di attribuire la teoria del *clinamen* già ad Epicuro, anche se ammette che il suo valore può essersi accentuato nel tardo epicureismo in risposta al determinismo fatalistico degli stoici.

<sup>639</sup> *De rerum natura*, II, 219-220; cfr. *De rerum natura*, II, 292-293 (LS 20F4).

<sup>640</sup> *De rerum natura*, II, 261-262 (LS 20F2)

<sup>641</sup> *De rerum natura*, II, 251 sgg. (LS 20F1). *Fatis avulsa voluntas* è emendazione del Lambino (al posto di *fatis avulsa voluptas*). In difesa dell'emendazione del Lambino vedi Fowler (1983), pp. 334-336.

*principium quoddam*) in se stesso<sup>642</sup>, rappresenta infatti una rottura nella catena infinita delle cause, impedendo un processo di derivazione causale *ex infinito: quod fati foedera rumpat, ex infinito ne causam causa sequatur*<sup>643</sup>. Il *clinamen* fornisce quindi a livello atomico un principio del movimento autonomo, che in etica permette di spiegare l'autodeterminazione del volere:

*quare in seminibus quoque idem fateare necessest  
esse aliam praeter plaga sed pondera causam  
motibus, unde haec est nobis innata potestas*<sup>644</sup>.

---

<sup>642</sup> *De rerum natura*, II, 253-254 (LS 20F1)

<sup>643</sup> *De rerum natura*, II, 254-255 (LS 20F1)

<sup>644</sup> *De rerum natura*, II, 284-286 (LS 20F4). In che modo il *clinamen* sia legato all'azione volontaria è una questione che ha diviso gli studiosi, che hanno cercato di risolvere il problema, già sollevato dalle fonti antiche, della relazione tra casualità del *clinamen* e azione libera (Cicerone, che mosse questa critica a Epicuro (*De fato* 21-25 (LS 20E2)), riconobbe tuttavia che l'assenza di causa del *clinamen* non fu mai ammessa da Epicuro stesso (*quam declinatione sine causa fieri si minus verbis, re cogitur confiteri*), ma fu una conseguenza tirata dai suoi avversari) e hanno costruito diverse teorie per spiegare in quale punto del processo di compimento di un'azione volontaria entri in gioco il *clinamen*, le quali tuttavia, in assenza di testimonianze dirette, rappresentano piuttosto delle congetture. Le interpretazioni possono essere divise in due principali categorie:

I) tra i sostenitori di un legame *diretto* tra il *clinamen* e l'azione volontaria, ovvero dell'implicazione del *clinamen* in ogni azione volontaria vi sono:

- 1) Fowler (1983), che ritiene che il *clinamen* entri in gioco nell'ἐπιβολή τῆς διανοίας;
- 2) Englert (1987), che ritiene che il testo di Lucrezio, *De rerum natura* II, 251-293 (LS 20F) tracci un parallelismo tra il *clinamen* e la *voluntas*, riferendo ad entrambi il verbo *declinare*. Uno dei problemi principali sollevati dalle interpretazioni che sostengono un legame diretto tra *clinamen* e volontà è spiegare in che modo un movimento casuale possa costituire la base di un'azione volta ad uno scopo preciso: pur sostenendo un legame diretto tra *clinamen* e atto volontario, Englert vede nel carattere, non-determinato, la garanzia del fatto che da un *clinamen* non derivi un'azione casuale, ovvero della specifica e diversa reazione individuale a stimoli identici;
- 3) Sedley (1983) inserisce il *clinamen* all'interno della sua interpretazione non-riduzionista delle proprietà psichiche. Nella prospettiva di Sedley la volontà (proprietà emergente dell'*animus* inteso come aggregato di atomi) riesce a esercitare una causalità discendente sulla materia (composto atomico), non introducendo leggi fisiche nuove, bensì scegliendo tra le possibilità lasciate aperte dalle stesse leggi fisiche, che non sono completamente deterministiche. La casualità del *clinamen* lascia infatti aperte più traiettorie atomiche possibili (ad esempio: a, b, c, d): è sull'apertura di queste possibilità che può intervenire la volontà, determinando la traiettoria che l'atomo prenderà (a, b, c, d). Il *clinamen* quindi è l'elemento che permette alla volontà di esercitare il controllo sull'anima intesa come composto materiale e quindi sul corpo. La lettura anti-riduzionista di Sedley, pur istituendo un legame diretto tra *clinamen* e azione libera, evita però il problema di come la casualità del *clinamen* possa determinare delle azioni basate su una deliberazione, poiché che egli ritiene che il *clinamen* sia legato alla volizione non nel senso che prima di ogni azione libera è necessario "attendere" la coincidenza di un *clinamen*, ma che si danno *clinamina* che coincidono con l'apertura delle possibilità sulla quale la volontà può di volta in volta intervenire.

II) Furley (1967) è invece il principale sostenitore del legame *indiretto* tra *clinamen* e azione volontaria, vedendo nel primo solo una *condizione* della seconda. Secondo Furley il *clinamen* non entra in gioco in ogni atto di volontà, ma è condizione della libera scelta, poiché, disturbando la σύστασις, permette uno sviluppo del carattere non determinato: secondo un parallelismo tra le tre cause del moto atomico e i fattori che entrano in gioco nell'azione individuale ripreso anche da Englert (1987), come il peso sottrae il carattere dalle influenze della necessità esterna (poiché riportando l'atomo nella sua traiettoria di caduta verso il basso, è ciò che permette agli atomi dell'anima di resistere agli choc con i *simulacra* entranti e quindi di non farsi totalmente determinare da essi), il *clinamen* libera la volontà dalla necessità interna della σύστασις (identificabile con la necessità interna del peso degli atomi)

Che l'introduzione del *clinamen* fosse davvero necessaria è messo in dubbio dall'epicureo Carneade: egli riteneva che per spiegare l'azione libera sarebbe stato sufficiente sostenere l'esistenza di un *quendam animi motum voluntarium* privo di una causa esterna antecedente – come gli epicurei già facevano – senza bisogno di introdurre il *clinamen*<sup>645</sup> (anche se, in un universo spiegato secondo le leggi della fisica, anche la libertà deve avere una giustificazione a livello dei principi fisici). Epicuro si è infatti attirato le critiche dei suoi avversari che lo hanno accusato di avere posto un movimento senza causa a fondamento dell'azione libera. Se la casualità del *clinamen* corrisponde infatti perfettamente alla casualità della nascita del nostro mondo, che ha avuto origine *casualmente* da una declinazione atomica, più difficile è trovare il legame tra la casualità del *clinamen* e l'azione volontaria, che consiste in una decisione guidata da un obiettivo.

Nella teoria epicurea la ragione è un ἀπογεγεννημένον, ovvero una proprietà *accidentale* della materia, che, se adeguatamente sviluppata, riesce a far raggiungere al resto dell'anima (in virtù della capacità degli ἀπογεγεννημένα di trasmettere “unità” alla materia atomica che costituisce la σύστασις) la configurazione atomica più consona al raggiungimento della felicità. La ragione cioè ha il potere di intervenire sulla costituzione atomica originaria, senza lasciarsi determinare da essa. La ragione non è determinata nemmeno dai desideri, fatta eccezione per le ἐπιθυμίαι φυσικαί come la fame o la sete che sono ἀναγκάϊαι<sup>646</sup>, legate cioè alla *necessità* (ἀνάγκη) fisica, alla sopravvivenza del composto, e non dipendenti dall'opinione, ma solo dalla natura. Se c'è una gradazione tra gli ἀπογεγεννημένα (come suppone Sedley<sup>647</sup>), la ragione detiene il controllo sull'opinione (analogamente a quanto avviene nel giudizio<sup>648</sup>) e di conseguenza sarà in grado di controllare i

---

perché disturba l'originaria costituzione dell'anima, cioè rompe la catena deterministica delle cause. Non è necessario che ogni azione volontaria sia preceduta da un *clinamen* di uno o più atomi psichici: bensì, l'azione volontaria è possibile grazie alla libertà dell'anima.

<sup>645</sup> Cicerone, *De fato* 23-25 (LS 20E4). Secondo Sedley (1983), p. 50, la soluzione di Carneade si accorda con la sua teoria delle proprietà emergenti e dimostra che l'anti-determinismo epicureo sarebbe probabilmente rimasto garantito anche senza il *clinamen*. Anche secondo Masi (2005), p. 190, l'introduzione del *clinamen* non era necessaria.

<sup>646</sup> *Massime capitali*, XXIX; *Epistola a Meneceo*, 127 (LS 21B1)

<sup>647</sup> Sedley (1988), p. 353.

<sup>648</sup> In Περὶ φύσεως, 31. 17 e in Filodemo, *On methods of inference*, col XXIII, 5-6, ἡ ἐπιλογισμὸς è legato alla verifica della correttezza (conferma o confutazione) delle opinioni.

desideri prodotti dalla δόξα<sup>649</sup>, che sono οὐκ ἀναγκάϊαι, non legati alla *necessità* fisica, e di eliminare quelli tra questi ultimi che sono οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκάϊαι<sup>650</sup>, ossia oltre che non necessari anche contrastanti con il benessere della φύσις. L'epicureismo attribuisce totale responsabilità all'individuo, che attraverso la ragione è in grado di guadagnare la piena padronanza sulla propria πρώτη σύστασις e sul desiderio e di raggiungere in questo modo la felicità.

---

<sup>649</sup> Questo punto verrà chiarito nel paragrafo 4. III.

<sup>650</sup> *Massime capitali*, XXIX e XXX





## 4. II) DETERMINAZIONE MATERIALE DELLA NATURA UMANA

Dicendo: “Addio, sole!” Cleombroto  
d’Ambracia da un alto muro si gettò  
nell’Ade. Non gli era capitato alcun male,  
che fosse degno di morte: aveva solo letto  
uno scritto di Platone: quello intorno  
all’anima.

(Callimaco, *Epigrammi*, XXIII)

Leopardi non parte da un’idea *a priori* della natura umana per determinarne il fine, bensì la definisce a partire dall’osservazione (come – si vedrà – fa anche Epicuro). L’esperienza mostra che l’uomo vuole la felicità e che la felicità è identica al piacere: come per Epicuro, anche per Leopardi l’uomo tende per natura al piacere, ovvero la natura umana è essenzialmente desiderio del piacere. Solo che a differenza di Epicuro, egli sostiene che l’uomo è *desiderio infinito del piacere*<sup>651</sup>.

Leopardi si *interroga sulle ragioni dell’infinità del desiderio*, interrogativo al quale egli fornisce una risposta materiale, non trascendente<sup>652</sup>: egli non passa cioè dalla constatazione di una tensione infinita del desiderio all’esistenza di una trascendenza. Se nelle prime riflessioni dello *Zibaldone* dell’aprile 1820, in un contesto che svela l’influenza della formazione cristiana del giovane Leopardi, egli crede ancora che il sentimento della nullità delle cose provi l’esistenza di una facoltà altra dalla materia (“perché il sentire la nullità di tutte le cose sensibili e materiali suppone essenzialmente una facoltà di sentire e comprendere oggetti di natura diversa e contraria, ora questa facoltà come potrà essere nella materia?”<sup>653</sup>) e ritiene che l’impossibilità di ottenere la felicità in questa vita dimostri l’immortalità dell’anima, ovvero l’esistenza di una vita ultraterrena in cui l’anima potrà essere felice e dove verrà tolta quindi la contraddizione in cui l’infelicità umana consiste<sup>654</sup>, le considerazioni con cui si apre la prima formulazione zibaldoniana della teoria del piacere, nel luglio 1820, rivelano la svolta antispiritualista di Leopardi: “Il sentimento della nullità di tutte le cose, la insufficienza di tutti i piaceri a riempirci l’animo, e la

---

<sup>651</sup> *Zibaldone*, 165 sgg.

<sup>652</sup> Nel tracciare le analogie della teoria leopardiana del piacere con la riflessione sensistico-eudaimonistica del Settecento (Maupertuis, Verri), Folin (2001) individua la peculiarità della prima nel fatto che essa sfocia in considerazioni metafisiche sulla natura umana estranee agli illuministi.

<sup>653</sup> *Zibaldone*, 107 (marzo o aprile 1820)

<sup>654</sup> *Zibaldone*, 40

tendenza nostra verso un infinito che non comprendiamo, forse proviene da una cagione semplicissima, e più materiale che spirituale”<sup>655</sup>. La radice materiale del desiderio infinito del piacere è l’amor proprio infinito connaturato con l’esistenza<sup>656</sup>. L’empirismo di Leopardi gli impone di fermarsi alla constatazione dell’evidenza: non è lecito passare dal materiale allo spirituale, ma è necessario fermarsi al significato materiale dell’infinità del desiderio: lo spirituale che noi concepiamo nei nostri desideri “non è altro [...] che l’infinità o l’indefinito del materiale”<sup>657</sup>. Il desiderio è tensione verso l’infinito (desiderio infinito della propria felicità), ma secondo Leopardi questa tensione non porta a trarre nessuna conclusione spiritualistica: “L’infinità della inclinazione dell’uomo al piacere è una infinità materiale, e non se ne può dedurre nulla di grande o d’infinito in favore dell’anima umana”<sup>658</sup>. L’infinito cui il desiderio umano anela è infatti un infinito materiale, non spirituale: “tutti questi desideri determinati che noi abbiamo, ed avremo sempre, e che non soddisfatti, ci fanno infelici, sono tutti di cose terrene”<sup>659</sup>. Il piacere infinito che il desiderio vuole è un piacere sensibile, da ottenere in questa vita: “Quell’infinito medesimo a cui tende il nostro spirito (...), quel medesimo è un infinito terreno, bench’ei non possa aver luogo quaggiù, altro che confusamente nell’immaginazione e nel pensiero, o nel semplice desiderio ed appetito de’ viventi”<sup>660</sup>. L’infinità del desiderio non rivela alcuna tensione verso un infinito trascendente: i nostri desideri “non si estendono mai fuori della materia”<sup>661</sup>. Per questo la religione, che cerca di promuovere la giustizia terrena e vietare il suicidio proponendo un aldilà dove la beatitudine è astratta, non riesce a convincere gli uomini a comportarsi correttamente, perché le sue promesse di una felicità lontana e diversa da quella desiderata non fanno presa sull’animo umano (“non è possibile che l’uomo mortale desideri veramente la felicità de’ Beati”<sup>662</sup>),

---

<sup>655</sup> *Zibaldone*, 165 (12-23 luglio 1820)

<sup>656</sup> Sull’infinità dell’amor proprio, che di conseguenza è identico in tutti gli individui, si veda *Zibaldone*, 2155 (23 novembre 1821): “l’amor proprio come non può scemare, così non può mai crescere in verun individuo, dal principio della vita alla fine [...]. E per conseguenza egli è tanto in ciascun momento della vita, quanto in ciascun altro [...]. La massa dell’amor proprio è altresì precisamente la stessa in ciascun vivente di qualsivoglia specie, *perocch’essa è infinita*” (corsivo di Leopardi).

<sup>657</sup> *Zibaldone*, 1026 (9 maggio 1821)

<sup>658</sup> *Zibaldone*, 179-181 (12-23 luglio 1820)

<sup>659</sup> *Zibaldone*, 3501 (23 settembre 1823)

<sup>660</sup> *Zibaldone*, 3500 (23 settembre 1823)

<sup>661</sup> *Zibaldone*, 1025-1026 (9 maggio 1821); cfr. *Zibaldone*, 3503 (23 settembre 1823)

<sup>662</sup> *Zibaldone*, 3499 (23 settembre 1823)

come al contrario riesce a fare il timore di castighi corporali<sup>663</sup>. L'uomo cerca la felicità dell'uomo: vuole sì una felicità infinita, ma infinita nel suo genere: non vuole una felicità che comprenda quella del bue o della pianta; ma non può desiderare nemmeno la felicità di dio. Il piacere che l'uomo desidera è *naturalmente* infinito, ma pur sempre di tipo sensibile: “quanto alla *infinità*, l'uomo desidera una felicità come la divina, ma quanto all'altre *qualità* ed al *genere* di essa felicità, l'uomo non potrebbe veramente desiderare la felicità di Dio”<sup>664</sup>.

Una volta svelata la sua radice materiale, l'infinità del desiderio non fornisce più un argomento a favore della spiritualità dell'anima, né della sua immortalità, come vorrebbero invece “gli scrittori religiosi”<sup>665</sup>. L'idea che la tensione verso l'infinito dimostri l'immortalità dell'anima viene confutata quando l'infinito viene svelato come creazione della facoltà immaginativa (“parto della nostra immaginazione”<sup>666</sup>) che lo produce al fine di soddisfare almeno illusoriamente il desiderio. Se nell'aprile 1820 la ragione (che per questo è ancora distinta dal sentimento della nullità di tutte le cose) è definita “*la facoltà più materiale che sussista in noi*”, poiché “le sue operazioni materialissime e matematiche si potrebbero attribuire in qualche modo anche alla materia”<sup>667</sup>, in seguito alla formulazione della teoria del piacere anche l'immaginazione viene svelata nella sua origine materiale – che è il bisogno del desiderio infinito di produrre l'infinito – e per questo aspetto identificata con la ragione (“immaginazione e intelletto è tutt'uno”), poiché le varie facoltà che vengono attribuite all'anima in realtà non sono che modificazioni accidentali di pochi principi: “noi discorrendo degli effetti che sono infiniti e infinitamente variabili secondo le circostanze, le assuefazioni, e gli *accidenti*, moltiplichiamo gli elementi, le parti, le forze del nostro sistema [cioè della macchina umana], e dividiamo, e distinguiamo, e suddividiamo delle facoltà, dei principii, che sono realmente unici e indivisibili”<sup>668</sup>.

Attraverso la teoria del piacere Leopardi approda ad una concezione dell'uomo come “macchina umana”<sup>669</sup>. La teoria del piacere infatti, stabilendo la derivazione di tutti i vari fenomeni osservati nel comportamento dell'animo umano da un unico

---

<sup>663</sup> *Zibaldone*, 3506 (23 settembre 1823); cfr. il *Dialogo di Plotino e di Porfirio*. Sul giudizio leopardiano sulla religione si veda anche *infra*, paragrafo 4. VIII.

<sup>664</sup> *Zibaldone*, 3498, nota a margine (23 settembre 1823); corsivi miei.

<sup>665</sup> *Zibaldone*, 181 (12-23 luglio 1820)

<sup>666</sup> *Zibaldone*, 4177 (2 maggio 1826)

<sup>667</sup> *Zibaldone*, 106-107 (marzo o aprile 1820)

<sup>668</sup> *Zibaldone*, 2132-2134 (20 novembre 1821)

<sup>669</sup> *Zibaldone*, 2133 (20 novembre 1821)

principio – l’amore del piacere conseguenza dell’amor proprio<sup>670</sup> – consente una spiegazione in termini materiali di tutti i sentimenti e le facoltà dell’animo umano. “Tutto è materiale nella nostra mente e facoltà”<sup>671</sup>: non esiste una facoltà dell’anima che non sia proprietà della materia, quindi l’anima è totalmente materiale (e di conseguenza mortale). Lo spirito non esiste, se non come puro “nome”<sup>672</sup>: gli uomini hanno chiamato l’anima “spirito” (immateriale) solo perché non credono la materia capace delle facoltà che ha<sup>673</sup>, come ad esempio quella del pensiero. Siccome non si sa in che modo dalla materia si sviluppi il pensiero, si è dato come “assioma” (pur non essendo mai riusciti a provarlo) che la materia non può pensare, per arrivare a dimostrare l’esistenza dello spirito<sup>674</sup>. Ma il fatto che lo spirito sia definibile solo negativamente a partire dalla materia (“*sostanza che non è materia*”<sup>675</sup>), dimostra che nell’esperienza non si conosce alcuna sostanza spirituale. Leopardi ritiene che l’esistenza dello spirito sia indimostrabile e critica i leibniziani, che ritengono di trovare lo spirituale scomponendo la materia fino alle sue parti più semplici: “affinate quanto volete l’idea della materia, non oltrepasserete mai la materia”. Per un empirista come Leopardi il passaggio dal materiale allo spirituale non è lecito: “dall’esistenza della materia (contro ciò che pensa Leibnizio) non si può argomentare quella dello spirito”<sup>676</sup>. Quindi, come qualsiasi altra facoltà dell’anima, anche il pensiero è proprietà della materia<sup>677</sup>. Benché la materia pensante sia sempre stata considerata dai filosofi – anche da “grandi spiriti, come Bayle”<sup>678</sup> – come un paradosso, paradossale è piuttosto credere che la materia non pensi, perché è l’evidenza che dimostra il contrario: “che la materia pensi, è un fatto. Un fatto, perché noi pensiamo; e noi non sappiamo, non conosciamo di essere, non possiamo conoscere, concepire, altro che

<sup>670</sup> Zibaldone, 181-182 (12-23 luglio 1820)

<sup>671</sup> Zibaldone, 1657 (9 settembre 1821)

<sup>672</sup> Zibaldone, 602 (4 febbraio 1821) e 4253 (9 marzo 1827)

<sup>673</sup> Zibaldone, 603 (4 febbraio 1821)

<sup>674</sup> Zibaldone, 4252-4253 (9 marzo 1827).

<sup>675</sup> Zibaldone, 4206-4208 (26 settembre 1826); corsivo di Leopardi. Nel commentare questo pensiero, Damiani (1993), p. 103, lega questa inconoscibilità attribuita da Leopardi allo spirito all’inconoscibilità delle forze che muovono la materia, anche se nota giustamente che dal tono “scettico” dell’inizio, in cui lo spirito viene definito inconoscibile, il passo assume alla fine una portata polemica antispiritualistica.

<sup>676</sup> Zibaldone, 1636 (5 settembre 1821)

<sup>677</sup> Tra le opere degli illuministi che teorizzano l’attribuzione del pensiero alla materia vi è *L’homme machine* di La Mettrie (1748): sul rapporto del suo pensiero con quello leopardiano ha scritto Rigoni (1997).

<sup>678</sup> Al proposito della materia pensante Bayle ha criticato Spinoza (cfr. Damiani (1993), p. 88).

materia” e ciascuno “sente che gli pensa con una parte materiale di se, cioè col suo cervello”<sup>679</sup>.

Ogni *facoltà* umana ha un’origine materiale, nel senso che nasce dallo sviluppo di *disposizioni* o qualità degli organi corporei<sup>680</sup>. La base fisica è determinante per il successivo sviluppo di certe facoltà piuttosto che di altre: la differenza nell’organizzazione della vita umana e di quella animale, più vicina alla natura, è legata probabilmente anche alla “diversa organizzazione interna, come del cervello”<sup>681</sup>. Tra le disposizioni caratteristiche delle entità naturali animate o inanimate, alcune sono disposizioni “ad essere”, altre “a poter essere”<sup>682</sup>. Realizzando una *disposizione* “ad essere” un ente diviene quale la natura lo aveva voluto (questo tipo di disposizioni caratterizza infatti gli esseri inanimati, quali la terra, gli altri pianeti, le stelle, i quali nella loro regolarità compiono “quell’ordine dell’universo che la natura volle espressamente e vuole, e quella vita o esistenza ch’essa natura gli ha destinata”<sup>683</sup>). L’attualizzazione delle *disposizioni* “a poter essere” non dipende invece da un disegno della natura. Risalendo nella scala degli esseri dai vegetali agli animali, le disposizioni “a poter essere” aumentano, raggiungendo il loro picco nell’uomo, che è l’essere massimamente conformabile<sup>684</sup>. Benché la natura abbia posto tali disposizioni nell’uomo, essa non è responsabile del loro sviluppo, che non è guidato dalla sua intenzione: sviluppando queste disposizioni l’uomo non compie un disegno o un ordine naturale, come fanno gli astri o anche gli animali, nel cui sviluppo quasi nulla è lasciato al caso, cioè quasi tutto corrisponde alle intenzioni della natura. L’attualizzazione delle disposizioni a poter essere è sottratta alla pre-determinazione: “Infinite sono e comunissime e giornaliere quelle facoltà umane, delle quali l’uomo non deve alla natura, altro che la purissima *possibilità* di acquistarle”<sup>685</sup>. Su questa possibilità agisce il caso: la trasformazione di questo tipo di disposizioni in facoltà è legata al darsi di certi fattori *accidentali* (le circostanze,

---

<sup>679</sup> Zibaldone, 4288 (18 settembre 1827)

<sup>680</sup> “Non si sviluppa propriamente nell’uomo o nell’animale veruna facoltà. Bensì si sviluppano gli organi dell’uomo e dell’animale, e cogli organi, naturalmente, le loro naturali disposizioni o qualità, che li rendono (...) capaci di acquistare coll’assuefazione questa o quella facoltà”: Zibaldone, 1802-1803 (28 settembre 1821). Sulla distinzione tra facoltà e disposizione si veda anche Zibaldone, 1662 (10 settembre 1821) e 1821 (1 ottobre 1821).

<sup>681</sup> Zibaldone, 418 (9-15 dicembre 1820)

<sup>682</sup> Zibaldone, 3374 (6-7 settembre 1823)

<sup>683</sup> Zibaldone, 3379 (6-7 settembre 1823); corsivo mio.

<sup>684</sup> Zibaldone, 3376 (6-7 settembre 1823)

<sup>685</sup> Zibaldone, 2152 (23 novembre 1821); corsivo di Leopardi.

l'esercizio, l'assuefazione)<sup>686</sup> che rendono la natura non responsabile dell'emergere delle facoltà stesse: "in quanto ella [la disposizione] è disposizione a poter essere, l'uomo influito da varie circostanze non naturali, siano intrinseche e sieno estrinseche, acquista molte qualità non destinategli dalla natura, molte qualità contrarie eziandio all'intenzione della natura"<sup>687</sup>.

Anche la mente ha inizialmente solo una "disposizione (...) a ragionare"<sup>688</sup>, da intendersi come "maggiore o minore delicatezza o suscettibilità di organi"<sup>689</sup>. L'attualizzazione di questa disposizione nella facoltà della ragione non solo è *accidentale* (si sviluppa nei secoli grazie all'esperienza che gli organi esteriori permettono all'uomo di fare in misura maggiore che agli animali<sup>690</sup>), ma addirittura appartiene a quelle disposizioni che la natura *non voleva* si sviluppassero: "la natura ha posto mille ostacoli allo sviluppo della ragione"<sup>691</sup>.

Leopardi come Epicuro pensa che la ragione, come le altre facoltà dell'anima umana, sia una proprietà *accidentale*: sia perché è facoltà accidentale della materia ("materia pensante"), sia perché è data dalla natura all'uomo solo come "disposizione a poter essere", il cui sviluppo è determinato *dal caso*, dalle "circostanze" esterne (in tale prospettiva la colpevolizzazione dell'uomo per lo sviluppo della ragione, presente ad esempio nell'interpretazione leopardiana del *Genesi*<sup>692</sup>, non toglie la casualità di questo sviluppo, ma è funzionale a scagionare la natura, per salvarla dalla contraddizione, in una fase in cui è pensata ancora come buona, non colpevole dell'infelicità umana). Anche per Epicuro l'accidentalità della ragione si riferisce al suo statuto ontologico: in quanto ἀπογεγεννημένον dell'anima, essa ne è una proprietà accidentale. Inoltre il suo sviluppo deriva inizialmente dalle circostanze: la ragione è calcolo volto all'ottenimento del piacere, quindi il suo sviluppo è *relativo* al piacere. Tuttavia per Epicuro l'accidentalità della ragione è condizione di sottrazione al determinismo della necessità interna ed esterna. Innanzitutto, l'accidentalità della ragione slega l'uomo dalla determinazione della πρώτη σύστασις. Inoltre, anche il

---

<sup>686</sup> *Zibaldone*, 1802-1803 (28 settembre 1821) e *Zibaldone*, 1820 (1 ottobre 1821).

<sup>687</sup> *Zibaldone*, 3375 (6-7 settembre 1823)

<sup>688</sup> *Zibaldone*, 1681 (12 settembre 1821)

<sup>689</sup> *Zibaldone*, 1661-1662 (10 settembre 1821)

<sup>690</sup> *Zibaldone*, 1681-1682 (12 settembre 1821); cfr. *Zibaldone*, 56: "si potrebbe pensare che la differenza di vita fra le bestie e l'uomo sia nata da circostanze accidentali e dalla diversa conformazione del corpo umano più atta alla società ec."

<sup>691</sup> *Zibaldone*, 1599 (31 agosto-1 settembre 1821); corsivo mio.

<sup>692</sup> *Zibaldone*, 396-397 (9-15 dicembre 1820)

giudizio, si è visto, deriva da un movimento che dipende da noi<sup>693</sup>, quindi è anch'esso un ἀπογεγεννημένον non necessitato. In virtù di ciò il soggetto è responsabile delle proprie opinioni: questo è condizione di indipendenza rispetto alle influenze esteriori e di controllo razionale sui desideri che derivano dalle opinioni. Per Leopardi invece lo sviluppo della ragione non costituisce una condizione di indipendenza dalle circostanze esterne né dalla determinazione materiale del desiderio infinito.

Anche per Leopardi le diversità tra individui sono legate alle differenze “*naturali*” di disposizione e ingegno tra gli stessi<sup>694</sup> (e queste differenze sono paragonabili alla diversità individuale delle φύσεις ricevute alla nascita secondo Epicuro), ma un peso molto maggiore nella formazione del carattere ha il *caso* inteso come insieme delle influenze esterne<sup>695</sup>: “non intendo [...] di negare che non v'abbiano diversità naturali fra i vari talenti, le varie facoltà, i vari primitivi caratteri degli uomini; ma solamente affermo e dimostro che tali diversità assolutamente naturali, innate, e primitive sono molto minori di quello che altri ordinariamente pensa [...] ma l'assuefazione e le circostanze talora accrescono, talora cancellano, talora volgono affatto in contrario le differenze delle disposizioni naturali”<sup>696</sup>. Sono molti i fattori esterni<sup>697</sup> che hanno un influsso *determinante* nello sviluppo del carattere: “nei caratteri degli uomini, novantanove parti son opera delle circostanze [...] in questa diversità non è opera della natura, se non una parte così menoma che saria stata impercettibile”. Uno di questi fattori è l'ingresso nella società che, sottoponendo individui con disposizioni naturali simili a circostanze diverse, “diversifica due caratteri che parevano affatto, ed erano quasi affatto, compagni”<sup>698</sup>.

Altro fattore accidentale esterno che ha un grosso peso nello sviluppo del carattere e delle facoltà umane è l'assuefazione, che consiste nella credenza in determinate opinioni sulla base dell'abitudine: “Chi non sa quanto i principii, le opinioni e le persuasioni influiscano e determinino i caratteri degli uomini?”<sup>699</sup>. Mentre l'uomo

---

<sup>693</sup> *Epistola a Erodoto*, 51 (LS 15A12)

<sup>694</sup> *Zibaldone*, 3344 (3 settembre 1823)

<sup>695</sup> Sull'influsso relativamente esiguo dell'indole ricevuta dalla “natura” sullo sviluppo del carattere si veda anche *Zibaldone*, 4064 (8 aprile 1824): “Gli uomini sensibili in particolare non solo cambiano carattere e più rapidamente degli altri, ma facilmente e ordinariamente acquistano caratteri contrari tra se, e massime a quel primo carattere che si sviluppò in essi, a quello più conforme alla loro natura, a quello che il primo poté in loro essere chiamato carattere”.

<sup>696</sup> *Zibaldone*, 3197-3200 (19 agosto 1823)

<sup>697</sup> Tra questi anche climi, paesi, territori: *Zibaldone*, 3891-3893 (18 novembre 1823).

<sup>698</sup> *Zibaldone*, 2863 (30 giugno 1823); sull'incidenza della società sulla varietà dei caratteri umani si veda anche *Zibaldone*, 3807-3810 (25-30 ottobre 1823).

<sup>699</sup> *Zibaldone*, 4065 (8 aprile 1824)



epicureo non si lascia influenzare dalle δόξαι originate ad esempio dalla cultura e dalla società, ma è anzi il responsabile delle δόξαι che si forma sul mondo esterno, che devono passare tutte al vaglio della sua ragione, Leopardi ritiene invece che la ragione consideri vere certe opinioni solo sulla base dell'assuefazione, che è considerata perciò come il fondamento della ragione<sup>700</sup>.

In Leopardi vi è inoltre l'idea di una *dipendenza* delle facoltà umane dalla materia, della quale sono proprietà. Per Leopardi non solo, come per Epicuro, il pensiero è una proprietà della materia, ma, a differenza di quello che pensa Epicuro, è anche sempre "schiavo" della materia, interamente dipendente da essa e dalle sue variazioni: "vedgiamo che le modificazioni del pensiero dipendono totalmente dalle sensazioni, dallo stato del nostro fisico; che l'animo nostro corrisponde in tutto alle varietà ed alle variazioni del nostro corpo"<sup>701</sup>. Lo stato di salute o di malattia del corpo comporta infatti una determinazione del carattere e dell'attività razionale: "la malattia influisce grandissimamente sull'ingegno e sull'indole [e] cambia talora [...] l'ingegno e il carattere o per sempre, o per momenti, o per più o men tempo: ciò massimamente quando ella interessa in particolare il cervello"<sup>702</sup>. Questo è vero soprattutto nel caso delle malattie mentali, il cui accadimento rappresenta una critica all'idea – caratteristica delle filosofie ellenistiche, tra le quali l'epicurea – che il saggio possa rendersi superiore alla fortuna<sup>703</sup>.

Pensare che gli accidenti interni (disposizioni a poter essere ricevute alla nascita dalla natura; ma anche malattie fisiche o mentali) ed esterni (circostanze, assuefazione) che investono la vita individuale abbiano un peso determinante per lo sviluppo delle disposizioni e del carattere, porta Leopardi a considerare l'individuo come schiavo della fortuna, contrariamente a Epicuro che, facendo dell'uomo il responsabile del proprio carattere e dell'utilizzo delle proprie facoltà mentali indipendentemente dalla necessità interna (σύστασις) ed esterna (δόξαι sviluppate sugli εἶδωλα provenienti dall'ambiente esterno), crede che esso sia in grado di rendersi superiore alla τύχη e agli eventi che lo colpiscono<sup>704</sup>. Mentre Epicuro attribuisce una responsabilità praticamente totale all'uomo, per Leopardi invece esso è

---

<sup>700</sup> Zibaldone, 1720-1721 (17 settembre 1821). Sull'assuefazione in Leopardi si veda Brioschi (2001).

<sup>701</sup> Zibaldone, 4288 (18 settembre 1827)

<sup>702</sup> Zibaldone, 3202-3203 (19 agosto 1823)

<sup>703</sup> Vedi *infra*, paragrafo 4. VI.

<sup>704</sup> Questo tema sarà sviluppato nel paragrafo 4. VII.

in balia della fortuna<sup>705</sup>, come dimostra l'ammirazione leopardiana verso Teofrasto, che tra gli antichi sostenne “quanto prevaglia la fortuna al valore in quello che spetta alla medesima felicità così degli altri come anche de' sapienti”<sup>706</sup> (un'idea contrapposta alla tesi delle filosofie ellenistiche, tra le quali l'epicurea, della superiorità della virtù rispetto alla fortuna, cioè della superiorità del saggio rispetto agli accidenti esterni)<sup>707</sup>.

La *dipendenza* della ragione nei confronti della materia corporea implica l'incapacità della ragione di fare qualcosa contro la determinazione *materiale* del desiderio. Ciò che determina l'uomo è la sua costituzione biologica, materiale: il desiderio sensibile infinito<sup>708</sup>. La ragione non ha alcun potere contro il determinismo del desiderio infinito. A differenza di Epicuro, secondo il quale la ragione può agire sulla *πρώτη σύστασις* ed esercitare il controllo sui desideri *ὄκ ἀναγκῶναι*, prodotti dall'opinione, per Leopardi l'uomo è completamente *determinato* dalla fortuna e dall'infinità materiale del desiderio rispetto al quale la ragione è impotente: per tale motivo è condannato all'infelicità.

---

<sup>705</sup> Al proposito Timpanaro (1988), p. 376, parla di “critica del volontarismo” nella filosofia leopardiana.

<sup>706</sup> Cicerone, *Tusculanae disputationes*, V, IX, riferisce che Teofrasto sosteneva che “*Vitam regit fortuna, non sapientia*” (il passaggio è riportato da Leopardi in *Zibaldone*, 317).

<sup>707</sup> *Comparazione delle sentenze di Teofrasto e di Bruto minore* (marzo 1822)

<sup>708</sup> “Per il Leopardi [la realtà che è causa dell'infelicità umana] è essenzialmente una realtà fisico-biologica”: Timpanaro (1969<sup>2</sup>).



#### 4. III) IL LIMITE DEL PIACERE: PIACERE CATASTEMATICO E PIACERE CINETICO

La verità principale dell'eudemonologia rimane che tutto dipende molto meno da ciò che si *ha*, o da ciò che si *rappresenta*, che da ciò che si è. [...] In ogni possibile occasione si gode propriamente solo di se stessi: se il proprio sé non vale molto, allora tutti i piaceri sono come vini eccellenti in una bocca tinta di bile.

(Schopenhauer, *L'arte di essere felici*)

Secondo Epicuro il τέλος dell'uomo è l'εὐδαιμονία e l'εὐδαιμονία si identifica con l'ἡδονή: egli definisce infatti l'ἡδονή come l'ἀρχή e il τέλος della vita felice (μακαρίως ζῆν)<sup>709</sup>. Questo principio deriva direttamente dall'esperienza sensibile: il piacere infatti è il bene primo e connaturato, ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν<sup>710</sup>, come appare dall'osservazione che ogni essere vivente fin dalla nascita segue il piacere e fugge il dolore<sup>711</sup>. Come la sensazione è il criterio di verità nella canonica, così le affezioni (πάθη) di piacere e dolore sono i criteri "etici"<sup>712</sup> (il πάθος è definito come κανὼν, norma<sup>713</sup>) in base ai quali compiamo le nostre scelte e i nostri rifiuti (ἀίρέσεως καὶ φυγῆς)<sup>714</sup>: seguendo le affezioni di piacere ed evitando quelle di dolore possiamo arrivare alla felicità. Dato il valore di criterio di verità rivestito dalle affezioni di piacere, "nessun piacere è di per sé un male"<sup>715</sup>; tuttavia vi sono alcuni piaceri che è meglio evitare. Epicuro fa una distinzione tra il criterio di equivalenza di piacere e bene (che vale per ogni piacere: ogni piacere è ἀγαθόν) e il criterio di elettività dei singoli piaceri (che non sono tutti degni di essere scelti (οὐ πάντα [ἡδονή] μέντοι αἰρετῆ): "non tutti i piaceri noi eleggiamo, ma può darsi anche che molti ne tralasciamo, quando ad essi segue incomodo maggiore; e molti dolori consideriamo preferibili ai piaceri quando piacere maggiore ne consegua

<sup>709</sup> *Epistola a Meneceo*, 128-129 (LS 21B2). Sul significato della nozione di piacere come τέλος o « fine naturale » all'interno di una natura ateleologica si tornerà nel paragrafo 4. XI.

<sup>710</sup> *Epistola a Meneceo*, 129 (LS 21B2)

<sup>711</sup> Diogene Laerzio, X, 137; Cicerone, *De finibus* 29-30 (LS 21A2).

<sup>712</sup> Sui πάθη come criteri di verità: *Epistola a Erodoto*, 38 (LS 17C2); Diogene Laerzio, X 31 (LS 17A1).

<sup>713</sup> *Epistola a Meneceo*, 129 (LS 21B2)

<sup>714</sup> *Epistola a Meneceo*, 129 (LS 21B2)

<sup>715</sup> *Massime capitali*, VIII (LS 21D1)

per aver sopportato a lungo i dolori”<sup>716</sup>. Non vi sarebbe nulla da rimproverare ai piaceri dei dissoluti se essi contribuissero a eliminare il turbamento dell’anima<sup>717</sup>, ma il problema di questo tipo di piaceri è che al contrario il loro perseguimento provoca dei dolori e dei turbamenti maggiori rispetto al piacere: “i mezzi che procurano certi piaceri portano molti più turbamenti che gioie”<sup>718</sup>. È necessario perciò un calcolo (συμμέτρησις, termine che racchiude l’idea di comparazione)<sup>719</sup> dei vantaggi e degli svantaggi che derivano dal perseguimento dei piaceri, che conduce alla disciplina, ovvero alla capacità di limitazione, dei desideri (ἐπιθυμῖαι). Tale disciplina richiede un’operazione di tipo razionale, un calcolo appunto, che valuti quali piaceri siano degni di scelta e quali no in relazione al raggiungimento del τέλος: “per ognuno dei desideri va posta questa domanda: che cosa mi accadrà se si compie ciò che vuole il desiderio, e che cosa se non si compie?”<sup>720</sup>.

Poiché è la φύσις (da intendersi come costituzione atomica del complesso psicofisico) ad indicarci il τέλος attraverso il πάθος dell’ἡδονή, la disciplina del desiderio passa attraverso una conoscenza della φύσις, ovvero di quali sono i desideri che rispondono al τέλος che essa ci indica. Per questo la φύσις riveste un ruolo fondamentale nella classificazione epicurea dei desideri:

τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαί, αἱ δὲ κεναί, καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον· τῶν δὲ ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσιν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ὀχλησίαν, αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν. Τούτων γὰρ ἀπλανῆς θεωρία πᾶσαν αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τούτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστι τέλος. Τούτου γὰρ χάριν πάντα πράττομεν, ὅπως μῆτε ἀλγῶμεν μῆτε ταρβῶμεν<sup>721</sup>.

<sup>716</sup> *Epistola a Meneceo*, 129 (LS 21B3)

<sup>717</sup> *Massime capitali*, X (LS 21D3)

<sup>718</sup> *Massime capitali*, VIII (LS 21D1)

<sup>719</sup> *Epistola a Meneceo*, 130 (LS 21B3). Cfr. Cicerone, *De finibus* II, 60: *voluptatum calculus*. Gosling-Taylor (1982), pp. 359-360, chiariscono che calcolare i piaceri non significa riflettere ogni volta su quale piacere seguire, ma consiste piuttosto nell’acquisizione di uno stile di vita.

<sup>720</sup> *Sentenze vaticane*, 71. Cfr. Cicerone, *De finibus* I, 32 (LS 21A5), dove Torquato afferma che, perché non apporti dolore, il piacere va perseguito *ratione*, usando la ragione.

<sup>721</sup> *Epistola a Meneceo*, 127-128 (LS 21B1): “dei desideri alcuni sono naturali, altri vani; e di quelli naturali alcuni necessari, altri solo naturali; e di quelli necessari alcuni lo sono per la felicità, altri per il benessere del corpo, altri per la vita stessa. Infatti una sicura conoscenza di essi sa riferire ogni atto di scelta e di rifiuto alla salute del corpo e alla tranquillità dell’anima, poiché questo è il termine entro cui la vita è beata. Perché è in vista di questo che compiamo tutte le nostre azioni, per non soffrire né aver turbamento.”

Epicuro propone una suddivisione delle ἐπιθυμῖαι in tre classi: 1) φυσικὰ ἀναγκάϊαι (*naturali necessari*); 2) φυσικὰ οὐκ ἀναγκάϊαι (*naturali non necessari*); 3) οὐκ φυσικὰί e οὐκ ἀναγκάϊαι (*non naturali e non necessari*), che egli definisce anche κενά (vuoti)<sup>722</sup>. Lo scolio alla *Massima capitale*, 29<sup>723</sup> fornisce degli esempi per ogni tipologia di desideri:

“Epicuro considera naturali e necessari quei desideri che ci liberano dai dolori del corpo, come bere quando si ha sete; naturali ma non necessari quelli che non sottraggono il dolore del corpo, ma solo variano il piacere, come i cibi opulenti; né naturali né necessari quelli come il desiderio di corone o di statue in proprio onore.”

I desideri naturali necessari sono legati alla necessità (ἀνάγκη), poiché sono quelli che se non vengono soddisfatti provocano dolore. Essi sono perciò i desideri legati all’eliminazione del dolore nel corpo (ἀπονία)<sup>724</sup> – ovvero alla sua salute (ὑγίαιαν<sup>725</sup> o εὐσταθὲς σαρκὸς κατάστημα<sup>726</sup>) – e all’eliminazione del turbamento dell’anima (ἀταραξία). I desideri necessari del corpo riguardano la stessa sopravvivenza del composto psicofisico (nel brano dell’*Epistola a Meneceo* citato sopra i desideri naturali necessari sono quelli necessari al benessere del σώματος e alla vita, ζῆν) e sono identificabili con i bisogni primari: quello che richiede la carne (σάρξ) è di “non aver fame non aver sete non aver freddo”<sup>727</sup>. Vi sono inoltre anche dei desideri naturali necessari alla felicità (εὐδαιμονία), che richiede anche l’assenza di turbamento nell’anima (ἀταραξία)<sup>728</sup>, che sono quelli la

<sup>722</sup> *Epistola a Meneceo* 127 (LS 21B1); la classificazione è anche in *Massime capitali*, XXIX.

<sup>723</sup> LS 21I

<sup>724</sup> Diogene Laerzio X, 136 (LS 21R1)

<sup>725</sup> *Epistola a Meneceo*, 128 (LS 21B1)

<sup>726</sup> Plutarco, *Contra Epicuri beatitudinem* 1089 D (LS 21N)

<sup>727</sup> *Sentenze vaticane*, 33 (LS 21G1)

<sup>728</sup> La distinzione (μὲν...δὲ...) posta in *Epistola a Meneceo*, 127-128 (LS 21B1) tra desideri necessari all’εὐδαιμονία e desideri necessari al benessere e alla sopravvivenza del corpo (evidente anche nel riferimento subito successivo sia alla ὑγίαια del corpo sia alla ἀταραξία dell’anima) dimostra come per l’εὐδαιμονία non basti la soddisfazione dei desideri naturali necessari del corpo. Questo passaggio dell’*Epistola a Meneceo* sostiene l’interpretazione data da Bollack (1975), p. 469-470, di *Sentenze vaticane*, 33: Σαρκὸς φωνὴ τὸ μὴ πεινῆν, τὸ μὴ διψῆν, τὸ μὴ ριγοῦν· ταῦτα γὰρ ἔχων τις καὶ ἐλπίζων ἕξειν κἂν <Δι> ὑπὲρ εὐδαιμονίας μαχέσαιο (LS 21G1). Bollack ha respinto l’integrazione Διῖ posta dai primi editori, in quanto ritiene che la soddisfazione dei desideri naturali necessari del corpo non permette di “rivaleggiare in felicità anche con Zeus”, ma di “lottare

cui soddisfazione elimina i turbamenti e le false paure dell'anima<sup>729</sup> (per questo è necessario lo studio della φυσιολογία).

La soddisfazione dei desideri naturali necessari dell'anima e del corpo corrisponde con il *limite* del piacere, che per Epicuro coincide con il suo culmine. Il limite del piacere, che si compone dunque di ἀπονία e di ἀταραξία, è il piacere "catastematico" (καταστηματική ἡδονή)<sup>730</sup>. Il piacere catastematico coincide con l'eliminazione di tutto il dolore nel corpo e di ogni turbamento nell'anima: questo è il punto più alto che il piacere può raggiungere<sup>731</sup>, poiché oltre questo limite non può accrescersi: "il limite (ὄρος) in grandezza dei piaceri è la detrazione di ogni dolore"<sup>732</sup>. Il limite del piacere del corpo è la soddisfazione di tutti i bisogni necessari; il limite del piacere (piacere catastematico) della διάνοια è l'assenza di turbamento derivante dal ragionamento (ἐκλόγισις) che si applica ai limiti dei piaceri ed alla considerazione delle cose che arrecano turbamento<sup>733</sup>.

A differenza dei Cirenaici, che distinguono il τέλος, cioè l'ἡδονη, dall'εὐδαιμονία, Epicuro può identificare l'ἡδονή con l'εὐδαιμονία poiché concepisce l'ἡδονή come uno *stato* (καταστηματική), una condizione *permanente* che una volta raggiunta si può conservare; i Cirenaici invece, considerando l'ἡδονή un *movimento*<sup>734</sup> coincidente con la soddisfazione di un desiderio particolare, negano l'esistenza di un'ἡδονή καταστηματική<sup>735</sup> e distinguono l'ἡδονή, che essi intendono come piacere singolo non permanente (κατὰ μέρος ἡδονή) e che considerano il τέλος, dall'εὐδαιμονία, che essi comunque intendono in modo diverso da Epicuro, come *somma* di piaceri particolari, presenti, passati e futuri<sup>736</sup>. Per Epicuro l'ἡδονή non è la soddisfazione di un desiderio particolare, ma è lo stato

---

anche per la felicità", ovvero che la soddisfazione dei bisogni necessari del corpo non si identifica con la felicità, ma è solo condizione che permette di accedere alla felicità. Gosling-Taylor (1982), p. 372, sostengono invece che benché l'ἀπονία sia condizione base dell'ἀταραξία, si può avere ἀταραξία senza avere ἀπονία.

<sup>729</sup> Si veda *Massime capitali*, XVIII (LS21E).

<sup>730</sup> Diogene Laerzio X, 136 (LS 21R1)

<sup>731</sup> *Massime capitali*, XVIII (LS 21E1)

<sup>732</sup> *Massime capitali*, III (LS 21C1)

<sup>733</sup> *Massime capitali*, XVIII (LS21E)

<sup>734</sup> Diogene Laerzio II, 86

<sup>735</sup> Diogene Laerzio X, 136 (LS 21R1) contrappone appunto la tesi di Epicuro a quella dei Cirenaici, che negano l'esistenza di tale tipo di piacere.

<sup>736</sup> Diogene Laerzio II, 86

stesso di piacere catastematico. L'eliminazione di tutto il dolore, che i Cirenaici consideravano come uno stato intermedio tra piacere e dolore, per Epicuro è uno stato di piacere puro, proprio perché non commisto a dolore. Per Epicuro il piacere "puro" esiste perché piacere e dolore sono *stati* che si escludono a vicenda<sup>737</sup>: "dovunque è piacere, e per tutto il tempo che persiste non c'è né dolore fisico né spirituale né ambedue"<sup>738</sup>. Se il piacere coincide con la totale eliminazione del dolore non ha senso pensare – come teorizza invece Platone nel *Filebo*<sup>739</sup> – che esistano degli stati di piacere misto a dolore, in quanto la stessa idea di piacere come eliminazione del dolore esclude tale possibilità<sup>740</sup>; e tantomeno ha senso pensare che vi sia una condizione intermedia tra piacere e dolore (ovvero uno stato di *apatia*, dove non c'è piacere né dolore): *itaque non placuit Epicuro medium esse quidam inter dolorem et voluptatem; illud enim ipsum, quod quibusdam medium videretur, cum omni dolore careret, non modo voluptatem esse, verum etiam summam voluptatem*<sup>741</sup>.

È la concezione del vero piacere come uno stato e non come un movimento ad implicare che per Epicuro non si dia una condizione intermedia tra piacere e dolore. Platone e i Cirenaici, che ritengono che il piacere e il dolore siano movimenti<sup>742</sup>, considerano l'eliminazione del dolore come una condizione intermedia tra i due: né per Platone né per i Cirenaici quindi l'eliminazione del dolore può essere identificata con il piacere, proprio perché *non* è un movimento (ἡσυχία [...] ἐν μέσῳ tra piacere e dolore per Platone<sup>743</sup>; κατάστασις per i Cirenaici<sup>744</sup>). Inoltre secondo Platone la quiete che segue all'eliminazione del dolore non è una condizione permanente, ma una condizione che ben presto si tramuta in sofferenza e che perciò non è vero piacere, ma piacere apparente<sup>745</sup> (proprio perché può trasformarsi in dolore). Per Platone chi ritiene di provare il più alto piacere in seguito alla cessazione

<sup>737</sup> Il parallelo, rilevato da Sedley (1996), pp. 330-331, tra etica (esclusività di piacere e dolore) e fisica (esclusività di corpi e vuoto), sarà approfondito *infra*, paragrafo 4. V.

<sup>738</sup> *Massime capitali*, III (LS 21C1)

<sup>739</sup> *Filebo*, 46b sgg.

<sup>740</sup> È vero che la quarta *Massima capitale*, che afferma che quando i dolori sono di lunga durata in essi il piacere prevale sul dolore, e l'*Epistola a Idomeneo* (Diogene Laerzio, X, 22 (LS 24D)), che dice che il saggio sa provare piacere anche nei dolori della malattia, paiono in contraddizione rispetto alla tesi dell'esclusività di piacere e dolore: per una risposta a questa apparente contraddizione si veda *infra*, p. 171, n. 881 e p. 210, n. 1097.

<sup>741</sup> Cicerone, *De finibus*, I, 38 (LS 21A7)

<sup>742</sup> Platone, *Repubblica* IX 583e; cfr. *Filebo* 54d: ἡδονή non è mai essere (οὐσία), ma è generazione (γένεσις). Per i Cirenaici, si veda Diogene Laerzio, II 86.

<sup>743</sup> Platone *Repubblica* IX 584a

<sup>744</sup> Diogene Laerzio, II 86

<sup>745</sup> *Repubblica* IX 583c sgg.



del dolore si sbaglia per inesperienza del vero piacere<sup>746</sup>. Per i Cirenaici l'assenza di dolore (ἀπονία) e di piacere (ἡδονίαν) sono stati di mezzo (μέσας καταστάσεις) tra piacere e dolore e quindi, in quanto stati, non sono piacere, perché il piacere è solo in movimento. Proprio perché ritenevano il piacere un movimento, i Cirenaici in un primo momento criticarono la dottrina epicurea paragonando l'assenza di dolore alla condizione di uno che dorme (ἡ ἀπονία οἷονεὶ καθεύδοντός ἐστι κατάστασις)<sup>747</sup>, in un secondo momento (probabilmente in una fase di recrudescenza polemica degli Annicerei contro gli epicurei<sup>748</sup>) alla condizione di un morto (νεκροῦ κατάστασις)<sup>749</sup>.

Analoghe a quelle dei Cirenaici le critiche di Cicerone, che accusa gli epicurei di chiamare con lo stesso nome (*voluptas*) due cose (il piacere e l'assenza di dolore)<sup>750</sup> che anche nella vita quotidiana vengono sperimentate come differenti<sup>751</sup>. Ma il piacere catastematico non può essere considerato come uno stato intermedio di assenza non solo di dolore, ma anche di piacere sensibile<sup>752</sup>. Epicuro non definisce l'ἡδονή κατασηματική come ἀπάθεια: il criterio stesso (κανών) in base al quale si compiono le scelte ed i rifiuti che permettono di arrivare ad una vita felice è il πάθος del piacere<sup>753</sup>.

Il piacere catastematico, anche se non può aumentare, è tuttavia suscettibile di *variazione*: “non aumenta il piacere nella carne una volta sia tolto il dolore per ciò che ci mancava, ma solo si varia (ποικίλλεται)”<sup>754</sup>. La ποικιλία del piacere catastematico del corpo deriva dalla soddisfazione dei desideri *naturali non necessari*, il secondo genere di ἐπιθυμίαι nella classificazione di Epicuro. Lo *Scolio* alla *Massima Capitale* 29 dice che i desideri naturali non necessari non tolgono il dolore, ma fanno semplicemente variare (ποικιλλούσας) il piacere, come i cibi opulenti. Il

<sup>746</sup> *Repubblica* IX 584 b-e

<sup>747</sup> La testimonianza è riportata da Diogene Laerzio II, 86.

<sup>748</sup> Giannantoni (1984), pp. 43-44.

<sup>749</sup> La testimonianza è di Clemente Alessandrino, *Strom.*, II, XXI 130, 7 ed. Staehlin.

<sup>750</sup> Cicerone, *De finibus* II, 9-10 (LS 21Q)

<sup>751</sup> « aut Epicurus, quid sit voluptas, aut omnes mortales, qui ubicumque sunt, nesciunt... quia voluptatem hanc esse sentiunt omnes, quam sensus accipiens movetur et iucunditate quadam perfunditur » (Cicerone, *De finibus* II, 6).

<sup>752</sup> Sul carattere sensibile del piacere catastematico si veda Gosling-Taylor (1982), p. 370. Anche Timpanaro (1988) sottolinea che l'atarassia epicurea non è identificabile con la quiete della morte, cioè con l'assenza di sensazione.

<sup>753</sup> *Epistola a Meneceo*, 129 (LS 21B2)

<sup>754</sup> *Massime capitali*, XVIII

*De abstinentia* di Porfirio, riportando argomenti epicurei a favore del vegetarianismo, scrive che il consumo di carne non è necessario alla sopravvivenza, ma solo alla variazione (ποιικιλία) dei piaceri, come lo sono il sesso o i vini<sup>755</sup>. Le ἐπιθυμῖαι φυσικαὶ οὐκ ἀναγκάϊαι sono desideri φυσικαὶ, quindi non sono in contrasto con il benessere del composto psicofisico, ma sono tuttavia οὐκ ἀναγκάϊαι, non derivanti dalla necessità, ma prodotti dall'opinione (la quale è appunto un processo non necessitato), per questo: 1) se non soddisfatti non arrecano dolore; e 2) possono essere controllati dalla ragione. Mentre i desideri naturali necessari arrecano sofferenza qualora non soddisfatti, perché abbiamo “bisogno” (χρειαυ, δεόμεθα)<sup>756</sup> di ciò che ci toglie il dolore, la non soddisfazione dei desideri naturali non necessari non comporta dolore<sup>757</sup> (“dei desideri quanti, se non soddisfatti, non conducono al dolore, non sono necessari”<sup>758</sup>). Questi desideri in se stessi non sono nocivi, ma possono rischiare di diventarlo<sup>759</sup>. In questo caso vanno eliminati: “è facile dissipare lo stimolo (ὄρεξις) quando [i desideri naturali non necessari] appaiono rivolti a cose difficili da ottenersi o tali da procurare danno”<sup>760</sup>.

La soddisfazione dei desideri naturali non necessari dà origine a piaceri di tipo cinetico. Benché nei testi di Epicuro non si ritrovi alcuna menzione del piacere cinetico o di una sua distinzione dal piacere catastematico<sup>761</sup>, le fonti antiche gli

<sup>755</sup> Porfirio, *De abstinentia* I 51.6-52.1 (LS 21J)

<sup>756</sup> *Epistola a Meneceo*, 128 (LS 21B2)

<sup>757</sup> Secondo Annas (1989) e (1996), p. 304 sgg., i desideri naturali necessari si caratterizzano per la loro genericità, proprio perché sono espressione dei nostri bisogni primari: sono desideri di cibo (non di un particolare cibo), di riparo (non di un particolare riparo); mentre i desideri naturali non necessari sarebbero una specificazione di quelli necessari, ossia sarebbero desideri di un cibo particolare, di una bevanda specifica, etc. Non dissimile la tesi di Prost (2004), pp. 159-163, secondo il quale la variazione del piacere (derivante dalla soddisfazione dei desideri naturali non necessari) consiste nella “forma” che la soddisfazione del bisogno prende: ogni desiderio naturale implica un desiderio naturale non necessario che è la maniera in cui esso viene soddisfatto. È difficile tuttavia far rientrare in una classificazione di questo tipo quei desideri naturali e non necessari *non riconducibili a specificazioni di un desiderio naturale necessario*, come ad esempio il desiderio di ascoltare musica.

<sup>758</sup> *Massime capitali*, XXVI; lo stesso concetto è ribadito in *Massime capitali*, XXX.

<sup>759</sup> Sull'ἔρωξ fisico come desiderio naturale non necessario fortemente esposto al rischio di diventare vuoto cfr. *Sentenze vaticane*, 51 (estratto da una lettera di Metrodoro a Pitocle): “Mi dicono della eccessiva inclinazione della tua carne verso i piaceri del sesso. Se non violi le leggi né offendi i buoni costumi né fai del male al prossimo né debiliti la tua carne né spendi il necessario per vivere con le prostitute, fa come vuoi. Ma bada che è impossibile non attenersi ad alcuna delle cose che ho detto: i piaceri del sesso non giovarono mai; già è molto se non fanno male” (traduzione italiana di Diano (1987), p. 159). Sul tema si veda Cerasuolo (1996).

<sup>760</sup> *Massime capitali*, XXVI

<sup>761</sup> Gosling e Taylor (1982), p. 377, n. 4, notano che in *Massime capitali*, XVIII, dove Epicuro distingue tra il limite del piacere (la soppressione del dolore del bisogno) e la varietà (ποιικιλία) del piacere, non si può vedere alcun riferimento ad una distinzione tra piacere cinetico e catastematico. Secondo loro, pp. 385-387, se la distinzione tra piacere cinetico e piacere catastematico fosse stata

attribuiscono l'affermazione dell'esistenza del piacere "in movimento" (Ateneo riporta che οὐ μόνος δὲ Ἀρίστιππος καὶ οἱ ἀπ'αὐτοῦ τὴν κατὰ κίνησιν ἡδονὴν ἡσπάζοντο, ἀλλὰ καὶ Ἐπίκουρος καὶ οἱ ἀπὸ τούτου<sup>762</sup>) e la distinzione tra piacere cinetico e piacere catastematico<sup>763</sup>, in contrapposizione ai Cirenaici, che riconoscevano solo il primo, come tramanda Diogene Laerzio<sup>764</sup>:

διαφέρεται δὲ πρὸς τοὺς Κυρηναίκοις περὶ τῆς ἡδονῆς· οἱ μὲν γὰρ τὴν καταστηματικὴν οὐκ ἐγκρίνουσι, μόνην δὲ τὴν ἐν κινήσει· ὁ δὲ ἀμφοτέρων <καὶ><sup>765</sup> ψυχῆς καὶ σώματος, ὡς φησιν ἐν τῷ Περὶ αἰρέσεως καὶ φυγῆς καὶ ἐν τῷ Περὶ τέλους καὶ ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ βίων καὶ ἐν τῇ πρὸς τοὺς ἐν Μυτιλήνῃ φίλους ἐπιστολῇ. ὁμοίως δὲ

---

formulata da Epicuro ve ne sarebbe rimasta traccia in Lucrezio ed in Plutarco, dove invece non è presente. Nikolsky (2001), sulla loro scia, ha sostenuto che la distinzione tra piacere catastematico e piacere cinetico non è propria di Epicuro, ma che Ateneo, Cicerone e Diogene Laerzio, che gliela attribuiscono, la trarrebbero dalla stessa fonte, ossia da Antioco di Ascalona, che si baserebbe a sua volta sulla "divisio Carneadea" secondo la quale Epicuro avrebbe sintetizzato le due diverse concezioni del piacere come assenza di dolore e come movimento. Ma probabilmente Nikolsky esagera.

<sup>762</sup> Ateneo, *Deipnosophistae*, XII 546e

<sup>763</sup> In Cicerone, *De finibus* II, 9-10 (LS 21Q), il portavoce epicureo Torquato definisce piacere "*in motu*" sia il processo che conduce all'eliminazione del dolore – distinguendo tra il piacere che si prova quando la sete è stata estinta (*restringta sitis*), che è una *voluptas stabilis*, e il piacere che si prova durante l'estinzione della sete stessa (*voluptas ipsius restringtionis*), che è un piacere *in motu* – sia la *varietas* dei piaceri rispetto allo stato di assenza del dolore (*non dolendi voluptatem*). Riguardo al rapporto tra piacere cinetico e catastematico, nel dibattito italiano si sono sostenute le seguenti posizioni:

1) Secondo Bignone (1934), p. 228 e pp. 238-239, il piacere cinetico sarebbe il processo (il movimento, appunto) che conduce al piacere catastematico.

2) Diano (1935), p. 47 e p. 55, ha sostenuto invece che il piacere cinetico non precede il piacere catastematico, ma lo segue (e quindi lo presuppone) solo come variazione di esso. Secondo Diano il *piacere cinetico* è solo piacere dei sensi legato ai *desideri naturali non necessari* cioè ai desideri riferiti a quelle parti del corpo, come gli occhi o gli orecchi, che non ammettono dolore, ma solo piacere. Diano (1935), p. 37, ha criticato a Bignone che leggere il piacere cinetico come processo che conduce al piacere catastematico significa attribuire ad Epicuro una tesi in contraddizione con la sua negazione dell'esistenza di uno stato misto di piacere e dolore: *Massime capitali*, III (LS 21C1); cfr. Cicerone, *De finibus* I, 37-39 (LS 21A7). Long-Sedley (1987), p. 250-251, sostengono tuttavia che l'interpretazione di Cicerone non è sbagliata e che Epicuro legava il piacere (mobile) anche al *processo* di soddisfazione di un desiderio.

3) Giannantoni (1984), pp. 43-44, ha accolto la tesi di Diano che il piacere cinetico deriva dalla soddisfazione di desideri naturali non necessari, ma gli ha obiettato che il piacere cinetico non può essere variazione del piacere catastematico, perché esistono piaceri cinetici che non costituiscono variazioni di un precedente piacere catastematico (in sostanza, perché i piaceri cinetici non necessariamente lo presuppongono). Tuttavia riteniamo che benché sia corretto dire che non è necessario aver raggiunto il piacere catastematico per provare piaceri cinetici (quindi questi *non necessariamente* costituiscono variazioni dello stato di piacere catastematico), ciò non impedisce che i piaceri cinetici possano costituire variazioni del piacere catastematico all'interno del suo limite (l'assenza di dolore), in quanto soddisfazione di desideri naturali.

<sup>764</sup> Diogene Laerzio X, 136 (LS 21R1)

<sup>765</sup> Lezione di Long-Sedley (1987) (21R1), che ritengono, p. 124, che Epicuro attribuisse sia al corpo che all'anima piaceri catastematici e piaceri cinetici. Bignone integra con ὁ δὲ ἀμφοτέρων <τὰ γένη>; Gassendi aveva proposto ἀμφοτέρως, Usener aveva solamente segnalato una lacuna dopo ἀμφοτέρων (cfr. Giannantoni (1984), p. 26-27, n. 2).

καὶ Διογένης ἐν τῇ ἑπτακαιδεκάτῃ τῶν Ἐπιλέκτων καὶ Μητρόδωρος ἐν τῷ Τιμοκράτει λέγουσιν οὕτω νοουμένης δὲ ἡδονῆς τῆς τε κατὰ κίνησιν καὶ τῆς καταστηματικῆς. ὁ δ' Ἐπικουρος ἐν τῷ Περὶ αἰρέσεων οὕτω λέγει: “ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικαὶ εἰσιν ἡδοναί· ἡ δὲ χαρὰ καὶ ἡ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνέργειαι<sup>766</sup> βλέπονται”<sup>767</sup>.

Nelle testimonianze di *Scolio* alla *Massima Capitale* 29 e del *De abstinentia* di Porfirio<sup>768</sup> e nel brano del *περὶ τέλους* di Epicuro tramandato da Ateneo e Cicerone il piacere cinetico appare sempre riferito al piacere dei sensi (piaceri del gusto, dell'amore, dell'udito, della vista)<sup>769</sup>. Diogene Laerzio X, 136 attribuisce i piaceri cinetici anche all'anima (ἀμφοτέρων <καὶ> ψυχῆς καὶ σώματος): essi sono quei piaceri che le provocano χαρὰ. Lo scolio a *Epistola a Erodoto* 66 riferisce la χαρὰ alla parte λογικόν dell'anima, analogamente a Lucrezio, che fa della *laetitia* un sentimento dell'*animus*<sup>770</sup>. In *Sentenze vaticane*, 55 il ricordo dei piaceri passati è fonte di χάρις, letizia. Secondo Prost i piaceri cinetici dell'anima sono quelli elencati nell'*Epistola a Idomeneo*<sup>771</sup>, ovvero: il piacere della conversazione filosofica, il piacere dell'amicizia, il piacere del ricordo o dell'attesa, che sono legati alla χαρὰ<sup>772</sup>

<sup>766</sup> Accolgo la lezione di Long-Sedley (21R1) che leggono ἐνέργειαι (nominativo plurale), portando la motivazione che, benché il manoscritto riporti ἐνεργεία, il dativo singolare non è mai stato spiegato in modo soddisfacente.

<sup>767</sup> “[Epicuro] si differenzia dai Cirenaici per quanto riguarda la dottrina del piacere: quelli infatti non ammettono il piacere catastematico, ma solo quello in moto. Lui invece ambedue, nell'anima e nel corpo, come dice nell'opera *Di ciò che si deve scegliere e fuggire* e in quella *Del fine*, e nel primo libro dell'opera *Sui generi di vita*, e nell'*Epistola agli amici di Mitilene*. E ugualmente dicono così Diogene nel libro diciassettesimo delle *Scelte* e Metrodoro nel *Timocrate*: «Poiché il piacere si può concepire in moto e stabile». E Epicuro nell'opera delle *Scelte* dice questo: La mancanza di turbamento nell'anima e di dolore nel corpo sono piaceri stabili; invece la gioia e la letizia si vede dalla loro attività che sono piaceri in moto” (traduzione italiana di Arrighetti, I, 136 e 7)

<sup>768</sup> Porfirio, *De abstinentia* I 51.6-52.1 (LS 21J)

<sup>769</sup> Cicerone, *Tusculanae disputationes* III, 18, 41 (LS 21L); la stessa citazione è in Ateneo, *Deipnosophistae*, XII 546 (Arrighetti 22. 1 = Usener 67) e Diogene Laerzio, X, 6.

<sup>770</sup> *De rerum natura* III, 136-151

<sup>771</sup> Diogene Laerzio, X, 22 (LS 24D)

<sup>772</sup> Altre testimonianze sulla χαρὰ sono: in Cicerone, *Tusculanae disputationes* III, 18, 41 (LS 21L), dove la *laetitia mentis* è detta risiedere nella *spe eorum omnium qua supra dixi fore ut natura iis potiens dolore careat*, ovvero nell'aspettativa dei piaceri del gusto, dell'amore, dell'udito e della vista; e in Plutarco, *Contra Epicuri beatitudinem* 1089 D (LS 21N), dove la χαρὰ è legata all'attesa di piaceri futuri, ma anche alla buona condizione presente del corpo. Ovviamente in questa sede non c'è la pretesa di risolvere il problema se la χαρὰ sia un piacere cinetico, la cui complessità è dimostrata dal folto numero di interpretazioni che gli studiosi ne hanno fornito. Prost (2004) ritiene la χαρὰ un piacere cinetico. Giannantoni (1984) sostiene che non sia un piacere. Gosling e Taylor (1982) ritengono che la χαρὰ rappresenti il lato “positivo” dell'ἀταραξία. Anche secondo Prost (2004) la χαρὰ sarebbe la parte “positiva” del piacere catastematico, che sarebbe “negativo”. Secondo Nikolsky

dell'anima (τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον) e che assumono un valore compensativo del piacere nelle situazioni di dolore corporeo.

I piaceri cinetici dei sensi possono accompagnare il piacere catastematico senza esserne condizione indispensabile<sup>773</sup>, ma al contrario presupponendo il piacere catastematico quale disposizione dell'anima che li renda pienamente fruibili. I piaceri “non necessari” possono essere “variazioni” del piacere all'interno dei limiti del piacere catastematico e quindi presuppongono tale stato, non nel senso banale che per fruire dei piaceri dei sensi (ad esempio il vino) si debba prima avere soddisfatto i bisogni primari (ad esempio calmando la sete bevendo acqua), né perché chi non ha ancora raggiunto il piacere catastematico non possa provare piaceri sensibili naturali

---

(2001) in Diogene Laerzio, X 136, Epicuro non starebbe distinguendo tra piacere catastematico e cinetico, ma affermando che il piacere ha un aspetto *passivo* che consiste nell'assenza di dolore sia nel corpo che nella mente (ἀπονία e ἀταραξία) e un *aspetto attivo* (ἐνέργεια) che lo accompagna, che consiste nella gioia dell'anima (χαρά e εὐφροσύνη). Per Purinton (1993), pp. 287-291, χαρά e εὐφροσύνη non sono piaceri cinetici, ma stati intenzionali che hanno il piacere come oggetto. Konstan (2006) nega che la χαρά sia un piacere, poiché appartenendo al λογικόν non è un πάθος ἄλογος, ma un'emozione razionale (ma sull'identità tra πάθη e ἀπογεγεννημένα, ovvero stati di coscienza in generale, si veda Masi (2005), pp. 170-171). La lezione ἐνέργειαι (nominativo plurale) di Long-Sedley (Diogene Laerzio, X 136 (LS 21R)) sembra identificare la χαρά con un'attività più che con l'ἡδονή; tuttavia la testimonianza di Diogene Laerzio nel complesso pare identificare la χαρά con un piacere cinetico dell'anima (anche perché nelle altre occorrenze del testo κατὰ κίνησιν è sempre riferito all'ἡδονή).

<sup>773</sup> La tesi della superiorità del piacere catastematico (assenza di dolore), considerato da Epicuro il vero τέλος, è sembrata inconciliabile con le testimonianze che gli attribuiscono l'affermazione “non posso pensare il bene se ne tolgo i piaceri del gusto, quelli dell'amore, quelli dell'udito, e i soavi moti che tramite la vista ricevo dalle forme” (Ateneo, *Deipnosophistae*, XII 546 (Arrighetti 22. 1 = Usener 67), che afferma di avere ripreso la citazione dal Περὶ τέλους di Epicuro; la stessa citazione si ritrova, in Diogene Laerzio X, 6 e in Cicerone, *Tusculanae disputationes* III, 18, 41 (LS 21L)), brano che sembra teorizzare la necessità del piacere cinetico per raggiungere il piacere catastematico. Quest'ultima tesi è stata sostenuta da Nikolsky (2001), p. 449 e n. 35 e da Purinton (1993). Purinton (1993) ritiene che per Epicuro il piacere “cinetico” del corpo sia una condizione indispensabile della vita felice e che quindi non vi può essere assenza di turbamento nell'anima senza i piaceri corporei dei sensi (pp. 298-299). Un'idea di cui crede di trovare conferma nel seguente frammento di Filodemo, che secondo Guerra (1987) sta citando il Περὶ τέλους di Epicuro: ὡς γὰρ ἐλπίδος ὁ καιρὸς ἐψιλώθη καὶ τῆς κ[ατὰ] σάρκα ἡδονῆς καὶ ἐπιμό[νω]ς ἀ[π]ελείφθη τῆ[ς] τῶν γεγονότων χάριτος, ἄρ' ἄν ἔτι τηρήσαιμι, ὦ Μετρόδωρε τοιοῦτον κατάστημα ψυχῆς; (“quando infatti il momento opportuno fu denudato della speranza e del piacere della carne e fu permanentemente privato del grato ricordo del passato, come avrei potuto, o Metrodoro, conservare ancora una siffatta condizione dell'anima?”: traduzione italiana di Guerra. La lettura κατάστημα ψυχῆς è proposizione di Guerra, p. 86, rispetto alla tradizionale κατάστημα φ[υ]σικόν). Secondo Purinton per Epicuro “the κατάστημα of one's soul could not be one of undisturbedness if one were stripped of all *kinetic* pleasures, past, present and future” (p. 313, corsivo mio). Condivido l'affermazione di Purinton, p. 312, che secondo Epicuro “one should make the removal of pain and fear one's highest priority, but should do so on the assumption that this will still leave one with plenty of opportunities of enjoy kinetic pleasures”. Tuttavia, benché il saggio epicureo non rifiuti i piaceri dei sensi, egli è in grado di provare piacere anche attraverso la soddisfazione di desideri necessari che rimuovono il dolore (in virtù della sua autarchia, di cui si dirà sotto).

non necessari, ma perché chi lo ha raggiunto sa come usufruire dei piaceri naturali non necessari per trarre da essi il massimo piacere non mescolato a dolore (mentre per chi non è in uno stato di assenza di turbamento, i piaceri naturali non necessari possono trasformarsi in fonti di dolore diventando oggetti di opinioni vuote). Non ha senso pensare che per Epicuro il piacere catastematico sia qualcosa di *opposto* al piacere cinetico dei sensi<sup>774</sup>. Il piacere catastematico non porta all'ascesi o alla rinuncia ai piaceri cinetici dei sensi, ma è capacità di farne un corretto uso, attraverso la conoscenza dei limiti che la natura ha posto ad essi. Ciò non toglie che il limite del piacere è l'ἄταραξία, ossia la stabile serenità dell'anima, che non viene scalfita nemmeno dai dolori corporei o dall'assenza di piaceri cinetici. Chi ha raggiunto l'ἄταραξία sa fruire dei piaceri cinetici senza che essi provochino dolore, ma sa anche non provare dolore se non può ottenere la soddisfazione dei desideri naturali non necessari, proprio in quanto ne riconosce il carattere non necessario. Il piacere catastematico rende indipendenti dai desideri non necessari: "consideriamo un gran bene l'indipendenza (αὐτάρκεια) dai desideri"<sup>775</sup>. L'αὐτάρκεια è un bene non perché si debba vivere sempre di poco, bensì perché insegna a farsi bastare il poco nei casi in cui non sia possibile avere di più<sup>776</sup>. Mentre infatti "niente basta a colui per il quale è poco ciò che basta"<sup>777</sup>, chi sa controllare i propri desideri riesce ad essere felice in ogni situazione perché nel caso in cui si rendesse necessario sa essere contento di poco. In questo senso la limitazione del desiderio non va letta in chiave "ascetica"<sup>778</sup>: *l'autarchia deve diventare una capacità, non una costrizione*.

Anche i piaceri cinetici dell'anima possono essere d'aiuto per il mantenimento del piacere catastematico, benché non ne siano essi i fautori. La χαρά infatti è data dal ricordo dei piaceri passati e dall'attesa dei futuri, ma il ricordo piacevole è basato sulla consapevolezza di un passato ben vissuto e l'attesa piacevole è permessa dalla sicurezza che il piacere catastematico dà a chi l'ha raggiunto che il futuro non deve essere temuto; allo stesso modo la χαρά data dalla discussione filosofica e

---

<sup>774</sup> Secondo Gosling e Taylor (1982) il piacere catastematico non è opposto a quello cinetico poiché il primo non è assenza di sensazione, bensì piacere sensibile.

<sup>775</sup> *Epistola a Meneceo*, 130 (LS 21B4). Cfr. *Sentenze vaticane*, 77 che lega αὐτάρκεια e ἐλευθερία.

<sup>776</sup> *Epistola a Meneceo* 130 (LS 21B4)

<sup>777</sup> *Sentenze vaticane*, 68. Cfr. *Sentenze vaticane*, 25: "La povertà commisurata al bene secondo natura è ricchezza; la ricchezza senza una misura è grande povertà".

<sup>778</sup> Salem (1989), pp. 113-115.

dall'amicizia presuppone l'ἀταραξία. Ma è vero anche tuttavia che i piaceri cinetici dell'anima possono contribuire al mantenimento dello stato di ἀταραξία, poiché possono diventare degli alleati da chiamare in aiuto al fine di mantenere l'imperturbabilità anche in momenti di dolore corporeo.

Epicuro considera il piacere come una condizione che si può raggiungere e conservare perché la pensa come un *habitus* interiore. Il piacere epicureo non è nel susseguirsi di singoli piaceri (come lo è per i Cirenaici), ossia non è nella varietà dei piaceri: al contrario, la varietà dei piaceri può essere piacevole solo se alla base c'è uno stato di saggezza e serenità dell'anima.

Per Epicuro il piacere è raggiungibile in virtù del *limite naturale* che gli è intrinseco. La possibilità di soddisfare i desideri φυσικὰ (necessari e non necessari) è infatti garantita dal fatto che essi hanno un *limite*, che è dato appunto dalla *natura*: “la ricchezza secondo natura (φύσεως) ha dei limiti (ὄριστα) ben precisi e beni facilmente procacciabili, ma quella secondo le vane opinioni (τῶν κενῶν δοξῶν) non ha alcun limite (εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει)”<sup>779</sup>. I desideri naturali non necessari, benché φυσικὰί, sono esposti al rischio di diventare nocivi (οὐκ φυσικὰί ο κενὰί) per il loro legame con l'opinione. Ciò accade quando un desiderio naturale non necessario diventa oggetto di *falsa* opinione: “fra quei desideri che se non vengono soddisfatti non comportano dolore corporeo quelli in cui intensa è la passione provengono da vuote opinioni, e non per la loro natura (τὴν ἑαυτῶν φύσιν) sono difficili a dissiparsi, ma per le stolte credenze (κενοδοξίαν) degli uomini”<sup>780</sup>. Un desiderio non necessario diventa vuoto, illimitato, quando chi lo prova è ossessionato dalla sua soddisfazione, non perché essa sia necessaria, bensì perché egli la ritiene erroneamente tale.

I desideri illimitati o vuoti sono le ἐπιθυμίαι οὐκ ἀναγκάϊαι οὐκ φυσικὰί, il terzo genere di desideri nella classificazione di Epicuro. Essi non solo sono non necessari, cioè legati all'opinione, ma sono inoltre anche non naturali, ovvero nocivi (βλαβεράς)<sup>781</sup>, in contrasto con il benessere del composto psicofisico, in quanto derivano non da opinioni rette, ma da opinioni vuote, che rendono il desiderio

---

<sup>779</sup> *Massime capitali*, XV

<sup>780</sup> *Massime capitali*, XXX (LS 21E3)

<sup>781</sup> *Sentenze vaticane*, 21

vuoto, illimitato e quindi causa di sofferenza perché impossibile da colmare. I desideri vuoti sono contrapposti ai desideri naturali perché appunto non derivano dalla natura. La natura pone sempre un limite ai desideri, è la falsa opinione che li rende illimitati: “non il ventre è insaziabile, come dicono, ma la falsa opinione (δόξα ψευδής) a proposito dell’infinita (ἀορίστου) avidità del ventre”<sup>782</sup>. Il fatto che la loro illimitatezza non derivi dalla natura, bensì dalla vana opinione (non fondata sulla prolessi di limite) è la condizione che rende possibile la loro eliminazione.

I piaceri dei dissoluti, che di per sé, in quanto piaceri, non sarebbero condannabili, sono fonte di dolore perché sono caratterizzati dall’*ignoranza del limite* (πέρας)<sup>783</sup>. La ragione può combattere l’opinione vuota e quindi eliminare i desideri illimitati perché ha conoscenza del limite, ha ἐπιλογισμός<sup>784</sup> del πέρασ del piacere e del dolore.

Attraverso la φρόνησις<sup>785</sup> (saggezza pratica) la conoscenza del limite del piacere assume un carattere pratico, esplicandosi nella messa in atto di una vita virtuosa. La φρόνησις, che è la fonte delle virtù, insegna che una vita piacevole è la stessa cosa che una vita virtuosa (φρονίμως, καλῶς, δικαίως<sup>786</sup>). Epicuro sostiene infatti che

<sup>782</sup> *Sentenze vaticane*, 59 (LS 21G4)

<sup>783</sup> *Massime capitali*, X. In *Epistola a Meneceo*, 131 (LS 21B5) Epicuro difende la sua dottrina dell’ἡδονή contro le accuse di chi la identifica con l’edonismo dei dissoluti.

<sup>784</sup> Le occorrenze di ἐπιλογισμός nei testi etici di Epicuro sono legate alla comprensione razionale del τέλος e del πέρασ del piacere (*Epistola a Meneceo*, 133; *Massime capitali*, XX e XXII) e dell’utile (cfr. Ermarco, in Porfirio, *De abstinentia*, 10. 4). In particolare l’ἐπιλογισμός ha la funzione di portare a comprensione razionale la prolessi, come avviene nel caso della prolessi di utile o della prolessi del τέλος, il quale è oggetto di prolessi in quanto dato dalla natura (τέλος τῆς φύσεως; cfr. *Epistola a Meneceo*, 133; *Massime capitali*, XXV; *Sentenze vaticane*, 25) e percepito dal πάθος (*Epistola a Meneceo*, 129 (LS 21B2)). Per questo, d’accordo con De Lacy (1958), non riteniamo l’ἐπιλογισμός una conoscenza di tipo intuitivo (la parola stessa denota il carattere razionale di questa operazione): si veda *Massime capitali*, XX, dove l’ἐπιλογισμός del τέλος e del πέρασ è attribuito alla διάνοια.

<sup>785</sup> *Epistola a Meneceo*, 132 (LS 21B6): διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις. Alcuni studiosi hanno visto in questo passo l’affermazione di una superiorità della φρόνησις sulla filosofia (si veda Voelke (1986b), p. 53). Long-Sedley (LS 21B6, in nota) sostengono che tale affermazione è solo un’esagerazione retorica. Balaudé (1999), p. 126, sottolinea come l’esercizio della φρόνησις coincida con lo stesso esercizio della filosofia, rappresentandone, contro l’idea di una teoria fine a se stessa, il lato pratico e traduce di conseguenza “C’est pourquoi la philosophie est, en un sens plus précieux, prudence” (corsivo mio). Diversamente Prost (2004) per il quale la φρόνησις segue la filosofia. Da parte nostra propendiamo per la posizione di Balaudé, che pare supportata anche dalla vicinanza tra *Epistola a Meneceo* 132, dove Epicuro dice che il piacere è contemporaneo all’esercizio della virtù e la *Sentenza vaticana* 27, secondo cui il piacere non è il risultato della conoscenza filosofica, ma va di pari passo con essa.

<sup>786</sup> *Epistola a Meneceo*, 132 (LS 21B6); cfr. *Massime capitali*, V.



il raggiungimento del piacere richiede l'esercizio delle virtù. Questo non significa che la virtù coincida con il piacere, ma che è il mezzo per raggiungerlo, ossia è *strumentale* ad esso<sup>787</sup>. Diogene di Enoanda scrive che le virtù sono contemporanee al piacere, poiché producono un piacere simultaneo<sup>788</sup>, ma che tuttavia esse non evolvono mai dal loro essere mezzi: benché diano un piacere immediato, esse non si identificano con il piacere stesso, perché non possono diventare mai fini<sup>789</sup>.

---

<sup>787</sup> Cfr. Alberti (1994): l'etica epicurea non è un'“etica della virtù”.

<sup>788</sup> Diogene di Enoanda, fr. 33, VIII (Casanova)

<sup>789</sup> Diogene di Enoanda (fr. 32, III (Casanova)) mette in guardia contro questa inversione, operata dagli stoici.

#### 4. IV) L'ILLIMITATEZZA DEL DESIDERIO E LA COSTITUTIVITÀ DELLA NOIA

Spesso il male di vivere ho incontrato:  
era il rivo strozzato che gorgoglia,  
era l'incartocciarsi della foglia  
riarsa, era il cavallo stramazato.

Bene non seppi, fuori del prodigio  
che schiude la divina Indifferenza:  
era la statua nella sonnolenza  
del meriggio, e la nuvola, e il falco alto levato.

(Montale, *Spesso il male di vivere ho incontrato*)

La prima formulazione della teoria del piacere viene svolta da Leopardi in un lungo pensiero dello *Zibaldone* del luglio 1820<sup>790</sup>. Il tratto saliente di questo “trattatello” è la distinzione tra il desiderio di un piacere (“un tal piacere”) e il desiderio *del* piacere (un “piacere astratto e illimitato”). Leopardi sostiene che nel desiderare un piacere particolare l'uomo in realtà desidera la soddisfazione del desiderio infinito del piacere connaturato con l'esistenza (il desiderio infinito è connaturato con l'esistenza nel senso che, come abbiamo visto nel paragrafo 4. II, ha la sua origine materiale nell'amor proprio). Ma la “tendenza nostra verso un infinito” è incolmabile, in quanto contrasta con “la insufficienza di tutti i piaceri a *riempirci* l'animo”<sup>791</sup>. Infatti “conseguito un piacere, l'anima non cessa di desiderare *il* piacere”<sup>792</sup>. Ogni piacere, essendo limitato, non è in grado di dare la felicità all'uomo che, amando se stesso di un amor proprio infinito<sup>793</sup>, desidera “una infinità di piacere, ossia la soddisfazione di un desiderio illimitato”<sup>794</sup>. Dall'impossibilità di riempimento del desiderio infinito deriva “il sentimento della nullità di tutte le cose”, che è posto perciò come coincidente con il desiderio infinito, rappresentandone la faccia negativa.

Anche per Epicuro l'uomo non cerca la soddisfazione di singoli piaceri particolari, ma cerca uno stato di piacere che coinvolga l'intero composto psico-somatico in modo permanente. Solo che per Epicuro il piacere è raggiungibile perché il desiderio

---

<sup>790</sup> *Zibaldone*, 165-183 (12-23 luglio 1820)

<sup>791</sup> *Zibaldone*, 165 (12-23 luglio 1820), corsivo mio.

<sup>792</sup> *Zibaldone*, 183 (12-23 luglio 1820); corsivo mio.

<sup>793</sup> *Zibaldone*, 646-647 (12 febbraio 1821)

<sup>794</sup> *Zibaldone*, 167 (12-23 luglio 1820)

è limitato: una volta raggiunto il piacere catastematico non può esservi un aumento del piacere, di conseguenza non c'è più desiderio *del* piacere, ma solo di piaceri particolari, non necessari, quindi non determinanti dal punto di vista del piacere catastematico. Per Leopardi invece non si dà mai soddisfazione del desiderio *del* piacere, si possono solo conseguire dei piaceri particolari, che in quanto finiti sono del tutto insufficienti a soddisfare la ricerca del primo, sia per durata (e anche se durassero infinitamente, subentrerebbe l'assuefazione, che spegne il piacere<sup>795</sup>), che per estensione (poiché ottenuto un piacere, ne vorremmo un altro). Il desiderio umano vuole “un piacere che *riempisse* tutta l'anima”<sup>796</sup>, ma nessuno dei piaceri particolari è in grado di riuscirci. Già nel pensiero 140-141 – il quale, benché non nomini la noia, nell'*Indice del mio Zibaldone di pensieri* steso da Leopardi è posto sotto la voce “Noia” – il “sentimento vivo della nullità di tutte le cose” è identificato con la “immensità del vuoto che si sente nell'anima”. La noia è appunto questo “vuoto dell'anima”<sup>797</sup> dovuto all'impossibilità di *riempire* il desiderio infinito con dei piaceri particolari e finiti e costituisce perciò il residuo ineliminabile lasciato dalla soddisfazione di ogni desiderio particolare. Il sentimento della nullità di tutte le cose non deriva da nient'altro se non dall'infinità materiale dell'amor proprio: senza “la tendenza imperiosa dell'uomo al piacere [...] la noia [...] non esisterebbe”. Nella noia il piacere rivela tutta la sua vanità, dovuta proprio alla sua finitezza che lo rende insufficiente a soddisfare il desiderio infinito di felicità ingenito nell'uomo. Ogni piacere è “cosa vanissima sempre [...] quando il dolore la noia ec. non hanno questa qualità”<sup>798</sup>: soltanto la noia è sentimento verissimo, indubitabile: alla fine del pensiero 140-141 la condizione in cui l'anima sente la “nullità di tutte le cose” è definita come “ragionevolissima anzi la sola ragionevole”. Porfirio afferma che “nessuna cosa è più ragionevole che la noia” in quanto “solo la noia non è fondata in sul falso”<sup>799</sup>, ossia è l'unico sentimento vero. La noia, nella sua *verità*, svela l'esistenza meramente apparente di ogni piacere, che è sempre solo *parvenza* (illusione) di piacere: “*nessun piacere [...] è reale* relativamente a chi lo prova [...] nell'atto del piacere [...] il vivente non può provar pieno piacere; dunque *non vero piacere*”<sup>800</sup>.

<sup>795</sup> Cfr. *Zibaldone*, 2599 (7 agosto 1822): “V'è la continuità di tale o tal piacere, la qual continuità è uniformità, e perciò noia ancor essa, benché il suo oggetto sia il piacere”.

<sup>796</sup> *Zibaldone*, 166 (12-23 luglio 1820)

<sup>797</sup> *Zibaldone*, 166 (12-23 luglio 1820). Cfr. *Zibaldone*, 88-89.

<sup>798</sup> *Zibaldone*, 166 (12-23 luglio 1820)

<sup>799</sup> *Dialogo di Plotino e di Porfirio* (1827)

<sup>800</sup> *Zibaldone*, 647 (12 febbraio 1821); corsivi miei.

Si può dire che secondo Leopardi la noia è quello stato intermedio tra piacere e dolore la cui esistenza è negata da Epicuro: “chi dice assenza di piacere e dispiacere dice noia”<sup>801</sup>, poiché la noia occupa “tutti gl’intervalli della vita umana frapposti ai piaceri e ai dispiaceri”<sup>802</sup>. Ma se da una parte la noia è “il vuoto stesso dell’animo umano”<sup>803</sup>, ovvero si identifica con il sentimento di vuoto lasciato dall’assenza di piacere e di “dolor positivo”<sup>804</sup> (ovvero dolore causato da mali reali); dall’altra la noia occupa questo vuoto (“nella vita nostra non si dà vòto; se non quando la mente [...] intermette l’uso del pensiero”<sup>805</sup>) e in questo “riempirlo” essa non è pura apatia, poiché il *vivente* in quanto *tale* non può essere apatico, non può cioè non sentire la propria *vita*: è proprio perché il vivente “sente di vivere” che “sempre che non gode né soffre, non può fare che non s’annoi”, ovvero è “rispetto alla natura del vivente” che “l’una [l’assenza di piacere e dispiacere] senza l’altra [la noia] [...] non può assolutamente stare”<sup>806</sup>. Quindi *in questo senso*, cioè non essendo uno stato di apatia, la noia *non* è stato intermedio tra piacere e dolore (la noia è “*quasi* senza dolore”<sup>807</sup>). In questo senso, appunto, e non contraddicendosi, Leopardi può dire che “Né v’ha stato intermedio [...] tra il soffrire e il godere; perché il vivente desiderando sempre per necessità di natura il piacere [...] quando e’ non gode, ei soffre”<sup>808</sup>. La noia non è un dolore provocato da un male “positivo”: nella noia l’uomo si sente male “quando non ha male nessuno”<sup>809</sup>. Ma benché non sia un male positivo, la noia “è pur passione”: una passione continua e *dolorosa*. La “perpetua continuità” della noia è legata all’imprescindibilità dell’esistenza dall’amore di se stessa: “la noia è il desiderio della felicità, lasciato, per così dir, puro”<sup>810</sup>. A ciò si deve appunto la continuità della noia: “dico un patimento così continuo – afferma Plotino – come è

<sup>801</sup> *Zibaldone*, 3714 (17 ottobre 1823); cfr. *Zibaldone*, 3880 (13 novembre 1823): “l’assenza dell’uno e dell’altro [ovvero del piacere e del dolore] è noia per sua natura”.

<sup>802</sup> *Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare* (1824)

<sup>803</sup> *Zibaldone*, 3714 (17 ottobre 1823)

<sup>804</sup> *Zibaldone*, 174 (12-23 luglio 1820)

<sup>805</sup> *Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare* (1824)

<sup>806</sup> *Zibaldone*, 3714 (17 ottobre 1823)

<sup>807</sup> *Zibaldone*, 141 (27 giugno 1820)

<sup>808</sup> *Zibaldone*, 3551 (29 settembre 1823). Si veda anche *Zibaldone*, 2552-2553 (5 luglio 1822): “la negazione [...] del piacere [...] non è un semplice non godere, ma è un patire”; quindi se il vivente non prova il piacere che desidera perpetuamente egli non si trova in uno stato di semplice apatia, ma di sofferenza: “tra la felicità e l’infelicità non v’è condizione di mezzo”.

<sup>809</sup> *Zibaldone*, 174 (12-23 luglio 1820)

<sup>810</sup> *Zibaldone*, 3714-3715 (17 ottobre 1823)

continuo il desiderio e il bisogno che abbiamo del godimento e della felicità, il quale non è adempiuto mai”<sup>811</sup>.

È chiaro perché, se per Epicuro non si dà uno stato di piacere misto a dolore, per Leopardi invece “tutti i piaceri debbono esser misti di dispiacere”: i singoli piaceri provati di volta in volta infatti solo apparentemente sono piaceri, in quanto lasciano insoddisfatto il reale desiderio *del* piacere. Il piacere – dice Farfarello a Malambruno – è sempre misto a dolore, perché anche quando si prova piacere lo sfondo rimane l’infelicità: “negli uomini e negli altri viventi la privazione della felicità, quantunque senza dolore e senza sciagura alcuna, e anche nel tempo di quelli che voi chiamate piaceri, importa infelicità espressa”<sup>812</sup>. Leopardi fa dire a Plotino: “So ben io che il godere congiunto al patire, verisimilmente sarebbe eletto da quasi tutti gli uomini, piuttosto che il non patire e anco non godere. [...] Ma la deliberazione non cade tra questi termini: perché il godimento e il piacere, a parlar proprio e diritto, è tanto impossibile, quanto il patimento è inevitabile”<sup>813</sup>.

Per Epicuro il piacere catastematico è uno *stato* (κατα-στηματική) presente; per Leopardi il piacere non è mai uno stato, poiché non è mai presente, in quanto non è mai pienamente raggiungibile. Anzi per Leopardi non solo il piacere non è uno stato permanente (come il piacere catastematico epicureo), ma non è nemmeno uno stato momentaneo, un piacere dell’istante: “nemmeno in quel punto [nemmeno nel punto di massimo piacere] niuno mai si trovò pienamente soddisfatto”, poiché neanche in quel punto il vivente prova “un vero e presente piacere”. “Se egli in quel momento provasse in verità un piacer presente e perfetto (...) egli dovrebbe naturalmente desiderare di provarlo sempre”<sup>814</sup>, invece così non è: anzi, nel punto più alto del piacere – quando il desiderio è maggiore e più vivo e infiammato dalla presente e attuale apparenza del piacere [...] e quasi dal vedersi vicinissima e sotto la mano la felicità [...] senza però poterla afferrare” – si sente di più la pena del “desiderare invano”<sup>815</sup>. Il piacere per Leopardi non è uno stato, bensì un movimento, come per i Cirenaici, contrapposti dalle fonti ad Epicuro su questo punto. Tuttavia ciò non rende la posizione leopardiana assimilabile a quella dei Cirenaici. Infatti, benché i Cirenaici ritengano che l’εὐδαιμονία (da essi intesa come somma di piaceri) sia difficilmente

---

<sup>811</sup> *Dialogo di Plotino e di Porfirio* (1827)

<sup>812</sup> *Dialogo di Malambruno e Farfarello* (1824)

<sup>813</sup> *Dialogo di Plotino e di Porfirio* (1827)

<sup>814</sup> *Zibaldone*, 2883-2884 (3 luglio 1823)

<sup>815</sup> *Zibaldone*, 3876-3877 (13 novembre 1823)

raggiungibile, essi pensano che il singolo piacere, che essi identificano con il τέλος, invece lo sia. Anche per i Cirenaici il dolore non è mai completamente eliminabile (il saggio vive una vita piacevole non del tutto, μήτε πάντα, ma solo per lo più, κατὰ τὸ πλεῖστον; anch'egli infatti proverà dolore e paura, λυπήσεσθαι καὶ φοβήσεσθαι, perché questi stati d'animo sono φυσικῶς, naturali), ma nei momenti in cui prova un determinato piacere l'uomo sperimenta un piacere reale (εἶναί τε τὴν μερικὴν ἡδονὴν δι'αὐτὴν αἰρετήν)<sup>816</sup>. Si può dire che per Leopardi il piacere è movimento in quanto non esiste mai nella realtà, ma esclusivamente nella “speranza” di ottenere l'oggetto del desiderio, ovvero nella “tensione verso” il piacere. È per questo che nel momento in cui sta provando un piacere, fosse anche il massimo, il vivente non desidera che quel piacere si prolunghi in eterno<sup>817</sup>. Nemmeno in quel momento infatti il suo desiderio infinito tace: non soddisfatto da quel piacere, non depone “la speranza di un maggiore ed assai maggior piacere”<sup>818</sup>. Eppure quello stesso piacere che provato presentemente non soddisfa il desiderio, diventa a sua volta desiderato quando è finito, ma solo perché non lo si possiede più: “dopo passato quel tal punto l'uomo spesse volte desidera che tutta la vita fosse conforme a quel punto. Ma egli ha il torto, perché ottenendo il suo desiderio, lascerebbe di approvarlo”<sup>819</sup>. È il messaggio che Leopardi affiderà nel 1829 a *Il sabato del villaggio* (è il desiderio della domenica che rende piacevole il sabato, cioè la domenica è piacevole solo quando e perché è desiderata), sintetizzato nella massima di Rousseau annotata nello *Zibaldone* qualche mese prima della stesura del canto: “L'on n'est heureux qu'avant d'être heureux. ROUSSEAU, *Pensée*, I, 204. Cioè per la speranza.”<sup>820</sup> Il piacere non è nell'ottenimento dell'oggetto, poiché non è nell'oggetto reale (che è finito, imperfetto, quindi delude il desiderio), ma nell'oggetto desiderato, cioè immaginato. Il piacere esiste solo nell'immaginazione che si rappresenta l'oggetto, poiché quando lo si ottiene nella realtà non si prova il piacere sperato: la donna amata che, “presente”, al Tasso pare una donna, “lontana”, cioè desiderata, sognata (immaginata), sembra una dea<sup>821</sup>. Conformemente alla teoria leopardiana – richiamata nel paragrafo 4. II – che

<sup>816</sup> Diogene Laerzio, II 86 su Aristippo.

<sup>817</sup> *Zibaldone*, 2883 (3 luglio 1823)

<sup>818</sup> *Zibaldone*, 2884 (3 luglio 1823)

<sup>819</sup> *Zibaldone*, 2884 (3 luglio 1823)

<sup>820</sup> *Zibaldone*, 4492 (21 aprile 1829)

<sup>821</sup> *Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare* (1824)

tutti i sentimenti sono semplicemente degli effetti derivati da un unico principio, cioè l'amor proprio, si può affermare che se la noia è il desiderio infinito lasciato senza oggetto, il piacere è sempre il medesimo desiderio infinito quando spera, si immagina, di ottenere un dato oggetto. *Il piacere si identifica con il desiderio* ("il piacere è [...] un desiderio, non un fatto" dice a il Genio a Torquato Tasso) quando questo desiderio è occupato, quando vuole qualcosa e si attiva per ottenerlo, credendo di raggiungere l'appagamento nel possesso di tale cosa. Ma quando la cosa è posseduta, la sua finitezza si rivela insufficiente a colmare l'infinità del desiderio. I principi, dice Porfirio, si uccidono per noia, perché avendo tutto, non hanno più speranza di poter avere di più e di meglio: "sempre il presente, per fortunato che sia, è tristo e inamabile: solo il futuro può piacere"<sup>822</sup>.

Anche l'affermazione del piacere come cessazione del dolore (piacere "figlio di affanno"<sup>823</sup>) ha un senso completamente diverso da quello epicureo. Che il piacere consista nella cessazione del dolore o nell'essere scampati ad esso accentua lo statuto apparente e non reale attribuito al piacere nella teoria leopardiana. Secondo Epicuro il piacere è lo stato duraturo che deriva dall'eliminazione completa di ogni dolore: è uno stato di piacere reale e che si prolungherà nel tempo. Secondo Leopardi invece il piacere è solo negativo, nel senso che è solo relativo al dolore<sup>824</sup>: è solo una sensazione di apparente sollievo (e l'apparenza del piacere rispetto al dolore lega strettamente questa che alcuni distinguono come "seconda" teoria del piacere alla "prima"<sup>825</sup> esposta nello *Zibaldone* nel 1820) di breve durata. L'assenza di dolore per Epicuro è una sensazione di pienezza permanente derivante dalla vittoria del piacere sul dolore; mentre secondo Leopardi il dolore è la vera condizione dell'esistenza e il piacere è solo apparente poiché in quei brevi momenti in cui proviamo piacere non stiamo sperimentando una felicità vera, ma crediamo di provare piacere solo perché abbiamo evitato un dolore. Il piacere non deriva per Leopardi da una vittoria della

---

<sup>822</sup> *Dialogo di Plotino e di Porfirio* (1827)

<sup>823</sup> *La quiete dopo la tempesta* (1829); ma già la prima formulazione della teoria del piacere del 1820 (*Zibaldone*, 175 (12-23 luglio 1820)) afferma che "è più dolce il guarir dai mali, che il vivere senza mali"; anche nella *Storia del genere umano* e nel *Cristoforo Colombo*, entrambi del 1824, vi è l'idea che il piacere deriva dall'essere scampati a un pericolo (cfr. *Zibaldone*, 2555 (9 luglio 1822)).

<sup>824</sup> La concezione del piacere come puramente negativo rispetto al dolore è propria degli idéologues: si veda Folin (2001).

<sup>825</sup> Tilgher (1940) ha distinto questa (a suo parere seconda) teoria del piacere dalla prima, secondo Timpanaro (1988) correttamente, anche se in modo troppo marcato (p. 388). Derla (1972), con la cui convinzione concordo, sostiene invece, p. 148, n. 1, che esiste "una sola teoria del piacere, e non le due o tre che secondo alcuni L. avrebbe successivamente escogitate, perché [...] egli non fece che approfondire e perfezionare quell'unica teoria il cui nucleo originario formulò appunto nel luglio 1820".

ragione sul dolore (eliminazione completa del dolore), bensì dalla fortuna che abbiamo avuto a scampare un pericolo.

Se il dolore è la condizione vera dell'esistenza, non la verità, bensì l'illusione è il carattere costitutivo di ogni rimedio, che, in quanto illusorio e quindi impotente contro la *verità* della noia, non sarà in grado di fornire che un piacere *apparente*, non reale. La soddisfazione del desiderio infinito non può darsi che sotto forma di illusione del desiderio stesso. Se il desiderio vuole l'infinito, non potendo averlo nella realtà, proverà comunque piacere credendo che esso esista. Per questo la natura, non potendo dargli un piacere infinito, lo ha dotato della "facoltà immaginativa", il cui oggetto appunto è il piacere infinito: "ella può figurarsi dei piaceri che non esistano, e figurarseli infiniti". Quindi "il piacere infinito che non si può trovare nella realtà, si trova così nella immaginazione, dalla quale derivano la speranza, le illusioni"<sup>826</sup>. Neanche la facoltà immaginativa, essendo una facoltà materiale come il desiderio infinito, rivela la grandezza dell'anima o l'esistenza di una trascendenza. L'oggetto infinito che essa si rappresenta è infatti illusorio: nell'immaginazione l'infinito assume le sembianze dell'indefinito, una parvenza di infinito: l'anima "[non] concepisce effettivamente nessuna infinità", poiché "neanche l'immaginativa è capace dell'infinito [...], ma solo dell'indefinito"<sup>827</sup>. La conciliazione del desiderio infinito del piacere con la finitezza dell'oggetto piacevole operata dall'immaginazione<sup>828</sup> è una conciliazione solo apparente, illusoria appunto, potendo essa agire solo in virtù della copertura della reale finitezza dell'oggetto del desiderio. L'anima "confonde l'indefinito con l'infinito"<sup>829</sup>, ma l'indefinito è solo un'apparenza di infinito: ciò che è vago, lontano, nascosto (la "siepe, che [...] dell'ultimo orizzonte il guardo esclude"<sup>830</sup>), appare infinito appunto perché lascia spazio all'immaginazione. Se l'infinito esiste solo nell'immaginazione che se lo rappresenta come indefinito sono gettate le basi per l'identificazione dell'*infinito* con il *nulla*<sup>831</sup>: "il piacere che deriva dall'indefinito, piacere sommo possibile, ma non pieno, perché l'indefinito non si

---

<sup>826</sup> *Zibaldone*, 167-168 (12-23 luglio 1820)

<sup>827</sup> *Zibaldone*, 472 (4 gennaio 1821); corsivo mio.

<sup>828</sup> Folin (2001), p. 26, definisce l'immaginazione come facoltà data all'uomo dalla natura per colmare la discrasia tra desiderio del piacere e piacere.

<sup>829</sup> *Zibaldone*, 472 (4 gennaio 1821)

<sup>830</sup> *L'infinito* (1819), vv. 2-3.

<sup>831</sup> Secondo Mariani (1976) il passaggio dall'infinito-indefinito all'infinito-nulla è determinato dalla svolta materialistica di Leopardi. Tuttavia è necessario specificare come l'indefinito, nella sua esistenza puramente immaginata, sia già un infinito-nulla (come dimostra il passo di *Zibaldone*, 647 (12 febbraio 1821)), e come l'infinito svelato esplicitamente come nulla continui ad avere una sua persistenza (solo e proprio) in quanto rappresentazione del soggetto.



possiede, anzi *non è*<sup>832</sup>. Per questo non può che lasciare l'anima non pienamente soddisfatta.

Anche per Epicuro l'infinito desiderato dall'uomo è solo oggetto di una opinione falsa, ma in un senso diverso da quello leopardiano. Per Epicuro l'uomo non desidera l'infinito naturalmente, ma solo a causa di un'opinione vuota. Nella sua prospettiva non è l'oggetto finito che non è in grado di soddisfare il soggetto, ma il soggetto che ha un atteggiamento sbagliato nei confronti dell'oggetto, perché crede erroneamente che il proprio desiderio sia infinito. Perciò Epicuro pensa che per ottenere il piacere debba essere rimossa la falsa opinione sottostante al desiderio di infinito. Anche Leopardi professa l'"orrore" del vuoto (identificando l'orrore dell'uomo per la noia con l'orror vacui degli antichi fisici)<sup>833</sup>: anche per lui, come per Epicuro, il vuoto coincide infatti con l'illimitatezza del desiderio, che rende impossibile la sua soddisfazione. Solo che Epicuro può rimuovere il desiderio vuoto di infinito perché esso è il prodotto di un'opinione falsa e quindi può curare il dolore che deriva dall'insoddisfazione del desiderio infinito, mostrando l'infinito nella sua nullità e il desiderio nella sua finitezza. Per Leopardi, benché sia vuoto, il desiderio di infinito non è innaturale, bensì connaturato con l'esistenza, ineliminabile. Per Leopardi il desiderio umano vuole naturalmente l'infinito: il soggetto non è padrone del suo atteggiamento verso l'oggetto perché non è padrone del suo desiderio infinito<sup>834</sup>. È inevitabile quindi che Leopardi ritenga che solo un oggetto infinito potrebbe soddisfare il desiderio. Ma come per Epicuro, anche per Leopardi l'infinito che l'uomo desidera non esiste nella realtà, bensì solo come oggetto di rappresentazione illusoria, ovvero falsa (cioè della facoltà immaginativa). Anche per Leopardi quello di infinito è un desiderio vuoto, senza oggetto, ossia è *desiderio di nulla*, in quanto l'infinito che esso desidera, esistendo solo come "parto dell'immaginazione", è nulla. Ma se per Epicuro alla nullità dell'oggetto infinito corrisponde la falsità del desiderio infinito, che ne rende possibile l'amputazione (poiché il desiderio *vuoto* è *falso*); per Leopardi la falsità dell'oggetto infinito desiderato si scontra con la verità del desiderio infinito (la *verità* della noia, del *vuoto* del desiderio). Per questo la falsificazione, compiuta dalla ragione, della rappresentazione illusoria (e tuttavia per Leopardi altrettanto *naturale* che il desiderio infinito: poiché se il desiderio di infinito è

---

<sup>832</sup> Zibaldone, 647 (12 febbraio 1821); corsivo mio.

<sup>833</sup> Zibaldone, 175 (12-23 luglio 1820).

<sup>834</sup> Per il determinismo del desiderio cfr. *infra*, paragrafo 4. II.

naturale, allora è naturale anche il tentativo dell'immaginazione di colmarlo) che l'immaginazione si fa dell'infinito non è fonte di piacere, bensì di dolore. Se il vuoto della *noia* è l'unica *verità* la terapia non potrà consistere nella conoscenza della verità, bensì nella sua copertura.

Il desiderio, oltre che nell'immaginazione, può essere illuso anche in altri modi. Se il dolore deriva dalla consapevolezza che non è possibile ottenere il piacere, altri rimedi sono “o distrazione o letargo”<sup>835</sup>.

Già nel 1820 Leopardi definisce la noia come “una mancanza del piacere che è l'elemento della nostra esistenza, e di cosa che ci *distragga* dal desiderarlo”<sup>836</sup>, individuando così nella distrazione uno dei rimedi alla noia. La distrazione “è il migliore e più veramente piacevole effetto del piacere umano”, poiché se il desiderio non è distratto, ma anzi acceso ancora di più (come accade nei momenti di maggiore piacere), non si può provare piacere<sup>837</sup>. L'animo occupato è “distratto da desideri maggiori, e non ha campo di affliggersi della vanità e del vuoto delle cose”<sup>838</sup>, ovvero non si annoia. Le migliori forme di distrazione dalla noia, rivelatrice della reale condizione umana, sono le sensazioni e l'attività. Nel *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico* (1824) il Metafisico dice che il piacere non sta nel prolungamento della vita, ma nell'aumento delle sensazioni e delle azioni: “trova un'arte per la quale siano moltiplicate di numero e di gagliardia le sensazioni e le azioni loro [degli uomini]. Nel qual modo, accrescerai propriamente la vita umana, ed empiendo quegli smisurati intervalli di tempo nei quali il nostro essere è piuttosto durare che vivere, ti potrai dar vanto di prolungarla”. Neanche per Leopardi il piacere consiste nella quantità della vita (anche se per Leopardi la morte è fonte di dolore per il desiderio infinito), ma nella sua qualità, come è ribadito nelle riflessioni dello *Zibaldone* contemporanee al *Dialogo di un fisico e di un metafisico*. “La vita assolutamente non ha nulla di desiderabile sicché la più lunga sia da preferirsi. Da preferirsi è la meno infelice, e la meno infelice è la più viva”<sup>839</sup>. Solo che la prospettiva anche in questo caso è diversa

---

<sup>835</sup> *Zibaldone*, 3848 (7 novembre 1823). Le due prospettive sono entrambe già presenti nella prima formulazione zibaldoniana della teoria del piacere del luglio 1820 (*Zibaldone*, 165 sgg.): se il piacere, irraggiungibile, è nella sensazione, per ottenerlo: o a) si aumenta la sensazione, in una ricerca della varietà di piaceri che ci faccia dimenticare la vanità e irraggiungibilità del piacere, oppure b) si cerca di fare tacere il desiderio, perché se non si può gioire, almeno non si soffre per la sua frustrazione.

<sup>836</sup> *Zibaldone*, 174 (12-23 luglio 1820); corsivo mio.

<sup>837</sup> *Zibaldone*, 3876-3878 (13 novembre 1823)

<sup>838</sup> *Zibaldone*, 172 (12-23 luglio 1820)

<sup>839</sup> *Zibaldone*, 4063 (8 aprile 1824). Già nel 1821 Leopardi aveva distinto in questi termini esistenza e vita: “trenta anni di vita non contengono maggior vita di cento di morta esistenza?” Per questo il

da quella epicurea. La consapevolezza che la durata della vita non aggiunge nulla al piacere in termini qualitativi, conduce l'epicureo ad uno stato di tranquillità esente dal timore della morte, mentre la propensione di Leopardi per una vita più breve in quanto più piacevole è data dal fatto che una vita più breve fa il suo corso più rapidamente (“la maggior parte degli altri animali (poiché la vita naturale dello uomo è delle più lunghe, e il suo sviluppo corporale è de’ più tardi) sono anche per questa parte naturalmente più felici di noi, tanto più quanto il loro sviluppo è più rapido, al che corrisponde in ragion diretta la brevità della vita”<sup>840</sup>): dovendo compiere in un tempo più breve lo stesso processo, essa non lascia spazio per gli “intervalli” – il “gran vuoto”<sup>841</sup> – che causano la noia in una vita più lunga, secondo Leopardi, ma che non intaccherebbero invece la calma del saggio epicureo che, una volta raggiunta l'atarassia, non ha più alcun vuoto dell'anima da riempire. In questo senso va letta la ricerca leopardiana del piacere nell'attivismo e nella varietà delle sensazioni. Anche Epicuro sostiene l'esistenza e l'importanza della ποικιλία dei piaceri, benché – contro i Cirenaici – neghi che una vita felice consista in una successione di piaceri cinetici. Ma per Leopardi, che ritiene non esista uno *stato* piacevole, il piacere è la stessa varietà dei piaceri, che tuttavia produce un piacere solo apparente, che deriva non dalla soddisfazione, bensì dall'occupazione del desiderio: infatti, ottenuto un piacere, l'anima ne desidera un altro e così all'infinito. Se nessun oggetto in quanto finito può mai soddisfare il desiderio infinito, la varietà dei piaceri è piacevole poiché è un'immagine di infinitezza: “la molteplicità delle sensazioni *confonde* l'anima, gl'impedisce di vedere i confini di ciascheduna, toglie l'esaurimento subitaneo del piacere, la fa errare d'un piacere in un altro, senza poterne approfondire nessuno, e quindi si rassomiglia in certo modo a un piacere infinito”<sup>842</sup>. Quello che ci dà piacere nella varietà è che ottenuto un piacere, non si cade nella noia, poiché il desiderio è occupato a desiderare un altro piacere (la novità è piacevole<sup>843</sup>). Mentre per Epicuro la varietà del piacere è piacevole solo se alla sua base c'è un sottofondo di conoscenza, consapevolezza che dà serenità all'anima (piacere catastematico), per Leopardi la varietà del piacere è piacevole perché è invece oblio della condizione umana. La

---

filosofo non deve fare come il matematico: non deve calcolare “le *quantità* in genere e in astratto” bensì “relativamente alla loro sostanza e *qualità*” (Zibaldone, 626-627; corsivi miei).

<sup>840</sup> Zibaldone, 4092 (21 maggio 1824)

<sup>841</sup> Zibaldone, 4063 (8 aprile 1824)

<sup>842</sup> Zibaldone, 171-172 (12-23 luglio 1820); corsivo mio.

<sup>843</sup> Zibaldone, 173 (12-23 luglio 1820)

varietà dei piaceri è un piacere solamente in quanto *distræ* l'uomo dalla ricerca del piacere, ovvero è un piacere apparente.

Nel *Dialogo di un fisico e di un metafisico* Leopardi scrive: se la vita fosse “piena d'ozio e di tedio, che è quanto dire vacua, dà luogo a creder vera quella sentenza di Pirrone, che dalla vita alla morte non è divario. Il che se io credessi, ti giuro che la morte mi spaventerebbe non poco. Ma in fine la vita debb'esser viva, cioè vera vita; o la morte la supera incomparabilmente di pregio”. Anche per Epicuro il piacere è nella sensazione<sup>844</sup>, ma non nell'attivismo “cieco”: darsi troppo da fare, riempiendosi di impegni anche oltre le proprie forze è secondo Diogene di Enoanda il principale ostacolo alla serenità (εὐθυμία) in quanto causa di turbamenti (ταραχάς) nella natura (φύσις)<sup>845</sup>. Neanche nell'ozio l'epicureo proverebbe noia, poiché per provare piacere non ha bisogno di distrarsi, di dimenticarsi di sé<sup>846</sup>. La pienezza della sensazione che ricerca Epicuro è data dalla fruizione del piacere controllata, serena, consapevole, mentre la proposta di Leopardi è un rimedio solo apparente che non mira alla consapevolezza, bensì proprio alla dimenticanza di sé: l'attivismo non porta ad un appagamento del desiderio, ma costituisce una fuga da esso, che conduce però l'uomo ad un'alienazione nella spinta cieca del desiderio<sup>847</sup>.

Leopardi propone un altro rimedio (il “letargo”) opposto all'attivismo (“distrazione”), ma che si rivela altrettanto artificiale e incapace di condurre alla felicità. Se il vuoto della noia è doloroso perché fa sentire l'incolmabilità del desiderio, l'indebolimento dei sensi è ricercato come condizione di diminuzione della percezione della vita. Piacevole è il languore che si ottiene negli stati di annebbiamento o assopimento dei sensi, provocati per esempio dall'oppio<sup>848</sup>, oppure

---

<sup>844</sup> In questo senso non sono d'accordo con Timpanaro (1988), p. 387, che siccome per Leopardi il piacere è vitalità intensa per lui l'atarassia si tramuterebbe in noia, perché questo significherebbe privare l'atarassia della varietà che Epicuro le “concede”. Cfr. *Zibaldone*, 2599 (7 agosto 1822): “V'è la continuità di tale o tal piacere, la qual continuità è uniformità, e perciò noia ancor essa, benché il suo oggetto sia il piacere”: la continuità del piacere cui Leopardi si riferisce è la continuità di un determinato piacere (“tale o tal piacere”) e questa non è l'atarassia epicurea; semplicemente le due prospettive sono diverse: per Leopardi l'atarassia non può darsi, e la radice di questa impossibilità nel pensiero leopardiano è la stessa radice dell'esistenza della noia (ovvero l'infinità del desiderio).

<sup>845</sup> Diogene di Enoanda, fr. 102 (Casanova)

<sup>846</sup> *De rerum natura*, III, 1068: chi cerca sempre nuove distrazioni, desidera sempre cose nuove perché si annoia di quelle che ha, in realtà non fa che fuggire se stesso (*hoc se quisque modo fugit*).

<sup>847</sup> Nel suo saggio sulla teoria leopardiana del piacere, Derla (1972) scrive: “la distrazione non può configurarsi che come attivismo senza scopo, che non riempie positivamente l'animo, non è piacere, ma accentua quell'assenza dell'uomo a se stesso [...]. L'uomo vivente nello stato moderno [...] non si appartiene nell'azione (o nel lavoro) più di quanto non possa appartenersi nel piacere. È il soggetto di un'attività alienata.”

<sup>848</sup> *Zibaldone*, 172 (12-23 luglio 1820)

nel sonno, che è uno stato di non sofferenza perché dormendo il desiderio tace: “in questi casi ei non soffre perché la vita non gli è sensibile, e perché in certo modo ei non vive”<sup>849</sup> (in questo senso sono meno infelici le specie che sentono meno la loro esistenza, come ad esempio i polipi e gli zoofiti<sup>850</sup>). Anche nel *Ruysch* il piacere ha le caratteristiche del languore degli istanti precedenti il sonno, paragonati agli istanti precedenti la morte, languore che lentamente porta i sensi a uno stato di né piacere né dolore sia nel caso del sonno, sia nel caso dell’istante stesso della morte (“nell’ultimo di tali istanti la morte non reca né dolore né piacere alcuno, come né anche il sonno”) e dello stato *post mortem*. La piacevolezza del sonno deriva proprio dal fatto che esso interrompe il dolore della vita, costituendo quasi un’anticipazione della morte (“quasi una particella della morte”<sup>851</sup>, la definisce il gallo silvestre). Vi sono due appeti per cui il sonno e la morte sono piacevoli: perché negli istanti che li precedono i sensi sono in uno stato di languore, quindi non sentono il desiderio; perché in sé consistono nell’assenza di piacere e di dolore, ossia nell’assenza di sofferenza, sempre legata al silenzio del desiderio. Leopardi definisce il desiderio della morte da lui provato come desiderio di una “*insensibilità illimitata e perpetua [...] una continua inazione dell’anima e del corpo*”<sup>852</sup>.

Affine all’idea di assopimento del desiderio che sta alla base della ricerca di stati di insensibilità e inazione, è la morale della “rinuncia”<sup>853</sup>, ovvero l’indifferenza al desiderio. L’indifferenza è tuttavia uno stato più corrispondente alla verità rispetto a quelli finora presentati perché mentre nell’immaginazione, nell’attività e nel languore il desiderio è rispettivamente illuso, distratto o assopito, nell’indifferenza esso è solo volutamente inibito. Che l’indifferenza sia uno stato più vero rispetto alla distrazione,

<sup>849</sup> Zibaldone, 3551 (29 settembre 1823). Cfr. *Dialogo di Malambruno e Farfarello* (1824).

<sup>850</sup> Zibaldone, 703 (cfr. Zibaldone, 3848)

<sup>851</sup> *Cantico del gallo silvestre* (1824)

<sup>852</sup> Zibaldone, 292 (21 ottobre 1820)

<sup>853</sup> Blasucci (1970), p. 650. Blasucci lega questo atteggiamento ad una fase del pessimismo leopardiano che egli definisce “sensistico-esistenziale”, collocata tra il pessimismo “storico”, che attribuisce l’infelicità all’uomo moderno in quanto corrotto dalla ragione e allontanato dalla natura, e quello “cosmico” che accusa la natura dell’infelicità universale dei viventi; il passaggio dal pessimismo storico a quello sensistico-esistenziale sarebbe rappresentato dalla *Comparazione delle sentenze di Bruto minore e di Teofrasto vicini a morte* (1822), che vede contrapposta la delusione “esistenziale” di Teofrasto a quella “storica” di Bruto (p. 637-638). Secondo Blasucci questa fase coincide con la stesura delle *Operette morali* ed è legata alla distinzione tra esistenza e vita formulata in Zibaldone, 3936 del 28 novembre 1823 (“la natura non è vita, ma esistenza, e a questa tende, non a quella”), che porta Leopardi a rinvenire nella maggiore vita interiore dell’uomo, nella sua maggiore sensibilità, la causa della frustrazione del desiderio e quindi nella riduzione della sensibilità, del desiderio, l’unica modalità di diminuzione della sofferenza. Timpanaro (1969<sup>2</sup>) ritiene che l’adozione della morale della rassegnazione fu conseguente alla lettura dei filosofi ellenistici, e che Leopardi ne “sentì la suggestione specialmente negli anni dal 1823 al 1827 pur senza mai aderirvi interamente” (p. 228).

all'attività, è dimostrato dal fatto che i fanciulli e i primitivi sono naturalmente illusi e distratti, quindi attivi; mentre l'indifferenza è un atteggiamento innaturale e consapevole<sup>854</sup>, e perciò solo successivo alla conoscenza dell'infelicità e dell'impossibilità di soddisfare il desiderio. Anche il languore, che pur ha in comune con l'indifferenza il fine di inibire il desiderio, si differenzia da essa in quanto stato di incoscienza. L'indifferenza infatti è un atteggiamento che Leopardi lega alla ragione, alla conoscenza<sup>855</sup>.

L'infelicità "grave e lunga", scrive Leopardi nell'aprile del 1821, "se non riduce l'uomo alla *disperazion viva*, e al suicidio o all'odio di se stesso ch'è il sommo grado, e la somma intensità dell'amor proprio in tali circostanze, lo deve ridurre per necessità ad uno stato opposto, cioè alla freddezza e *indifferenza* verso se stesso"<sup>856</sup>. In un analogo pensiero del giugno 1824 egli fa della "disperazione placida" uno stadio successivo alla "disperazion viva": l'infelicità abituale riduce l'anima dapprima in uno stato di "disperazione furiosa" (l'analogo della "disperazion viva"), inconsapevole; passata la quale l'anima diventa di nuovo tranquilla, ma, imparata la lezione, prostra l'amor proprio per difenderlo dalle offese dell'infelicità. Ne consegue uno stato di "disperazione placida" che consiste in un atteggiamento d'insensibilità verso se stesso ovvero di *indifferenza*<sup>857</sup>.

In questo senso l'indifferenza è un atteggiamento diverso dalla noia: perché la noia è un puro sentire il desiderio, che è un sentire doloroso (la noia è vuoto, ma è "pur passione", non corrisponde all'apatia), l'indifferenza consiste nella riduzione "volontaria" dell'amor proprio, ovvero nel tentativo di rendere meno vivo il desiderio del piacere al fine di evitare la sofferenza. La noia è sì propria di tutti ("*l'uomo* è sempre in istato di pena, perché sempre desidera invano"), tuttavia proprio a causa dell'assuefazione a questo stato non sempre tutti se ne accorgono e anche quando se ne accorgono, non "ha[nno] campo di porvi mente" e rarissimamente riescono a

---

<sup>854</sup> Che la morale del "rinunciante" sia scelta consapevole e rassegnata è detto anche da Blasucci (1970).

<sup>855</sup> Si veda *Zibaldone*, 270-271 (11 ottobre 1820), 363 (29 novembre 1820) e 4201-4202 (21 settembre 1826). In particolare quest'ultimo recita: "Spesse volte in occasioni di miei dispiaceri, anche grandi, io ho dimandato a me stesso: posso io non affliggermi di questa cosa? E l'esperienza avutane già più volte, mi sforzava a risponder di sì, che io poteva. Ma il non affliggersene sarebbe contro ragione [...] Ma l'affliggertene può forse rimediarsi o diminuirlo [il male]? – No. – Il non affliggertene può forse nuocerti? – No certo. – E non è meglio assai per te il non pensarne, il non pigliarne dolore, che il pigliarlo? – Meglio assai. – Come dunque sarà contro ragione? Anzi sarà ragionevolissimo." (cfr. *Zibaldone*, 4225 (29 ottobre 1826)).

<sup>856</sup> *Zibaldone*, 958 (19 aprile 1821); corsivi miei.

<sup>857</sup> *Zibaldone*, 4105 (29 giugno 1824)

ricondere quello stato d'animo alle sue reali ragioni<sup>858</sup>. Per questo “si dice male che la noia è un mal comune. La noia non è sentita che da quelli in cui lo spirito è qualche cosa”<sup>859</sup>: essa infatti è “di pochi”, di chi ha una “grand'anima”<sup>860</sup>, degli animi più sensibili, in cui il sentimento della vita è più intenso. Se sono “pochi” a sentire la noia, pochi saranno anche gli “indifferenti”. È la consapevolezza dell'inevitabilità del dolore acquisita attraverso la presa di coscienza della noia<sup>861</sup> che conduce chi ha una sensibilità maggiore a scegliere l'indifferenza per minimizzare le offese all'amor proprio. Quindi l'indifferenza (e non la noia) è uno stato di apatia: un “letargico stato di rassegnazione”<sup>862</sup>, la definisce infatti Leopardi. Per questo l'indifferenza leopardiana non può essere paragonata all'αταραξία epicurea, che non è uno stato di apatia, cioè di assenza di piacere e dolore. L'indifferenza leopardiana consiste infatti in una riduzione della “sensibilità” (intesa come il sentire la propria vita) finalizzata ad una minore frustrazione dell'amor proprio. È proprio ciò che rende diversa l'indifferenza proposta da Leopardi dall'αταραξία epicurea. L'atarassia epicurea è anche indifferenza al dolore, ma solo in un suo aspetto, solo al suo livello minimo, per così dire: inoltre anche in quel momento essa vuole rimanere piena della sensibilità, ricerca del piacere. L'αταραξία non è una inibizione del desiderio: la morale epicurea non mira a smettere la ricerca del piacere mettendo a tacere il desiderio, ma a dargli voce correttamente (il piacere catastematico è uno stato di piacere sensibile pieno, accompagnato da χαρά); la morale della rinuncia proposta in questa fase da Leopardi nasce dal tentativo di evitare la continua frustrazione dell'amor proprio, ovvero è basata sulla constatazione che l'esistenza è essenzialmente dolore perché la felicità è irraggiungibile, considerazione estranea a Epicuro per il quale il piacere può essere raggiunto. Se il desiderio è “pena”, “travaglio”<sup>863</sup>, l'alternativa alla distrazione è il silenzio del desiderio, che non rappresenta però nemmeno esso una reale soluzione al problema della sua impossibile soddisfazione, bensì un ulteriore tentativo di dimenticanza dell'amor proprio, ovvero di sé.

---

<sup>858</sup> *Zibaldone*, 3876-3878 (13 novembre 1823); corsivo mio.

<sup>859</sup> *Zibaldone*, 4306 (15 maggio 1828)

<sup>860</sup> *Zibaldone*, 141 (27 giugno 1820)

<sup>861</sup> Sulla noia come atteggiamento prefilosofico vedi Severino (1990).

<sup>862</sup> *Zibaldone*, 2161 (24 novembre 1821)

<sup>863</sup> *Zibaldone*, 172 (12-23 luglio 1820)

Anche l'indifferenza quindi è un rimedio solo apparente<sup>864</sup>. Se è vero che Leopardi loda la rassegnazione e la pazienza come virtù necessarie all'uomo, in quanto utili per sopportare meglio gli stati di dolore corporeo<sup>865</sup>, le situazioni spiacevoli e persino la noia<sup>866</sup>; e giunge a sostenere che l'indifferenza è uno stato meno penoso persino di un momento di massimo piacere, quando il desiderio della felicità è "più vivo" ma "egualmente vano"<sup>867</sup> e che il piacere maggiore sia quello che giunge inatteso, ossia quello che succede alla conquista di un atteggiamento di freddezza, cioè all'abbandono della ricerca del piacere<sup>868</sup>, tuttavia egli resta profondamente critico nei confronti dell'indifferenza<sup>869</sup>, in quanto è lo stato più contrario alla natura umana, destinata all'azione: "l'indifferenza non è lo stato dell'uomo; è contrario dirittamente alla sua natura, e quindi alla sua felicità"<sup>870</sup>. Se da una parte cioè solo lo spegnimento del desiderio permette di ottenere piacere ("non v'è dunque pel vivente altra felicità possibile, e questa solamente negativa, cioè mancanza d'infelicità; non è, dico, possibile al vivente il mancare d'infelicità positiva altrimenti che *non* desiderando la sua felicità"<sup>871</sup> e in questo senso nemmeno la quiete è conseguibile se la si desidera<sup>872</sup>), dall'altra questo atteggiamento, agendo sull'amor proprio per metterlo a tacere, conduce all'inazione e si rivela quindi deleterio per la vita politica<sup>873</sup> (come si spiegherà nel paragrafo dedicato alla società, per Leopardi l'amor proprio è infatti l'unica fonte dell'eroismo e delle virtù<sup>874</sup>).

---

<sup>864</sup> Dolfi (2000) individua la fine dell'adesione di Leopardi all'indifferenza "stoica" (dichiarata nella sua lettera a Karl Bunsen del 1 febbraio 1826: "[...] la filosofia stoica, che io mi trovo avere abbracciato naturalmente, e che mi riesce utilissima") nella lettera a *Francesco Puccinotti* datata 16 agosto 1827, che recita: "sono stanco della indifferenza filosofica, ch'è il solo rimedio de' mali e della noia, ma che infine annoia essa medesima".

<sup>865</sup> *Zibaldone*, 4239-4240 (31 dicembre 1826)

<sup>866</sup> *Zibaldone*, 4267 (31 marzo 1827)

<sup>867</sup> *Zibaldone*, 3877 (13 novembre 1823)

<sup>868</sup> *Zibaldone*, 4267 (31 marzo 1827). La contraddizione di questa tesi con quella che colloca il piacere nell'attesa è già stata risolta da Leopardi prima della formulazione della teoria del piacere del 1820: "la cagione per cui il bene inaspettato e casuale c'è più grato dello sperato è che questo patisce un confronto, cioè quello del bene immaginato prima, e perché il bene immaginato è maggiore a cento doppi del reale, perciò è necessario che sfigurì e paia quasi un nulla. Al contrario dell'inaspettato che non perde nulla del suo qualunque valore reale" (*Zibaldone*, 73), oltre che la piacevolezza di una cosa inaspettata, anche se di per sé non piacevole, "si spiega con la teoria della noia" *Zibaldone*, 189 (28 luglio 1820).

<sup>869</sup> Anna Dolfi (2000) mette l'accento sull'impegno che rappresentò per Leopardi la scelta dell'indifferenza: quest'ultima, scrive Dolfi, p. 50, "era infatti il punto estremo di negazione della sua teoria del piacere (...) e soprattutto la confutazione massima del privilegio per lui assoluto, prioritario, della sensibilità".

<sup>870</sup> *Zibaldone*, 1555 (24 agosto 1821)

<sup>871</sup> *Zibaldone*, 3847 (7 novembre 1823); corsivo mio.

<sup>872</sup> *Zibaldone*, 4267 (31 marzo 1827)

<sup>873</sup> Leopardi dà dell'inazione dei giudizi contraddittori: in *Zibaldone*, 298 (23 ottobre 1820), ad esempio, afferma che "lo stato naturale è il riposo e la quiete, e che l'uomo anche più ardente, più



In questa direzione vanno appunto le critiche di Leopardi alle filosofie “dell’interiorità” dell’età ellenistica. Il *Preambolo al Manuale di Epitteto* del 1825 vede nella pratica dell’indifferenza una scelta molto più adatta ai tempi moderni che agli antichi, nei quali c’è ancora spazio per l’illusione e quindi per l’eroismo e l’azione politica. Il giudizio sulla filosofia ellenistica qui espresso è estensibile anche alla filosofia epicurea, come dimostrano le ragioni del disprezzo dell’epicureismo già messe in bocca a Filippo Ottonieri: “Nella vita, quantunque temperatissimo, si professava epicureo, forse per ischerzo più che da senno. Ma condannava Epicuro; dicendo che ai tempi e nella nazione di colui, molto maggior diletto si poteva trarre dagli studi della virtù e della gloria, che dall’ozio, dalla negligenza, e dall’uso delle voluttà del corpo; nelle quali cose egli riponeva il sommo bene degli uomini”<sup>875</sup>.

Due rimedi entrambi inefficaci, l’attivismo e l’indifferenza, ma proprio per questo solo apparentemente contraddittori, in quanto accomunati dalla loro impossibilità di soddisfare il desiderio<sup>876</sup>. Forse per questo nessuno dei due sarà l’ultima parola di Leopardi. All’alienazione nel desiderio, nell’attività, l’ultimo Leopardi preferirà la consapevolezza (la “nobil natura” de *La ginestra* guarda in faccia la verità: “nulla al ver detraendo, confessa il mal che ci fu dato in sorte”), non la distrazione. E non sceglierà nemmeno l’indifferenza: quella de *La ginestra* non è una “disperazione

---

*bisognoso di energia, tende alla calma e all’INAZIONE”* (corsivo di Leopardi); ma in *Zibaldone*, 1988-1990 (26 ottobre 1821) la definisce come uno stato al quale l’uomo, nato per l’azione esterna, “non si abitua mai”. La contraddittorietà di questi giudizi, ma anche lo stesso porre il piacere in due atteggiamenti antitetici (l’indifferenza e l’attivismo) mostra, come è stato notato da Derla (1972), p. 161, la paradossalità della teoria del piacere; ovvero, l’impossibilità di dare un rimedio all’infelicità.

<sup>874</sup> *Zibaldone*, 958-960 (19 aprile 1821)

<sup>875</sup> *Detti memorabili di Filippo Ottonieri* (1824). Questa affermazione richiama l’immagine “negativa” dell’edonismo epicureo espressa nel giudizio su Epicuro che il giovanissimo Leopardi aveva dato nella sua *Dissertazione sopra la Felicità* (1812): “Epicuro filosofo, il di cui solo nome è bastate per iscreditare qualsivoglia ipotesi, afferma che la felicità non consiste che nel piacere”.

<sup>876</sup> Leopardi, parlando del suo sistema, spiega l’apparente contraddizione rappresentata dalla scelta di questi due opposti rimedi: “Pare affatto contraddittorio nel mio sistema sopra la felicità umana, il lodare io sì grandemente l’azione, l’attività, l’abbondanza della vita [...] e nel tempo stesso considerare come il più felice o il meno infelice di tutti i modi di vita, quello degli uomini i più stupidi, degli animali meno animali, ossia più poveri di vita, l’inazione e la infingardaggine dei selvaggi [...]. Ma in vero queste due cose [...] procedono da uno stesso principio [...]; riconosciuto che l’infelicità dei viventi, universale e necessaria, non consiste in altro né deriva da altro, che da questa tendenza, e dal non potere essa raggiungere il suo scopo; riconosciuto in ultimo che questa infelicità universale è tanto maggiore [...] quanto la detta tendenza è più sentita; resta che il sommo possibile della felicità, ossia il minor grado possibile d’infelicità, consista nel minor possibile sentimento di detta tendenza. [...] Gli stati di animo meno sviluppato [...] sono i meno sensibili, e quindi i meno infelici degli stati umani. Tale è quello del primitivo o selvaggio. Ecco perché io preferisco lo stato selvaggio al civile. Ma incominciato ed arrivato fino a un certo segno lo sviluppo dell’animo, è impossibile il farlo tornare indietro. [...] Resta un solo rimedio: la distrazione” (*Zibaldone*, 4185-4188 (13 luglio 1826)). Scrive Derla (1972), p. 161: “i due termini della coppia languore/distrazione si specchiano vicendevolmente, da un capo all’altro della condizione umana”.

viva” perché il suo dolore non è cieco, ma consapevole che l’infelicità è costitutiva; ma nemmeno una “disperazione placida”, indifferente: è vero che il fiore del deserto è rassegnato (piega il capo “non renitente”) al suo destino<sup>877</sup>, nel senso che non cerca consolazioni illusorie (è “contenta dei deserti”), ma non è indifferente. La ginestra *lotta* aiutando gli altri uomini nella “guerra comune” contro il dolore di cui la natura è responsabile, con le uniche “armi” che le sono concesse: non quelle illusorie fondate sulla costruzione di favole sull’eternità o quelle progressive fondate sulla fiducia nella perfettibilità umana e nella ragione tecnica<sup>878</sup>, bensì con il “vero amor” tra gli uomini e con la poesia. La ginestra “grande e forte mostra sé nel soffrir” e nella poesia esprime questa forza dolorosa con cui sente la sua reale condizione. La poesia è questa stessa forza del sentire, che impedisce di attribuire alla ginestra un atteggiamento di indifferenza: l’indifferenza infatti è l’ultimo stadio della sensibilità, nella quale l’uomo non sente neppure più il dolore, quindi è uno stadio di inazione che Leopardi definisce “impoetico”<sup>879</sup>.

---

<sup>877</sup> Per una interpretazione dell’atteggiamento de *La ginestra* propendente verso l’indifferenza si veda invece Dolfi (2000), p. 48-49.

<sup>878</sup> Cfr. la *Palinodia*.

<sup>879</sup> *Zibaldone*, 2159-2161 (24 novembre 1821)



#### 4. V) LA TERAPIA DEL DOLORE VUOTO: VERITÀ E LINGUAGGIO

Non iniziati chiamò gli uomini dissennati, nei quali la parte dell'anima in cui hanno sede le passioni, la sua dissolutezza e permeabilità, raffigurò con un orcio forato, volendo così significare la sua insaziabilità.

(Platone, *Gorgia*, 493a-b)

Nella teoria epicurea i dolori possono essere suddivisi in due grandi categorie, secondo una classificazione che richiama quella dei desideri: vi sono dolori *naturali* e dolori *vuoti*<sup>880</sup>. Alcuni dolori sono legati alla natura, come è il caso dei dolori del corpo, dovuti alla mancata soddisfazione di desideri naturali necessari o causati da malattie. Secondo Epicuro, di queste due categorie di dolori naturali, i primi sono facilmente eliminabili attraverso la soddisfazione del bisogno stesso; quelli derivanti da malattie, se durano a lungo non sono intensi e spesso sono misti a piacere<sup>881</sup>, quindi sono facilmente sopportabili; se sono acuti non durano, perché l'acutezza del dolore è segno della prossimità della morte o dell'imminente guarigione<sup>882</sup>. Mentre i dolori naturali, relativi al corpo, sono facilmente eliminabili o sopportabili, in virtù dei *limiti* (τοὺς ὅρους)<sup>883</sup> che la natura ha dato ad essi, è più difficile estirpare i dolori vuoti, in quanto sono legati ad una cattiva condizione dell'anima, dovuta ad un difetto di conoscenza. I dolori vuoti infatti sono dolori dell'anima senza rapporto con reali dolori del corpo, ossia sono paure e turbamenti derivanti da opinioni vuote<sup>884</sup> vertenti sugli dei, sulla morte, sull'illimitatezza del piacere e del dolore.

---

<sup>880</sup> Laurand (2003), p. 96.

<sup>881</sup> Secondo Laurand (2003), che riprende un'idea della tesi di dottorato di Prost (ora in Prost (2004)), l'apparente contraddizione di questo caso di coesistenza di piacere e dolore col principio epicureo che non esistono piaceri misti, può essere risolta concependolo come una predominanza in estensione del piacere sul dolore nel composto psicofisico, analogamente a quanto accade per i piaceri del ricordo che, attraverso il piacere che danno all'anima, riescono a vincere in estensione i dolori corporei (cfr. *infra*, p. 210, n. 1097).

<sup>882</sup> *Massime capitali*, IV

<sup>883</sup> *Massime capitali*, XI

<sup>884</sup> Diogene di Enoanda, fr. 36, II (Casanova), distingue tra una paura "chiara", φόβος τετρα[νωμέ]νος, fondata su un oggetto esterno "palese", φανερο[ῦ ὄν], che costituisce un reale pericolo per la vita, come ad esempio il fuoco; ed una paura "oscura", ἀτράνωτος. In quest'ultimo caso il turbamento (ταρβῶμεν) è dovuto al fatto che la διάνοια non riesce a fare chiarezza, ὑποφω[τί]ζειν [...] μὴ δυραμένης, su una realtà che le si presenta come ricoperta (ἐνδεδυμένη) e quindi oscura, sconosciuta. Mentre lo spavento per il fuoco è naturale, poiché corrisponde alla

Anche per Epicuro, come per Leopardi, l'illimitatezza del desiderio è una delle cause principali del dolore dell'anima. Si è visto (paragrafo 4. III) tuttavia come per Epicuro il desiderio non sia costitutivamente ossia *naturalmente* illimitato, ma tenda all'infinito solo qualora fondato su una falsa opinione. L'anima malata non comprende che è essa stessa a provocare la propria insoddisfazione non sapendo dare un limite all'estensione del proprio desiderio: “nessuno infatti degli stolti si contenta di quel che ha, ma si cruccia piuttosto per quel che non ha. Proprio come i febbricitanti che hanno sempre sete a causa della crudeltà del male e desiderano le cose più contrarie, così i malati dell'anima si sentono sempre privi di tutto e sono sempre preda di molteplici desideri a causa della loro avidità”<sup>885</sup>. Lucrezio descrive l'anima malata come un vaso che ha due difetti fondamentali: quello di essere bucato e quindi incapace di riempirsi perché non in grado di trattenere nulla; e quello di guastare con la sua sporcizia tutto ciò con cui venga in contatto<sup>886</sup>. L'anima malata quindi non sa soddisfarsi di nulla, perché i suoi buchi non le consentono di riempirsi, e a causa della sua insoddisfazione infetta anche quel piacere che riesce ad ottenere. Secondo Epicuro non sono quindi gli oggetti esterni che infettano l'anima, né che sono incapaci di soddisfarla, bensì è l'anima malata che infetta tutto quello che arriva dall'esterno (siamo infatti noi i responsabili delle opinioni che ci formiamo a riguardo di quello che proviene dall'esterno e con cui veniamo in contatto<sup>887</sup>) e che non sa accontentarsi di alcun oggetto. Questo è un punto di *fondamentale differenza rispetto all'idea leopardiana che sono gli oggetti, a causa della loro finitezza, che non possono mai colmare il desiderio dell'anima, che è infinito*. Per Epicuro la sofferenza che l'anima prova, o meglio crede di provare, a causa della sua insoddisfazione, non riflette quindi una proprietà degli oggetti (la loro costitutiva incapacità di soddisfare il desiderio, com'è per Leopardi), ma proviene dalla sua falsa opinione riguardo alla capacità di essere soddisfatta da questi<sup>888</sup>. Lucrezio definisce l'insoddisfazione dell'anima come un *morbus*, che può essere curato attraverso lo studio della natura<sup>889</sup>.

---

naturalità del *πάθος* che ci spinge a fuggire il dolore, le paure del secondo genere sono dovute ad un difetto di conoscenza.

<sup>885</sup> Porfirio, *Ad Marcellam*, 27 (Arrighetti 214 = Usener 471)

<sup>886</sup> *De rerum natura* VI, 18-23 (LS 21X2-3)

<sup>887</sup> Si veda *infra*, paragrafo 4. I.

<sup>888</sup> *Sentenze vaticane*, 59 (LS 21G4)

<sup>889</sup> *De rerum natura*, III, 1053-1094. In questo passaggio, definito come la descrizione del *taedium vitae* (cfr. Bignone (1945), pp. 268-269) si mostra tutta la differenza tra la concezione lucreziana e quella leopardiana della “noia”: per Lucrezio essa è una malattia dell'anima, l'insoddisfazione che

Se l'origine del dolore dell'anima sta in un errore del giudizio, ossia nell'aggiunta al contenuto della sensazione di un'opinione che non riflette le proprietà dell'oggetto percepito, bensì la cattiva condizione dell'anima, il dolore è vuoto: il dolore dell'anima, che per Leopardi è *costitutivo*, per Epicuro è sempre *illusorio*, poiché privo di verità, dovuto solo alla falsa opinione.

L'eliminazione del dolore richiede quindi una terapia dell'anima, mirata a colmare il vuoto dell'opinione (κενοδοξίαν) con un riferimento "vero". Visto che è solo nel giudizio che può insidiarsi l'errore (la sensazione e la prolessi sono sempre vere), la terapia epicurea si propone di estirpare le paure e i turbamenti eliminando le false opinioni. La possibilità di agire sull'opinione è legata all'anti-determinismo epicureo, ossia all'idea della libertà del giudizio (che è la stessa condizione del darsi di opinioni errate). Si è visto che l'errore infatti non riguarda la sensazione, che è sempre vera, poiché riporta le cose come esse sono; ma nasce da un'incongruenza del giudizio rispetto ai dati della sensazione o meglio rispetto a quelle immagini mentali o prolessi, che derivano direttamente dagli oggetti percepiti e che per questo sono dei criteri di verità. Affinché un giudizio sia corretto è necessario che si attenenga all'evidenza delle prolessi che ha ricevuto dall'αἰσθησις, senza esprimere opinioni in contrasto con esse (ad esempio: chi soffre per la morte di un amico ha un'opinione sbagliata, cioè non conforme alla prolessi, della morte, che non può essere una situazione di sofferenza in quanto è assenza di sensazione<sup>890</sup>). Le opinioni false sono definite da Epicuro "vuote" proprio in quanto non sono fondate su alcuna prolessi.

L'opinione vuota è legata ad un uso vuoto del linguaggio, ovvero ad un utilizzo di parole di cui non si conosce la prolessi soggiacente o all'uso di parole vuote (κενὸς φθόγγου)<sup>891</sup> che non rimandano ad alcuna prenozione, oppure ambigue<sup>892</sup>. Usare correttamente una parola significa conoscere la nozione prima (πρῶτον ἐννόημα<sup>893</sup>,

---

porta al desiderio di cose sempre nuove e alla fuga da se stessi; per Leopardi è il desiderio che si mostra allo stato puro, nella sua verità.

<sup>890</sup> Cfr. *Massime capitali* XL. Sulla morte cfr. paragrafo 4. VIII.

<sup>891</sup> *Epistola a Erodoto*, 37 (LS 17C1)

<sup>892</sup> Cfr. *Περὶ φύσεως*, 31. 10, 11-12: l'errore riguardo ai fenomeni deriva dai molti modi di usare le stesse parole (διὰ τοὺς πολυτρόπου[ς ἐπι]σμοὺς τῶν λέξεων). Sull'importanza di un utilizzo esatto delle parole si veda anche *Περὶ φύσεως*, 31. 11. In *Περὶ φύσεως*, 31. 14, 26 Epicuro fa un riferimento esplicito ad un suo trattato *Sull'ambiguità* (*Περὶ ἀμφιβολίας*). Long (1971), p. 126, ritiene che Epicuro in una prima fase del suo pensiero pensasse alla creazione di un linguaggio in cui a ciascuna cosa corrispondesse una determinata parola; cfr. Long-Sedley (1987), p. 204, n. 1, 2, 3.

<sup>893</sup> *Epistola a Erodoto*, 38 (LS 17C1). Della coincidenza tra nozione prima e prolessi si è detto nel paragrafo 2. I.

che coincide con la prolessi) alla quale essa si riferisce<sup>894</sup>. Un utilizzo corretto del linguaggio è fondamentale poiché permette di conoscere le cose come sono.

Nella terapia epicurea il linguaggio ha il ruolo di eliminare la falsa opinione, riconducendo alla conoscenza della prolessi della cosa ed esprimendo opinioni in accordo con tale prolessi<sup>895</sup>. La prolessi è una conoscenza evidente e una καθολική νόησις, ovvero una conoscenza comune ad ogni uomo. Tuttavia, se non diventa oggetto di ἐπιλογισμός, rimane una conoscenza “passiva” e viene dimenticata di continuo. I filosofi sono coloro che innalzano le prolessi comuni a tutti gli uomini alla verità del ragionamento (ἐπιλογισμός), facendo sì che diventino oggetto di una comprensione “attiva” e quindi non soggetta ad oblio: Filodemo spiega come le cose giuste, buone e belle conosciute dai filosofi sono le stesse di quelle concepite dalla folla, ma che la conoscenza filosofica si differenzia per la comprensione razionale (ἐπιλογιστικῶς) che ha di esse, e non puramente passiva (μὴ παθητικῶς μόνος) e soggetta ad oblio come quella che ne ha la folla<sup>896</sup>. Allo stesso modo, nella terapia filosofica il linguaggio ha il compito di portare a chiarezza razionale quelle nozioni prime che sono proprie di tutti gli uomini, ma che vengono dimenticate perché rimangono ἄλογος.

Mentre un uso vuoto del linguaggio conduce la ricerca all’infinito (εἰς ἄπειρον)<sup>897</sup>, la prolessi colma la vuotezza dell’opinione<sup>898</sup> e impedisce alla ricerca di perdersi nell’infinito: la prolessi funge infatti da limite all’indagine conoscitiva, poiché le opinioni hanno in essa un punto di riferimento saldo (un criterio, appunto), una base sulla quale esprimersi. La prolessi fungendo da *limite* ultimo della

---

<sup>894</sup> La prolessi è infatti ciò senza di cui non si sarebbe potuto dare un nome alle cose e ciò che garantisce il rinvio dei nomi alle cose (il nome non rinvia direttamente alla cosa designata, ma rimanda ad essa tramite la prolessi): si veda il paragrafo 2.I.

<sup>895</sup> Il valore che il linguaggio riveste nella terapia si mostra anche nella fedeltà con la quale i successori di Epicuro hanno cercato di riportare le idee espresse nei suoi testi attraverso l’uso della filologia. Erler (1993) ha spiegato come questa disciplina sia *medicans* non solo perché interviene sul testo, ma in quanto disciplina che agisce sul testo avendo per fine l’anima del lettore, che potrebbe essere turbata da apparenti contraddizioni o singolarità dei testi di Epicuro.

<sup>896</sup> Filodemo, *Rhetorica* I, col. XX, p. 254, 25-36 (Sudhaus). Sulla prenozione di giusto comune a tutti gli uomini, ma resa oggetto di ἐπιλογισμός dai legislatori, si veda il racconto di Ermarco in Porfirio, *De abstinentia*, I, 7-12 (cfr. *infra*, paragrafo 4.IX).

<sup>897</sup> *Epistola a Erodoto*, 37 (LS 17C1)

<sup>898</sup> Come nota Voelke (1986a), p. 62 e (1986b), p. 52, la terapia del linguaggio non consiste nel sostituire una prenozione falsa con una vera, ma nel dare una prenozione al giudizio, che quando è vuoto, non rinvia ad una prenozione falsa (perché ogni prenozione è vera), bensì non è fondato su alcuna prenozione (da ciò la sua vuotezza).

conoscenza, *svolge a livello gnoseologico ed etico la funzione limitante ricoperta dall'atomo a livello ontologico*: essa impedisce cioè la vuotezza dell'opinione e di conseguenza la vuotezza del desiderio.

Attraverso il linguaggio, i precetti etici di Epicuro hanno lo scopo di fissare le prolessi nell'anima. Per questo Epicuro insiste sulla necessità di meditare continuamente i principi fondamentali della sua filosofia, di cui fornisce infatti delle massime e dei riassunti che rendono possibile averli sempre chiari<sup>899</sup>, come egli stesso afferma in apertura all'*Epistola a Erodoto*, da lui definita come una ἐπιτομή<sup>900</sup>, un riassunto che ha la funzione di rendere fruibili rapidamente i principi più generali della sua dottrina, riportandoli a degli elementi e a delle formule semplici<sup>901</sup>. Quando il linguaggio ha terminato la sua funzione, l'anima può cogliere le prolessi in modo intuitivo, immediato, senza più bisogno della mediazione linguistica<sup>902</sup>. I precetti forniscono come un argine – non illusorio, ma fondato su una conoscenza *vera* – alle paure dell'anima (morte, dei, durata del dolore) sostituendo le opinioni vuote sui rispettivi concetti che le provocano con opinioni fondate sulle prolessi; in particolare, l'elevazione a comprensione razionale della prenozione di limite naturale consente di “tappare i buchi” dell'anima dovuti al desiderio di piacere infinito. La terapia porta dunque ad un mutamento della struttura atomica psichica<sup>903</sup>.

Il linguaggio costituisce il *trait d'union* tra conoscenza della natura (φυσιολογία) ed etica, in quanto trasferisce nell'anima, attraverso la comprensione ἐπιλογιστικῶς della prenozione, il limite che è nella natura. Allo stesso modo che in Leopardi il linguaggio in Epicuro riveste una funzione di contrasto del dolore. Tuttavia in Epicuro il linguaggio svolge una vera e propria funzione terapeutica, poiché è in grado di curare il dolore attraverso la conoscenza della verità, ovvero

---

<sup>899</sup> Perciò quello che interessa ad Epicuro non è tanto lo sviluppo di una capacità critica nell'allievo. Questo ha portato gli studiosi a parlare di dogmatismo della filosofia di Epicuro: Diogene Laerzio X, 120 (LS 22Q6) scrive che il saggio insegnerà dottrine dogmatiche senza lasciare spazio a dubbi (δογματιεῖν τε καὶ οὐκ ἀπορήσειν). Sul “dogmatismo” di Epicuro cfr. Nussbaum (1996), pp. 141-142.

<sup>900</sup> *Epistola a Erodoto*, 35

<sup>901</sup> In questo senso può essere letta anche la *Sentenza vaticana* 26: “Bisogna esser convinti che il lungo e il breve discorso tendono allo stesso scopo”.

<sup>902</sup> Voelke (1986b), p. 43, nota che, una volta compiuta la sua funzione, il linguaggio può lasciare il posto alla visione: cfr. *Epistola a Erodoto*, 83, dove Epicuro parla della possibilità che il riassunto della sua dottrina esposto nella lettera, dà a chi è progredito nella filosofia, ma anche dei progredienti, di cogliere i principi generali con atti apprensivi (ἐπιβολάς) e ripercorrere la dottrina solo con la mente (νοήματι) senza bisogno di parole (ἄνευ φθόγγων).

<sup>903</sup> Cfr. *infra*, paragrafo 4.I.



facendo conoscere le cose così come esse sono nella realtà, definendole in modo chiaro attraverso l'eliminazione delle ambiguità. In Leopardi invece, il linguaggio che pretenderebbe (è appunto solo una pretesa: nel paragrafo 2. II abbiamo spiegato come per Leopardi la scienza non possa mai arrivare a dire una verità ultima) di dire la verità sulle cose, ossia il linguaggio scientifico, non è un linguaggio piacevole, proprio perché risulta dall'analisi delle cose, che mostra quindi nel loro aspetto finito. Piacevole è il linguaggio poetico, ma lo è proprio in quanto non delimita "un" significato di un termine, ma lascia i concetti nel vago e nell'indefinito (proprio ciò che per Epicuro provoca turbamento), aperti quindi alla rete di rimandi che può stimolare il lavoro dell'immaginazione. Mentre in Leopardi il linguaggio ha la funzione di "dilettare" provocando un piacere comunque illusorio, e quindi solo lenitivo, per Epicuro il linguaggio ha il compito di *dire la verità*.

La dottrina epicurea non è contraria al linguaggio poetico in quanto tale<sup>904</sup>, come dimostra il fatto che illustri esponenti dell'epicureismo, quali Lucrezio e Filodemo, scrissero in versi. Ma il linguaggio poetico non deve "ingannare", bensì deve proclamare la verità. Il poema di Lucrezio<sup>905</sup> infatti canta la verità, combattendo la superstizione (*magnis doceo de rebus et artis / religionum animum nodis exsolvere pergo*<sup>906</sup>) attraverso la conoscenza della natura (*dum percipis omnem / naturam rerum*<sup>907</sup>). In Lucrezio l'utilizzo del linguaggio poetico ha un significato pedagogico, funzionale alla diffusione della dottrina di Epicuro. La poesia, nel suo favorire la comprensione della verità, diventa strumentale alla terapia dell'anima, ossia "utile" al piacere: Lucrezio proclama infatti l'*utilitatem*<sup>908</sup> dei suoi versi che indagano la natura dell'universo. Lucrezio paragona l'effetto della poesia all'inganno (*ludificetur*)<sup>909</sup> usato dai medici che cospargono di miele i bordi delle tazze in cui mettono i farmaci,

---

<sup>904</sup> Diogene Laerzio, X, 121, riporta che Epicuro ha affermato che "solo il saggio saprà rettamente disputare di musica e di poesia, ma in pratica può anche non scrivere poesie". Epicuro condanna la poesia in quanto causa di passioni e turbamenti. La posizione di Epicuro sulla poesia è riportata da Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, I 297 sgg., dove la poesia è accusata in quanto usa la menzogna per attrarre le anime e fomenta le passioni, e da Plutarco, *De audiendis poetis* 15d, dove Epicuro è detto aver paragonato la poesia al canto delle Sirene: "dobbiamo dunque turare le orecchie dei giovani, come quelle degli Itacesi, con cera dura e solida, costringendoli a salire sulla navicella di Epicuro per fuggire la poesia e spingersi oltre?". Inoltre il desiderio di gloria dei poeti (espresso peraltro da Lucrezio: *De rerum natura*, IV, 4-5) è considerato dalla dottrina epicurea non necessario. Altre testimonianze della critica epicurea alla poesia sono in Usener 228 e 229.

<sup>905</sup> Si veda il proemio al quarto libro del *De rerum natura*.

<sup>906</sup> *De rerum natura*, IV, 6-7: "insegno grandi verità e mi sforzo di sciogliere l'animo dai chiusi nodi della religione".

<sup>907</sup> *De rerum natura*, IV, 24-25

<sup>908</sup> *De rerum natura*, IV, 25

<sup>909</sup> *De rerum natura*, IV, 14

affinché il sapore dolce non faccia sentire l'amaro della medicina, consentendo di berla più facilmente. Ma per Lucrezio la piacevolezza della poesia non consiste – come si vedrà essere per la prima concezione poetica leopardiana – nell'illusione che copre una verità amara (la verità epicurea è amara non in quanto dolorosa, ma in quanto *obscura*, non facilmente comprensibile), ma è unita alla verità della dottrina epicurea. La verità cantata dalla poesia è una verità che di per se stessa conduce al piacere catastematico (la verità è appunto la medicina che restituisce salute all'anima: *valescat*), ma la poesia si unisce ad essa rendendone gradevole la comprensione (probabilmente la forma di piacere prodotta dalla forma poetica è riconducibile ad un piacere cinetico, come potrebbe essere l'ascolto della musica).

La *terapia* epicurea non ha bisogno di illusioni, ma agisce tramite la *verità*, poiché la verità, ossia la conoscenza vera della natura, dice la limitatezza del desiderio. La conoscenza della natura si impone quindi quale condizione per il raggiungimento della felicità, poiché la *natura* mostra che ogni cosa ha un *limite*, anche il piacere e il dolore: chi ha compreso con il ragionamento (ἐπιλελογισμένου) il τέλος della natura conosce il limite (πέρας) dei beni e dei mali<sup>910</sup>. Come ormai è chiaro, secondo Epicuro la terapia filosofica è efficace non tanto perché la ragione è in grado di curare il desiderio vuoto, bensì perché il desiderio *vuoto* può essere curato in quanto è *innaturale*: la cura diventa possibile perché il desiderio è *naturalmente* limitato.

Nella teoria epicurea vi è uno stretto legame tra conoscenza della natura e terapia dell'anima. Il dualismo tra limite (atomo) e illimitato (vuoto) caratteristico della fisica si ritrova nell'etica. Nella natura epicurea tutto ha un limite<sup>911</sup>. L'atomo – il principio le cui caratteristiche impediscono l'annientamento della materia stessa di cui le cose sono create – con la sua struttura e la sua modalità di combinarsi con altri atomi sintetizza in se stesso l'idea di limitazione delle possibilità caratteristica dell'universo di Epicuro (l'atomo è il limite della divisibilità delle cose, la sua grandezza ha un limite, e di conseguenza anche le sue forme e il tipo di combinazioni che può avere con altri atomi) ed è quindi la ragione stessa dell'esistenza di limiti nella natura. L'altro principio della fisica dualistica epicurea è il vuoto, che esiste come secondo principio della realtà proprio in quanto le sue caratteristiche lo rendono l'assolutamente altro rispetto all'atomo, l'esatto opposto di esso. La διαίρεσις tra

---

<sup>910</sup> *Epistola a Meneceo*, 133 (LS 20A1)

<sup>911</sup> Vedi *infra* paragrafo 3.I.

atomo e vuoto, la loro incompatibilità, è tale che dove c'è l'uno non può esserci l'altro. Il vuoto è principio privo di limite, di determinazione, di forma, a differenza della materia, che, per quanto sia anch'essa infinita, è in grado di definirsi, di assumere forme ordinate, proprio in virtù del principio di limite che le è immanente<sup>912</sup>. Il vuoto inoltre non oppone resistenza, non trattiene i corpi. Allo stesso modo, un'anima che prova desideri vuoti – ovvero illimitati – non sa trattenere ciò che le dà piacere, pensando che niente possa riempirla.

L'inconciliabilità (διάρρησις) tra i due principi della fisica si ritrova a livello etico nell'esclusività di piacere e dolore<sup>913</sup>, che sono due realtà assolutamente opposte e non mescolabili (per Epicuro infatti non si dà piacere misto): il piacere è pienezza garantita dal suo limite, il dolore è la vuotezza dell'illimitato. È vero che esistono piaceri “vuoti”, ma essi non sono diversi dai dolori; e vi sono dolori “naturali”, ma essi sono facilmente riconducibili alla pienezza del piacere. La ragione epicurea, che conosce la nozione di limite esistente in natura, ha il compito di *eliminare* l'illimitato dall'anima, in quanto *innaturale*. L'attività terapeutica della filosofia si serve dei metodi della medicina<sup>914</sup>: se i desideri vuoti devono essere completamente eliminati, il filosofo epicureo, attraverso il linguaggio, agirà come un chirurgo, *amputandoli* oppure *purgherà* l'anima da essi<sup>915</sup>.

Una delle conseguenze dell'esclusività di piacere e dolore è che *il dolore nel pensiero di Epicuro non ha mai un significato catartico*. Esso va solamente eliminato, anche dal ricordo (come si vedrà nel paragrafo 4. VII): non vi è l'idea che passare

---

<sup>912</sup> Sull'atomo come principio formale si veda *infra*, paragrafo 3. I.

<sup>913</sup> Sedley (1996) ha posto un parallelismo tra l'*esclusività* di atomi e vuoto nella fisica e di piacere e dolore nell'etica, spingendo l'analogia dell'etica con la fisica al punto da sostenere, p. 332, che Epicuro abbia sfruttato anche nell'etica il “bipolarismo” (implicante appunto esclusività: “dolore” e “piacere” come assenza di dolore) dei principi già caratteristico della sua teoria fisica, per la sua economicità. Anche Voelke (1986a), pp. 70-71, ha paragonato l'illimitato del desiderio al vuoto fisico.

<sup>914</sup> L'analogia tra filosofia, che è conoscenza della verità, e medicina appare spesso nei testi degli epicurei. Un'analisi è in Voelke (1986a), (1986b).

<sup>915</sup> Voelke (1986b), pp. 49-51, fornisce un elenco dei passi di testi epicurei dove vengono utilizzate queste metafore mediche. Stobeeo t. III, 17, 36 (Usener 135) riporta che secondo Epicuro si può arricchirsi non aggiungendo a ciò che si possiede, ma tagliando (περιτέμνω: “incidere intorno”) la maggior parte dei bisogni. Diogene di Enoanda, fr. 3, VI, 9 (Casanova) afferma che la soppressione delle affezioni avviene tramite amputazione (ἐκκόπτω) e che è necessario recidere (ὑποτέμωμεν) i mali alle radici (fr. 34, VII, 10 (Casanova)). In Filodemo, Περὶ παρρησίας, fr. 63, 3-7 (Olivieri) il saggio educatore agisce come un medico che amministra una purga (κενώμα) o (Περὶ παρρησίας, col. XVII a 5-7 (Olivieri)) come un chirurgo che recide (διάρρησις) con uno scalpello l'eccesso di παρρησία: l'uso del termine διάρρησις richiama il significato tecnico che riveste nella fisica, dove indica l'esclusività di atomi e vuoto. Lucrezio, *De rerum natura*, VI, 24 descrive Epicuro come colui che *purgavit pectora* con parole veritiere. Sulla relazione tra filosofia e medicina in Filodemo, si veda Gigante (1975).

attraverso un dolore possa fortificare o che il dolore possa essere funzionale all'ottenimento del piacere. L'affermazione di Epicuro che “anche il fatto che il nostro corpo abbia sopportato certi dolori è cosa utile per metterci in guardia contro quelli consimili”<sup>916</sup> non fa del dolore un passaggio necessario per ottenere il piacere: il fine si raggiunge tramite la conoscenza, il cui scopo appunto è quello di insegnare ad eliminare il dolore, ad evitarlo prima che esso accada (come vedremo, neanche in Leopardi il dolore ha significato catartico).

Anche lo stoicismo, l'altra grande scuola filosofica ellenistica, avversaria dell'epicureismo, ha come obiettivo una “terapia dell'anima” che riesca ad affrancare l'uomo dalla paura della morte e del dolore<sup>917</sup> e dal turbamento delle passioni. Lo stoicismo si propone di ottenere questo risultato attraverso la conoscenza razionale che il dolore fisico è un “indifferente” (ἀδιάφορα)<sup>918</sup> rispetto al conseguimento del fine dell'uomo, l'εὐδαιμονία, che consiste in una vita secondo virtù (κατ'ἀρετήν)<sup>919</sup> e lontana dal vizio, poiché il vizio è infelicità<sup>920</sup>. Per gli stoici le virtù sono gli unici beni e i vizi sono gli unici mali<sup>921</sup>: di conseguenza essi considerano anche il piacere (ἡδονή) come un indifferente<sup>922</sup>. In questo senso lo stoicismo differisce profondamente dall'epicureismo, che colloca invece nell'ἡδονή il τέλος dell'uomo, facendo della virtù soltanto un mezzo per conseguire il piacere. Ciò implica che per l'epicureismo il dolore non è un indifferente, bensì rappresenta l'esatto opposto del fine dell'uomo e quindi va evitato.

Il dolore morale anche nello stoicismo, come nell'epicureismo, è legato ad un errore di giudizio<sup>923</sup>. Secondo gli stoici il dolore morale è provocato da un eccesso delle passioni (πάθη), che consistono in sentimenti di piacere o di dolore irrazionali

---

<sup>916</sup> *Sentenze vaticane*, 73

<sup>917</sup> Cicerone, *De legibus*, I, 60-62

<sup>918</sup> Diogene Laerzio, VII, 101-103 (LS 58A4)

<sup>919</sup> Stobeo, 2.77, 16-27 (LS 63A1) e Diogene Laerzio, VII, 87-89 (LS 63C1)

<sup>920</sup> Plutarco, *De stoicorum repugnantiis* 1042 A (LS 63H)

<sup>921</sup> Diogene Laerzio, VII, 101-103 (LS 58A2-3)

<sup>922</sup> Diogene Laerzio, VII, 101-103 (LS 58A4)

<sup>923</sup> Secondo Zenone la passione non consiste nel giudizio errato, bensì nel risultato del giudizio errato, che è il disordine dell'anima. Crisippo invece identifica la passione e il giudizio (Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis*, 4.3.2-5 (LS 65K)), tanto che ritiene che gli animali non provino passioni in quanto privi di ragione (in Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis*, 5.6, 34-37 (LS 65I4)). Gli stoici infatti ritengono che non vi sia differenza tra parte razionale dell'anima e parte irrazionale, considerata come riconducibile alla ragione (Plutarco, *De virtute morali*, 440E-441D (LS 61B9)) e che quindi la passione sia ἄλογος non in quanto “priva” di ragione, bensì in quanto imputabile ad un funzionamento irrazionale della ragione (τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον: la passione è una ragione viziosa e indisciplinata (Plutarco, *De virtute morali*, 440E-441D (LS 61B11))).

(in quanto non controllati dalla ragione<sup>924</sup>) derivanti da un'opinione falsa che giudica beni o mali oggetti o avvenimenti che in sé non lo sono<sup>925</sup>. La terapia consiste quindi nello sradicamento della falsa opinione, che avviene tramite la conoscenza razionale che tale oggetto o avvenimento esterno è *indifferente* rispetto al fine dell'uomo, che è la vita virtuosa. In questo modo la passione nei confronti dell'avvenimento viene eliminata e il saggio assume un atteggiamento di indifferenza o "apatia"<sup>926</sup>.

Sia gli stoici che gli epicurei ritengono che la felicità sia da ricercarsi nell'interiorità e non debba essere legata al possesso di beni esteriori<sup>927</sup>. Per gli stoici però ci sono delle circostanze esterne – come ad esempio un forte dolore o l'essere costretti da altri ad agire – che rendono razionale la scelta del suicidio<sup>928</sup>. Tale scelta tuttavia non è motivata dalle circostanze, che in sé sono indifferenti rispetto al fine dell'uomo (il dolore, ad esempio, è indifferente, benché non preferibile<sup>929</sup>), bensì dal fatto che tali circostanze sono tali da impedire il compimento del fine dell'uomo, ovvero una vita secondo virtù. Secondo gli stoici, infatti, la vita stessa in sé è indifferente (anche se è collocata tra i preferibili (*προηγμένα*)<sup>930</sup>, in quanto l'istinto di conservazione è innato, poiché posto nell'uomo dalla natura<sup>931</sup>) rispetto al vero bene, che è l'esercizio della virtù. Allo stesso modo, la scelta della morte è tra gli indifferenti, anche se non preferibile. La scelta del suicidio potrebbe sembrare più consona al filosofo epicureo che allo stoico, in quanto il primo considera il piacere il fine e quindi la fuga dal dolore come l'obiettivo dell'etica<sup>932</sup>. Tuttavia Epicuro critica la scelta del suicidio in quanto ritiene che nello stato di piacere catastematico i dolori

---

<sup>924</sup> La passione è descritta come un impulso sul quale la ragione, che pur lo riconosce eccessivo, spesso non riesce ad avere potere (Stobeo, 2, 88, 8 – 90, 60 (LS 65A1 e 65A8); ovviamente la filosofia stoica si propone di insegnare come ottenerlo.

<sup>925</sup> *Λύπη* e *ἡδονή* sono descritte come *δόξαι* che qualcosa di cattivo o di buono è presente (Andronico, *De passionibus*, I (LS 65B)). Crisippo (in Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis*, 4, 5, 21-25 (LS 65L)) afferma che la passione consiste non solo in un giudizio errato su uno stato di cose (giudizio errato che è in sé "necessario ma non sufficiente" a provocare la passione), ma anche in un ulteriore giudizio errato che ritiene che quello stato di cose sia determinante per la propria felicità o l'infelicità.

<sup>926</sup> Lo stoicismo non persegue tuttavia l'abolizione delle passioni: il saggio infatti prova delle « passioni buone » (*εὐπαθείας*: Diogene Laerzio, VII, 116 (LS 65F1)), in accordo con la ragione e basate perciò su un giudizio corretto (sono tre: *χαρὰ*, *εὐλαβεία*, *βούλησις*).

<sup>927</sup> Cicerone, *Tusculanae disputationes*, V, 40-41 (LS 63L)

<sup>928</sup> Diogene Laerzio, VII, 130 (LS 66H). Sul paragone tra il suicidio nello stoicismo e nell'epicureismo si veda Englert (1994) .

<sup>929</sup> Diogene Laerzio, VII, 101-103 (LS 58A4)

<sup>930</sup> Diogene Laerzio, VII, 101-103 (LS 58A4)

<sup>931</sup> Diogene Laerzio, VII, 85 (LS 57A1)

<sup>932</sup> Englert (1994), pp. 68-69.

fisici possano essere sopportati riconducendoli allo stato di piacere dell'intero composto psico-fisico.

Inoltre i metodi usati per la terapia del dolore sono esattamente opposti. Mentre Epicuro raccomanda di eliminare il ricordo dei dolori passati, richiamare alla memoria gli stati piacevoli e raffigurarsi dei piaceri futuri<sup>933</sup>, il saggio stoico non deve essere colto impreparato da alcun evento, in particolar modo da quelli dolorosi: al contrario di quello che consiglia l'epicureismo, Seneca, esponente dello stoicismo romano, insiste sulla necessità di una *praemeditatio malorum*<sup>934</sup>, ovvero una riflessione sull'inevitabilità del dolore che prepari alla sua sopportazione (ovviamente sempre resa possibile dalla consapevolezza che esso è un indifferente).

---

<sup>933</sup> Su questi aspetti della terapia epicurea si veda *infra*, paragrafo 4. VII.

<sup>934</sup> Sul tema della premeditazione dei mali futuri come mezzo di "prevenzione" del dolore, si veda Seneca, *Lettera a Lucilio*, 24, 1-3; cfr anche le lettere 76, 33-35 e 91, 3-4.



#### 4. VI) LA VERITÀ DEL DOLORE: LA GRANDEZZA DEL SENTIRE E LA POESIA COME CONSOLAZIONE

Hanno questo di proprio le opere di genio, che quando anche rappresentino al vivo la nullità delle cose, quando anche dimostrino evidentemente e facciano sentire l'inevitabile infelicità della vita, quando anche esprimano le più terribili disperazioni [...] servono sempre di consolazione, riaccendono l'entusiasmo, e non trattando né rappresentando altro che la morte, le rendono, almeno momentaneamente, quella vita che aveva perduta.

(Zibaldone, 259-260)

La contrapposizione, sostenuta da Leopardi nella prima fase del suo pensiero, tra la bontà della natura e la negatività della ragione ha un'identità storica e cronologica nelle figure degli antichi e dei moderni: gli antichi sono felici perché sono ancora vicini alla natura, l'infelicità dell'uomo moderno deriva dal suo allontanamento da essa. Se la natura è buona perché illude l'uomo che la felicità è raggiungibile, allora gli antichi possono essere felici solo in quanto *illusi*: ad essi infatti la felicità “non pareva un sogno come a noi pare”<sup>935</sup>, bensì credevano che fosse *realmente* conseguibile (“certamente speravano, mentre noi disperiamo, di poterla conseguire”<sup>936</sup>). Perciò in questa fase Leopardi ritiene che il dolore degli antichi sia diverso dal dolore dei moderni. Per gli antichi l'infelicità è accidentale, poiché è dovuta solo ai mali esterni, pensati da essi come *accidentali* (“mali evitabili e non evitati”<sup>937</sup>) rispetto al problema della felicità. “L'uomo può essere anche infelice *accidentalmente* per forze esterne [...]. Tali forze sono le malattie, le violenze fattegli dagli altri individui, o da altre specie, o dagli elementi ec. ec. ec. Quest'infelicità non entra nel nostro discorso. Essa è appresso a poco l'infelicità antica”<sup>938</sup>. Gli antichi cioè credevano che quella accidentale fosse l'unica forma di infelicità che potesse colpire l'uomo: “in quasi tutti i libri antichi (...) s'incontrano molte sentenze dolorosissime [...]. Ma esse per lo più derivano dalla miseria particolare ed

---

<sup>935</sup> Zibaldone, 77

<sup>936</sup> Zibaldone, 77

<sup>937</sup> Zibaldone, 77

<sup>938</sup> Zibaldone, 446-447 (22 dicembre 1820); corsivo di Leopardi.



accidentale di chi le scriveva”<sup>939</sup>. L’accidentalità dell’infelicità faceva di essa qualcosa di legato alle disgrazie individuali: agli antichi le sventure “pareano mali tutti propri di quello a cui sopravvenivano”<sup>940</sup>. L’infelicità riguardava “il disgraziato”<sup>941</sup>, l’individuo a cui *accidentalmente* tali disgrazie capitavano, non il genere umano in quanto tale. Gli antichi pensavano di conseguenza che la felicità fosse sostanziale, poiché ritenevano che l’uomo in quanto tale, *sostanzialmente*, potesse essere felice: “I quali antichi quando erano travagliati dalle sventure, se ne dolevano in modo come se per queste sole fossero privi della felicità: la quale essi stimavano possibilissima a conseguire, anzi propria dell’uomo, se non quanto la fortuna gliela vietasse”<sup>942</sup>.

L’uomo moderno si è allontanato dalla natura, e quindi ha perduto quelle illusioni che la natura benigna aveva posto nell’uomo affinché non conoscesse la sua costitutiva infelicità: “La natura non voleva che sapessimo, e l’uomo primitivo non sa che nessun piacere lo può soddisfare”<sup>943</sup>. L’irruzione della ragione, che ha fatto conoscere all’uomo moderno “il voto delle cose e le illusioni e il niente di questi stessi piaceri naturali”<sup>944</sup> ha distrutto l’illusione degli antichi e ha mostrato all’uomo moderno che la sua infelicità non è dovuta alle disgrazie accidentali, ma che è costitutiva, sostanziale, non riguarda l’individuo, ma l’uomo in generale. Una distinzione, quella tra dolore antico e dolore moderno, che secondo Leopardi sarebbe stata sancita, anche se non causata, dal cristianesimo, che dà come assodata una verità – che la vita sia nulla e infelicità – che gli antichi negano<sup>945</sup>.

Ma lo schema antichi-moderni in rapporto al problema dell’infelicità inizia a corrodersi in seguito alla scoperta di Teofrasto<sup>946</sup>, la cui prima citazione zibaldoniana risale al 1820, per essere definitivamente debellato dopo il 1823, in seguito alla lettura del *Voyage du jeune Anacharsis* di Barthélemy. Leopardi vede rappresentata in Teofrasto una consapevolezza che egli inizialmente riteneva estranea all’antichità, ovvero la consapevolezza della “infelicità inevitabile della natura umana”<sup>947</sup>. La

---

<sup>939</sup> *Comparazione delle sentenze di Bruto minore e di Teofrasto vicini a morte* (1822)

<sup>940</sup> Zibaldone, 77

<sup>941</sup> Zibaldone, 77

<sup>942</sup> *Comparazione delle sentenze di Bruto minore e di Teofrasto vicini a morte* (1822)

<sup>943</sup> Zibaldone, 169 (12-23 luglio 1820)

<sup>944</sup> Zibaldone, 56

<sup>945</sup> Zibaldone, 105 (26 marzo 1820). Severino (1990), p. 69, identifica gli antichi cui Leopardi si riferisce in questo passo col pensiero pre-filosofico.

<sup>946</sup> Timpanaro (1965).

<sup>947</sup> Zibaldone, 316 (11 novembre 1820)

conferma che la concezione pessimistica dell'uomo nell'antichità si estendeva ben oltre Teofrasto viene a Leopardi dalla lettura del *Voyage* di Barthélemy, avvenuta certamente agli inizi del 1823<sup>948</sup>, come attestano le numerose citazioni dello *Zibaldone* che enumerano le sentenze dei poeti e dei pensatori antichi sulla vanità della vita e sull'infelicità umana, che si ritrovano nelle *Operette morali*<sup>949</sup>. La vanità e infelicità della vita umana appare ora come una verità che, lungi dall'essere propria dell'uomo moderno, è antica quanto la cultura occidentale, visto che, come nota Tristano, appartiene alle sue radici greca e veterotestamentaria, ritrovandosi già sia nei poemi omerici che nella proclamazione della *vanitas vanitatum* dell'*Ecclesiaste*: “Io diceva queste cose fra me, quasi come se quella filosofia dolorosa fosse d'invenzione mia; vedendola così rifiutata da tutti, come si rifiutano le cose nuove e non più sentite. Ma poi, ripensando, mi ricordai ch'ella era tanto nuova, quanto Salomone e quanto Omero, e i poeti e i filosofi più antichi che si conoscano; i quali tutti sono pieni pienissimi di figure, di favole, di sentenze significanti l'estrema infelicità umana”<sup>950</sup>.

Con Teofrasto prima e con la lettura del *Voyage* di Barthélemy in seguito, Leopardi “scopre” l'infelicità antica. L'infelicità, pensata prima come *storica*, poiché imputabile ad una forma storica di organizzazione sociale<sup>951</sup>, la società moderna, e appartenente solo all'uomo moderno in quanto “s-naturato”, diventa ora una caratteristica del genere umano in quanto tale. La scoperta dell'infelicità degli antichi, veicolando una concezione astorica dell'infelicità umana, conduce ad un ribaltamento dello schema natura buona – ragione corrotta e della rispettiva responsabilità in relazione alla sofferenza umana e contribuisce a corrodere l'iniziale concezione di innocenza della natura<sup>952</sup>, cioè a vedere nell'infelicità una contraddizione imputabile alla natura.

Finché la natura viene concepita da Leopardi come benigna, il dolore dell'uomo viene visto come un *accidente* all'interno del suo ordine, dovuto ad accadimenti non

---

<sup>948</sup> Secondo Timapanaro (1965), p. 202, n. 38, le citazioni dal *Voyage du jeune Anacharsis*, presenti già in *Zibaldone*, 68 e *Zibaldone*, 222 (22 agosto 1820), sono di seconda mano; la lettura diretta avvenne nel febbraio del 1823, durante il soggiorno romano, come dimostrano le citazioni tratte dal *Voyage* delle sentenze di Sofocle, Bacchilide, Strabone, Teognide, che sono riportate in *Zibaldone*, 2671-2675 (8-25 febbraio 1823).

<sup>949</sup> Timapanaro (1965), p. 205-206, che tuttavia precisa che alla contrapposizione antichi-moderni Leopardi non rinunciò mai del tutto.

<sup>950</sup> *Dialogo di Tristano e di un amico* (1832)

<sup>951</sup> Il legame tra società (in particolare moderna) e infelicità sarà approfondito nel paragrafo 4. IX.

<sup>952</sup> Sul parallelismo tra la scoperta etica del dolore antico attraverso la figura di Teofrasto e la scoperta del meccanismo della natura (stratonismo) si veda De Liguori (2004).

imputabili alle sue intenzioni. L'infelicità umana, benché in sé sia già concepita come sostanziale, perché dovuta alla costitutiva impossibilità di soddisfare il desiderio infinito, tuttavia dal punto di vista dell'ordine della natura è accidentale, poiché la natura non voleva che l'uomo si accorgesse di essere infelice (come dimostra appunto l'illusione degli antichi, più vicini alla natura). Neanche i mali particolari (legati ad avvenimenti esterni, non riguardanti il problema della felicità o infelicità sostanziale) manifestano una contraddizione all'interno del sistema della natura: non solo sono visti come accidenti non imputabili ad essa, ma anzi sono talora attribuiti alla sua benignità, in quanto giustificati come necessari alla felicità ("pigliano vera e reale essenza di beni nell'ordine generale della natura" e in quanto tali, "benché accidentali uno per uno, forse il genere e l'universalità loro non è accidentale", poiché sono "con ragione contenuti [...] nell'ordine naturale"), poiché interrompono la continuità dei piaceri, che è cagione di noia, facendo così risaltare maggiormente i beni, perché "più si gusta [...] la calma dopo la tempesta"<sup>953</sup>. La natura è creduta ancora un "ordine" privo di contraddizioni, soprattutto in relazione a ciò che essa ha destinato all'uomo: "è certo che più facilmente potremo annoverar le arene del mare di quello che trovare una sola contraddizione in qualunque di quelle cose che la natura ha veramente e manifestamente resa necessaria, o destinata all'uso sì dell'uomo, come di qualunque animale, vegetabile ec."<sup>954</sup>. L'infelicità umana manifesta sì una contraddizione nella natura, tanto più che Leopardi attribuisce ancora all'uomo una posizione privilegiata nell'ordine della natura ("una specie privilegiata, e che si suppone la prima nell'ordine degli esseri"<sup>955</sup>), ma tale contraddizione in questa fase viene tolta, perché la natura è concepita come un ordine all'interno del quale l'uomo stesso conserva la propria perfezione (e quindi felicità, seppur illusoria), che viene perduta solo uscendone: "le assurdità sono infinite quando non si vuol riconoscere che l'uomo esce perfetto dalle mani della natura"<sup>956</sup>. In questa prospettiva, l'uomo stesso è il responsabile della propria infelicità, dovuta allo sviluppo della ragione e della civiltà che lo hanno corrotto: "Se dunque l'uomo facendo evidentissimamente violenza alla natura, e vincendo infiniti ostacoli naturali, è giunto a conformare e se stesso, e quella parte di natura che *da lui dipendeva naturalmente*, e quella molto maggiore che n'è

<sup>953</sup> Zibaldone, 2600-2602 (7 agosto 1822)

<sup>954</sup> Zibaldone, 2338 (8 gennaio 1822)

<sup>955</sup> Zibaldone, 833 (21 marzo 1821)

<sup>956</sup> Zibaldone, 387 (7 dicembre 1820). Cfr. Zibaldone, 2413 (2 maggio 1822): un perfezionamento del corpo umano non è possibile, anzi, la civiltà peggiora il corpo; l'unico perfezionamento possibile, quello dello spirito, non è un vero perfezionamento, in quanto è la maggior causa dell'infelicità umana.

venuta a dipendere in sola virtù della di lui alterazione; è giunto dico a conformar tutto ciò in modo diversissimo da quel piano, da quell'ordine, che col savio ragionamento si scopre destinato, inteso, avuto in mira, voluto, disposto dalla natura; questa non può essere una prova [...] contro la natura"<sup>957</sup>.

La scoperta successiva che l'infelicità umana è una contraddizione imputabile alla natura – e quindi una contraddizione, e non un accidente, *nella* natura – è il compimento di una conseguenza che era già contenuta nella teoria del piacere e che la nuova visione disincantata della natura non ha fatto che portare a galla. *Alla domanda perché l'uomo non possa essere felice, Leopardi già nella teoria del piacere aveva dato una risposta "a-storica": ovvero, a causa del desiderio infinito. A partire dalla formulazione della teoria del piacere, dunque, per Leopardi l'infelicità è sostanziale, dovuta alla costituzione del desiderio; ma il fatto che gli uomini si accorgano della loro infelicità è un accidente nella natura, dovuto appunto al loro allontanamento dalla natura.*

Nella nuova prospettiva invece l'infelicità umana non viene più giustificata come un accidente all'interno di un ordine volto al bene. La concezione della natura come ordine includente il male scagiona l'uomo dall'accusa di essere il fautore della propria infelicità. Si produce perciò un ribaltamento delle responsabilità: ora è la natura, e non più il *caso* o la ragione o gli altri uomini, che viene pensata come *colpevole* dell'infelicità umana: "I quali [individui] sono condannati all'infelicità dalla natura, e non dagli uomini né dal caso"<sup>958</sup>; "la mia filosofia fa rea d'ogni cosa la natura, [...] disculpando gli uomini"<sup>959</sup>; la "nobil natura" de *La ginestra*, che vede la verità, "dà la colpa a quella / che veramente è rea, che de' mortali / madre è di parto e di voler matrigna"<sup>960</sup>. La contraddizione costituita dal dolore e dall'infelicità umana *non* è più concepita come un male accidentale o *storico*, ma proprio dell'intero genere umano: "non altro in somma / fuor che infelice, in qualsivoglia tempo, / e non pur ne' civili ordini e modi, / ma della vita in tutte l'altre parti, / per essenza insanabile, e per legge / universal, che terra e cielo abbraccia, ogni nato sarà"<sup>961</sup>.

In questa prospettiva neanche i mali particolari vengono più considerati come accidentali nel sistema della natura, ma come inerenti al sistema, perché l'ordine

---

<sup>957</sup> Zibaldone, 1957-1959 (20 ottobre 1821); corsivo mio.

<sup>958</sup> Lettera al Giordani (24 luglio 1828)

<sup>959</sup> Zibaldone, 4428 (2 gennaio 1829)

<sup>960</sup> *La Ginestra*, vv. 124-125

<sup>961</sup> *Palinodia al Marchese Gino Capponi* (1835), vv. 192-197; corsivo mio.

stesso della natura viene pensato come un ordine includente in sé il male<sup>962</sup> e quindi la contraddizione<sup>963</sup>. Se l'infelicità è sostanziale, anche i mali particolari contribuiranno ad essa, aumentando la sofferenza già costitutiva, in quanto mai compensati da un vero piacere.

Per Epicuro, è perché lo stato di piacere catastematico può essere raggiunto che il male accidentale può diventare non importante ai fini del piacere stesso, fino ad essere “annientato”. I mali accidentali sono mali “*naturali*”, non vuoti: ma proprio su questa base, essi sono *limitati* e quindi sopportabili (questo vale per le malattie, facilmente sopportabili se lunghe, di breve durata o fatali se molto dolorose) grazie alla ragione che conosce il limite naturale del dolore. Leopardi condivide che, se l'uomo fosse *sostanzialmente* felice, probabilmente sopporterebbe i dolori e le disgrazie accidentali. Ma Leopardi vede nel dolore l'unica verità (il piacere è solo apparente, solo “il dolore la noia ec. non hanno questa qualità [la vanità]”<sup>964</sup>). In un pensiero che, presente già nel 1822, sarà ripreso cinque anni dopo nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, Leopardi spiega che è proprio perché un male accidentale non sarà mai compensato da un vero piacere che anche il male accidentale diventa insopportabile: “di più l'uomo dev'esser certo di provare in vita sua più o meno, maggiori o minori, ma certo gravi e non pochi di quei patimenti accidentali che si chiamano mali, dolori, sventure [...]. Un solo, anche menomo dolore riconosciuto per inevitabile nella vita, non avendo per controbilancio neppure un solo e menomo piacere, basta a far che l'essere nocchia all'esistente, e che il non essere sia preferibile all'essere”<sup>965</sup>.

Per Epicuro il piacere dell'anima può vincere gli stati dolorosi accidentali del corpo; per Leopardi l'uomo non è superiore ai mali accidentali: in polemica contro

---

<sup>962</sup> Zibaldone, 4511 (17 maggio 1829); corsivi di Leopardi.

<sup>963</sup> I mali accidentali assumono un significato diverso rispetto a quello che avevano prima: nel *Dialogo della natura e di un Islandese* (21-30 maggio 1824) i mali non sono più pensati come accidenti all'interno di un ordine volto al bene, ma come torture sistematiche protrate dalla natura nei confronti delle creature. L'idea della presenza dei mali all'interno dell'ordine della natura in quanto necessari ai beni (“più si gusta [...] la calma dopo la tempesta” recitava il pensiero del 7 agosto 1822), argomento usato per dimostrare la benevolenza della natura nei confronti dell'uomo anche in relazione al male, viene recuperato ne *La quiete dopo la tempesta* del 1829, ma stravolto nel suo significato, trasformandosi in un'accusa alla natura, che non sa fornire ai mortali che un “piacer figlio d'affanno” e quindi vano e ingannevole. In questa fase l'equazione natura-illusione si trasforma nell'equazione natura-inganno: “perché di tanto inganni i figli tuoi?” (*A Silvia*); cfr. *La quiete dopo la tempesta* (“piacer figlio d'affanno; / gioia vana ch'è frutto / del passato timore”). Come sempre in Leopardi, tra le due concezioni non vi è una separazione temporale netta: l'idea che i pericoli ed i travagli siano utili a riavvicinare alla vita si trova ad esempio nel *Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez* (19-25 ottobre 1824).

<sup>964</sup> Zibaldone, 166 (12-23 luglio 1823)

<sup>965</sup> Zibaldone, 2552-2554 (5 luglio 1822); cfr. *Dialogo di Plotino e di Porfirio* (1827).

l'autosufficienza della ragione del saggio rispetto agli avvenimenti accidentali della "fortuna", Leopardi adduce la dimostrazione che la ragione spesso soccombe alle malattie (ad esempio la follia): "Non soggiacerebbe alla fortuna quella stessa disposizione d'animo, che questi presumono che ce ne debba sottrarre? La ragione dell'uomo non è sottoposta tutto giorno a infiniti accidenti? innumerabili morbi che recano stupidità, delirio, frenesia furore, scempiaggine, cento altri generi di pazzia breve o durevole, temporale o perpetua; non la possono turbare, debilitare, stravolgere, estinguere? In fine è grande stoltezza confessare che il nostro corpo è soggetto alle cose che non sono in facoltà nostra, e contuttociò negare che l'animo, il quale dipende dal corpo quasi in tutto, soggiaccia necessariamente a cosa alcuna fuori che a noi medesimi"<sup>966</sup>. Per questo Leopardi (che in Ottonieri, al quale fa pronunciare le parole appena citate, rappresenta se stesso) preferisce e contrappone l'etica teofrastea – che rompe lo schema razionalistico di identità conoscenza-virtù e felicità attribuendo un peso fondamentale alla fortuna e quindi ai mali accidentali – alle etiche ellenistiche (tra le quali rientra anche l'epicurea), che ritengono che la felicità sia sostanziale, cioè raggiungibile da tutti gli uomini, benché colpiti da disgrazie accidentali. Teofrasto "certamente non Epicureo né per vita né per massime" ha compreso "l'impero della fortuna, e la sua preponderanza sopra la virtù relativamente alla felicità dell'uomo e anche del saggio, al contrario degli altri filosofi tanto meno profondi, quanto più superbi, i quali ordinariamente si compiacevano di credere il filosofo felice per se, e la virtù sola o la sapienza, bastanti per se medesime alla felicità"<sup>967</sup>.

La coscienza dell'infelicità umana propria dell'uomo moderno, essendo legata allo sviluppo della ragione, è irreversibile, nel senso che il ritorno ad uno stato primitivo, *naturale*, illuso, non è più possibile. L'intelletto dell'uomo moderno infatti è molto più sviluppato dell'antico e quindi non si può ingannare. Tuttavia Leopardi ritiene che un riavvicinamento alla natura possa darsi ancora attraverso uno stimolo dell'*immaginazione*, di cui è capace la poesia<sup>968</sup>. La poesia pur non in grado di illudere l'intelletto, può tuttavia illudere l'immaginazione, "dilettarci la fantasia", come Leopardi scrive nel *Discorso di un Italiano intorno alla poesia romantica* (la

<sup>966</sup> *Detti memorabili di Filippo Ottonieri* (1824), capitolo secondo

<sup>967</sup> *Zibaldone*, 316-317 (11 novembre 1820)

<sup>968</sup> *Discorso di un Italiano intorno alla poesia romantica* (1818). *L'Inno ai patriarchi* (1822), *Alla primavera* (1822), cantano i progenitori del genere umano, le illusioni degli antichi e la loro vicinanza con la natura, da essi concepita come un'entità partecipe delle sofferenze umane.

distinzione tra “inganni dell’intelletto”, errori dei quali si deve ridere, come la falsa credenza che la vita sia felice, e “inganni dell’immaginazione” si ritrova nel *Dialogo di Tristano e di un amico* del 1832).

Anche per Leopardi il linguaggio riveste perciò un ruolo di produttore di piacere, ma non quando dice il vero, bensì quando illude, ovvero quando è usato in senso poetico. Mentre Epicuro ritiene terapeutico (ovvero funzionale al piacere) un uso esatto, scientifico, delle parole, secondo Leopardi le parole della poesia non vanno confuse con i termini della scienza: “le parole [...] non presentano la sola idea dell’oggetto significato, ma quando più quando meno immagini accessorie. [...] Le voci scientifiche presentano la nuda e circoscritta idea di quel tale oggetto, e perciò si chiamano termini perché determinano e definiscono la cosa da tutte le parti”<sup>969</sup>. I termini hanno la caratteristica della “precisione”<sup>970</sup>, poiché corrispondono ad un’analisi delle idee che, nel corso del progresso del sapere umano, diventa sempre più minuta. Le parole della poesia sono evocative, lasciano spazio all’immaginazione, mentre i termini scientifici, che sono uguali per tutti (“la repubblica scientifica diffusa per tutta l’Europa ha sempre avuto una nomenclatura universale ed uniforme”<sup>971</sup>), definiscono l’oggetto, togliendo spazio all’immaginazione: “è proprio ufficio de’ poeti e degli scrittori ameni il coprire quanto si possa la nudità delle cose, come è ufficio degli scienziati e de’ filosofi il rivelarla. Quindi le parole precise convengono a questi, e sconvengono per lo più a quelli”<sup>972</sup>. I termini, che devono essere utilizzati in ambito scientifico, non sono adatti alla poesia: “quindi la secchezza che risulta dall’uso de’ termini, i quali ci destano un’idea quanto più si possa scompagnata, solitaria e circoscritta; laddove la bellezza del discorso e della poesia consiste nel destarci gruppi d’idee, e nel fare errare la nostra mente nella moltitudine delle concezioni, e nel loro vago, confuso, indeterminato, incircoscritto. Il che si ottiene colle parole proprie, ch’esprimono un’idea composta di molte parti e legata con molte idee concomitanti”<sup>973</sup>. A differenza di quanto pensa la terapia epicurea, secondo la quale per eliminare il turbamento e quindi raggiungere la felicità è essenziale un utilizzo esatto e non equivoco del linguaggio, secondo Leopardi non è la precisione dei termini a dare piacere, ma l’uso indefinito che delle parole fa la poesia, ma anche

---

<sup>969</sup> *Zibaldone*, 109-110 (20 aprile 1820)

<sup>970</sup> *Zibaldone*, 1234 sgg. (28 giugno 1821); corsivo di Leopardi.

<sup>971</sup> *Zibaldone*, 1214-1215 (26 giugno 1821)

<sup>972</sup> *Zibaldone*, 1226 (26 giugno 1821)

<sup>973</sup> *Zibaldone*, 1235-1236 (28 giugno 1821)

certa prosa<sup>974</sup>. La metafora è piacevole e poetica perché non divide, come i termini, non “delimita” una sfera semantica, ma “raddoppia o moltiplica l’idea rappresentata dal vocabolo [...] ella è così piacevole perché rappresenta più idee in un tempo stesso (al contrario dei *termini*)”<sup>975</sup>. Se secondo Epicuro i termini precisi permettono di riempire il vuoto dell’opinione in quanto delimitano un concetto, impedendo di andare all’infinito nella ricerca e togliendo così il turbamento derivante dall’incertezza, secondo Leopardi la poesia produce piacere proprio in quanto le “idee vaghe e indefinite e vastissime e sublimissime e mal chiare ec. lo riempie [l’animo] quanto più si possa a questo mondo”<sup>976</sup> (“quanto più si possa” poiché ogni riempimento del desiderio infinito è puramente illusorio). La poesia non produce piacere lasciando l’animo “in riposo e in calma” (cioè in uno stato simile a quello del piacere catastematico di Epicuro), ma anzi provocando una tempesta di passioni e di emozioni<sup>977</sup>, che appunto riempie l’animo perché lo distrae, gli dà un’illusione di pienezza.

Nell’*Infinito*, l’infinito, ovvero il vago, l’indefinito, che diletta il desiderio, non è solo la forma, ma anche il contenuto del dire poetico<sup>978</sup> (certo l’unica positività di questo infinito è solo nella sua vaghezza e indefinitezza). In Leopardi prevarrà tuttavia una concezione della poesia che ha per contenuto la verità (il “vero” di *A Silvia*, “il ver” della *Palinodia*, il “verace saper” della *Ginestra*). Leopardi afferma di non volersi nascondere la conoscenza della verità: “rifiuto ogni consolazione e ogn’inganno puerile, ed ho il coraggio di sostenere la privazione di ogni speranza, mirare intrepidamente il deserto della vita, non dissimularmi nessuna parte dell’infelicità umana, ed accettare tutte le conseguenze di una *filosofia dolorosa, ma vera*”<sup>979</sup>. Per Leopardi la verità è la conoscenza della nullità del tutto e del dolore dell’esistenza. La conoscenza della verità per Epicuro è la conoscenza di principi saldi e stabili che danno sicurezza all’anima, quindi la ragione che conosce la verità ha un ruolo terapeutico. Nella visione leopardiana invece la conoscenza della verità non può costituire una terapia del dolore, perché il dolore non ha rimedio. Il linguaggio poetico, che pur ha per contenuto la verità, tuttavia ha la capacità di “consolare” (“al

---

<sup>974</sup> *Zibaldone*, 1900-1901 (12 ottobre 1821)

<sup>975</sup> *Zibaldone*, 2468-2470 (10 giugno 1822); corsivo di Leopardi.

<sup>976</sup> *Zibaldone*, 1574 (27 agosto 1821)

<sup>977</sup> *Zibaldone*, 3139 (5-11 agosto 1823)

<sup>978</sup> Severino (1990), p. 81.

<sup>979</sup> *Dialogo di Tristano e di un amico* (1832); corsivo mio.



cielo / di dolcissimo odor mandi un profumo, / che il deserto consola”<sup>980</sup>). La “consolazione” fornita dalla poesia e dalle opere di genio in generale è data dalla forza della consapevolezza della verità (“nobil natura è quella / [...] che con franca lingua, / nulla al ver detraendo, / confessa il mal che ci fu dato in sorte, / e il basso stato e frale”<sup>981</sup>), dal coraggio di guardare alla condizione di sofferenza propria del genere umano (“[nobil natura è] quella che grande e forte mostra se nel soffrir”<sup>982</sup>), senza l’arroganza e la falsità<sup>983</sup> di chi afferma che il mondo è fatto per l’uomo e crede l’uomo eterno (l’uomo che “d’eternità s’arroga il vanto”<sup>984</sup> è arrogante poiché appunto si *arroga*, da *ad-rogare*: attribuirsi<sup>985</sup>, una qualità che non gli appartiene) e destinato alla felicità da un essere superiore o grazie alle forze della propria ragione (il secolo reputa magnanimo colui che “se schernendo o gli altri, astuto o folle, / fin sopra gli astri il mortal grado estolle”<sup>986</sup>, cioè chi, proclamando la perfettibilità dell’uomo, in realtà prende in giro se stesso e gli altri; mentre secondo Leopardi non è magnanimo, ma “stolto” e pieno di “fetido orgoglio”<sup>987</sup>, ossia falso e superbo, appunto). La ginestra non piega il capo per supplicare (“non piegato [il capo] insino allora indarno / codardamente supplicando”<sup>988</sup>), poiché sa che non c’è nessuna divinità cui possa rivolgere le proprie preghiere, ma nemmeno lo alza “con forsennato orgoglio inver le stelle, / né sul deserto”<sup>989</sup>, con l’arroganza di chi crede di essere stato destinato all’eternità e alla felicità “dal fato” o “da te”<sup>990</sup> (da se stesso). Ella infatti sa che il mondo non è fatto per l’uomo e che l’uomo non è immortale né perfettibile. La ginestra non è stolta né arrogante perché conosce la verità: è “contenta dei deserti”<sup>991</sup>, in quanto è consapevole della nullità di tutte le cose e sa che la lava del vulcano raggiungerà e sterminerà anche lei, che non potrà fare niente contro il proprio destino, piegando il capo “non renitente”<sup>992</sup>.

In questa prospettiva la poesia rimane pur sempre una forma di illusione, non perché abbia l’illusione per contenuto, bensì perché la forma in cui essa dice la verità

---

<sup>980</sup> *La ginestra*, vv. 35-37

<sup>981</sup> *La ginestra*, vv. 111-117

<sup>982</sup> *La ginestra*, vv. 118-119

<sup>983</sup> Leopardi definisce il suo secolo “superbo e sciocco” (*La ginestra*, v. 53).

<sup>984</sup> *La ginestra*, v. 296

<sup>985</sup> Vedi Severino (1990), p. 240.

<sup>986</sup> *La ginestra*, vv. 85-86

<sup>987</sup> *La ginestra*, vv. 99-102

<sup>988</sup> *La ginestra*, vv. 307-308

<sup>989</sup> *La ginestra*, vv. 309-311

<sup>990</sup> *La ginestra*, v. 317

<sup>991</sup> *La ginestra*, v. 7

<sup>992</sup> *La ginestra*, v. 305

del dolore è capace di consolare l'anima che prova questo dolore, quando la verità è l'assenza di rimedio (e quindi di consolazione possibile) al dolore<sup>993</sup>: “hanno questo di proprio le opere di genio, che quando anche rappresentino al vivo la nullità delle cose [...] servono sempre di consolazione, riaccendono l'entusiasmo, e non trattando né rappresentando altro che la morte, le rendono, almeno momentaneamente, quella vita che aveva perduta”<sup>994</sup>.

Il dolore, in virtù della sua capacità di risvegliare la *sensibilità*, è considerato esso stesso uno stato poetico da Leopardi. Il “letargico stato di rassegnazione” infatti spegne talmente la sensibilità da risultare “impoetico”, inadatto persino alla poesia: in tal caso un forte dolore risveglia la sensibilità e si rivela un momento da cogliere per l'ispirazione poetica<sup>995</sup>. All'interno della noia, come si è visto<sup>996</sup>, Leopardi pone una distinzione tra la noia come semplice vuoto (“tutto morte”<sup>997</sup>) e la noia come “sentimento” doloroso del nulla<sup>998</sup>, che trasformandosi in coscienza della propria condizione, costituisce la base di quella piacevolezza, espressa nella poesia, data dalla forza del sentire il proprio dolore<sup>999</sup>: “nella mia *somma noia* e scoraggiamento intiero della vita talvolta *riconfortato* alquanto e alleggerito io mi metteva a piangere la sorte umana e la miseria del mondo. Io rifletteva allora: Io piango perché sono più *lieto*. E così è che allora il nulla delle cose pure mi lasciava *forza d'addolorarmi*, e quando io lo sentiva maggiormente e ne era pieno, non mi lasciava il vigore di dolermene”<sup>1000</sup>.

La poesia e le opere di genio consolano e restituiscono vita all'anima proprio dando espressione al sentimento di dolore<sup>1001</sup>. Quindi, a differenza che per Epicuro, per Leopardi vi è un piacere anche nel “*sentire*” il dolore, nella consapevolezza del dolore costitutivo della condizione umana. Gli antichi “non poteano conoscere il

---

<sup>993</sup> Questo ruolo della poesia come ultima forma di illusione dopo il crollo degli immutabili è la chiave della lettura severiniana del pensiero di Leopardi ne *Il nulla e la poesia* (1990).

<sup>994</sup> *Zibaldone*, 259 (5 ottobre 1820). Cfr. *Zibaldone*, 4450 (1 febbraio 1829): la lettura della poesia “ci accresce la vitalità”.

<sup>995</sup> *Zibaldone*, 2160-2161 (24 novembre 1821)

<sup>996</sup> Cfr. *infra*, paragrafo 4.IV.

<sup>997</sup> *Zibaldone*, 140

<sup>998</sup> Cfr. *Zibaldone*, 3879-3880. Su questa doppia valenza della noia si veda *infra*, paragrafo 4. IV.

<sup>999</sup> Si veda Severino (1990), p. 113.

<sup>1000</sup> *Zibaldone*, 84; corsivi miei.

<sup>1001</sup> Leopardi critica la filosofia e la civiltà che “predicano il disprezzo del dolore”, perché considera lo sfogo del dolore “veramente una medicina quasi un narcotico preparata dalla natura medesima, perché l'uomo potesse sopportare i suoi mali più leggermente”: *Zibaldone*, 4243-4245 (15 gennaio 1827). Gli antichi sfogavano il dolore, e questo aveva sicuramente un significato liberatorio; tuttavia essi soffrivano in modo disperato e irriflesso, a differenza dei moderni.

piacer del dolore”<sup>1002</sup> poiché la loro sofferenza era disperata, non rassegnata, in quanto era irriflessa: essi soffrivano “senza il conforto della sensibilità”<sup>1003</sup> (dove “sensibilità” è da intendersi come comprensione, consapevolezza della necessità e inevitabilità del dolore) quindi non avevano nei confronti del dolore quel distacco che viene dato dalla riflessione. Piacevole quindi non è il dolore in sé, ma la consapevolezza del dolore, e quindi la sua rappresentazione e la riflessione sulla sua inevitabilità. La poesia dà piacere (benché illusorio) appunto perché rappresenta il dolore e fa riflettere sulla sua inevitabilità: “Gran cosa, e certa madre di piacere e di entusiasmo, e magistrale effetto della poesia, quando giunge a fare che il lettore acquisti maggior concetto di se, e delle sue disgrazie, e del suo stesso abbattimento e annichilamento di spirito”<sup>1004</sup>. Corollario della teoria del piacere è che “la grandezza anche delle cose non piacevoli per se stesse, diviene un piacere per questo solo ch’è grandezza”<sup>1005</sup>. Per questo l’anima prova piacere “nel considerare e rappresentarsi [...] la sua disgrazia, i suoi mali; nell’esagerarli [...]. L’uomo in tali pensieri ammira, anzi stupisce di se stesso [...] come capace di tanta sventura, di tanto dolore [...]; o come abbastanza *forte* da poter pur vedere chiaramente pienamente vivamente e *sentire* profondamente tutta quanta la sua disgrazia”<sup>1006</sup>. È la forza data all’anima dallo “spettacolo” (dalla capacità di essere spettatrice) del nulla, dal coraggio di guardarlo, che “ingrandisce” e “innalza” l’anima: dalla forza con cui si rappresenta la morte delle cose, la loro nullità, l’anima “riceve vita”<sup>1007</sup>.

Quindi, mentre per Epicuro il piacere deriva dall’eliminazione completa delle cose non piacevoli, persino dal ricordo (la terapia del dolore prevede la concentrazione su *simulacra* di piaceri passati e la dimenticanza dei *simulacra* dolorosi, poiché essi riportano l’anima a una configurazione atomica dolorosa<sup>1008</sup>), per Leopardi invece è piacevole anche l’immaginare mali e disgrazie e immaginarli eccessivi, immensi<sup>1009</sup>. Anche il ricordo del dolore è piacevole e quindi poetico (“e pur mi giova / la ricordanza, e il noverar l’etate / del mio dolore”<sup>1010</sup>), non solo perché il passato (e

---

<sup>1002</sup> Zibaldone, 77

<sup>1003</sup> Zibaldone, 77

<sup>1004</sup> Zibaldone, 260 (5 ottobre 1820)

<sup>1005</sup> Zibaldone, 172 (12-23 luglio 1820)

<sup>1006</sup> Zibaldone, 2217-2219 (3 dicembre 1821); corsivi miei.

<sup>1007</sup> Zibaldone, 260-261 (5 ottobre 1820)

<sup>1008</sup> Si veda *infra*, paragrafo 4. VII.

<sup>1009</sup> Zibaldone, 2218 sgg. (3 dicembre 1821)

<sup>1010</sup> *Alla luna*, vv. 10-12

quindi il ricordo di esso) in sé è poetico<sup>1011</sup>, in quanto lontano, vago, ma anche perché il ricordo del dolore è “vivo”<sup>1012</sup> e quindi appunto dà vita all’anima. *Neanche per Leopardi tuttavia il dolore ha alcun significato catartico, come non lo ha per Epicuro*. Il passaggio attraverso il dolore può produrre uno stato di maggiore freddezza, ma in ogni caso non porta alla liberazione dal desiderio infinito (come, si vedrà sotto, può invece accadere secondo Schopenhauer).

L’infelicità nelle opere poetiche può trovare una consolazione non solo grazie al suo stesso sfogo, ma anche nella forma del riso. L’uomo, proprio perché infelice, non avrebbe nessun motivo ragionevole di ridere<sup>1013</sup>. Eppure, tanto più *conosce* la propria condizione di infelicità, tanto più ride (“anzi, quanto *conoscono* meglio la vanità dei predetti beni, e l’infelicità della vita [...] tanto maggiormente sogliono i particolari uomini essere inclinati al riso”<sup>1014</sup>). Il riso di Leopardi è il riso di chi possiede la consapevolezza della condizione di sofferenza che accomuna tutti gli uomini. Questa consapevolezza non porta all’egoismo, ma al conforto degli altri uomini<sup>1015</sup>: “nessuna cosa – afferma Eleandro – credo sia più manifesta e palpabile, che l’infelicità necessaria di tutti i viventi [...]. Ma se mi dolessi piangendo [...] darei noia non piccola agli altri, e a me stesso, senza alcun frutto. Ridendo dei nostri mali, *trovo qualche conforto; e procuro di recarne altrui allo stesso modo*. Se questo non mi vien fatto, tengo pure per fermo che il ridere dei nostri mali sia l’unico profitto che se ne possa cavare, e l’unico rimedio che vi si trovi. [...] non potendovisi [all’infelicità umana] riparare con nessuna forza, nessuna arte, nessuna industria, nessun patto; stimo assai più degno dell’uomo, e di una disperazione magnanima, il ridere dei mali comuni”<sup>1016</sup>. Il riso è capace di dare consolazione anche in un’altra forma<sup>1017</sup>. Chi

<sup>1011</sup> *Zibaldone*, 4426 (14 dicembre 1828)

<sup>1012</sup> *Zibaldone*, 1987-1988 (25 ottobre 1821): “son piacevoli per la loro vivezza anche le ricordanze d’immagini e di cose che nella fanciullezza ci erano dolorose, o spaventose ec. e per la stessa ragione ci è piacevole nella vita anche la ricordanza dolorosa, e quando bene la cagion del dolore non sia passata, e quando pure la ricordanza lo cagioni o l’accresca”.

<sup>1013</sup> *Elogio degli uccelli* (1824)

<sup>1014</sup> *Elogio degli uccelli* (1824); (corsivo mio).

<sup>1015</sup> Le opere poetiche consolano anche attraverso tale consapevolezza dell’identità della condizione di sofferenza per tutti gli uomini: la ginestra è “di tristi lochi e dal mondo abbandonati amante, / e d’afflitte fortune ognor compagna” (*La ginestra*, vv. 15-16). Essa siede nel mezzo di “una ruina”, “quasi / i danni altrui commiserando” (*La ginestra*, vv. 32-35). *Zibaldone*, 4450 (1 febbraio 1829) afferma che la lettura di una poesia ha lo stesso effetto di un sorriso: “aggiunge un filo alla tela brevissima della nostra vita”. La definizione del riso come “sostituto delle virtù antiche” (*Elogio degli uccelli* (1824)) conduce ad un parallelismo tra il riso e il “vero amor” de *La ginestra*: il riso come consolazione verso chi vive nella stessa situazione di dolore è un aspetto del “vero amor” per gli uomini. Sul “vero amor”, si veda il paragrafo 4. X.

<sup>1016</sup> *Dialogo di Timandro e di Eleandro* (1824); corsivo mio.

<sup>1017</sup> Sulle valenze del riso in Leopardi si veda Severino (1997), pp. 342-351.

conosce la verità non può che ridere della falsità e della superbia di chi si nasconde la verità e pensa che l'uomo sia nato per la felicità: l'ironia di Tristano è rivolta a quegli uomini innamorati della vita che, "volendo vivere, conviene che credano la vita bella e pregevole", ovvero che credano il falso, proprio come quei mariti innamorati che credono le mogli fedeli solo perché hanno bisogno di "viver tranquilli"<sup>1018</sup>; il bersaglio dell'ironia della *Palinodia* è chi, come i positivisti, crede nel progresso e nella perfettibilità dell'uomo, ovvero nella possibilità che esso raggiunga la felicità; "il riso o la pietà"<sup>1019</sup> de *La ginestra* sono indirizzati a chi sostiene che l'universo sia fatto per l'uomo. Anche in questa valenza il riso è pur sempre una forma di conforto, attraverso la compiacenza dello smascheramento della falsità e della forza della visione della verità: la "filosofia dolorosa, ma vera [...] se non è utile ad altro, procura agli uomini forti la *fiera compiacenza* di vedere strappato ogni manto alla coperta e misteriosa crudeltà del destino umano"<sup>1020</sup>.

La concezione leopardiana del dolore presenta una notevole somiglianza con quella di Schopenhauer. Schopenhauer vede in ogni essere vivente la manifestazione (il "fenomeno") della volontà infinita e afinalistica ("cosa in sé")<sup>1021</sup>. Il dolore deriva dall'insoddisfazione della volontà che, in quanto aspirazione infinita, è inappagabile<sup>1022</sup>. Anche per Schopenhauer quindi il dolore dell'esistenza è sostanziale. In quanto ogni essere vivente è "fenomeno" della volontà infinita, l'esistenza è costitutivamente dolore. Il dolore accidentale infatti è solo una forma, un aspetto particolare assunto dal dolore sostanziale<sup>1023</sup>, il quale consiste nella frustrazione inevitabile della volontà. L'uomo, essendo il "fenomeno" in cui la volontà raggiunge il grado più intenso della sua manifestazione, è anche il più sofferente di tutti gli esseri viventi<sup>1024</sup>. L'aumento della sofferenza nell'uomo è dovuto anche allo sviluppo della conoscenza; ma proprio grazie ad essa tuttavia, egli è anche il solo essere in grado di liberarsi dalla volontà ("la volontà non può venir

<sup>1018</sup> *Dialogo di Tristano e di un amico* (1832)

<sup>1019</sup> *La Ginestra*, v. 201

<sup>1020</sup> *Dialogo di Tristano e di un amico* (1832); corsivo mio. La ragione promossa da Leopardi è una ragione che assume su di sé il ruolo critico e la portata materialista del pensiero illuminista (il "lume" de *La ginestra*, vv. 73-77: "il pensiero, / solo per cui risorgemmo / della barbarie in parte, e per cui solo / si cresce in civiltà, che sola in meglio / guida i pubblici fati").

<sup>1021</sup> *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819), libro 2

<sup>1022</sup> *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819), libro 4, §56

<sup>1023</sup> *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819), libro 4, § 57

<sup>1024</sup> *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819), libro 4, §56

soppressa che dalla conoscenza”<sup>1025</sup>). Infatti, attraverso la comprensione razionale di essere una delle *individuationes* della volontà infinita, l’uomo può sottrarsi al dolore mortificando la propria volontà di vivere, resistendo ad essa<sup>1026</sup>. In una fase del suo pensiero, anche Leopardi teorizzò la morale della rinuncia<sup>1027</sup>; tuttavia questa rimase una proposta solo temporanea, sulla quale prevalse la scelta dell’affermazione della volontà, sia nella poesia (che, pur esprimendo dolore, dà “vita” all’anima), sia nell’invito alla “lotta” contro la natura nel *La ginestra*.

Secondo Schopenhauer la conoscenza razionale conduce a vedere negli altri dei compagni di sofferenze<sup>1028</sup>, agiti dalla nostra stessa volontà infinita e condannati perciò all’infelicità. Ciò determina un superamento del *principium individuationis*: superamento che al grado inferiore si attua nel comportamento giusto verso gli altri uomini, ad un grado superiore sfocia nell’amore, che è sempre compassione<sup>1029</sup>. Anche l’amore e la compassione che stanno alla base delle virtù de *La ginestra* derivano dalla comprensione razionale che la colpa del dolore non va attribuita agli altri individui, ma alla natura che ha condannato gli uomini all’infelicità dando loro l’amor proprio infinito, e che non ha senso aggiungere ulteriore dolore all’esistenza assecondando la spinta egoistica della volontà che ci porta a voler prevaricare sugli altri. Tuttavia in Leopardi l’abbandono dell’egoismo (corrispondente all’abbandono del *principium individuationis* in Schopenhauer) e la compassione per gli altri uomini non si traducono in una negazione della volontà. La comprensione razionale che ogni uomo è agito dalla medesima volontà infinita e condannato al dolore scagiona gli uomini dalla colpevolezza, instaurando tra di essi la compassione, che si configura non come una rinuncia alla volontà, bensì come un’unione delle volontà nella lotta comune contro la natura.

Inoltre in Schopenhauer il dolore assume un valore catartico. La liberazione dalla volontà infatti può essere prodotta dal passaggio attraverso il dolore, anche se non ne è una conseguenza necessaria: la negazione della volontà deriva infatti solo dalla presa di coscienza del dolore stesso, ossia dall’unione di *dolore* e *conoscenza*<sup>1030</sup>. Leopardi non crede che dal passaggio attraverso il dolore possa scaturire un “miglioramento” dell’uomo (benché affermi che il dolore può produrre uno stato di

---

<sup>1025</sup> *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819), libro 4, § 69

<sup>1026</sup> *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819), libro 4, § 66 e § 68

<sup>1027</sup> Si veda *infra*, paragrafo 4. II.

<sup>1028</sup> *Parerga e paralipomena* (1851), 156

<sup>1029</sup> *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819), libro 4, da § 62 a § 66

<sup>1030</sup> *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819), libro 4, § 68

rassegnazione<sup>1031</sup>); tuttavia anche per Leopardi solo la *presa di coscienza* del dolore può portare a superare l'egoismo.

---

<sup>1031</sup> *Zibaldone*, 2161 (24 novembre 1821); cfr. *infra*, paragrafo 4. IV.

#### 4. VII) IL PIACERE E IL TEMPO: LA MORTE È “μηδὲν πρὸς ἡμᾶς”

Non era forse il tempo la sostanza d'ogni pena, non era forse il tempo la sostanza d'ogni tormento e d'ogni paura, e non sarebbe stato superato e soppresso tutto il male, tutto il dolore del mondo, appena si fosse superato il tempo, appena si fosse trovato il modo di annullare il pensiero del tempo?

(Hesse, *Siddharta*)

La paura della morte è secondo Epicuro uno dei maggiori impedimenti a una vita serena, tanto da figurare come uno dei quattro turbamenti ai quali è rivolta la cura del τετραφάρμακον<sup>1032</sup>. La riflessione sulla morte costituisce perciò un pilastro imprescindibile della terapia epicurea, poiché la giusta immagine della morte è determinante per il raggiungimento dell'ἄταραξία. La concezione della morte condiziona infatti il modo di vivere degli uomini, poiché investe l'immagine che essi hanno della propria temporalità. Per questo Epicuro può affermare che “uno solo è l'esercizio a ben vivere e ben morire”<sup>1033</sup> in quanto “niente c'è infatti di temibile nella vita per chi è veramente convinto che niente di temibile c'è nel non vivere più”<sup>1034</sup>.

Epicuro critica non solo gli uomini che temono la morte come il più grande dei mali, ma anche coloro che la scelgono in quanto unica via di fuga dai mali della vita<sup>1035</sup>. Questi atteggiamenti denotano entrambi infatti una medesima incapacità di raggiungere una vita felice. Chi teme la morte vive male durante la vita per la paura delle punizioni che potranno essergli inflitte nell'aldilà o per la sofferenza della perdita di ciò che possiede in vita. Ma anche chi cerca la morte come via di fuga dai mali per Epicuro non ha capito niente della vita (Epicuro infatti taccia di mediocre (μικρός) chi vede numerose ragioni per suicidarsi<sup>1036</sup>), perché crede erroneamente che il dolore sia insopportabile e che nella vita non si possa raggiungere la felicità. L'epicureo non teme la morte, ma nemmeno la desidera. Epicuro critica la sapienza

---

<sup>1032</sup> *Massime capitali*, II (cfr. *Sentenze vaticane*, 2)

<sup>1033</sup> *Epistola a Meneceo* 126 (LS 24A7)

<sup>1034</sup> *Epistola a Meneceo* 125 (LS 24A3)

<sup>1035</sup> *Epistola a Meneceo*, 125: seguo la traduzione di Long-Sedley (LS 24A6), basata su quella di Usener. Balaudé (1999), p. 193, traduce diversamente: « Mais la multitude fuit la mort tantôt comme le plus grand des maux, tantôt comme la cessation des fonctions vitales ».

<sup>1036</sup> *Sentenze vaticane*, 38



silenica: “Peggio ancora chi dice: bello non essere nato, ma, nato, passare al più presto le soglie dell’Ade. Perché se parla così convinto, perché non lascia la vita?”<sup>1037</sup>. In realtà, secondo le fonti latine (Cicerone, Seneca) Epicuro farebbe una concessione al suicidio, ma solo in casi estremi: il suicidio è qualcosa che può essere praticato in rarissime occasioni, non irrazionalmente come fuga dalla vita per disperazione, ma con *animo aequo*<sup>1038</sup> quando ad esempio un dolore corporeo troppo forte impedisce di vivere serenamente e con piacere<sup>1039</sup>. Altre fonti individuano nell’amicizia un motivo per cui il saggio epicureo accetterebbe di morire<sup>1040</sup>.

La causa della paura della morte è la credenza che dopo la morte sussista “qualcosa”, che sia il nostro corpo o la nostra anima, che continui ad identificarsi con il nostro “io”, ovvero l’opinione che dopo la morte possa persistere un’*identità personale*. Per questo, secondo Epicuro, il pregiudizio dell’esistenza di una vita dopo la morte, che è nato per eliminare la paura della morte, fallisce nel suo intento perché sortisce in realtà l’effetto contrario<sup>1041</sup>, venendo a costituire una causa di turbamento aggiuntiva al timore della perdita di “noi stessi”, provocata dalla paura di soffrire per lo scempio o la decomposizione del proprio cadavere<sup>1042</sup> o di subire in un aldilà delle punizioni per le ingiustizie commesse in vita<sup>1043</sup>: *tantum religio potuit suadere malorum*, scrive Lucrezio in riferimento alla credenza in una vita dopo la morte<sup>1044</sup>. Le immagini dei castighi dopo la morte sono solo invenzioni che servono a trattenere gli uomini dal commettere ingiustizie in vita, rendendo così la vita degli insensati, che non riflettono sulla falsità di queste credenze, un inferno sulla terra<sup>1045</sup> (tuttavia

<sup>1037</sup> *Epistola a Meneceo*, 126-127 (LS 24A8); il verso è una citazione da Teognide.

<sup>1038</sup> Cicerone, *De finibus* I, 49

<sup>1039</sup> Su questa concessione minima che Epicuro avrebbe fatto al suicidio si veda Englert (1994), p. 94, che, anche secondo le testimonianze di Cicerone, *De finibus* I, 49 e Seneca, *Lettera* 12, 10, interpreta in questo senso anche la nona *Sentenza vaticana*: “La necessità è un male, ma non c’è nessuna necessità di vivere nella necessità”.

<sup>1040</sup> Tra le caratteristiche del saggio elencate da Diogene Laerzio, X, 117-120, è detto anche che questi non esiterebbe a morire per un amico (LS 22Q6): sul problema che questa scelta e, in generale, il significato altruistico dell’amicizia pone all’interno dell’etica epicurea, incentrata sull’autosufficienza del saggio, si veda Mitsis (1988); cfr. *infra*, paragrafo 4. IX.

<sup>1041</sup> Severino (1984), p. 174: “Con Epicuro (...) si può dire addirittura che viene alla luce l’uomo nuovo dell’età moderna, che si accorge come il rimedio (cioè l’esistenza dell’eterno) sia peggiore del male (l’uscire e il ritornare nel nulla), e che quindi si propone di eliminare il terrore che l’eterno produce nell’uomo”. Ovviamente Severino non si sta riferendo all’eternità degli atomi, bensì all’idea che vi sia una vita dopo la morte.

<sup>1042</sup> *De rerum natura*, III, 870-887 (LS 24E6)

<sup>1043</sup> *De rerum natura*, II, 966-1023 (LS 24F)

<sup>1044</sup> *De rerum natura*, I, 102

<sup>1045</sup> *De rerum natura*, III, 1023 (LS24F6)

Epicuro non nega il fondamento naturale della giustizia<sup>1046</sup>, nega solo che tale fondamento sia la religione: secondo Epicuro anche se chi commette ingiustizia non credesse nell'esistenza di una vita dopo la morte in cui sarà punito, in ogni caso trasformerebbe la propria vita in un inferno per la paura di essere scoperto<sup>1047</sup>).

Epicuro ritiene che il farmaco contro la paura della morte consista nella corretta concezione della morte e nella coscienza della limitazione temporale della propria identità personale<sup>1048</sup>. La conoscenza della natura conduce l'uomo ad una concezione materialista dell'anima, ovvero lo rende consapevole che il corpo e l'anima sono mortali, che non esiste una vita dopo la dissoluzione del composto atomico psicofisico. Il piacere e il dolore sono nella sensazione, la quale è possibile solo nell'unità di anima e corpo; ma la morte è precisamente la dissoluzione di questo aggregato atomico (oltre al corpo anche l'anima è materiale quindi mortale): quindi dopo la morte non si può provare né piacere né dolore perché non vi è sensazione<sup>1049</sup>. Ciò che viene dopo la morte non ci riguarda (è μηδὲν πρὸς ἡμᾶς, “niente per noi”<sup>1050</sup>) perché l'unità di anima e corpo che costituisce la nostra identità personale non è più e quindi non potrà più avere percezione, né piacevole né dolorosa, degli eventi successivi al proprio annullamento. Dopo la morte non resta niente che si identifichi con la nostra persona e quindi non vi è più identità personale, nemmeno se per assurdo persistesse un'entità spirituale, poiché una persona si identifica con l'unità psicofisica di anima e corpo<sup>1051</sup>, e nemmeno quando, nelle limitate combinazioni atomiche possibili nel tempo infinito, si ricostituisce la medesima combinazione atomica di un individuo x, in quanto l'interruzione della continuità della coscienza esclude il darsi di identità personale solo sulla base di un'identità “materiale” delle composizioni atomiche (come dimostra il fatto che non serbiamo memoria delle vite passate degli individui con una composizione materiale identica alla nostra)<sup>1052</sup>. Per Epicuro la morte è “niente per noi” nel senso che il tempo eterno successivo al nostro

---

<sup>1046</sup> Sul significato della “naturalità” della giustizia nell'epicureismo si veda *infra*, paragrafo 4. IX.

<sup>1047</sup> *Sentenze vaticane*, 12

<sup>1048</sup> Alberti (1990) ha analizzato il legame, all'interno della filosofia epicurea, tra paura della morte e credenze sull'identità individuale.

<sup>1049</sup> *Epistola a Meneceo*, 124 (LS 24A1)

<sup>1050</sup> *Epistola a Meneceo*, 124 (LS 24A1)

<sup>1051</sup> *De rerum natura*, III, 843-846 (LS 24E3)

<sup>1052</sup> *De rerum natura*, III, 847-861 (LS 24E4). L'esistenza di individui con una composizione materiale identica deve necessariamente verificarsi (*De rerum natura*, III, 854-858), in un universo infinito dove il numero di combinazioni atomiche è limitato: si veda la teoria dei mondi gemelli di Sedley, illustrata *infra* nel paragrafo 3.I.

annullamento (*mors aeterna, mors immortalis*, la definisce Lucrezio<sup>1053</sup>) per noi è il luogo del nulla, quindi dell'assolutamente opposto alla vita e per questo non fa paura. Questa concezione della morte come annullamento totale e quindi stato di assenza di dolore, permette ad Epicuro di eliminare anche la sofferenza provocata dalla scomparsa delle persone care<sup>1054</sup>, grazie alla certezza che esse non stanno soffrendo.

Se dopo la morte non vi è identità personale, allora si può guardare alla condizione *post mortem* come a quella prenatale (*neque hilum differire an nullo fuerit iam tempore natus, mortalem vitam mors cum immortalis ademit*<sup>1055</sup>). È l'argomento lucreziano ribattezzato dagli studiosi come "argomento della simmetria del tempo" o "argomento simmetrico": se ciò che è accaduto prima della nostra nascita, quando "noi" ancora non eravamo, non ci provoca sofferenza, lo stesso varrà per quello che accadrà dopo la nostra morte, quando "noi" non saremo più. "Ciò che, infatti, presente non ci turba, stoltamente ci addolora (κενωῶς λυπεῖ) quando è atteso"<sup>1056</sup>.

Ma la principale ragione per cui l'idea di dover morire provoca sofferenza agli uomini è la *credenza* che la morte li privi di quei beni e di quei piaceri che essi possiedono in vita: "[...] misero misere" aiunt "omnia ademit una dies infesta tibi tot praemia vitae"<sup>1057</sup>. Proprio per questa ragione secondo Nagel e Furley<sup>1058</sup> l'argomento simmetrico fallirebbe in quanto porrebbe una simmetria inadeguata tra la

---

<sup>1053</sup> Rispettivamente *De rerum natura*, III, 1091 (LS 24G) e *De rerum natura*, III, 869 (LS 24E5).

<sup>1054</sup> *De rerum natura*, III, 904-911 (LS 24E8). Cfr. *Massime capitali*, XL.

<sup>1055</sup> *De rerum natura* III, 867-869 (LS 24E5)

<sup>1056</sup> *Epistola a Meneceo*, 125 (LS 24A4)

<sup>1057</sup> *De rerum natura*, III, 894-901 (LS 24E7)

<sup>1058</sup> Nagel e Furley criticano Lucrezio con un argomento che è stato definito "asimmetrico": mentre il non nato non ha desideri, non può perdere nulla, il vivente perde con la morte i beni posseduti e i desiderati. Secondo Nagel (1979) la non-esistenza non è un male in se stessa (nessuno infatti vede come un male la condizione prenatale), bensì per quello di cui ci priva. Il soggetto della morte, ovvero colui che prova dolore per la morte, secondo Nagel infatti non è il defunto (ovvero il soggetto nella condizione di morto, che ovviamente non può dolersi perché non sente), bensì la persona che prima era in vita concepita come insieme di possibilità non realizzate: infatti noi piangiamo il defunto non in quanto tale, bensì come persona vivente che la morte ha privato di possibilità future. Quindi la morte, secondo Nagel, lungi dall'essere "niente per noi", è un male e una vita più lunga è in ogni caso preferibile. Furley (1986) critica Epicuro sulla base della stessa dottrina epicurea, la quale afferma l'esistenza di piaceri dell'attesa: Epicuro afferma infatti che possiamo provare piacere anticipando il futuro. Ciò dimostra che l'anima ha desideri e piaceri futuri, che vanno oltre il momento presente: l'uomo quindi teme la morte perché essa toglie la possibilità di realizzare tali desideri. La paura della morte è una paura *presente* di perdere possibilità future. Secondo Alberti i critici che contrappongono all'argomento "simmetrico" di Lucrezio l'argomento "asimmetrico", non hanno compreso correttamente lo scopo dell'argomento lucreziano. Lucrezio non è interessato all'identificazione tra la condizione prenatale e quella *post mortem*: "non sembra esserci l'intenzione di esorcizzare la paura del nostro annientamento dopo la morte con la considerazione che nessuno prova turbamento o orrore nel rappresentarsi la propria non-esistenza precedente alla propria nascita. Ciò che il paragone vuol comunicarci è essenzialmente un'idea precisa e vivida di ciò che vuol dire non-esistere" (Alberti (1990), p. 175).

condizione prenatale e quella *post mortem*. Secondo Nagel (Furley ne riprende sostanzialmente la tesi), infatti, il paragone della condizione *post-mortem*, in quanto assenza di sensazione, con quella prenatale non riuscirebbe nell'intento di eliminare la paura della morte, poiché in realtà sarebbe "asimmetrico", non tenendo conto del fatto che la condizione *post mortem* si differenzia da quella prenatale in quanto segue la vita e rappresenta perciò la perdita di tutti quei beni che sono causa di piacere in vita e soprattutto l'interruzione di tutti quei desideri nella cui realizzazione consiste la felicità dell'individuo. In sostanza ciò che questi critici vogliono sostenere è che, anche se si condividesse la tesi epicurea secondo la quale la morte non è da temere nel presente in quanto non riguarderà l'individuo nemmeno nel futuro, tuttavia ciò non toglierebbe il dolore – che secondo questi critici è inestirpabile – che il pensiero della perdita di ciò che si possiede in vita o della privazione della possibilità di realizzare progetti in futuro provoca *nel presente*.

Tuttavia, come ha giustamente notato Alberti difendendo Epicuro, egli è impermeabile alle obiezioni di Nagel e Furley, poiché essi partono proprio da quella concezione dell'uomo che Epicuro intende sradicare in quanto falsa, benché comune alla maggior parte degli uomini. Epicuro si propone di curare la paura della morte sconfiggendo proprio quella tanto falsa quanto diffusa immagine della felicità umana che Nagel pone all'origine della paura della morte, perché ritiene essere costitutiva dell'uomo. Secondo Epicuro il pensiero della morte infatti arreca dolore proprio perché si scontra con la credenza che il piacere sia illimitato e quindi continuamente incrementabile. È proprio la credenza che la felicità consista in una sempre maggiore quantità di piacere ottenibile tramite la realizzazione di tutti i desideri che si hanno che sta all'origine del desiderio di immortalità e della conseguente postulazione dell'esistenza di una vita infinita dopo la morte che permetterebbe tale realizzazione. Secondo Epicuro il "desiderio di infinito" non è costitutivo dell'uomo, bensì appunto causato da questa credenza falsa sulla felicità, che in quanto tale va estirpata<sup>1059</sup>: la vittoria sulla paura della morte non avviene "aggiungendo infinito tempo [alla vita mortale], ma *togliendo il desiderio (πόθος) dell'immortalità*"<sup>1060</sup>. Anche in questo caso è l'infinità, la vuotezza, del desiderio che arreca dolore.

---

<sup>1059</sup> La critica di Nagel, alla quale Alberti riconduce quella di Furley, è una critica che "assume come criterio di giudizio per valutare la validità dell'argomento epicureo il modo comune di concepire noi stessi e la nostra identità personale, e che ignora che è proprio questa comune concezione di sé l'obiettivo polemico dell'epicureismo": Alberti (1990), p. 71.

<sup>1060</sup> *Epistola a Meneceo*, 124 (LS 24A2); corsivo mio.

Per curare la paura della morte la concezione materialista dell'anima non è sufficiente se non è legata alla conoscenza dei limiti naturali del piacere. È proprio conoscendo tali limiti<sup>1061</sup> che la consapevolezza della propria finitezza può perdere il proprio carattere doloroso, attraverso la comprensione che una vita infinita non aggiungerebbe nulla al piacere catastematico, che è un piacere *perfetto*, che una volta ottenuto non è suscettibile di accrescimento: la ragione (διάνοια) “prendendo coscienza (λαβούσα τὸν ἐπιλογισμὸν) del bene della carne e del suo giusto limite [...] ordina la vita in maniera che essa sia perfetta (παντελῆ βίον), e non ha più bisogno, oltre quella, del tempo infinito”<sup>1062</sup>.

All'interno della dottrina epicurea *anche la vittoria sulla paura della morte è dovuta alla limitabilità del desiderio*. Epicuro, come Leopardi, vede la contraddizione tra la morte e l'infinità del desiderio. Solo che egli ritiene che comprendendo i limiti naturali del desiderio e del piacere sia possibile vincere il dolore della morte. La comprensione che le nostre possibilità hanno un limite passa attraverso la riflessione sulla nostra finitezza temporale, ma la consapevolezza della nostra finitezza non sarebbe sufficiente se la possibilità di limitare il desiderio non fosse insita nella natura: la prenozione vera della morte toglie il dolore poiché elimina il desiderio di infinito, che *non* è un desiderio “naturale”, ma vuoto (la paura della morte è una sofferenza κενῶς<sup>1063</sup>). Quindi, anche riguardo alla concezione della morte, ciò che incide sulle differenti conseguenze dell'analogia visione materialista comune ad Epicuro e Leopardi (entrambi pensano la morte come “sola nel mondo eterna”<sup>1064</sup>, *mors aeterna*<sup>1065</sup> o *mors immortalis*<sup>1066</sup>) è la diversa concezione della natura del desiderio.

È opponendo al desiderio di immortalità la corretta conoscenza dei limiti naturali del piacere che può essere vinto il dolore provocato dal pensiero che la morte ci sottragga del piacere: la διάνοια che ha compreso razionalmente i limiti del piacere non esce dalla vita “come se le mancasse qualcosa di ciò che serve a render la vita felice”<sup>1067</sup> perché ha già ottenuto il massimo del piacere. Prolungare la vita non

---

<sup>1061</sup> *Massime capitali*, III

<sup>1062</sup> *Massime capitali*, XX

<sup>1063</sup> *Epistola a Meneceo*, 125 (LS 24A4)

<sup>1064</sup> ‘Coro dei morti’ del *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie* (1824)

<sup>1065</sup> *De rerum natura*, III, 1087-1094 (LS 24G)

<sup>1066</sup> *De rerum natura*, III, 869 (LS 24E5)

<sup>1067</sup> *Massime capitali*, XX

aumenta il piacere, perché il piacere *non sta nella durata* del tempo, bensì nella sua qualità: il saggio non “reputa un male il non vivere” perché “del tempo non il più durevole, ma il più dolce si gode”<sup>1068</sup>. Il desiderio di prolungare il tempo della vita ci induce a dolerci della nostra morte perché riflette una concezione errata di una felicità “quantitativa” proiettata in un tempo futuro in cui riteniamo che saremo felici perché abbiamo ottenuto dei beni esterni che crediamo mancarci. Ma in realtà questa è un’immagine scorretta della felicità (che coincide proprio con l’immagine leopardiana della felicità come qualcosa che non è mai presente, ma solo atteso, sperato), contro la quale Epicuro vuole combattere. Una volta compreso che la felicità non risiede nella “quantità”, ovvero nel numero di beni posseduti o di progetti realizzati, bensì nell’interiorità, non ha più senso desiderare un tempo infinito, poiché il piacere non viene più fatto risiedere nella speranza di ottenere qualcosa che non si possiede già nel presente: “l’infinito tempo (ἄπειρος χρόνος) e il finito (πεπερασμένος) hanno ugual quantità di piacere, ove si misurino i limiti di esso con la ragione (τῷ λογισμῷ)”<sup>1069</sup>.

La consapevolezza che la morte è per tutti “una città senza mura”<sup>1070</sup> conduce a comprendere che la felicità non va rinviata, ma vissuta qui, durante la vita: “si nasce una volta, due volte non è concesso, ed è necessario non essere più in eterno; tu, pur non essendo padrone del tuo domani, procrastini la gioia, ma la vita trascorre in questo indugio e ciascuno di noi muore senza aver mai goduto della pace”<sup>1071</sup>. Epicuro ritiene che la conoscenza dei nostri limiti temporali e l’accettazione della propria finitezza produca un risultato positivo, ovvero permetta di “concentrarsi” sulla vita presente, portando a ricercare una felicità terrena, a non rinviare il raggiungimento della felicità in un’altra vita. Proiettandoci nel futuro, dimentichiamo di vivere il presente: “v’è chi nella vita intera s’accumula di che vivere, non considerando che per tutti noi mortale fu propinato il filtro della nascita”<sup>1072</sup>. Assumendo la finitezza della nostra esistenza, assieme alla conoscenza dei limiti del piacere, riusciamo a condensare il piacere nel momento presente, poiché siamo

<sup>1068</sup> *Epistola a Meneceo*, 126 (LS 24A6)

<sup>1069</sup> *Massime capitali*, XIX; cfr. *Sentenze vaticane*, 35: “non si deve sciupare ciò che si ha col desiderio di ciò che non si ha, ma bisogna considerare che anche questo che si ha ora faceva parte dei desideri”.

<sup>1070</sup> *Sentenze vaticane*, 31

<sup>1071</sup> *Sentenze vaticane*, 14

<sup>1072</sup> *Sentenze vaticane*, 30 (Metrodoro, fr. 53 Körte); traduzione italiana di Bignone (1920), p. 153. Stobeo, *Florilegio*, XVI, 20, attribuisce la sentenza a Metrodoro.

consapevoli di non avere un altro tempo, se non quello della nostra vita, per essere felici.

Secondo Epicuro il tempo<sup>1073</sup> è un *accidente delle realtà accidentali* (σύμπτωμα συμπτωμάτων)<sup>1074</sup>: pur essendo una realtà<sup>1075</sup> (ἐναργές, anche se non è contenuto di prolessi allo stesso modo di come lo sono le altre proprietà<sup>1076</sup>), il tempo non è una realtà esistente per sé (*tempus item per se non est*)<sup>1077</sup>, ma solo come *accidente*<sup>1078</sup> di realtà a loro volta accidentali (συμπτωμάτων)<sup>1079</sup>, quali i movimenti e le trasformazioni dei corpi. La nozione di tempo non necessita di dimostrazione, ma è oggetto dell'ἐπιλογισμός, che mostra come essa si formi mettendo insieme varie esperienze di durata, come il susseguirsi dei giorni e delle notti, l'assenza o la presenza di πάθη, i movimenti e i riposi dei corpi<sup>1080</sup>. Essendo il tempo una proprietà accidentale di ogni movimento e cambiamento, per Epicuro non esiste un tempo eterno, unico, assoluto (per Epicuro la finitezza del cosmo, che derivando da un'aggregazione di atomi ed è destinato a dissolversi<sup>1081</sup>, implica la finitezza e la relatività del tempo astrale, che invece Platone e Aristotele considerano

---

<sup>1073</sup> Sulla nozione epicurea di tempo rimangono alcuni brani lacunosi del *Papiro di Ercolano* 1413, i passi 72-73 dell'*Epistola a Erodoto*, alcuni versi del *De rerum natura* (I, 445-482), il brano di Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, X, 219-227 (LS 7C). La rilevanza della concezione epicurea del tempo in relazione alla morte e al piacere è stata messa in luce dal saggio di Fallot (1951) e dagli articoli di Puliga (1983) e Balaudé (2002); cfr. anche Lanza (1980).

<sup>1074</sup> La definizione, riportata da Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, X, 219 (LS 7C1), è dell'epicureo Demetrio Lacone, vissuto nel I a. C., esegeta dei testi del maestro.

<sup>1075</sup> Secondo Epicuro, *Epistola a Erodoto*, 71 (LS 7B5), anche i συμβεβηκότα ed i σύμπτωματα sono esseri (ὄντα): cfr. *infra*, paragrafo 2. I.

<sup>1076</sup> *Epistola a Erodoto*, 72 (LS 7B6)

<sup>1077</sup> *De rerum natura* I, 459 (LS 7A5)

<sup>1078</sup> Sebbene sia una realtà accidentale, il tempo secondo Epicuro non esiste tuttavia solo come rappresentazione dell'anima (quello dell'esistenza del tempo indipendentemente da un'anima che lo percepisce è un problema sollevato già da Aristotele e al quale Epicuro dà appunto una risposta positiva), bensì, in quanto σύμπτωμα συμπτωμάτων, ha un'esistenza reale (Cantarella-Arrighetti (1972)). Anche per Leopardi il tempo è accidente, ma lo è proprio in quanto forma della conoscenza umana (sull'analogia tra la concezione leopardiana e quella lockiana di tempo cfr. Mariani (1976)): infatti per Leopardi il tempo è nulla (*Zibaldone*, 4181 (4 giugno 1826)) mentre per Epicuro, benché accidente, ha realtà oggettiva.

<sup>1079</sup> Che qui l'interesse di Epicuro non riguardi il tempo del movimento atomico emerge da vari elementi: il fatto che il tempo sia definito σύμπτωμα συμπτωμάτων, ovvero accidente di realtà accidentali; il fatto che sia definito ἐναργές, evidente, ovvero oggetto di sensazione e non di inferenza (benché conosciuto per analogia); che sia riferito a corpi in movimento e in riposo (*Epistola a Erodoto* 73), mentre gli atomi sono sempre in moto. Isnardi Parente (1976), criticata da Puliga (1983), pp. 250-251, n. 41, sostiene l'esistenza di un tempo atomico. La questione del tempo atomico in questa sede non verrà trattata.

<sup>1080</sup> *Epistola a Erodoto*, 73 (LS 7B6)

<sup>1081</sup> *Epistola a Erodoto*, 74 (LS 13C2)

assoluto<sup>1082</sup>). Dal punto di vista etico, la conseguenza di questa concezione del tempo è che la vita non è *nel* tempo, ma che ciascuna vita è accompagnata da un tempo, il proprio<sup>1083</sup>. Da una parte questa nozione del tempo *supporta* l'eliminazione di quella concezione del tempo che causa la sofferenza nei confronti della morte, poiché non esiste un tempo in sé, indipendente dalla nostra vita, che ci verrebbe sottratto e che ci sopravviverebbe. Dall'altra, il fatto che la vita non sia nel tempo, ma che al contrario il tempo sia una proprietà della vita, costituisce la condizione che permette al saggio di uscire dal tempo.

Il saggio, attraverso la ragione, può raggiungere la dimensione dell'eterno. Anche se Epicuro non crede nell'immortalità dell'anima, ovvero nella partecipazione dell'uomo all'eterno in una vita dopo la morte, la conoscenza della natura conduce il saggio ad adottare un atteggiamento di adeguazione alle sue leggi (accettazione della morte come limite naturale della vita; esistenza di un limite naturale del desiderio) che lo conduce in una prospettiva sottratta alla temporalità, ad una *partecipazione all'eterno in vita*: “ricordati che nato a sorte mortale ed a finito tempo di vita, per l'indagine della natura assurgesti all'infinito ed all'eterno e contemplasti: quello ch'è ora e sarà e fu nel tempo trascorso”<sup>1084</sup>.

Nel piacere catastematico il saggio riesce a sottrarsi al tempo, vivendo in una situazione di piacere *divino*: Diogene di Enoanda paragona l'εὐδαιμονία alla disposizione d'animo degli dei (διάθεσιν ἰσόθεον), immortali e beati<sup>1085</sup>. Il piacere catastematico è uno stato non suscettibile di perfezionamento e permanente, in quanto una volta raggiunto non è passibile di regressione (τὸν ἄπαξ γενόμενον σοφὸν μηκέτι τὴν ἐναντίαν λαμβάνειν διάθεσιν μήτε πλάττειν ἑκόντα<sup>1086</sup>), e

---

<sup>1082</sup> Epicuro concepisce il tempo in modo differente da Platone e Aristotele. Essi attribuiscono la misura del tempo al moto degli astri e pensano questo tempo come assoluto, poiché pensano che il mondo abitato dall'uomo sia eterno ed unico. Secondo Epicuro invece il tempo non è solo quello scandito dal moto astrale: nel cosmo epicureo, un cosmo aperto, non unico, non sferico, il tempo non può essere identificato con il tempo astrale (Balaudé (2002)). Quest'ultimo è solo *un tipo* di tempo (quello secondo cui l'uomo misura le sue attività seguendo il ritmo dei giorni e delle notti, ma questo “tempo” dipende dal moto del sole, che è un corpo composto che si dissolverà), in quanto il tempo accompagna ogni movimento (la fine del nostro cosmo non rappresenta la fine del tempo, poiché anche una volta distrutto questo mondo resteranno altri esseri che si muovono e mutano, perciò ci sarà sempre un tempo che accompagnerà i loro movimenti: cfr. Cantarella-Arrighetti (1972), p. 11, n. 30).

<sup>1083</sup> Si veda Balaudé (2002).

<sup>1084</sup> *Sentenze vaticane*, 10 (Metrodoro, fr. 37 Körte); traduzione italiana di Bignone (1920), p. 150. Clemente di Alessandria attribuisce la sentenza a Metrodoro (Balaudé (1999), p. 210).

<sup>1085</sup> Diogene di Enoanda, fr. 122 e fr. 123 (Casanova)

<sup>1086</sup> Diogene Laerzio, X 117 (LS 22Q2). La permanenza dell'ἄταραξία, una volta raggiunta, è garantita dal fatto, che, una volta guadagnata definitivamente una certa διάθεσις, essa non è più



quindi è astratto dal tempo. Il piacere catastematico è uno stato di *presente continuo* al quale anche il passato e il futuro sono riconducibili. Per Epicuro infatti il piacere presente non è solo la gioia momentanea di un piacere cinetico (come per i Cirenaici), ma una condizione dell'anima permanente nel tempo: in esso il saggio non solo gode del momento presente, ma *gode del momento presente in quanto non soffre per il passato e non teme il futuro*. Mentre per i Cirenaici il piacere è *μονοχρόνος*, solo presente, e il ricordo del piacere passato o l'attesa di piaceri futuri non dà piacere<sup>1087</sup>; per Epicuro il piacere è presente, ma possono dare piacere anche il ricordo del passato e l'attesa di piaceri futuri. Siccome per il Cirenaico il fine è il singolo piacere presente, "he sees no reason to concern himself at present with his whole life, with its past and future pleasures; like the infant, he aims only to feel kinetic pleasure now",<sup>1088</sup>. Quello che interessa ad Epicuro invece è il raggiungimento di una vita permanentemente felice. In Epicuro il piacere dato dal ricordo di un piacere passato e dall'attesa di un piacere futuro è comunque presente, perché è vissuto nel presente (diversamente da Leopardi, che pensa che il piacere sia dato *solo* dal ricordo del passato o dalla speranza nel futuro – dal desiderio stesso di qualcosa che non abbiamo – e che proprio per questo motivo non sia mai presente<sup>1089</sup>). Questo concetto costituisce un'obiezione alla critica di Furley<sup>1090</sup>, il quale vede una contraddizione tra la pretesa di Epicuro di curare la sofferenza provocata dal pensiero che la morte ci tolga beni e progetti che desideriamo avere e realizzare e l'affermazione dell'esistenza di piaceri dell'attesa: ma tra i due principi non c'è contraddizione perché il piacere dell'attesa secondo Epicuro non è in ciò che è atteso, ma nel presente.

---

mutabile: come quando certi *ἀπογεγεννημένα* sono arrivati ad un certo livello di sviluppo si irrigidiscono tanto da fissarsi in un carattere contro il quale ormai anche l'esercizio della filosofia è impotente (cfr. *infra*, paragrafo 4. I), così una volta raggiunta la *διάθεσις εὐσταθής* corrispondente allo stato di *ἀταραξία*, essa non è più suscettibile di regressione: si veda anche Grilli (1983), pp. 94-95.

<sup>1087</sup> Ateneo, *Deipnosofistae*, XII 544a-b

<sup>1088</sup> Purinton (1993), p. 311.

<sup>1089</sup> Prete (1980), pp. 36-38, individua nella relazione col tempo la differenza tra la concezione del piacere epicureo e quella leopardiana. Mentre il piacere epicureo deriva da una cancellazione del rapporto col tempo, in Leopardi "la relazione col tempo accompagna il piacere, vigila su di esso [...] il rapporto col tempo [...] è giocato fino in fondo, fino alla consapevolezza, insopprimibile, che esso è fonte d'angoscia".

<sup>1090</sup> Furley (1986)

Nel piacere catastematico l'anima del saggio è “fuori” dal tempo inteso come divenire<sup>1091</sup>. Il saggio epicureo non teme il futuro, poiché ha affidato la guida di sé alla ragione, non alla fortuna (“reputa infatti meglio essere saggiamente sfortunati che stoltamente fortunati”<sup>1092</sup>); sa che il futuro è tra le cose che non dipendono da noi (“si deve ricordare ancora che il futuro non è né del tutto nostro né del tutto non nostro, affinché né ci aspettiamo che assolutamente si avveri, né disperiamo come se assolutamente non si avveri”<sup>1093</sup>): quello che dipende da noi (παρ'ἡμῶς)<sup>1094</sup> è lo stato della nostra anima, la nostra interiorità, che nessun avvenimento futuro può modificare. Epicuro elimina la τύχη dal conseguimento dell'εὐδαιμονία<sup>1095</sup>: “Poca importanza ha la fortuna (τύχη) per il sapiente, poiché le cose più grandi e importanti le ha già preordinate la ragione (λογισμός), e per tutto l'intero corso della vita le preordina e le preordinerà”<sup>1096</sup>. Grazie al dominio della ragione la felicità è in potere del saggio, indipendentemente da quello che accadrà all'esterno, a cui egli è perciò indifferente. Anche per questo l'edonismo epicureo non ha niente a che fare col piacere dei dissoluti: essi infatti sono schiavi della fortuna, poiché legano la felicità al possesso di beni esterni.

È grazie alla permanenza dell'ἀταραξία che il saggio attende con sicurezza i piaceri futuri. Per Epicuro la speranza nei piaceri futuri riveste un senso diverso da quello che ha per Leopardi. La speranza nei piaceri futuri è una condizione che *il saggio epicureo si procura*: egli è sicuro che vivrà nel piacere anche nel futuro poiché questo dipende dallo stato della sua anima, non dal volgersi della *fortuna*. Inoltre la speranza nei piaceri futuri dà piacere: ma non nel senso “illusorio” di Leopardi che il piacere non è mai nel presente, ma solo nell'attesa, ossia nel desiderio stesso; bensì nel senso che la speranza dei piaceri futuri è legata allo stato di piacere catastematico presente, che ci rende *sicuri* rispetto al futuro.

---

<sup>1091</sup> Monserrat Jufresa (1996) ritiene che Epicuro promuova la fuga dalla società proprio allo scopo di sottrarsi dal tempo. Interpretazione che può essere valida in particolare se intesa nel senso che la fuga dalla società è anche la fuga dal modo che la società ha di concepire il tempo e la felicità.

<sup>1092</sup> *Epistola a Meneceo*, 135

<sup>1093</sup> *Epistola a Meneceo*, 127

<sup>1094</sup> *Epistola a Meneceo*, 133 (LS 20A1)

<sup>1095</sup> Come si è visto, in una fase della sua riflessione, Leopardi adottò la “morale del rinunciante”. Sulla differenza tra questo atteggiamento leopardiano e l'indifferenza alla fortuna del saggio epicureo si veda *infra*, paragrafo 4. IV. Sulla critica di Leopardi alla convinzione della superiorità della ragione del saggio sulla fortuna si veda *infra*, paragrafo 4. VI.

<sup>1096</sup> *Massime capitali*, XVI

Per chi vive nell'ἀταραξία, anche il passato può essere trasformato in una fonte di piacere presente. Grazie ad un buon impiego della memoria, l'anima ha la capacità di costruirsi un presente piacevole anche in condizioni di dolore del corpo, in virtù della sua maggiore estensione temporale<sup>1097</sup>: περὶ τῶν μελ[λόντων τὸ σῶμ]α ἔλαττον [ἔστιν, “circa il futuro il corpo è inferiore”<sup>1098</sup>, si legge in un frammento di Diogene di Enoanda il cui scarso contesto lascia tuttavia dedurre che la discussione sta vertendo intorno alla relazione tra i piaceri e i dolori psichici e quelli corporei. Epicuro propone una forma di esercizio terapeutico per combattere i dolori “naturalmente” presenti che a differenza di quelli vuoti non sempre sono eliminabili, come afferma anche Diogene di Enoanda<sup>1099</sup>, che consiste nell'*avocatio a cogitando molestia et revocatio ad contemplandas voluptates*<sup>1100</sup>. Il ricordo, essendo un ἀπογεγεννημένον<sup>1101</sup>, corrisponde a una certa configurazione della struttura atomica dell'anima, e quindi è in grado di ricostituire la configurazione atomica in cui l'anima era nel momento ricordato<sup>1102</sup>. Per questo la concentrazione su εἰδῶλα di piaceri passati è utile a mantenere viva la sensazione di piacere, anche in momenti di dolore corporeo: Epicuro esorta a curare (θεραπευτέον) i dolori derivanti dalle sventure attraverso la gioia (χάριτι) dei momenti di piacere, o dei beni, passati<sup>1103</sup>. Al contrario non bisogna ricordare i dolori passati, poiché l'anima viene riportata in una configurazione atomica corrispondente allo stato di dolore. Per Epicuro, che – abbiamo visto<sup>1104</sup> – pone un “dualismo” tanto netto tra piacere e dolore da negare l'esistenza del piacere misto, *il dolore non ha mai una funzione catartica*, di

<sup>1097</sup> Cfr. *Epistola a Idomeneo* in Diogene Laerzio, X, 22 (LS 24D = Arrighetti, 52): “I dolori della vescica e dei visceri erano tali da non poter essere maggiori; eppure a tutte queste cose si opponeva la gioia dell'anima per il ricordo dei nostri passati ragionamenti filosofici”. Il mantenimento dell'atarassia anche in stati di dolore corporeo da parte del saggio può sembrare un caso di piacere misto a dolore, in contraddizione con la teoria epicurea dell'esclusività di piacere e dolore. Secondo Prost (2004) e Laurand (2003) la contraddizione è solo apparente. La questione infatti investe il rapporto tra corpo e anima e la localizzazione del piacere: il dolore del corpo è dolore di una parte, perciò è isolabile. L'anima, grazie alla sua capacità di dare unità al composto psicosomatico, può evitare che il dolore del corpo prenda il sopravvento sul piacere. Al fine di svolgere questo compito, è fondamentale l'estensione temporale che essa ha rispetto al corpo.

<sup>1098</sup> Diogene di Enoanda, frammento 48, 1-3 (Casanova)

<sup>1099</sup> Diogene di Enoanda, frammento 3, VI, 10 sgg. (Casanova)

<sup>1100</sup> Cicerone, *Tusculanae disputationes*, III, 33

<sup>1101</sup> Arrighetti 35. 11

<sup>1102</sup> Cfr. Laurand (2003), pp. 115-117: “L'épicurisme en ce sens est une doctrine associationniste: à tel souvenir est associé tel état, telle configuration. C'est là la différence aussi entre le simple souvenir, qui ne serait qu'une évocation sans grande suite, et la mémoire (*mneme*), qui, à telle image, à tel simulacre, associe aussi telle configuration”.

<sup>1103</sup> *Sentenze vaticane*, 55

<sup>1104</sup> Cfr. paragrafo 4. V.

“passaggio obbligato” verso il piacere: per questo il ricordo del dolore non va serbato, ma eliminato, perché il piacere pervada l’anima. Il ricordo del dolore può servire tuttavia a evitare errori nelle scelte e nei rifiuti, facendoci acquisire responsabilità: non bisogna rimpiangere gli errori compiuti nel passato, ma prendere “coscienza che non è possibile far sì che non sia ciò che è avvenuto”<sup>1105</sup>. Anche in questo senso, non ci si deve rendere schiavi del proprio passato: esso ha infatti ormai i caratteri dell’inevitabilità e quindi di ciò che *non dipende più da noi* (anche perché, grazie agli sviluppi del carattere, il “noi” attuale, soprattutto se si è modificato nel cammino di perseguimento della saggezza, non è più il “noi” responsabile di quell’azione passata).

---

<sup>1105</sup> *Sentenze vaticane*, 55



#### 4. VIII) LA CONTRADDIZIONE DELLA MORTE

Non ci si uccide per amore di *una* donna. Ci  
si uccide perché un amore, qualunque amore,  
ci rivela nella nostra nudità, miseria,  
inermità, nulla.

(Pavese, *Il mestiere di vivere*)

Per togliere la contraddizione che consiste nell'impossibilità di provare la felicità in vita, nelle prime pagine dello *Zibaldone* Leopardi postulava una vita dopo la morte nella quale tale felicità è concessa. In questa prospettiva anche il suicidio rappresentava una prova a favore dell'immortalità dell'anima ("l'uccidersi dell'uomo è una gran prova della sua immortalità")<sup>1106</sup>. Ma ben presto, come abbiamo visto, Leopardi approdò a una visione materialista dell'uomo, svelando la tensione all'infinito del desiderio come una spinta materiale, che non implica quindi l'esistenza di una trascendenza né l'immortalità dell'anima.

Come per Epicuro, anche per Leopardi il rimedio al timore della morte consistente nell'affermazione, prima platonica poi cristiana, dell'esistenza di una vita ultraterrena è innanzitutto falso<sup>1107</sup> – come dimostra anche il dolore "naturale" (cioè non dovuto a ragionamento) che gli uomini provano per la morte dei loro cari, mostrando così di raffigurarsi mortali<sup>1108</sup> – ma, in più, è addirittura peggiore del male (la paura della morte) che si propone di curare: "il genere umano, esempio mirabile d'infelicità in questa vita, si aspetta, non che la morte sia fine alle sue miserie, ma di avere a essere dopo quella, assai più infelice"<sup>1109</sup>. La promessa di una felicità ultraterrena non consola, poiché il genere di felicità promesso non è quello che l'uomo desidera in vita<sup>1110</sup>; ma in compenso la minaccia di pene corporali, e quindi, diversamente, ben comprensibili, guasta la vita con un timore continuo dell'aldilà. Per questo Leopardi può dire che "il Cristianesimo è più atto ad atterrire che a consolare [...] ha indotto al

---

<sup>1106</sup> *Zibaldone*, 40

<sup>1107</sup> Infatti il cristianesimo riesce a rifondare le virtù dopo il crollo dei valori del mondo antico, ma solo perché introduce una nuova illusione (*Zibaldone*, 334 sgg. (17 novembre 1820)), appunto quella di una vita eterna dopo la morte.

<sup>1108</sup> *Zibaldone*, 4277-4279 (9 aprile 1827)

<sup>1109</sup> *Dialogo di Plotino e di Porfirio* (1927). Che Leopardi nella critica a Platone messa in bocca a Porfirio ("Così per le tue dottrine il timore, superata con infinito intervallo la speranza, è fatto signore dell'uomo") abbia in realtà di mira il cristianesimo risulta, oltre che dalle parole dello stesso Porfirio ("Queste cose io direi, se credessi che Platone fosse stato autore o inventore di quelle dottrine; che io so benissimo che non fu."). Un avvicinamento tra il paradiso e l'inferno cristiani e lo "stato de' reprobì e [...] la felicità de' buoni di Platone" è in *Zibaldone*, 3507 (23 settembre 1823).

<sup>1110</sup> *Zibaldone*, 3497 sgg. (23 settembre 1823)

bene e allontanato dal male, e giovato alla società ed alla morale assai più col timore che colla speranza”<sup>1111</sup>.

La descrizione “fisica” della morte esposta nel *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie* è avvicinabile a quella epicurea<sup>1112</sup>. Anche nella prospettiva leopardiana la raffigurazione della morte come stato doloroso è assurda. Leopardi riprende le tesi dell’*Histoire naturelle de l’homme* di Buffon<sup>1113</sup> secondo il quale la morte è assenza di sensazione (“quasi che la morte fosse un sentimento, e non piuttosto il contrario”<sup>1114</sup>), quindi non può essere dolorosa. Scientificamente (Buffon e Federico Ruysch sono scienziati<sup>1115</sup>) anche per Leopardi, come per Epicuro, la morte consiste nella dissoluzione del composto psicofisico, ovvero nel reinserimento della materia nel “processo di produzione e distruzione”<sup>1116</sup>. Anche Leopardi, come Lucrezio, definisce la morte “sola nel mondo eterna”<sup>1117</sup>. Ma mentre per l’epicureismo il materialismo (la negazione dell’immortalità dell’anima) conduce ad un rimedio efficace contro la paura della morte e porta all’atarassia in vita, per Leopardi la consapevolezza che la morte è assenza di sensazione e quindi di sofferenza ha come unico sbocco la scelta del suicidio (il tema sarà analizzato in seguito) per mettere fine alla sofferenza dell’esistenza, provocata dalla contraddizione tra desiderio della felicità e impossibilità di ottenerla. Leopardi – che pur condivide con Epicuro la consapevolezza che non c’è alcuna vita dopo la morte e che il piacere che l’uomo ricerca è un piacere terreno – pensa però che nessun argomento “scientifico” dimostrante che la morte è assenza di sensazione sia in grado di estirpare la sofferenza che la coscienza della propria finitezza provoca all’uomo. La verità, cioè la conoscenza della nostra mortalità, è fonte di dolore, poiché la morte rappresenta la

---

<sup>1111</sup> Zibaldone, 3507 (23 settembre 1823)

<sup>1112</sup> Naddei Carbonara (1982), p. 242, sottolinea come in Leopardi vi sia una distinzione tra il morire e la morte, assente invece in Epicuro: nel *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*, le mummie spiegano che l’istante preciso della morte, in cui l’anima prova “né piacere né dolore”, e lo stato *post mortem* che, essendo annullamento totale e quindi assenza di sensazione, non possono essere dolorosi; nemmeno i momenti che conducono alla morte sono dolorosi, ma consistono in un progressivo affievolimento dei sensi che pone l’anima in uno stato non ancora insensibile, ma di languore piacevole. Epicuro non prende invece in considerazione gli istanti precedenti la morte e considera il trapasso come un semplice “taglio netto” dalla sensibilità all’assenza di essa. Sulla morte e gli istanti ad essa precedenti come assenza di dolore si veda anche Zibaldone, 2566-67 (16 luglio 1822).

<sup>1113</sup> Zibaldone, 281-283 (17 ottobre 1820)

<sup>1114</sup> *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie* (16-23 agosto 1824)

<sup>1115</sup> Ruysch era uno scienziato olandese vissuto nel 1600.

<sup>1116</sup> Zibaldone, 4130 (5-6 aprile 1825); *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco* (1825).

<sup>1117</sup> ‘Coro di morti’ del *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie* (1824). Come si è detto *infra*, parte 1, Mazzocchini (1987), p. 67, n. 22, anche se con cautela, propone un raffronto tra l’espressione lucreziana *mors aeterna* di *De rerum natura*, III, 1091 e la definizione della morte nel Ruysch come “sola nel mondo eterna”, che egli ritiene potrebbe essere di derivazione lucreziana.

limitazione estrema per il desiderio che è naturalmente infinito. La coscienza della propria finitezza<sup>1118</sup> provoca dolore perché unita ad una volontà infinita<sup>1119</sup>. Non è la conoscenza in quanto tale della propria finitezza a provocare dolore. Il sentimento della propria nullità, che l'uomo sperimenta nella noia (la noia, che Leopardi definisce come “la morte nella vita”, “il nulla nell’esistenza”, fa sentire non solo la “nullità di ciò che è” ma anche “di quegli stesso che la concepisce e sente, e in cui sussiste”<sup>1120</sup>) e che la ragione mostra come verità, è sofferenza perché il *soggetto* che conosce la propria nullità è lo stesso amor proprio infinito, la stessa volontà infinita di esistere<sup>1121</sup>.

Anche per Leopardi, dal punto di vista scientifico, lo stato prenatale e quello *post mortem* sono identificabili in quanto stati di assenza di sensazione<sup>1122</sup>. Ma per Leopardi l'argomento simmetrico di Lucrezio non può essere valido: “noi piangiamo i morti, non come morti, ma come stati vivi; piangiamo quella persona che fu viva, che

---

<sup>1118</sup> Rigoni (1997), p. 94 n. 9, propone di estendere la stessa relazione presente tra morte e individualità in Hegel a quella tra morte (finitezza) e desiderio in Leopardi. Come per Hegel non c'è individualità senza finitezza, così per Leopardi non c'è desiderio senza individualità, cioè senza finitezza. Tuttavia tra gli esiti delle due concezioni della morte ci sono delle differenze. Hegel ritiene l'uomo mortale e finito (cfr. Kojève (1947), pp. 667-669): la coscienza della propria finitezza, benché non dia felicità, soddisfa l'orgoglio dell'uomo, perché gli svela la sua libertà (p. 684). La morte infatti è per l'individuo la condizione della sua libertà (p. 713): la possibilità del suicidio, cioè di scegliere la morte, manifesta la possibilità per l'uomo di liberarsi dal dato (p. 691); nel rischio consapevole della vita, che è pur sempre una forma di suicidio, è la condizione del riconoscimento da parte dell'altro (dialettica servo-padrone) che realizza la libertà umana. Anche per Leopardi la coscienza della propria finitezza, benché dolorosa, soddisfa l'orgoglio dell'uomo (Tristano preferisce una “filosofia dolorosa, ma vera”). Per Leopardi il suicidio è l'unica forma di liberazione dal dato (il dolore dell'esistenza), ma nell'esistenza non vi è libertà. La consapevolezza della mortalità dell'uomo, che in Hegel si trasforma in libertà attraverso il rischio della vita nella *lotta* per il riconoscimento, in Leopardi costituisce la condizione per la *compassione* dell'altro.

<sup>1119</sup> Il medesimo concetto è espresso da Schopenhauer: “la conoscenza, in se stessa, è sempre indolore. Il dolore colpisce soltanto la *volontà*, e insorge quando essa è inibita, ostacolata, arrestata: tuttavia, perché vi sia dolore, si richiede che l'inibizione sia accompagnata dalla conoscenza” (*Parerga e Paralipomena* (1851), 154). Anche per Schopenhauer, analogamente a Leopardi, è la conoscenza che determina la differenza tra la sofferenza animale e quella umana, molto più profonda. Tuttavia, Schopenhauer ritiene che l'uomo, proprio grazie all'uso della ragione, sia anche l'unico essere in grado di sottrarsi alla sofferenza attraverso la negazione della volontà (*Parerga e Paralipomena* (1851), 154). Secondo Leopardi invece la volontà non si può negare, anche se nella prospettiva de *La ginestra* la ragione come presa di coscienza del dolore è l'unico alleato che permette di trasformare l'amor proprio da egoismo a compassione per gli altri uomini (cfr. *infra*, paragrafo 4. VI).

<sup>1120</sup> *Zibaldone*, 2220 (3 dicembre 1821); corsivi di Leopardi.

<sup>1121</sup> Scrive Severino (1990), p. 74: “È perché l'esistenza è un volersi infinito che essa è angoscia infinita per l'annientamento infinito e l'infinita nullità di tutto ciò che essa tenta di trattenere presso di sé”; e p. 76: “Tale conoscenza produce angoscia e disperazione solo perché chi conosce la nullità delle cose, e dunque la propria nullità, è l'esistenza, cioè il voler esistere, il voler essere salvi dal niente. [...] La volontà di esistere è “cagione” del “sentimento della nullità di tutte le cose”, perché l'esistenza, pur non producendo la conoscenza della verità e l'angoscia, diventa il *soggetto* della conoscenza e dell'angoscia, in seguito all'irruzione in essa della coscienza, del pensiero, della ragione”.

<sup>1122</sup> *Zibaldone*, 283 (17 ottobre 1820): “come l'uomo non s'accorge né sente il principio della sua esistenza, così non sente né s'accorge del fine”.



vivendo ci fu cara, e la piangiamo perché ha cessato di vivere, perché ora non vive e non è. *Ci duole, non che egli soffra ora cosa alcuna*, ma che egli abbia sofferta quest'ultima e irreparabile disgrazia (secondo noi) di esser privato della vita e dell'essere. [...] Quanto è *al presente*, noi piangiamo la sua memoria, *non lui*"<sup>1123</sup>. Il dolore per la morte dei nostri cari non è rivolto all'idea che essi si trovino in un'ipotetico stato *post mortem* in cui starebbero soffrendo (anzi, se fossero puniti perché rei non ci farebbero compassione<sup>1124</sup>), ma per quello che essi hanno perduto per sempre (la vita, l'essere).

Allo stesso modo, la sofferenza dell'individuo per la propria morte non è legata al timore di quello che sarà lo *status post mortem*, ma alla frustrazione che l'amor proprio prova nel presente nel considerare la sua finitezza. Per questo nella prospettiva leopardiana, la rappresentazione dello stato *post mortem* al pari dello stato prenatale, e quindi come stato di assenza di dolore, non sortirebbe alcun effetto terapeutico, in quanto la morte ci fa soffrire *nel presente*. La critica che Leopardi potrebbe muovere all'argomento simmetrico è quella già mossagli da Nagel e Furley, basata su una concezione "progettuale" dell'uomo, e quindi sempre ulteriormente aumentabile della felicità umana, che invece Epicuro ritiene di potere (e dovere) estirpare per togliere il timore della morte. La morte per Leopardi è contraddittoria rispetto al desiderio infinito e la ragione non può fare niente per superare questa contraddizione (come secondo Nagel gli argomenti filosofici epicurei non valgono a eliminare il timore della morte). La critica che Alberti<sup>1125</sup> muove a Nagel, cioè di rimanere sul piano descrittivo<sup>1126</sup>, sul terreno dell'opinione comune (della comune identificazione di una persona con le sue infinite possibilità future e della sua felicità con la realizzazione di queste ultime), che è proprio quella che Epicuro vuole estirpare in quanto è la fonte del dolore, non vale per Leopardi. Leopardi fornisce infatti un fondamento "naturale" alla infinità del desiderio: l'uomo, pur sapendo razionalmente di essere mortale, *biologicamente* vuole l'infinito. Questo è anche alla base della teoria leopardiana che il piacere non è mai nel presente, che è finito, ma nell'attesa,

---

<sup>1123</sup> *Zibaldone*, 4278 (9 aprile 1827); corsivi miei.

<sup>1124</sup> *Zibaldone*, 4277 (9 aprile 1827)

<sup>1125</sup> Alberti (1990), p. 169.

<sup>1126</sup> Anche Nagel dice che "a man's sense of his own experience (...) does not embody this idea of a *natural* limit. His existence defines for him an essential openended possible future" ((1979), p. 9-10, corsivo mio), ma non dà un fondamento a questa esperienza: cosa che forse induce Alberti ad accusare di "descrittività" la posizione di Nagel. Cfr. anche Maso (2005), secondo il quale l'innata tendenza dell'uomo a superare i propri limiti "smentirebbe" la dottrina del limite di Epicuro.

nell'immaginazione, dove l'infinito è confuso con l'indefinito<sup>1127</sup>, quindi nel futuro (oltre che, come si è detto, nel ricordo del passato)<sup>1128</sup>. Secondo Leopardi il timore che la morte ci tolga delle possibilità future che l'uomo si raffigura come infinite non è basato sulla comune credenza, ma su una verità "biologica", ovvero sulla costituzione materiale del desiderio. Il desiderio di infinito cioè non è il risultato di una falsa opinione correggibile con argomenti filosofici, ma appartiene alla costituzione materiale dell'uomo. Ciò rende la paura della morte inevitabile e ogni argomento razionale impotente.

Per questo il passare del tempo, al quale il saggio epicureo, che ha raggiunto uno stato di piacere non aumentabile, è indifferente, a Leopardi provoca un sentimento doloroso di perdita definitiva<sup>1129</sup>. La morte altrui ci fa soffrire perché ci toglie "per sempre" l'affetto di chi abbiamo perduto (infatti, se noi credessimo che non sia "per sempre", non piangeremmo<sup>1130</sup>): "se noi vorremo accuratamente esaminare quello che noi proviamo, quel che passa nell'animo nostro, in occasione della morte di qualche nostro caro; troveremo che il pensiero che principalmente ci commuove, è questo: egli è stato, egli non è più, io non lo vedrò più"<sup>1131</sup>. Questo sentimento del "mai più" è un presagio della propria morte: "nel qual pianto e nei quali pensieri, ha luogo ancora e parte non piccola, un ritorno sopra noi medesimi, e un sentimento della nostra caducità (non però egoistico), che ci attrista e ci intenerisce"<sup>1132</sup>; un sentimento di caducità che non è egoistico, nel senso che è una riflessione sul senso della finitezza umana in generale: "nel dolore che si prova per morti, il pensiero dominante e principale è, insieme colla rimembranza, e su di essa fondato, il pensiero della caducità umana"<sup>1133</sup>.

Mentre per Epicuro l'assunzione da parte dell'uomo della finitezza della propria esistenza è la *condizione* che permette di ottenere il piacere nella vita presente, per Leopardi proprio perché l'amor proprio non può darsi limiti l'individuo non riesce ad accettare la propria finitezza e proverà sempre dolore per la sua condizione

---

<sup>1127</sup> Cfr. *infra*, paragrafo 4.II.

<sup>1128</sup> Cfr. *Zibaldone*, 3525 (26 settembre 1823): "Tutti hanno provato il piacere o lo proveranno, ma niuno lo prova"; e *Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare* (1824): il piacere esiste solo apparentemente nella "speranza cieca" di trovare la felicità in un piacere futuro o nel "conforto di fingere di aver goduto" (corsivi miei).

<sup>1129</sup> Si veda la sofferenza per il passare inesorabile della giovinezza espressa nel *Il passero solitario* (1819).

<sup>1130</sup> *Zibaldone*, 4279 (9 aprile 1827)

<sup>1131</sup> *Zibaldone*, 4278 (9 aprile 1827)

<sup>1132</sup> *Zibaldone*, 4278 (9 aprile 1827)

<sup>1133</sup> *Zibaldone*, 4278 (9 aprile 1827)

mortale<sup>1134</sup>. D'altra parte, l'impossibilità del darsi della felicità conduce Leopardi a vedere nella morte non solo il maggior dolore, ma anche l'unico rimedio alla sofferenza provocata dalla frustrazione del desiderio<sup>1135</sup>: la morte "ogni gran dolore, / ogni gran male annulla. / Bellissima fanciulla, / dolce a veder, non quale / la si dipinge la codarda gente"<sup>1136</sup>. Nell'*Inno ad Arimane* la preghiera di morire assume il significato di un desiderio di liberazione dai mali della vita: "ti chiedo quello che è creduto il massimo de' mali, la morte. [...] Non posso, non posso più della vita". Se per l'epicureo la *secura quies*<sup>1137</sup> in cui la morte consiste è ciò che la rende non temibile, non per questo fa di essa qualcosa di desiderabile. Per Leopardi invece il carattere di insensibilità della morte è ciò che fa di essa l'unica via di scampo all'infelicità dell'esistenza<sup>1138</sup>: la morte è "sicura dell'antico dolor"; nella morte "alla speme, al desio, l'arido spirito / lena mancar si sente: / così d'affanno e di temenza è sciolto"<sup>1139</sup>. La morte è quello stato di insensibilità<sup>1140</sup> che mette fine al "desio" e con esso all'"affanno". In quanto annullamento totale, essa è "medicina di tutti i mali"<sup>1141</sup>.

Anche per Leopardi il timore della morte è un "error di giudizio"<sup>1142</sup>, ma in un senso diverso da quello che questa espressione ha per Epicuro. Per quest'ultimo il timore della morte deriva da un giudizio errato (una falsa opinione) circa la vera

<sup>1134</sup> Cfr. Natoli (1998), pp. 136-137: "l'uomo che si comprende come natura dovrebbe impadronirsi del tempo che il caso gli assegna e divenire docile nei confronti della morte. Eppure così non è. [...] [Leopardi] precipita nell'assoluta infelicità perché [...] pretende eternità: troppa eternità. Sa che non c'è, e la vuole. Resta segnato dal cristianesimo".

<sup>1135</sup> Nel *Bruto minore* (dicembre 1821) il suicidio assume il significato di una vendetta (questo il senso del "maligno" dei versi seguenti) contro la "necessità" del fato, che condanna gli uomini al dolore: "la tiranna tua destra [...] / indomito scrollando si pompeggia, / quando nell'alto lato l'amaro ferro intride, / e maligno alle nere ombre sorride" (vv. 40-45).

<sup>1136</sup> *Amore e Morte* (1832), vv. 8-12

<sup>1137</sup> *De rerum natura* III, 939

<sup>1138</sup> Cfr. Mazzocchi (1987), che reperisce le analogie tra la visione epicurea e leopardiana della morte nell'idea dell'annientamento totale e nella polemica antispiritualista, ma rileva che tali analogie si fermano appunto alla concezione dello stato *post mortem* (si veda *infra*, parte 1).

<sup>1139</sup> "Coro" dei morti del *Ruysch* (1824).

<sup>1140</sup> Cfr. *Dialogo di un fisico e di un metafisico* (1824): se la morte fosse ozio spaventerebbe ("piena d'ozio e di tedio [...] dalla vita alla morte non è divario. Il che se io credessi, ti giuro che la morte mi spaventerebbe non poco"); essa è ricercata perché è annullamento totale.

<sup>1141</sup> *Dialogo di Plotino e di Porfirio* (1827). La sapienza silenica è proclamata in vari luoghi dell'opera leopardiana: in *Zibaldone*, 676 (18 febbraio 1821) "Non siamo dunque nati fuorché per sentire qual felicità sarebbe stata se non fossimo nati?"; in *Zibaldone*, 4043 (8 marzo 1824): "la vita è per se stessa un male", quindi è preferibile "il non vivere, o il viver meno"; nelle sentenze degli antichi pensatori elencate nel *Dialogo di Tristano e di un amico* (1832); nel verso di Menandro in epigrafe ad *Amore e Morte* (1832): "Muor giovane colui ch'al cielo è caro"; nei versi 27-28 di *Sopra un bassorilievo antico sepolcrale* (1835): "Mai non veder la luce / era, credo, il miglior". Sulla sapienza silenica come sfondo del pensiero leopardiano, il cui pessimismo quindi, lungi dall'essere spiegabile come sfogo di una sofferenza individuale, è manifestazione della coscienza della nullità e del dolore dell'esistenza, radicata nella cultura occidentale, cfr. Tartaglia (1995).

<sup>1142</sup> *Zibaldone*, 4242-4243 (8 gennaio 1827)

natura di essa, correggibile attraverso la conoscenza, che toglie perciò il timore stesso, riportando così la serenità nella vita; per Leopardi, invece, che il timore della morte derivi da un giudizio errato, è un argomento a favore della razionalità del suicidio. Il timore della morte non è innato, ma è risultato di un ragionamento “illusorio”, naturale perché generato dalla natura in vista della conservazione dei viventi: il timore della morte non è cioè che lo specchio del sentimento naturale, e perciò ugualmente illusorio, dell’amore della vita (l’amore della vita è illusorio perché l’amor proprio infinito ama la vita solo in quanto e finché la *crede* un bene<sup>1143</sup>). Leopardi definisce “codarda gente”<sup>1144</sup> coloro che temono la morte: essi ne hanno un giudizio errato, per questo non hanno capito che è la fine di ogni male.

*Per Leopardi la morte racchiude in sé due aspetti tra loro contraddittori: da una parte essa è dolore estremo, dall'altra è estremo rimedio al dolore.* La contraddizione della morte è lo specchio della contraddizione tra desiderio infinito e infelicità che caratterizza l’esistenza: è perché il desiderio è infinito che vuole un’esistenza (una vita) infinita, ma è perché questa felicità non è possibile che desidera la morte. La stessa manifestazione dell’impossibilità di soddisfare il desiderio, la noia, è definita da Leopardi come “la morte nella vita”<sup>1145</sup>, cioè come una contraddizione. L’antinomia della morte è esplicitata in *Sopra un bassorilievo antico sepolcrale*<sup>1146</sup>, che si riferisce alla morte usando coppie di termini contraddittori: “grata la via / o dispiacevol sia”; “tristo il ricetto a cui movi o giocondo”; “se in disfavore al cielo [...] se cara”; “se misera [...] o fortunata”; “forse beata sei; ma pur chi mira, / [...] al tuo destin, sospira”; “se danno [...] se ben”; “se sventura è questo / morir [...] se [...] il vivere è sventura, / grazia il morir”. L’antinomia della morte – accentuata dalla giovane età della donna morta cui la poesia si rivolge – si definisce come contraddizione tra il punto di vista del ragionamento (l’“intelletto”), secondo il quale la morte è bene, e quello del sentimento (il “petto”), che prova invece sofferenza per la morte: “se all’intelletto / appar felice, invade / d’alta pietade ai più costanti il petto”; una contraddizione che rivela tutta la sua portata nell’antinomia rappresentata dalla sofferenza per la morte dei propri cari. Se la morte secondo il ragionamento

---

<sup>1143</sup> *Zibaldone*, 4242-4243 (8 gennaio 1827). Sulla differenza tra amore di sé e amore della vita si tornerà nel paragrafo 4. XII.

<sup>1144</sup> *Amore e Morte* (1832), v. 12

<sup>1145</sup> *Zibaldone*, 2220 (3 dicembre 1821)

<sup>1146</sup> Sulla costitutiva antinomia della morte, resa esplicita in *Sopra un bassorilievo antico sepolcrale* (1835), si veda Severino (1997), pp. 324-330.

razionale è bene, perché invece di desiderare la morte dei nostri cari, proviamo sofferenza per la loro scomparsa?

Anche per Epicuro la sofferenza per la morte dei propri cari è una contraddizione, ma con un significato diverso da quello che ha in Leopardi, perché proprio nel *ragionamento* razionale fondato sulla prolessi che ci mostra la morte come assenza di dolore, essa trova una soluzione: una sofferenza eccessiva è infatti ingiustificata, insensata, proprio a causa della consapevolezza che chi è morto non sta soffrendo<sup>1147</sup>. Invece, nonostante Leopardi giudichi *razionalmente* la morte “ai mali unico schermo”<sup>1148</sup>, “solo conforto” “ai nostri danni”, tuttavia per il sentimento, la “dipartita” dei (e dai) propri cari è “inconsolabil”<sup>1149</sup>, ovvero non vi è un ragionamento razionale che possa eliminare il dolore di tale perdita. Per questo dunque, nonostante l’intelletto mostri come la morte sia “bene” (“all’intelletto / appar felice”<sup>1150</sup>; “*nel vero* [...] grazia è il morir”<sup>1151</sup>) poiché evita, oltre alle altre sofferenze, anche quella di veder morire i propri cari (“ha chi more invidiabil sorte / a colui che la morte / sente de’ cari suoi”<sup>1152</sup>), proprio per il dolore che la morte dei propri cari provoca nessuno la augurerebbe alle persone che ama. *Sopra un bassorilievo* lascia aperta l’antinomia tra i due aspetti della morte, intesa da una parte come la maggiore sofferenza (secondo il sentimento) e dall’altra come l’unico scampo ai mali (secondo la ragione), proprio perché essa non ha soluzioni; ma *Sopra un bassorilievo* sottende che la “compassione” per il dolore dei propri cari è anche l’unico deterrente contro il suicidio<sup>1153</sup>, ciò che era stato esplicitamente affermato alcuni anni prima nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio*.

Nella prospettiva dell’“intelletto” la morte è un bene, quindi il suicidio rappresenta l’atto più razionale che esista. Che la scelta di rimanere in vita sia tanto naturale quanto *illusoria*, ovvero contraria alla ragione e quindi “pazza”, folle, è ciò che Leopardi sostiene già nel luglio 1820, il giorno stesso in cui termina il lungo pensiero che costituisce la prima formulazione della sua teoria del piacere: “tolti i sentimenti religiosi [le illusioni, appunto], è una felice e naturale, ma vera e continua

---

<sup>1147</sup> *Massime capitali*, XL

<sup>1148</sup> *Sopra un bassorilievo antico sepolcrale* (1835), v. 61

<sup>1149</sup> *Sopra un bassorilievo antico sepolcrale* (1835), v. 54

<sup>1150</sup> *Sopra un bassorilievo antico sepolcrale* (1835), vv. 41-42

<sup>1151</sup> *Sopra un bassorilievo antico sepolcrale* (1835), vv. 81-84; corsivo mio.

<sup>1152</sup> *Sopra un bassorilievo antico sepolcrale* (1835), vv. 79-81

<sup>1153</sup> Questo ha un risvolto positivo nel senso che come la compassione evita il suicidio, proprio nella compassione c’è vita, attività (cfr. *La ginestra*): si veda *infra*, paragrafo 4. X.

pazzia, il seguitar sempre a sperare, e a vivere, ed è contrarissimo alla ragione, la quale ci mostra troppo chiaro che non v'è speranza nessuna per noi”<sup>1154</sup>. La speranza che ci mantiene in vita (in questo caso i sentimenti religiosi) non è prodotto della verità, bensì dell’“errore”. Al contrario, lungi dall’essere una manifestazione di irrazionalità, la scelta della morte è l’atto più razionale, che deriva dalla comprensione che essa rappresenta l’unico scampo ai mali. Il suicidio è atto razionale poiché non è in contrasto con l’amor proprio, ma è anzi l’estremo livello che l’amor proprio possa raggiungere. Per Leopardi il suicidio viene compiuto per amore di sé – poiché l’amor proprio “preferisce la morte alla cognizione del proprio niente”<sup>1155</sup> – ma un amore di sé degenerato: “in questa azione del privarsi di vita, apparisce il più schietto, il più sordido, o certo il men bello e men liberale amore di se medesimo, che si trovi al mondo”<sup>1156</sup>. L’estrema razionalità del suicidio coincide con il suo estremo “egoismo”<sup>1157</sup>, che Leopardi considera appunto una degenerazione (“la più brutta modificazione”<sup>1158</sup>) dell’amor proprio.

Nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio* del 1827 è presente lo stesso divario tra intelletto e sentimento, che non può trovare una conciliazione, ma rimane fermo con i suoi due esiti: il “bene” della morte che giustificerebbe il suicidio, dal punto di vista della ragione (rappresentata da Porfirio); la scelta di continuare a vivere, per non dare sofferenza ai propri cari, fondata dal punto di vista del “senso dell’animo” (rappresentato da Plotino). Ma alla fine è proprio il sentimento di compassione verso la sofferenza “inconsolabil” che provocheremmo ai nostri cari che vince sulle ragioni egoistiche del suicidio e ha la forza di attaccare alla vita. Non sono gli argomenti filosofici di Plotino a convincere Porfirio a rimanere in vita, proprio perché la ragione mostra la razionalità del suicidio, ma la “compassione” verso l’amico: “e non dee piacer di più, né vuolsi elegger piuttosto di essere secondo ragione un mostro, che secondo natura uomo. [...] Aver per nulla il dolore della disgiunzione e della perdita dei parenti, degl’intrinsechi, dei compagni, o non essere atto a sentire di sì fatta cosa dolore alcuno; non è di sapiente, ma di barbaro. Non far niuna stima di addolorare colla uccisione propria gli amici e i domestici; è di non curante d’altrui, e di troppo curante di se medesimo”.

<sup>1154</sup> *Zibaldone*, 183 (23 luglio 1820)

<sup>1155</sup> *Zibaldone*, 71

<sup>1156</sup> *Dialogo di Plotino e di Porfirio* (1827)

<sup>1157</sup> Cfr. *Zibaldone*, 125 (16 giugno 1820): la ragione pura è egoismo.

<sup>1158</sup> *Zibaldone*, 1100 (28 maggio 1821)

Per Epicuro la ragione, conoscendo i limiti che la natura ha dato al piacere, mostra la possibilità di raggiungere una vita felice e di conseguenza mostra l'irrazionalità del suicidio. Per Leopardi al contrario la ragione condurrebbe al suicidio: Plotino non ha argomenti filosofici da opporre al "pisanato" allievo. È la *natura* che, attraverso le illusioni – che prendono la forma delle "speranze nuove", della forza del sentire il dolore espressa nella poesia<sup>1159</sup>, della compassione verso gli amici, della spinta vitale dell'amore<sup>1160</sup> – fa desistere dall'intenzione di suicidarsi, vincendo sulla *ragione*<sup>1161</sup>, nonostante quest'ultima sia ormai diventata la "seconda natura" dell'uomo<sup>1162</sup>: "E quantunque sia grande l'alterazione nostra, – conclude Plotino – e diminuita in noi la potenza della natura; pur questa non è ridotta a nulla, né siamo noi mutati e innovati tanto [a causa della civiltà], che non resti in ciascuno gran parte dell'uomo antico" e l'errore della speranza<sup>1163</sup> "pur si commette di continuo; e non dagli stupidi solamente e dagli idioti, ma dagli ingegnosi, dai dotti, dai saggi; e si commetterà in eterno, se la natura [...] e non già il raziocinio [...] non lo spegne. [...] perché quel tal senso (si può dire), e non l'intelletto, è quello che ci governa."

Anche Schopenhauer considera il suicidio un atto di "egoismo" ovvero un'affermazione, da parte del *principium individuationis*, della volontà di vivere. È proprio per questo però che Schopenhauer, che vede nella negazione della volontà (*noluntas*) l'unica forma di liberazione dall'infelicità, critica il suicidio, che questa volontà invece afferma<sup>1164</sup>. In Schopenhauer la conoscenza razionale, elevando al di sopra del *principium individuationis*, mostra la vanità e la contraddizione del suicidio, che può sopprimere la volontà solo come determinazione individuale, ma non come cosa in sé. Solo attraversando quel dolore che nel suicidio si vorrebbe negare si può

<sup>1159</sup> Severino (1997), p. 280-285.

<sup>1160</sup> Tra queste illusioni, l'amore assume una connotazione particolare: esso dà "coraggio", quindi dà vita (*Amore e morte*, v. 23), però provoca anche il desiderio della morte, perché amore è una forma del desiderio infinito, la cui insoddisfazione è così dolorosa da far desiderare la morte (*Amore e morte*, v. 31). Sulla relazione tra morte e amore si veda anche il *Consalvo* (composto presumibilmente tra il 1831 e il 1833).

<sup>1161</sup> Damiani (1993), p. 126.

<sup>1162</sup> Tra gli argomenti a favore del suicidio, Porfirio sostiene appunto che esso è un atto contro natura solo dal punto di vista dell'uomo primitivo, che vive appunto secondo natura, ovvero secondo quell'illusorio amore per la vita che la natura ha istillato nell'uomo, ma non dell'uomo civilizzato, che non vive secondo la natura, ma secondo la ragione, che è diventata appunto la sua "seconda natura". Sull'impossibilità di condannare il suicidio in nome della natura, visto che la vita umana è regolata dalla ragione, si veda anche il *Bruto minore*, vv. 55-60, e *Zibaldone*, 1978-1979 (23 ottobre 1821).

<sup>1163</sup> Cfr. *Zibaldone*, 285 (18 ottobre 1820): "La speranza, cioè una scintilla, una goccia di lei, non abbandona l'uomo, neppur dopo accadutagli la disgrazia la più diametralmente contraria ad essa speranza e la più decisiva".

<sup>1164</sup> *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819), libro 4, § 69; cfr. *Parerga e paralipomena* (1851), 157.

arrivare all'unica forma possibile di liberazione dalla volontà<sup>1165</sup>, cioè la sua negazione. In Schopenhauer a vincere sul suicidio non è la volontà di vivere, bensì la sua negazione, attuata dalla ragione. Per Leopardi invece la ragione mostra il suicidio (forma estrema e razionale di affermazione dell'amor proprio) come l'unico modo per sottrarsi al dolore dell'esistenza, ma alla fine sulla ragione ha la meglio la "natura", ovvero la scelta di vivere, che è comunque un'affermazione dell'amor proprio, anche se un'affermazione illusoria, non vera e razionale come lo è il suicidio. Diversamente da Schopenhauer, ma anche da Epicuro (ovviamente quella epicurea è una prospettiva completamente differente da quella schopenhaueriana, poiché Epicuro non afferma la costitutiva infelicità dell'esistenza né intende negare la volontà di vivere), per Leopardi a mantenere in vita non è la ragione, la conoscenza della verità, bensì l'illusione.

---

<sup>1165</sup> *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819), libro 4, § 69.





#### 4. IX) INDIVIDUO E SOCIETÀ: LA “NATURALITÀ” DEL ΔΙΚΑΙΟΝ

Lascia dunque che sudino sangue spossandosi invano, lascia che lottino sull'angusto sentiero dell'ambizione; la loro sapienza discende dalle labbra d'altri, e dirigono il loro desiderio secondo quel che odono dire, non conforme alle proprie sensazioni.

(Lucrezio, *De rerum natura*, V, 1131-1134)

Secondo Epicuro la spinta naturale istintiva soggiacente ad ogni azione dell'uomo è la ricerca del proprio piacere individuale, a prescindere dal bene degli altri uomini o della comunità. Questo concetto è alla base della descrizione della nascita della società svolta da Lucrezio nel V libro del *De rerum natura*. Che gli individui per natura ricerchino esclusivamente la soddisfazione del proprio piacere è manifesto nel fatto che il concetto di bene comune (*commune bonum*<sup>1166</sup>) non era considerato dai primi uomini, i quali non seguivano alcuna legge nei rapporti reciproci: nello stato di natura ognuno usava la forza e viveva per se stesso, assecondando la propria volontà (*sponte sua sibi quisque valere et vivere doctus*<sup>1167</sup>) senza curarsi dell'interesse altrui. Anzi nei casi in cui l'interesse altrui si trovava a cozzare con quello personale, naturale era l'istinto di uccidere l'avversario: Lucrezio afferma che se questo stato si fosse protratto nel tempo la razza umana non sarebbe sopravvissuta fino al presente<sup>1168</sup>; secondo l'epicureo Colote<sup>1169</sup>, l'abitatore tipo di un ipotetico stato di natura, privo cioè di leggi e ordinamento politico, sarebbe stato un hobbesiano *homo homini lupus*, divoratore degli altri uomini.

Se l'unico bene naturale è il piacere individuale, non vi è alcun istinto naturale all'aggregazione sociale, ma anche il fondamento della creazione di rapporti e vincoli sociali risiederà nella ricerca del piacere individuale. La naturalità della società in Epicuro non è legata ad una tendenza innata dell'uomo alla vita in società<sup>1170</sup>, ma è una naturalità a posteriori, solo relativa al piacere. Lucrezio scrive che allo sviluppo

<sup>1166</sup> *De rerum natura*, V, 958 (LS 22J3)

<sup>1167</sup> *De rerum natura*, V, 961 (LS 22J3)

<sup>1168</sup> *De rerum natura*, V, 1026-1027 (LS 22K3)

<sup>1169</sup> Plutarco, *Adversus Coloten*, 1124 D (LS 22R)

<sup>1170</sup> Benché l'epicureo Ermarco, nel racconto riportato da Porfirio, *De abstinentia* I, parli di una possibile φυσικῆς τινος ὀκειώσεως (Porfirio, *De abstinentia* I, 7.1 (LS 22M1)), un'affinità naturale, innata, che avrebbe frenato gli uomini dall'uccisione reciproca, questo non implica la naturalità della società.

delle tecniche – sconosciute ai primi uomini<sup>1171</sup> – fece seguito un indebolimento della forza fisica: allora gli uomini, alla ricerca di una vita più comoda e non turbata da conflitti coi vicini, instaurarono tra loro dei legami di *amicitia*<sup>1172</sup>, stringendo dei patti (*foedera*) che hanno evitato che le uccisioni reciproche conducessero all'estinzione della specie<sup>1173</sup>. Nemmeno queste prime forme di regolamentazione della vita associata nascono da un istinto innato, bensì derivano dalla considerazione dell'utilità della giustizia nei rapporti sociali.

Il racconto dell'epicureo Ermarco riportato da Porfirio nel *De abstinentia*, che costituisce una delle principali testimonianze della concezione epicurea della genesi della regolamentazione legale della vita sociale, pone alla base dello sviluppo del diritto e della conservazione della società la legge che vieta le uccisioni reciproche (come scrive Goldschmidt, “*le fait primitif, dans la formation du droit, est l'homicide volontaire*”<sup>1174</sup>), identificando la ragione del suo rispetto nell'utile (τὸ συμφέρον). Il giusto (δικαίον) costituisce una determinazione, una specificazione dell'utile<sup>1175</sup>: è ciò che è utile nell'ambito dei rapporti sociali.

La nozione di utile è oggetto di prolessi<sup>1176</sup> (non è innata, ma si forma a posteriori, a partire dall'esperienza). L'utile quindi *non è prodotto del ragionamento* (e quindi nemmeno il giusto): Ermarco afferma che la maggior parte degli uomini ne ha originariamente un sentimento prerazionale (ἀλόγως αὐτοῦ [τοῦ χρησίμου] πρότερον αἰσθανομένους<sup>1177</sup>) e che esso è oggetto di una ἄλογον μνήμην<sup>1178</sup> (del legame tra prolessi e memoria si è parlato nel paragrafo sulla canonica epicurea). La prolessi ἄλογος dell'utile *deve però diventare oggetto del ragionamento* per divenire efficace e applicata permanentemente. L'ἀλογία della prolessi la rende infatti inefficace senza l'intervento della ragione, in quanto insufficiente a garantire il

---

<sup>1171</sup> *De rerum natura*, V, 933-957 (LS 22J2-3)

<sup>1172</sup> Del differente significato di questa accezione lucreziana di *amicitia* rispetto alla φιλία epicurea si discuterà in seguito.

<sup>1173</sup> *De rerum natura*, V, 1019-1027 (LS 22K2-3)

<sup>1174</sup> Goldschmidt (1982), p. 313.

<sup>1175</sup> Long-Sedley (1987), p. 254, n. 2, commentano così *Massime capitali*, XXXVII, dove Epicuro si riferisce alla πρόληψις dell'utile: “il doit s'agir de la préconception de l'utilité plutôt que de celle de la justice”. La giustizia è oggetto di prolessi in quanto rappresenta una determinazione dell'utile, consistendo nell'utilità in relazione ai bisogni della comunità che gli uomini formano.

<sup>1176</sup> *Massime capitali*, XXXVI, XXXVII e XXXVIII.

<sup>1177</sup> In Porfirio, *De abstinentia* I, 8.2 (LS 22M3)

<sup>1178</sup> In Porfirio, *De abstinentia* I, 10.4 (LS 22N3)

rispetto del divieto di uccisione reciproca, perché non tutti sono in grado di vedere l'utile o di averlo sempre presente.

I primi legislatori stabilirono leggi che vietavano l'omicidio, comprendendo l'utilità sociale di tale divieto<sup>1179</sup>. Gli uomini delle prime comunità si astenevano dall'uccisione dei membri appartenenti alla stessa comunità economica<sup>1180</sup>. Ma intervenuti nel corso del tempo dei mutamenti dovuti all'aumento della popolazione e alla sicurezza garantita dall'allontanamento degli animali selvaggi, gli uomini, dimentichi della situazione passata (διὰ τὴν τοῦ παρεληλυθότος λήθη), ovvero dei motivi che li avevano portati a costituirsi in società, tornarono a commettere omicidi. È allora che intervennero nuovamente i legislatori, i quali compresero che per non indebolire la sicurezza (βοήθεια) della vita sociale era necessario elevare l'ἄλογον μνήμη dell'utile alla comprensione razionale di esso (ἐπιλογισμὸν [...] τοῦ συμφέροντος<sup>1181</sup>). A questo scopo stabilirono le legislazioni (νομοθεσίας)<sup>1182</sup>, infondendo in esse l'ἐπιλογισμὸς cioè la comprensione razionale dell'utile. L'istituzione del diritto richiede quindi l'intervento della ragione, che ha il compito di fissare in norme scritte la prolessi comune di giusto. Il diritto ha nei confronti della prenozione la stessa funzione svolta dal linguaggio: il linguaggio è un mezzo di cui la terapia dell'anima si serve per portare a comprensione razionale la prolessi di una cosa. Così il diritto serve a far comprendere razionalmente la prolessi di giusto o a farla tenere presente a chi non riesce a ricordarla<sup>1183</sup> (mentre agisce da deterrente per chi non è in grado di comprenderla<sup>1184</sup>): per questo in una comunità di saggi, che hanno chiara la prolessi del giusto, non c'è bisogno del diritto. Non c'è quindi δίκαιον senza λόγος, ovvero senza la possibilità di comprendere razionalmente l'utilità del giusto: per questo non è possibile stipulare un contratto, cioè regolare con leggi (νόμος), i rapporti tra uomini e animali, essendo questi ultimi privi di λόγος<sup>1185</sup>.

---

<sup>1179</sup> Porfirio, *De abstinentia* I, 7.1-2 (LS 22M1)

<sup>1180</sup> Porfirio, *De abstinentia* I, 10.4 (LS 22N2)

<sup>1181</sup> Porfirio, *De abstinentia* I, 10.4 (LS 22N3). Cfr. *De abstinentia* I, 8.2 (LS 22M3): anche i primi legislatori avevano condotto all'ἐπιλογισμὸν τοῦ χρησίμου chi ne aveva una sensazione ἄλογος.

<sup>1182</sup> Porfirio, *De abstinentia* I, 11.1 (LS 22N4)

<sup>1183</sup> Porfirio, *De abstinentia* I, 8.2 (LS 22M3)

<sup>1184</sup> Porfirio, *De abstinentia* I, 8.3 (LS 22M3)

<sup>1185</sup> Porfirio, *De abstinentia* I, 12.6 (LS 22N10)

La giustizia esiste *solo* nel contratto (συνθήκη)<sup>1186</sup> stipulato in vista di non causarsi torto reciproco<sup>1187</sup>: dove non c'è contratto (ciò avviene non solo nei rapporti tra uomini e animali privi di λόγος, ma a volte anche nei rapporti tra popoli<sup>1188</sup>), non c'è giustizia (δίκαιον). Ma benché la giustizia secondo Epicuro non sia niente in sé (οὐκ ἦν τι καθ'ἑαυτὸ δικαιοσύνη<sup>1189</sup>), ma venga ad esistere solo in seguito al contratto – allo stesso modo nemmeno l'ingiustizia è un male in sé (ἡ ἀδικία οὐ καθ'ἑαυτὴν κακόν)<sup>1190</sup>, ma solo dopo la stipulazione del patto, perché gli atti diventano ingiusti quando rientrano tra quelli punibili dalla legge<sup>1191</sup> – tuttavia essa non è creata *tout court* dalla ragione, ma ha un fondamento naturale<sup>1192</sup>: la prolessi di

<sup>1186</sup> *Massime capitali*, XXXIII. Cfr. *Massime capitali*, XXXII.

<sup>1187</sup> *Massime capitali*, XXXII. Nel suo racconto Ermarco nomina il δίκαιον in relazione al patto (συνθήκη): Porfirio, *De abstinentia* I, 12.5 (LS 22N9).

<sup>1188</sup> *Massime capitali*, XXXII

<sup>1189</sup> *Massime capitali*, XXXIII

<sup>1190</sup> *Massime capitali*, XXXIV

<sup>1191</sup> Chi viola il patto vive con la paura di essere scoperto e punito: la scelta di una condotta giusta diventa perciò naturale perché il suo contrario, l'ingiustizia, contrasta con la possibilità di condurre una vita piacevole, ossia priva di turbamento (l'ingiustizia ricade su chi l'ha commessa poiché il timore di essere scoperti toglie la serenità dell'animo: *Massime capitali*, XXXIV e XXXV; *Sentenze vaticane*, 7; *De rerum natura*, V, 1151 (LS 22L7)). Anche secondo Epicuro chi, come Gige nella favola di *Repubblica*, II 359d-360d, possedesse un anello in grado di renderlo trasparente, potendo commettere ingiustizia senza essere visto, sarebbe comunque turbato dall'aver commesso un'ingiustizia, ma non per la motivazione addotta da Platone che la giustizia è un bene in sé, ma poiché non potrebbe essere sicuro di non venire mai scoperto (Long e Sedley (1987), p. 272).

<sup>1192</sup> Le interpretazioni della giustizia epicurea possono essere suddivise in tre gruppi:

1) Tra i sostenitori della naturalità della giustizia epicurea vi è stato Philippson (*Die Rechtsphilosophie der Epikureer*, in *Archiv für Geschichte der philosophie* 23 (N. S. 16) (1910)); riconducibile alla tesi naturalista è anche un breve articolo di Hack (2006) (benché egli affermi che proposito della sua interpretazione sia superare la parzialità della lettura contrattualista e di quella naturalista), che individua nell'esposizione di Ermarco nel *De abstinentia* di Porfirio due fasi di sviluppo del diritto: una prima fase *istintiva* (naturale) di aggregazione sociale cui farebbe seguito una seconda fase convenzionale di fissazione delle norme da parte di legislatori (contratto).

2) I principali esponenti della interpretazione contrattualista sono Müller (1969) e Goldschmidt (1982). Secondo Goldschmidt per Epicuro “tout droit est nécessairement positif”, p. 323: la giustizia non può sussistere da sola, ma ha bisogno del diritto positivo per imporsi. Müller (1969) critica la tesi naturalista in base a tre punti: a) egli, p. 310, ritiene di potersi servire di una classificazione presente in Demetrio Lacone (*Aporie*, col. LXVII (Puglia)) dei diversi significati in cui qualcosa può essere considerato “naturale” (ἀδιαστρόφως, per istinto; κατηναγκασμένως, per necessità; συμφερόντως, per utilità), per mostrare che l'analogia tra la naturalità del diritto e la naturalità del linguaggio è solo apparente, in quanto il diritto, collocabile tra le realtà naturali nate dall'utile (συμφέρον), si distingue dal linguaggio appartenente invece a quelle naturali nate dall'istinto (ἀδιαστρόφως); b) nega, p. 314, che in Lucrezio si possa distinguere una prima fase istintiva o naturale del diritto, in quanto anche nella sua fase originaria il diritto è legato al συμφέρον, non all'istinto; c) la presenza, riconosciuta dagli epicurei, di norme giuridiche universalmente valide non costituisce comunque una dimostrazione della naturalità del diritto, in quanto anche queste norme nascono dall'utilità e non sono espressioni di una giustizia assoluta, esistente per sé.

3) una posizione “mediana”, adottata da Antonina Alberti (1995). Quest'ultima, p. 165, n. 11 e pp. 170-175, contesta la tesi convenzionalista sulla base della distinzione, presente in Lucrezio e nel racconto di Ermarco, tra una fase pre-legislativa (comportamenti spontaneamente “giusti”) e una legislativa, che

utile (συμφέρον). Il συμφέρον è classificato dall'epicureo Demetrio Lacone<sup>1193</sup> tra le realtà aventi a che fare con la natura; anche per Epicuro è il rimando (σύμβολον) al συμφέρον che fonda la naturalità della giustizia (τὸ τῆς φύσεως δίκαιον)<sup>1194</sup>.

La giustizia “naturale” epicurea si differenzia tuttavia dalla giustizia naturale com'è concepita ad esempio da Platone o dagli stoici. In una concezione della natura afinalistica come quella di Epicuro la giustizia non può avere alcun fondamento apriori o metafisico, non può esistere cioè una giustizia in se stessa, assoluta, quale potrebbe essere la giustizia ideale platonica o quella naturale stoica: non c'è un modello di giustizia che l'uomo potrebbe conoscere prima di farne esperienza, come non c'è una natura regolata da leggi razionali che costituisce un riferimento etico<sup>1195</sup>. La prenozione del giusto che, essendo καθολικὴ νόησις, fa di esso qualcosa di uguale per tutti (πᾶσι τὸ δίκαιον τὸ αὐτὸ<sup>1196</sup>), non è a priori, innata<sup>1197</sup>, bensì a posteriori, derivata dall'esperienza (come ogni prolessi, anche quelle dei concetti più astratti). *La giustizia epicurea è sì naturale, ma in quanto tale è relativa, non assoluta*: la sua naturalità non è a priori. Gli uomini non agiscono naturalmente seguendo la giustizia, bensì seguendo l'istinto naturale del piacere. La giustizia non è

---

mostrerebbe che per Epicuro la giustizia precede la legge e ne è teoreticamente indipendente. L'invalidità della tesi convenzionalista è dimostrata a suo avviso dal fatto che la legge a sua volta non è arbitraria o soggettiva, ma deve riflettere l'utile. Tuttavia Alberti nega non solo la tesi convenzionalista, ma anche l'esistenza di una giustizia naturale in Epicuro: “For Epicurus, therefore, neither is justice identifiable with the institution of law, nor is law the rationalization of justice despite the fact that law [...] has [...] a natural foundation” (p. 171). Secondo Alberti “it is a merit of Epicureanism [...] to have [...] distinguished scepticism and conventionalism from relativism” (p. 189): Epicuro “replaces natural justice with relative utility”, essendo la giustizia naturale di cui egli parla qualcosa di profondamente differente dalla giustizia naturale della tradizione filosofica precedente (p. 179).

C'è da dire tuttavia che Goldschmidt (1982), p. 322, parla di “naturalisme épicurien: le droit [...] est une réalité fondée [...] sur la nature des choses”, anche se non ha niente a che fare con l'idea di una giustizia esistente in sé; e che Müller, in un suo articolo del 1980, p. 350, vede nella nozione di συμφέρον il tentativo di accordare naturalismo e relativismo del diritto. Anche Long e Sedley (1987), p. 273, scrivono: “au lieu de traiter la nature et la convention comme les branches d'une alternative exclusive [...] Épicure accorde une force explicative à ces deux concepts, avec l'utilité comme facteur causal qui les relie entre eux”.

<sup>1193</sup> Demetrio Lacone, *Aporie*, col. LXVII (Puglia)

<sup>1194</sup> *Massime capitali*, XXXI (LS 22A1). Σύμβολον si può tradurre come “convenzione, patto” oppure “segno” (Long Sedley (1987), p. 253).

<sup>1195</sup> Scrive Müller (1980), pp. 350-351: “l'effort des atomistes de prendre la nature comme point de référence pour l'action morale n'a rien à voir avec le [...] mode de vie conforme à une nature universelle raisonnable, à détermination téléologique [...]. Pour les atomistes, il n'y a pas de valeurs qui pourraient être déduites d'un arrangement raisonnable de l'univers”.

<sup>1196</sup> *Massime capitali*, XXXVI

<sup>1197</sup> Cfr. Hack (2006) che sostiene, contro la tesi di Goldschmidt (1982), che interpretare il giusto, di cui Epicuro afferma che gli uomini hanno prenozione, come il prodotto di un ragionamento, è contraddittorio con il significato epicureo di prenozione, che in quanto criterio di verità è ἄλογος, cioè pre-razionale.

un valore in sé, ma esiste solo nell'utile ovvero è naturale solo in quanto relativa al piacere, in quanto cioè rappresenta uno strumento per raggiungerlo.

Ma proprio in virtù della naturalità dell'utile, *la giustizia epicurea, benché relativa, non è arbitraria o soggettiva*. Ermarco sostiene che è da stolti credere che ciò che è δίκαιον e καλόν secondo la legge sia sempre determinato da concezioni individuali (κατὰ τὰς ἰδίας ὑπολήψεις)<sup>1198</sup>. L'utile espresso dal contratto non è “l'utile del più forte” (la posizione di Epicuro non è riconducibile a quella di Trasimaco<sup>1199</sup>) non è cioè un utile arbitrario o soggettivo, bensì *oggettivo* perché strumentale al raggiungimento del piacere di tutti gli individui della società sottoposti ad esso. È la relatività del giusto, ovvero il suo doversi adattare alle circostanze esteriori (τῶν περιεστώτων πραγμάτων)<sup>1200</sup>, ad esempio alla natura dei diversi paesi<sup>1201</sup>, ad implicare che il *contenuto* del giusto non sia “lo stesso per tutti”, che la stessa cosa non sia giusta per tutti e sempre. Ma pur non essendo il giusto una cosa in sé, ovvero pur non avendo un'esistenza assoluta, ma solo relativa, il *concetto* di giusto è lo stesso per tutti (πᾶσι τὸ δίκαιον τὸ αὐτὸ)<sup>1202</sup>, in quanto è qualcosa di utile nella comunità degli uomini. Mentre le leggi particolari sono “convenzionali” e mutevoli in quanto devono adattarsi ai cambiamenti delle circostanze, l'utile che esse esprimono tutte ugualmente non è il prodotto di una convenzione. Infatti, se è vero che il giusto si concretizza nel contratto, ovvero nella legge (νόμος), tuttavia il contratto non crea la nozione di giusto, la cui esistenza, in quanto oggetto di prolessi,

---

<sup>1198</sup> Porfirio, *De abstinentia* I, 12.2 (LS 22N6). Si veda anche la testimonianza dell'epicureo Polistrato, *De contemptu*, XXI-XXVII, il quale critica coloro che, dal fatto che i valori morali (τὰ αἰσχροῦ καὶ καλοῦ) non sono gli stessi per tutti, ne deducono la falsità, ovvero la non esistenza. Secondo Polistrato i valori morali non sono identici a ciò che esiste per sé (τὰ καθ'αὐτὰ οὐ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν), ma non per questo non sono reali. Essi esistono realmente, oggettivamente (ἀληθῶς ὑπάρχει οὐ κατ'ἀλήθειαν), ma hanno un'esistenza relativa (πρὸς τί). Ciò che è giusto non è la stessa cosa per tutti, ma varia in base alle circostanze, come l'utilità delle azioni: “non è utile per ognuno fare le stesse cose [...] né tutte le credenze sono false, ma in accordo con la natura di ciascuno e con le differenti circostanze” (*De contemptu* XXVII, 15-25). Anche se non è qualcosa in sé la giustizia tuttavia per Epicuro appartiene a quei συμπτώματα o proprietà accidentali (cfr. *infra*, paragrafo 2. I) che hanno sì un'esistenza dipendente, relativa a qualcos'altro, ma pur sempre oggettiva, reale (*Epistola a Erodoto*, 68-71). Il *De contemptu* di Polistrato è noto in seguito al ritrovamento dei *Papiri di Ercolano*. Sulla figura di Polistrato, nominato nei *Papiri*, vi è una testimonianza di Diogene Laerzio, X, 25, che lo pone quale successore di Ermarco alla guida della scuola epicurea (Ermarco subentrò a Epicuro come scolarca dopo la morte di questi, avvenuta nel 270): si veda Indelli (1978), pp. 19-20.

<sup>1199</sup> Platone, *Repubblica* I, 338c-e

<sup>1200</sup> *Massime capitali*, XXXVIII

<sup>1201</sup> *Massime capitali*, XXXVI; Porfirio, *De abstinentia* I, 12.4 (LS 22N8)

<sup>1202</sup> *Massime capitali*, XXXVI

è evidente (ἐναργές), vera e universale. La legge particolare può perdere il suo carattere di giustizia, cioè la sua aderenza alla prolessi di utile, in base al variare delle circostanze<sup>1203</sup>. La legge quindi *non coincide* con la giustizia, poiché non è sempre utile. Per questo la giustizia di una legge deve essere giudicata dal λογισμός che attraverso un processo inferenziale (ἐπιμαρτύρησις) verifica l'aderenza della legge alla prolessi di συμφέρον<sup>1204</sup>. Il compito della ragione è quello di controllare la conformità delle leggi particolari da essa stabilite con l'utile naturale e, nel caso contrario, cambiarle. La legge espressa nel contratto trova perciò la sua legittimità nell'identità con l'utile naturale oggetto di prolessi.

Il diritto, quando il suo contenuto è giusto, ha la stessa funzione dell'esercizio della ragione, in quanto è uno strumento messo in opera dalla ragione per ottenere piacere. Per questo l'uomo che comprende razionalmente l'utile si sottopone di buon grado al diritto<sup>1205</sup>, poiché comprende l'utilità della tranquillità sociale per una vita senza turbamento, che è il fine dell'uomo. La comunità è strumentale alla ἰδίαν ἐκάστου σωτηρίαν<sup>1206</sup>. Nelle parole attribuite da Plutarco all'epicureo Colote, l'istituzione delle leggi ha evitato che gli uomini si sbranassero a vicenda e ha apportato ἀσφάλεια e ἡσυχία, sopprimendo i turbamenti (ἀπαλλάσσειν θορύβων)<sup>1207</sup>. Il guadagno della fiducia nei rapporti sociali (θαρρεῖν μάλιστα) è quindi strumentale al raggiungimento di una vita più piacevole (ἐβίωσαν [...] ἡδιστα)<sup>1208</sup>.

L'analogia tra ragione e diritto si estende anche al loro modo di operare: la ragione non deve fare violenza alla natura, ovvero al desiderio naturale del piacere, ma persuaderla: οὐ βιαστέον τὴν φύσιν ἀλλὰ πειστέον<sup>1209</sup>. Allo stesso modo, secondo il racconto di Ermarco, la legge all'origine non è stata imposta con la

---

<sup>1203</sup> *Massime capitali*, XXXVII (LS 22B2). Sul rapporto tra legge e giustizia si veda Alberti (1995).

<sup>1204</sup> *Massime capitali*, XXXVII (LS 22B2): τὸ μὲν ἐπιμαρτυρούμενον ὅτι συμφέρει ἐν ταῖς χρείαις τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας τῶν νομισθέντων εἶναι δικαίων ἔχει τὸ ἐν τοῦ δικαίου χώρᾳ εἶναι [...]; (Arrighetti: ἔχειν τοῦ δικαίου χώρᾳν <δ>εῖ [...]): "Fra le cose prescritte come giuste dalla legge ciò che è comprovato essere utile nelle necessità dei rapporti reciproci bisogna che costituisca il giusto".

<sup>1205</sup> Porfirio, *De abstinentia* I, 7.4

<sup>1206</sup> Porfirio, *De abstinentia* I, 10.2 (LS 22N2)

<sup>1207</sup> Plutarco, *Adversus Coloten*, 1124 D (LS 22R)

<sup>1208</sup> *Massime capitali*, XL

<sup>1209</sup> *Sentenze vaticane*, 21 (LS 21F2)



violenza (βιαιώς)<sup>1210</sup>: ciò che distingueva i legislatori non era la forza del corpo (ῥώμη σώματος) o del potere (δυναστευτικῆ δουλώσει), bensì la loro φρόνησις e la loro capacità persuasiva, ovvero la capacità di sviluppare negli altri la comprensione razionale dell'utile<sup>1211</sup>. I legislatori hanno φρόνησις e l'hanno infusa nelle leggi. In virtù di ciò, il diritto opera sui desideri irrazionali come fa il λογισμός, proponendosi di condurre alla felicità attraverso una loro limitazione. Esso rappresenta una vittoria della ragione sulla ricerca irrazionale del piacere individuale: Ermarco afferma che la parte irrazionale (ἀνόητον) dell'anima è arrivata al presente stato di civilizzazione come risultato dell'opera civilizzatrice applicata ai moti irrazionali del desiderio (τῆς ἀλόγου φορᾶς ἐπιθυμίας)<sup>1212</sup>.

È proprio per questa razionalità del diritto, per il suo essere uno strumento della ragione, che Ermarco afferma che se tutti fossero capaci di vedere l'utilità del giusto, non ci sarebbe bisogno delle leggi: la contemplazione (θεωρία) dell'utile e del dannoso infatti da sola basterebbe a perseguire il primo e fuggire il secondo<sup>1213</sup>. Le leggi fissano l'utile in norme che sono semplici aiuti alla memoria di chi ha compreso l'utilità della vita sociale e che perciò si sottomette volentieri ad esse<sup>1214</sup>. Nei confronti di chi ignora l'utile, poiché è incapace di comprenderlo razionalmente (ἀσυλλογίστων τοῦ χρησίμου<sup>1215</sup>; τοῦ συμφέροντος ἀμαθία<sup>1216</sup>), la legge esercita invece costrizione (βία), agendo da deterrente attraverso la minaccia della punizione<sup>1217</sup>. Al contrario una società di saggi, che abbiano compreso l'utile attraverso il λογισμός e lo abbiano sempre presente, non avrebbe bisogno di leggi.

In Epicuro la razionalità del diritto è fondata sulla sua utilità per una vita piacevole. Anche Leopardi identifica civilizzazione e “razionalizzazione” degli istinti individuali. Ma mentre Leopardi riflette in modo critico sulle conseguenze negative che la vita sociale (in particolare nella sua forma moderna, ovvero “stretta”, come si vedrà nel paragrafo successivo) ha per l'individuo, potendo essa sussistere solo a

---

<sup>1210</sup> Porfirio, *De abstinentia* I, 8.1 (LS 22M3)

<sup>1211</sup> Porfirio, *De abstinentia* I, 8.2 (LS 22M3)

<sup>1212</sup> Porfirio, *De abstinentia* I, 9.5

<sup>1213</sup> Porfirio, *De abstinentia* I, 8.4 (LS 22M4)

<sup>1214</sup> Porfirio, *De abstinentia* I, 7.4

<sup>1215</sup> Porfirio, *De abstinentia* I, 7.4

<sup>1216</sup> Porfirio, *De abstinentia* I, 8.3 (LS 22M3)

<sup>1217</sup> Porfirio, *De abstinentia* I, 8.3 e 8.5 (LS 22M3-4)

spese dell'amor proprio individuale, per Epicuro il diritto *non* rappresenta una *repressione* dell'istinto individuale al perseguimento del piacere, ma anzi ne favorisce il raggiungimento proprio attraverso la limitazione dei desideri irrazionali da esso attuata in quanto funzionale alla vita sociale. Epicuro non pone una contraddizione tra piacere dell'individuo e vita sociale<sup>1218</sup>, come fa invece Leopardi. Marcuse vede in questa accettazione dell'ordine sociale costituito uno dei principi dell'edonismo di Epicuro, al quale egli perciò critica l'incapacità di azione politica sull'esterno: “La verità, a cui il piacere dev'essere commisurato, – scrive Marcuse in relazione alla filosofia epicurea – non è altro che la fuga dal conflitto con l'ordine stabilito, la forma del piacere permessa, anzi incoraggiata dalla società”<sup>1219</sup>.

Tuttavia Epicuro coglie anche le contraddizioni insite nell'organizzazione sociale. Nel tessere le lodi del maestro, Lucrezio scrive che Epicuro constata l'infelicità regnante tra gli uomini, nonostante il benessere materiale favorito dallo sviluppo delle tecniche e l'ἀσφάλεια assicurata dal diritto<sup>1220</sup>. Questa infelicità dipende dall'incapacità degli uomini di trovare la felicità dentro di sé, quindi non è imputabile direttamente alla società; tuttavia la società *alimenta* dei desideri che possono facilmente trasformarsi in desideri vuoti. Come si è detto, alla base dell'aggregazione sociale e della sua regolamentazione attraverso il diritto c'è un bisogno naturale, la ricerca della sicurezza. Perciò coloro che ritengono di trovare tale sicurezza attraverso il potere politico cercano di soddisfare un bisogno naturale: “Allo scopo di aver sicurezza (θαρρεῖν) dagli uomini era un bene *secondo natura* anche quello del potere e della regalità, *sempre che per mezzo di queste cose si potesse ottenere tanto*”<sup>1221</sup>. Il rischio contro il quale Epicuro mette in guardia in questa massima è che il potere politico da desiderio naturale non necessario si trasformi in un desiderio vuoto, venendo a costituire così una fonte di turbamento: “Famosi e illustri vollero diventare alcuni pensando di procurarsi così la sicurezza (ἀσφάλειαν) dagli uomini; così che, se la loro vita è tranquilla, otterranno ciò che è il bene secondo natura; se non è tranquilla non posseggono quello per cui da principio furono mossi da un impulso

<sup>1218</sup> Scrive Antonina Alberti (1995), p. 174: “Nor does Epicureanism recognize a conflict between collective and individual interests, whereby the law, while representing collective interests, would restrict those of individual. [...] for Epicureanism, individual utility can only be realized through collective utility, which in turn is the outcome of responding to the real interests of individuals”.

<sup>1219</sup> Marcuse (1938), p. 118.

<sup>1220</sup> *De rerum natura*, I, 17-26 (LS 21X)

<sup>1221</sup> *Massime capitali*, VI; corsivo mio.

conforme a ciò che è bene secondo natura”<sup>1222</sup>. Quando il desiderio di potere politico diventa eccessivo mette in una situazione contraria a quella ricercata, poiché pone in lotta con gli altri: Epicuro definisce la contesa politica come πολιτική ἀγωνία<sup>1223</sup>, che è insieme “competizione” e “angoscia”. Nemmeno quando qualcuno è arrivato a possedere il potere che bramava è certo di avere ottenuto la sicurezza, poiché è molto facile che diventi bersaglio delle invidie altrui<sup>1224</sup>. Spesso la ricerca del potere è correlata al desiderio di fama e di ricchezza, che sono credute elementi fondamentali di una vita sicura, ma che invece rendono facilmente schiavo chi le persegue. “Una vita libera non può procacciarsi grandi ricchezze, perché ciò non è facile senza essere schiavi delle folle o dei monarchi”: per questo il saggio non accumulerà ricchezza, ma la dispenserà per guadagnarsi la benevolenza degli altri<sup>1225</sup>. Chi lotta per il potere mosso dall’ambizione non può essere felice, perché fa dipendere la sua felicità dalle opinioni degli altri (“la loro sapienza discende dalle labbra d’altri, e dirigono il loro desiderio secondo quel che odono dire, non conforme alle proprie sensazioni”<sup>1226</sup>). Una vita gioiosa e non turbata non può dipendere dalla stima e dall’ammirazione pubblica, in quanto la felicità non può trovare un fondamento in queste che, al pari della ricchezza, sono cause esterne indeterminate (ἀδιορίστους αἰτίας)<sup>1227</sup>; perciò il saggio non deve curarsi delle lodi degli altri, né ricercarle, semmai esse devono seguire spontaneamente dagli altri<sup>1228</sup>. Dato il rischio del desiderio dell’attività politica di degenerare in desiderio vuoto, la scelta di Epicuro è di “vivere nascosto” (λάθε βιώσας<sup>1229</sup>) fuori dalla società, lontano dagli affari della città, poiché lo

<sup>1222</sup> *Massime capitali*, VII

<sup>1223</sup> Filodemo, *Reth.* 2.58 (Arrighetti, 10. 4)

<sup>1224</sup> *De rerum natura*, V, 1120-1128 (LS 22L3)

<sup>1225</sup> *Sentenze vaticane*, 67

<sup>1226</sup> *De rerum natura*, V, 1133-1134 (LS 22L4)

<sup>1227</sup> *Sentenza vaticane*, 81 (LS 21H4): “Non libera dal turbamento dell’anima né procura la vera gioia dello spirito né l’esistenza dei più grandi beni né l’onore e la considerazione presso la folla né alcun’altra cosa che dipenda da principi causali che non hanno limiti ben determinati (ἀδιορίστους)”. Cfr. Diogene di Enonada, fr. 103 (Casanova): “il nucleo della felicità è la disposizione d’animo, di cui noi siamo padroni. Fare il soldato è cosa dura e posta sotto il comando di altri; far l’oratore è pieno di agitazione e turbamenti nel pensiero di riuscire a persuadere: perché dunque cerchiamo un’attività siffatta di cui altri hanno il controllo?”

<sup>1228</sup> *Sentenze vaticane*, 64. Diogene Laerzio, X, 120 afferma che secondo Epicuro il saggio “avrà cura della buona fama fino al punto da non cadere in dispregio degli altri”: probabilmente questo è legato alla pratica di una vita giusta. Tuttavia il saggio non dipenderà dalle opinioni altrui, non si farà cioè turbare da esse: “i danni che provengono dagli uomini sono causati o da odio o da invidia o da disprezzo, cose cui il sapiente, in virtù di ragionamento, è superiore” (Diogene Laerzio, 117).

<sup>1229</sup> Plutarco, *Ἐὶ καλῶς εἴρηται τὸ Λάθε βιώσας*, p. 1128 sgg. (Usener 551); cfr. Diogene Laerzio, X, 119: secondo Epicuro il saggio οὐδὲ πολιτεύεσθαι.

ritiene più confacente ad una vita tranquilla: “Una volta ottenuta la sicurezza dagli uomini per la possibilità di avere fino ad un certo grado agiatezza e abbondanza, purissima diventa la tranquillità che proviene da vita serena e appartata dalla folla”<sup>1230</sup>, anche perché il guadagno di una sicurezza sociale è necessario ma non sufficiente a garantire l’assenza di turbamento: “a niente giovava il procacciarsi sicurezza dagli uomini finché rimanevano i sospetti e le paure per le cose del cielo e dell’Ade e di ciò che avviene nell’universo (ἐν τῷ ἀπείρῳ)”<sup>1231</sup>. Se non si conoscono i limiti del desiderio, attraverso una riflessione sulla natura del tutto (φυσιολογία), la ricerca di sicurezza tra gli uomini, oltre ad essere insufficiente al piacere, è anche esposta al rischio di degenerare in un desiderio vuoto.

È vero che Epicuro, uscendo dalla società per ritirarsi in una comunità filosofica alle porte della città, mostra una certa sfiducia nella possibilità di un’azione rinnovatrice su larga scala (una sfiducia che emerge anche nelle parole di Lucrezio, quando afferma che gli uomini si dannaranno *in ogni tempo* per la brama del potere, l’ambizione, l’invidia: *nec magis id nunc est neque erit mox quam fuit ante*<sup>1232</sup>). Questo, oltre che la sua concezione edonistica “individualistica”, gli è valso le critiche di “apoliticità” da parte di pensatori come Marx e Marcuse<sup>1233</sup>. Nella sua tesi dottorale sul paragone tra le filosofie democritea ed epicurea, Marx sosteneva come nel movimento di ritrazione del *clinamen*, che è il fondamento della libertà individuale, sia esemplificato il significato della *libertà* epicurea, che consiste appunto nella

---

<sup>1230</sup> *Massime capitali*, XIV; cfr. *Sentenze vaticane*, 58: “Bisogna liberarsi dal carcere degli affari e della politica”. La preferibilità di una vita ritirata, ovvero di un’obbedienza pacifica rispetto all’occupazione di un ruolo di governo, è ribadita da Lucrezio, *De rerum natura*, V, 1129-1130 (LS 22L3) e da Diogene di Enoanda, fr. 56 (Casanova): “il filosofo non vuole l’autorità e il comando di Alessandro, o ancor di più di quanto lui ne avesse”. Cfr. anche la descrizione del saggio epicureo in Diogene Laerzio, X, 117-120, dove tra le caratteristiche del saggio vi è quella di non impegnarsi nella politica (LS 22Q5).

<sup>1231</sup> *Sentenze vaticane*, 72

<sup>1232</sup> *De rerum natura*, V 1135 (LS 22L4)

<sup>1233</sup> Marx (1841). Scrive Marcuse (1938), p. 120: “una ragione come questa [...] si presenta soltanto più come astuzia soggettiva e come un particolare «saperci fare», il quale lascia sussistere tranquillamente l’irrazionalità universale”. La critica di antisocialità alla filosofia di Epicuro risale all’antichità: si veda in particolare Lattanzio, *Divinae Institutiones*, III 17, 42 (Usener 523 e 540): *dicit Epicurus... nullam esse humanam societatem: sibi quemque consulere [...] neminem esse qui alterum diligat nisi sua causa*. Lattanzio esagera (cfr. Long (1986), p. 289), ma le sue critiche danno l’idea dell’immagine “antisociale” della filosofia epicurea presso gli antichi. Per una difesa della “socialità” della filosofia epicurea si veda Pierre Bayle (*Dictionnaire*, voce “Epicuro”) che vede nell’amicizia epicurea la prova che anche un sistema che nega la provvidenza e sostiene che il fine dell’uomo è la propria soddisfazione è in grado di promuovere la virtù e non negare la vita sociale.

ritrazione del saggio dal mondo esterno verso la propria interiorità, in un atteggiamento paragonabile a quello degli dei rispetto alle vicende del cosmo<sup>1234</sup>.

Tuttavia la sua filosofia non può essere accusata di essere un puro edonismo egoistico. Epicuro non adotta i mezzi della politica tradizionalmente intesa perché rischiano di trasformarsi in fonti di turbamento, essendo portatori di quei valori *competitivi* che provocano dolore. Il bene dell'uomo per Epicuro non risiede nella sua vita "esteriore", nella gloria (si è appena visto come il saggio debba rapportarsi al parere degli altri), nell'azione, bensì nella sua interiorità. Nel Giardino Epicuro si propone di costruire una società dove non dominino i valori competitivi<sup>1235</sup>, che non danno vera felicità, perché legano la felicità all'ottenimento di beni esteriori e al giudizio altrui.

La vita nel *Κέπος* è fuori dalla società<sup>1236</sup> intesa come alimentatrice di desideri vuoti. Ma l'epicureismo non è una filosofia elitaria. Epicuro in molte sue affermazioni mostra di concepire la filosofia come qualcosa che tutti dovrebbero praticare. In *Sentenze vaticane*, 29 Epicuro afferma che egli vuole proclamare una verità che è utile a tutta l'umanità (*πᾶσιν ἀνθρώποις*). Testimonianza di questa volontà "universale" del messaggio epicureo è l'iscrizione di Diogene di Enoanda, che è pubblica proprio perché vuole arrivare a tutti, persino agli stranieri<sup>1237</sup> e ai posteri<sup>1238</sup>, perché la falsa opinione che causa infelicità e turbamento è come un'epidemia<sup>1239</sup> che si trasmette da uomo a uomo, e quindi ha bisogno di una cura "sociale", non solo individuale<sup>1240</sup>: "facendo così, e non partecipando alla vita politica, attraverso l'iscrizione io dico queste cose come se fossi presente e cercando di mostrare che il bene per la natura, che è l'atarassia, è lo stesso sia per il singolo che per tutti"<sup>1241</sup>.

---

<sup>1234</sup> Marx (1841), pp. 143-145. Secondo Marx, p. 147, nella declinazione "è espresso il concetto che l'atomo nega ogni movimento ed ogni relazione in cui sia determinato da un altro come esistenza particolare. Il che è rappresentato con l'astrazione dell'atomo dall'esistenza che gli sta di fronte e dal suo sottrarsi alla medesima": in Epicuro quindi "l'astratta individualità non è la libertà nell'esistenza, bensì la libertà dall'esistenza" (p. 173).

<sup>1235</sup> Cfr. *Massime capitali*, XXI: chi conosce i limiti della vita e del piacere "non ha bisogno di cose che comportino lotta (*ἀγῶνας*)".

<sup>1236</sup> Sul ritiro nel Giardino come uscita storica e temporale dalla società, ovvero dei valori di cui essa è portatrice, si veda Montserrat Jufresa (1996).

<sup>1237</sup> Diogene di Enoanda, fr. 3, IV-V, fr. 30, II e fr. 121 (Casanova)

<sup>1238</sup> Diogene di Enoanda, fr. 3, IV-V, fr. 120, II (Casanova)

<sup>1239</sup> Diogene di Enoanda, fr. 3, IV (Casanova)

<sup>1240</sup> Voelke (1986a), pp. 68-69, contesta quei critici che attribuiscono la filantropia di questa iscrizione, incisa su un muro di Enoanda intorno al 200 d.C, a influenze stoiche o di altre scuole dell'epoca perché la ritengono in contrasto col carattere individualistico o elitario della filosofia epicurea.

<sup>1241</sup> Diogene di Enoanda, fr. 3, I (Casanova)

Il significato assunto dalla *φιλία* all'interno della dottrina epicurea dimostra come essa sia ben lungi dal promuovere una ricerca egoistica del piacere individuale. Si è spiegato come il saggio possa prescindere dal diritto per essere "giusto". In una comunità di saggi, nei quali domina la ragione e che quindi sono giunti al livello di comprensione razionale dell'utilità di una giusta condotta sociale e hanno sempre presente la prolessi del giusto, il diritto sarebbe superfluo. Nel Giardino il diritto sussiste quindi in modo implicito. I rapporti tra i membri del Giardino non sono regolati dalle leggi, ma dall'amicizia: tra di essi l'"utilitarismo" del diritto viene superato nella *φιλία*. L'amicizia in Epicuro è quindi successiva alla giustizia<sup>1242</sup>. La stessa amicizia nasce inizialmente dall'utilità (*ἀπὸ τῆς ὠφελίας*)<sup>1243</sup>: Epicuro la definisce come la cosa più efficace che la ragione si procura per una vita piacevole, ossia priva di turbamento<sup>1244</sup>. L'amicizia ha quindi un fondamento utilitaristico, non innato<sup>1245</sup>: è per evitare l'insicurezza derivante dall'esterno che il saggio cerca di

<sup>1242</sup> Questa interpretazione dell'amicizia epicurea avvicina la tesi di Epicuro a quella di Aristotele (*Etica a Nicomaco*, VIII, 1, 1155 a 1-32) "quando si è amici, non c'è alcun bisogno di giustizia, mentre, quando si è giusti, c'è ancora bisogno di amicizia ed il più alto livello della giustizia si ritiene che consista in un atteggiamento di amicizia. E non solo è una cosa necessaria, ma è anche una cosa bella". D'altra parte però Aristotele ritiene che vi siano tre motivi fondanti dell'amicizia: l'utilità, il piacere e la virtù (*Etica a Nicomaco*, VIII, 3), ma che solo su quest'ultima possa basarsi un'amicizia autentica. In Epicuro si ritrovano questi tre motivi, che assumono però un significato diverso: egli ritiene che l'utilità sia il vero fondamento dell'amicizia; tuttavia anche Epicuro ritiene che un'amicizia che rimanga ancorata alla sua base utilitarista, ovvero mantenga come fine solo il piacere individuale, non costituisce una vera amicizia. Per l'identità tra amicizia e virtù in Epicuro si veda sotto, p. 238, n. 1247.

<sup>1243</sup> *Sentenze vaticane*, 23 (LS 22F1); cfr. Diogene Laerzio, X, 120 b: l'amicizia ha origine dalla *χρεία*.

<sup>1244</sup> *Massime capitali*, XXVII (LS 22E1)

<sup>1245</sup> I sostenitori della teoria "naturale" della giustizia epicurea ritengono che essa consista in uno sviluppo ulteriore dell'istinto *innato* che porta gli uomini a creare tra loro vincoli di *amicitia* (*De rerum natura* V, 1019). Müller (1969), nel sostenere la sua tesi "anti-naturalista" dell'origine del diritto, nega, p. 313, che l'*amicitia* delle origini possa essere risultato di un istinto innato e la identifica con un contratto. Sono d'accordo con questa interpretazione, perché essa trova un riscontro testuale evidente, citato da Müller stesso a sostegno della sua tesi, in *De rerum natura* V, 1025, dove di questi primi uomini che vivono tra loro secondo relazione di *amicitia*, è detto che *bona magnaue pars servabat foedera caste*: l'*amicitia* si identifica con i *foedera* (a ulteriore conferma, l'*amicitia* lucreziana si riferisce al *nec laedere nec violari*: *De rerum natura*, V, 1020). Long (1986), p. 310, considerando invece la giustizia come derivata dall'oggettivazione dei primi vincoli di *amicitia* ("friendship is conceived to be prior to justice"), non ritiene necessario supporre una diversità tra l'*amicitia* lucreziana e la *φιλία* epicurea. Ma il senso di *amicitia* che emerge dal testo lucreziano non permette di identificarla con la *φιλία* di cui parla Epicuro, che è successiva alla comprensione razionale dell'utilità del diritto e quindi a qualsiasi forma di organizzazione politica, nel senso che non ha bisogno di leggi o contratti per sussistere. Nello stadio delle prime organizzazioni sociali invece tale comprensione razionale non è stata ancora acquisita da tutti a un grado sufficiente da rendere possibile una vita senza leggi, regolata dalla pura *φιλία*: cfr. *De rerum natura* V 1024: *nec tamen omnimodis poterat concordia gigni*. Anche secondo Mitsis (1988), p. 106, il passo lucreziano non fornisce indicazioni per il significato della *φιλία* epicurea, perché si riferisce solo al patto di non aggressione reciproca: "these primitive *foedera* [...] guarantee only mutual noninterference, they do not reflect the mature vision of

rendersi amici tutti quelli che possono esserlo e almeno non nemici gli altri<sup>1246</sup>. In questo senso *l'amicizia è identica alla virtù*<sup>1247</sup>: un mezzo per il piacere individuale. Tuttavia per essere autentica l'amicizia deve evolvere rispetto alla sua origine utilitaristica, poiché chi ricerca sempre l'utilità (χρεία) non è amico<sup>1248</sup>. L'amicizia rappresenta perciò un *superamento della strumentalità dei rapporti umani regolati dal giusto*. L'amicizia infatti si distingue dalle virtù perché mentre queste non possono mai trasformarsi da mezzi in fini<sup>1249</sup>, essa invece non può durare se resta un semplice mezzo<sup>1250</sup>. Da mezzo del piacere individuale, l'amicizia deve diventare essa stessa un fine: nell'amicizia il piacere del piacere dell'amico diventa un *fine* da perseguire quanto il proprio piacere, diventa esso stesso un piacere. L'amicizia pone quindi un'identità tra amore di sé e amore dell'amico<sup>1251</sup>. Il saggio epicureo si prende talmente in carica il bene degli amici che non solo la sua amicizia perde ogni legame con il tornaconto personale<sup>1252</sup> (più che di ricevere, il saggio è contento di donare, di

---

friendship practiced by the sage". Ovviamente non intendo escludere che tra i membri delle prime organizzazioni sociali ci fossero rapporti di "amicizia" e che la φιλία epicurea sia tutt'altra cosa rispetto a questa, bensì intendo negare: a) l'innatismo dell'amicizia; b) la derivazione della giustizia dalla φιλία; c) l'identità delle prime forme di amicizia con la φιλία epicurea, fondata sulla filosofia.

<sup>1246</sup> *Massime capitali*, XXXIX

<sup>1247</sup> *Sentenze vaticane*, 23, lezione di Long-Sedley (LS 22F1): πᾶσα φιλία δι'ἑαυτὴν ἀρετὴ [ἀίρετή: Usener, Arrighetti] ἀρχὴν δ'εἴληφεν ἀπὸ τῆς ὠφελίας. La versione che fa dell'amicizia una virtù (ἀρετή), che tuttavia ha origine nell'utilità (che ha l'apparenza di un paradosso: se l'amicizia è una virtù, è chiaro che è fondata sull'utilità), è stata spesso emendata nella versione che fa dell'amicizia qualcosa di ἀίρετή, da scegliere per se stessa, *nonostante* abbia la sua origine nell'utilità. Long (1986), p. 305, afferma che benché l'emendazione in ἀίρετή semplifichi il significato della sentenza, l'identità tra amicizia e virtù riprende la definizione teorizzata da Aristotele. In ogni caso, quale che sia la lezione corretta, questa identità è presupposta nella *Sentenza vaticana* 23, in quanto la derivazione dell'amicizia dall'utilità (ὠφελίας) la rende affine alle virtù. La *Sentenza vaticana* 78 accosta amicizia e saggezza (σοφία) quali caratteristiche dell'uomo di animo nobile, ma dal testo non è possibile stabilire con certezza quale delle due virtù Epicuro consideri un bene immortale e quale un bene mortale (cfr. LS 22F7 e nota). Supporterebbe la tesi dell'amicizia come bene immortale l'iscrizione di Diogene di Enoanda, fr. 57, I (Casanova) (= LS 22S), dove si dice che quando l'amicizia regnerà tra gli uomini, la vita dei mortali sarà come quella degli dei. Ma nei testi epicurei è frequente il paragone tra la vita del saggio e quella degli dei.

<sup>1248</sup> *Sentenze vaticane*, 39 (LS 22F4)

<sup>1249</sup> Diogene di Enoanda scrive che le virtù, benché producano un piacere simultaneo (fr. 33, VIII (Casanova)), rimangono pur sempre mezzi per raggiungere il piacere, non si trasformano mai in fini (Diogene di Enoanda, fr. 32, III (Casanova)).

<sup>1250</sup> Long (1986), p. 302: "But justice, as so construed, will do nothing by itself to generate sympathy or pleasurable sentiments, even though it can be intelligibly advocated as a means of avoiding pain" e p. 305: "no pleasurable sentiment or intrinsic value pertain to just conduct. But friendship appears to be both a means to pleasure [...] and also a major part of the pleasurable life – in fact, itself a pleasure".

<sup>1251</sup> Cicerone, *De finibus*, I 66-70 (LS 22O) riporta tre pareri dei seguaci di Epicuro sull'amicizia (che l'amicizia nasca dall'utile come le virtù; che l'amicizia abbia per fine il piacere; che l'amicizia sia una sorta di *foedus* che "obbliga" i saggi ad amare gli amici come se stessi), che tuttavia convergono sulla necessità di un'identità tra amore di sé e amore dell'amico.

<sup>1252</sup> Secondo le parole di Torquato in Cicerone, *De finibus*, I, 66-70 (LS 22O4).

dividere con gli altri quanto possiede<sup>1253</sup>), ma che nell'interesse degli amici accetterebbe le più grandi sofferenze (ἀλγηδόναζ)<sup>1254</sup>, fino ad arrivare a morire per essi, qualora fosse necessario<sup>1255</sup>.

Questo conferma la tesi che la filosofia di Epicuro non è un edonismo egoistico o asociale: egli intende realizzare una società dove – attraverso la comprensione che il bene dell'altro è identico al proprio bene e quindi va perseguito ugualmente come un fine – siano aboliti i valori *competitivi*, che portano alla prevaricazione sugli altri, sono fonte di ingiustizia e invidia e provocano perciò angoscia e turbamento. Il Giardino quindi può essere visto come un tentativo iniziale, un nucleo dal quale si debbano in seguito diffondere universalmente i valori epicurei. La *Sentenza vaticana* 52 ha un respiro universalistico: “L'amicizia si stringe intorno al mondo abitato,

---

<sup>1253</sup> *Sentenze vaticane*, 44. Cfr. Plutarco, *Contra Epicuri beatitudinem*, 1097A (LS 22G), che riporta che secondo gli epicurei è più gradevole fare il bene che riceverlo.

<sup>1254</sup> Cfr. le parole dell'epicureo Colote in Plutarco, *Adversus Coloten* 1111B (LS 22H).

<sup>1255</sup> Diogene Laerzio, X, 117-120 (LS 22Q6). Secondo Mitsis (1988) il fatto che Epicuro attribuisca all'amicizia altruistica (non strumentale) un valore in sé, autonomo dal piacere individuale, minerebbe la coerenza dell'etica epicurea, il cui nucleo centrale è l'autosufficienza del saggio, aggiungendo al τέλος del piacere individuale il τέλος dell'amicizia. Scrive Mitsis, pp. 124-125: “if friendships are crucial for happiness, he must admit that the sage can be vulnerable [...] to chance, pain, and betrayal. Even if Epicurus denies that friendship makes one vulnerable in this sense, he must admit that without friends a sage's happiness will be somehow incomplete”. Long (1986), p. 306, n. 22, obietta a Mitsis che l'amicizia potrebbe dare piacere allo stesso modo che la musica, identificandola così, anche se non esplicitamente, con un piacere cinetico (tale identificazione è sostenuta anche da Long-Sedley (1987), p. 275, e da Prost (2004)). Tuttavia ha ragione Mitsis (1988) quando nota, p. 127, che la classificazione dell'amicizia tra i piaceri cinetici contrasta con l'affermazione epicurea che un uomo senza amici non potrebbe essere davvero felice (cfr. *Massime capitali*, XXVII). Ritengo che probabilmente l'amicizia in sé non è un piacere cinetico (fornendo sicurezza e confidenza dà infatti i mezzi di tranquillità che favoriscono il piacere catastematico): è il ricordo dell'amico che appartiene al piacere cinetico provocato dai piaceri dell'attesa e del ricordo. La seconda risposta che Long oppone alla tesi di Mitsis è che Epicuro non si aspetta che il saggio sia completamente invulnerabile alla fortuna e che ripone alcuni beni anche in qualcosa di “esterno” come l'amicizia. Tuttavia questa osservazione non costituisce una soluzione, bensì un'ammissione dell'incompatibilità constatata da Mitsis tra altruismo dell'amicizia epicurea (che non è solo piacere per il piacere dell'amico, ma anche sofferenza per i dolori dell'amico e accettazione di dolori per l'amico) e ideale etico dell'autosufficienza del saggio (ribadito nella *Sentenza vaticana* 79, secondo la quale chi è senza turbamento non viene turbato né da se stesso, né dagli altri: questa è l'interpretazione di Balaudé (1999), Arrighetti traduce: “l'uomo sereno procura serenità a sé e agli altri”). Alcune possibili risposte in difesa della “coerenza” di Epicuro, potrebbero essere le seguenti: la sofferenza per la sofferenza dell'amico non necessariamente va intesa come un dolore che turba l'atarassia del saggio; per quanto riguarda il problema del turbamento derivante da un eventuale tradimento da parte dell'amico, è che il saggio, avendo amici saggi, difficilmente incorre in questa possibilità (cfr. Diogene Laerzio, X, 120 b: l'amicizia si istituisce nella comunanza di vita tra coloro che hanno raggiunto la pienezza del piacere, ἡδονᾶς). In ogni caso Epicuro, *Sentenze vaticane*, 28 (LS 22F2), afferma che bisogna correre dei rischi per l'amicizia. L'idea espressa da Cicerone, *De finibus*, I, 70 (LS 22O5) dell'amicizia come una sorta di *foedus* (presumibilmente implicito, non scritto) che “obbliga” i saggi ad amare i loro amici come se stessi, sembra essere una posizione che mantiene insieme il carattere “strumentale” dell'amicizia (basata su un *foedus* “non scritto”) e quello altruistico.



proclamando a tutti noi che [dobbiamo] incitarci [a vicenda] a considerarci felici”<sup>1256</sup>. Anche Diogene di Enoanda prospetta una situazione, benché proiettata in un futuro indeterminato<sup>1257</sup>, in cui l’amicizia governi tutti i rapporti tra gli uomini e si sostituisca alla regolamentazione legale della vita sociale: “allora davvero la vita degli dei passerà tra gli uomini. Infatti tutto sarà pieno di giustizia (δικαιοσύνη) e di amore reciproco (φιλαλληλία), e non ci sarà impiego di mura o di leggi e di tutto ciò che macchiniamo gli uni contro gli altri”<sup>1258</sup>.

---

<sup>1256</sup> *Sentenze vaticane*, 52 (LS 22F5): ‘ Η φιλία περιχορεύει τὴν οἰκουμένην κηρύττουσα δὴ πᾶσιν ἡμῖν ἐγείρεσθαι ἐπὶ τὸν μακαρισμόν. La traduzione è mia.

<sup>1257</sup> Il fatto che Diogene di Enoanda, fr. 57, I, 2 (Casanova), affermi “è possibile” (δυνατόν) toglierebbe carattere utopistico alla descrizione della situazione futura.

<sup>1258</sup> Diogene di Enoanda, fr. 57, I (Casanova). Long e Sedley (LS 22S), p. 270, affermano che non è sicuro che questa volontà di estendere la comunità epicurea all’intero corpo dei cittadini sia propria anche di Epicuro. È vero che Epicuro affermò che solo i Greci possono filosofare (Clemente Alessandrino, *Stromata* I, 15, 67 (Arrighetti 143 = Usener 226)) e che nella descrizione del saggio epicureo in Diogene Laerzio, X, 117-120 (LS22Q2) si dice che non tutte le conformazioni fisiche e le origini etniche permettono il raggiungimento della saggezza, ma un’affermazione come quella di *Sentenze vaticane*, 52 farebbe propendere verso una concezione universalistica del pensiero di Epicuro.

#### 4. X) EGOISMO E RIFONDAZIONE DELLE VIRTÙ SULL'ILLUSIONE

La correlazione antagonistica di libertà e repressione, produttività e distruzione, dominio e progresso, costituisce realmente il principio della civiltà? O questa correlazione è forse soltanto il risultato di una specifica organizzazione storica dell'esistenza umana? In termini freudiani: il conflitto tra principio del piacere e principio della realtà è inconciliabile al punto da rendere necessaria la trasformazione in senso repressivo della struttura istintuale dell'uomo?  
(Marcuse, *Eros e civiltà*)

Come per Epicuro l'uomo agisce naturalmente seguendo la spinta verso il piacere individuale, così anche secondo Leopardi l'unica molla originaria di ogni azione umana è l'amor proprio. Nello stato presociale dell'uomo quindi "tutti i suoi doveri non riguardano[o] che se stesso, ed [hanno] il loro immobile fondamento nell'istinto che lo porta ad amarsi e conservarsi"<sup>1259</sup>. Nel IV canto dei *Paralipomeni della batracomiomachia* Leopardi critica la tesi della naturalità della società, secondo la quale "la città fu pria del cittadino" argomentando che l'afinalismo della natura conduce invece alla constatazione che "il cittadin fu pria della cittade", ovvero che la società non è originaria, naturale, ma derivante dall'utile individuale. Per natura infatti l'uomo non prova alcun istinto di aggregazione sociale: "nessun vivente, è destinato precisamente alla società"<sup>1260</sup>. Non esiste una "legge naturale" né esistono dei "doveri universali dell'uomo verso i suoi simili"<sup>1261</sup>. L'uomo naturalmente è egoista, quindi lo stato naturale è uno stato di egoismo: "Lo stato d'egoismo puro, e quindi di puro odio verso altrui (che ne segue essenzialmente) è lo stato naturale dell'uomo"<sup>1262</sup>. Nello stato di natura "eziandio nella propria specie l'uomo assolutamente primitivo non sente ingenitamente nessuna colpa a far male a' suoi simili per proprio vantaggio"<sup>1263</sup>. Il tentativo di soverchiare gli altri è un corollario dell'amor proprio, che è un "amore di preferenza"<sup>1264</sup> diretto verso se stessi. Il conflitto tra interessi individuali porta

---

<sup>1259</sup> *Zibaldone*, 370-371 (2 dicembre 1820)

<sup>1260</sup> *Zibaldone*, 872 (30 marzo - 4 aprile 1821). Sulla filosofia politica leopardiana si veda Rigoni (1997).

<sup>1261</sup> *Zibaldone*, 1709 (15 settembre 1821)

<sup>1262</sup> *Zibaldone*, 2438 (10 maggio 1822)

<sup>1263</sup> *Zibaldone*, 249 (19 settembre 1820)

<sup>1264</sup> *Zibaldone*, 872 (30 marzo - 4 aprile 1821)

inevitabilmente all'inimicizia naturale degli uomini: "l'uomo naturale è nemico di ciascun uomo"<sup>1265</sup>.

Analogamente a quanto ritiene Epicuro, nemmeno per Leopardi l'istinto di associarsi è naturale e tuttavia la società nasce in funzione dell'amor proprio, poiché ha come suo fondamento e fine l'*utile* individuale: se ciascuno potesse ottenere il proprio bene da solo, la società sarebbe *inutile*<sup>1266</sup>. La società deriva "dall'accordo dei membri verso il ben comune"<sup>1267</sup>, che non è il bene della massa<sup>1268</sup>, ma quel bene comune che realizza la felicità di tutti gli individui che compongono la società.

La società quindi è utile all'individuo solo quando nel perseguire il bene pubblico egli realizza il proprio vantaggio. Questo accade nella forma di società cui la natura aveva destinato l'uomo, ovvero in una "società larga", che è una società "accidentale [...] nata e formata dalla passeggera identità di interessi, e sciolta col mancare di questa". La società larga è una società temporanea, ossia limitata solo a quelle necessità per le quali gli uomini hanno bisogno dell'aiuto reciproco: "soccorrersi scambievolmente ne' bisogni (che in natura son pochi), e massime in quei bisogni (che sono anche meno) i quali esigono la cospirazione di più individui"<sup>1269</sup>. Una società di questo tipo "giovando agli interessi di ciascuno individuo in quello che hanno tutti di comune, non pregiudic[a] agl'interessi o inclinazioni particolari in quello che si oppongono ai generali"<sup>1270</sup>. Nella forma di società voluta dalla natura il conflitto tra bene comune e bene individuale rimane *potenziale*, poiché non ha modo di tradursi in atto: la natura, benigna nei confronti dell'uomo, ha posto nell'uomo l'amore per la specie umana e l'odio per gli altri individui, ciascuno di essi "necessario e naturale"; ma essendo il primo contrario alla conservazione e alla felicità della specie "non restava alla natura altro modo che il porre i viventi verso i loro simili in tale stato che la inclinazione degli uni verso gli altri operasse e fosse, l'odio verso i medesimi non operasse, non si sviluppasse [...] quanto all'atto non fosse, ma solo *in potenza*, come tanti altri mali, che essendo sempre, o secondo natura, solamente in potenza, *la natura non ne ha colpa nessuna*"<sup>1271</sup>.

---

<sup>1265</sup> Zibaldone, 1709 (15 settembre 1821)

<sup>1266</sup> Zibaldone, 548 (22-29 gennaio 1821)

<sup>1267</sup> Zibaldone, 548 (22-29 gennaio 1821)

<sup>1268</sup> Cfr. Zibaldone, 893: "se questo bene altrui, è il bene assolutamente di tutti, non confondendosi questo mai col ben proprio, l'uomo non lo può cercare".

<sup>1269</sup> Zibaldone, 3778 (25-30 ottobre 1823)

<sup>1270</sup> Zibaldone, 873 (30 marzo - 4 aprile 1821)

<sup>1271</sup> Zibaldone, 3929 (27 novembre 1823); corsivi miei.

È l'uomo che si è allontanato dalla natura, istituendo una forma di società stretta. La società moderna, che è una società stretta, non è vantaggiosa, bensì dannosa agli individui, poiché ne frustra l'amor proprio, costringendolo all'interno di vincoli sociali troppo limitanti, che non lasciano spazi alla sua realizzazione. La disciplina dell'amor proprio indotta dalla vita sociale stretta è fonte di infelicità<sup>1272</sup>, perché l'amor proprio è infinito e quindi non accetta limiti. "L'individuo nella società civile nuoce meno agli altri, ma molto più a se stesso"<sup>1273</sup>: la società stretta infatti diminuisce i mali fisici che gli uomini si provocano a vicenda (in quanto lo scopo della società è evitare l'aggressione reciproca), ma, frustrandone l'amor proprio, aumenta il loro male morale e di conseguenza la loro infelicità. La sublimazione dell'amor proprio richiesta dalla società stretta si traduce in una "spiritualizzazione"<sup>1274</sup> dell'uomo, ovvero in un aumento della sua vita interna conseguente alla diminuzione di quella esterna. L'uomo, che è nato per agire, non potendo dirigere l'azione verso l'esterno, la dirige infatti verso il suo interno<sup>1275</sup>. L'aumento della vita interiore (riflessione) a discapito di quella esteriore (azione) rende gli uomini infelici: "quanto è maggiore la sua vita interna, tanto maggiore è il bisogno e l'estensione e intensità ec. della vita esterna che si desidera. E mancando questa, quanto maggiore è la vita interna, tanto maggiore è il senso di morte, di nullità, di noia ch'egli prova"<sup>1276</sup>. L'uomo moderno è infelice perché il blocco dell'azione indotto dalla società moderna non permette al *surplus* di amor proprio (conseguente alla medesima civilizzazione<sup>1277</sup>) di scaricarsi all'esterno, provocando così una concentrazione dell'amor proprio su se stesso: "la civiltà [...] per sua natura

---

<sup>1272</sup> È una tesi avvicinabile a quella di Freud (1908). Per entrambi, Freud e Leopardi, la civiltà rappresenta una frustrazione del principio individuale del piacere, che si manifesta come infelicità secondo Leopardi, come nevrosi secondo Freud. Solo che per Freud il principio di piacere è un principio a carattere sessuale, mentre in Leopardi non presenta tale connotazione "specificata", ma appare come un principio più generale: l'amor proprio inteso come amore infinito di se stessi, della propria individualità. Per Freud non c'è una via di uscita (cfr. Galimberti (1999), pp. 691-695), mentre Marcuse crede nella possibilità di creare una società non repressiva. Anche Leopardi crede sia possibile, se una prospettiva come quella de *La ginestra* riesce a costituirsi.

<sup>1273</sup> *Zibaldone*, 3932 (28 novembre 1823)

<sup>1274</sup> *Zibaldone*, 3932 (28 novembre 1823); cfr. *Zibaldone*, 2412-2414 (2 maggio 1822): la civiltà rende l'uomo infelice perché perfeziona lo spirito e fa scadere il corpo. La civilizzazione ha creato dei piaceri spirituali che sono sublimazioni di quelli sensibili: l'amore "sentimentale" moderno è una spiritualizzazione dell'istinto sessuale che è stata provocata dall'uso delle vesti introdotto dalla civilizzazione (*Zibaldone*, 3301-3310 (29-30 agosto 1823) e 3910 sgg. (26 novembre 1823)). Anche i piaceri intellettuali non sono naturali, ma introdotti dall'incivilimento (*Zibaldone*, 178-179 (12-23 luglio 1820)).

<sup>1275</sup> *Zibaldone*, 1989 (26 ottobre 1821)

<sup>1276</sup> *Zibaldone*, 278-279 (16 ottobre 1820)

<sup>1277</sup> *Zibaldone*, 2412-2414 (2 maggio 1822)

rende l'uomo, per così dire, tutto spirito, ed accresce per conseguenza infinitamente la vita propriamente detta, e l'amor proprio [...] trasportando l'azione dalla materia allo spirito, l'attività, l'energia ec., e mettendo mille ostacoli all'attuale ed effettiva attività corporale [...] riconcentra orribilmente l'amor proprio, lo rivolge tutto sopra se stesso e in se stesso"<sup>1278</sup>. L'uomo moderno è un egoista perché la forma di organizzazione sociale in cui egli vive non gli permette di dirigere correttamente il suo amor proprio, che così si dirige verso se stesso, autoalimentandosi.

L'unica forma di governo perfetta in seguito all'allontanamento dell'uomo dalla natura è stata quella delle antiche repubbliche (che hanno i loro modelli in quella romana e in quelle greche)<sup>1279</sup>: “benché nessuno stato sociale possa farci felici, tanto più che ci fa miseri, quanto più colla pretesa sua perfezione ci allontana dalla natura [...]; dimostro che l'antico stato sociale aveva toccato i limiti della sua perfettibilità”. Le antiche repubbliche, in cui a governare era il popolo, erano basate sulla *libertà* degli individui, a sua volta fondata sulla loro *uguaglianza*, due caratteristiche *naturali* dell'uomo<sup>1280</sup>: non vi erano infatti distinzioni di ricchezza o potere, ma solo di merito. L'uguaglianza tra individui eliminava da questo tipo di società le ragioni di invidia: l'unico fattore di distinzione, il merito, non era oggetto di invidia, ma di ammirazione e gloria, perché dalle capacità individuali poteva trarre beneficio l'intera società. In questo stato il bene individuale coincideva con il bene pubblico e quindi l'esercizio della virtù aveva un senso, in quanto comportava un effettivo beneficio individuale. La virtù non riguarda l'uomo naturale, isolato, che non ha bisogno di morale<sup>1281</sup>, ma esiste solo nella società, in quanto è funzionale al bene comune. Ma il fondamento della virtù è l'amor proprio (“l'uomo non si può muovere neanche alla virtù, se non

---

<sup>1278</sup> La distinzione tra esistenza e vita formulata in *Zibaldone*, 3936 (28 novembre 1823) è fondamentale per l'idea che la vita civile rende più infelici in quanto aumenta la vita interiore.

<sup>1279</sup> *Zibaldone*, 1097 (27 maggio 1821). Le antiche repubbliche cioè sono sì perfette, ma solo in relazione all'uomo già corrotto rispetto alla situazione naturale: “non è maraviglia se mai non si è trovata né mai si troverà, fra le infinite eseguite, immaginate, eseguibili e immaginabili, forma alcuna di società perfetta, da quella primitiva e naturale in fuori” (*Zibaldone*, 3788 (25-30 ottobre 1823)). Quando l'uomo non era ancora corrotto, ossia abbastanza vicino alla natura, la forma migliore di società era la monarchica: la figura del sovrano dava unità alla società in quanto in lui si sintetizzava la tensione di tutti al bene comune. Ciò era possibile perché il sovrano era virtuoso; ma svelata la virtù come illusione e allontanata la società dalla natura trovare un individuo virtuoso era risultato impossibile e quindi il governo di uno solo era diventato inutile, perché il perseguimento del bene comune si sarebbe trasformato in realizzazione dell'interesse particolare del tiranno (si veda *Zibaldone*, 543 sgg. (22-29 gennaio 1821)). Sulla descrizione delle forme di società e rispettive degenerazioni si veda *Zibaldone*, 543 sgg. (22-29 gennaio 1821).

<sup>1280</sup> *Zibaldone*, 587-588 (29-31 gennaio 1821)

<sup>1281</sup> “L'uomo isolato non aveva bisogno di morale, e nessuna ne ebbe infatti, essendo un sogno la legge naturale. Egli ebbe solo dei doveri d'inclinazione verso se stesso” (*Zibaldone*, 1641 (5-7 settembre 1821)).

per solo e puro amor proprio, modificato in diverse guise”)<sup>1282</sup> nel senso che l’esercizio della virtù deve rappresentare un’utilità per l’individuo che la esercita. Per questo la virtù è possibile solo quando si considera il bene altrui come utile al proprio bene: la virtù consiste nell’“applicazione e ordinazione dell’amor proprio [...] al bene altrui, considerato quanto più si possa come altrui, perché in ultima analisi, l’uomo non lo cerca o desidera, né lo può cercare o desiderare se non come bene proprio”<sup>1283</sup>. L’eroismo che caratterizzava le repubbliche antiche infatti non ha una radice diversa dall’egoismo della società moderna, ovvero l’amor proprio<sup>1284</sup>. Ma le repubbliche antiche consentivano l’esplicazione dell’amor proprio individuale, che nel suo investimento per il bene pubblico riceveva alimento e soddisfazione: negli stati antichi la ricerca di quel “fantasma immenso” che è la gloria per Leopardi agiva come una “molla onnipotente della società”<sup>1285</sup>. A differenza di Epicuro, per il quale il saggio non deve curarsi del parere degli altri e che considera la gloria come un desiderio vuoto<sup>1286</sup>, per Leopardi la ricerca della gloria, illusione<sup>1287</sup> tipica delle società antiche, costituiva un importante motore dell’azione virtuosa e quindi di sfogo “positivo” dell’ambizione naturale correlata all’amor proprio<sup>1288</sup>. Inversamente, l’eccessivo sacrificio dell’amor proprio richiesto dalla società moderna, non ricompensato da alcuna soddisfazione, non può che rivoltarsi contro la ricerca del bene pubblico, sviluppando e accrescendo l’odio verso gli altri, che sono visti come la principale fonte della propria frustrazione. La società stretta moderna quindi accentua quell’odio che ogni individuo prova naturalmente verso gli altri, perché pone in contrasto i diversi interessi degli individui: “l’odio verso altrui non si può sviluppare né porre in atto se non quando si abbia o si abbia avuto affare coll’oggetto odioso. E

<sup>1282</sup> *Zibaldone*, 1100 (28 maggio 1821)

<sup>1283</sup> *Zibaldone*, 893 (30 marzo - 4 aprile 1821)

<sup>1284</sup> L’egoismo è la peggior forma che l’amor proprio possa assumere, “la più brutta modificazione dell’amor proprio” (*Zibaldone*, 1100 (28 maggio 1821)).

<sup>1285</sup> *Zibaldone*, 565 (22-29 gennaio 1821)

<sup>1286</sup> Lo scolio a *Massime capitali*, XXIX colloca il desiderio di statue e corone tra quelli non naturali non necessari. Diogene Laerzio, X, 120 a, riporta che il saggio reputa indifferente (ἀδιαφόρων) che vengano innalzate statue in suo onore.

<sup>1287</sup> Tra i vari passaggi leopardiani sulla vanità della gloria, si veda la citazione di Teofrasto in *Zibaldone*, 316 (11 novembre 1820). La vanità della gloria letteraria è argomento de *Il Parini*.

<sup>1288</sup> Si veda anche il *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl’Italiani* (la datazione è incerta: sulla base di un’analisi codicologica del manoscritto Dondero (1998), pp. 26-31, crede di poterlo datare tra la primavera e l’estate del 1824): secondo Leopardi nelle società moderne l’onore rappresenta un sostituto, sebbene molto meno elevato, della gloria delle società antiche. In *Zibaldone*, 2421-2425 (6 maggio 1822) Leopardi afferma che l’onore antico coincideva con la gloria, ovvero con la glorificazione, attraverso la memoria, di chi agiva onorevolmente, mentre l’onore moderno è molto più basso e molto meno universale, spesso premiato solo dalla coscienza individuale di chi ha agito con onore.

tanto più si sviluppa ed opera quanto questo affare è o è stato maggiore, e più frequente, più lungo, più continuo. [...] Sicché l'odio verso gli altri, qualità come naturale, così distruttiva della vera società, non solo in una società stretta non si scema nulla rispetto ai suoi simili da quel ch'egli era in natura, ma anzi, se non in potenza, certo in atto s'accresce a mille doppi"<sup>1289</sup>.

Nelle antiche repubbliche si realizza un equilibrio tra interesse dell'individuo e della società perché esse conservano ancora una quantità sufficiente di natura<sup>1290</sup>, che si manifesta come illusione che la virtù esista. La frattura tra la virtù individuale e il bene pubblico è rappresentata dalla figura di Bruto: la sua disperazione nasce dalla consapevolezza dell'inutilità del sacrificio individuale in nome della virtù. Prima di suicidarsi Bruto rinnega la virtù, poiché la comprende come illusione, come "parola" e non "cosa": "O virtù miserabile, eri una parola nuda, e io ti seguiva come tu fossi una cosa"<sup>1291</sup>. Il crollo delle antiche repubbliche è simboleggiato da questa scoperta di Bruto. La caduta delle virtù sulle quali si fondava la repubblica romana coincide secondo Leopardi anche storicamente con la conoscenza della verità, ovvero con l'avvento della filosofia a Roma<sup>1292</sup>: "la filosofia greca [...] fu la cagione della rovina di Roma"<sup>1293</sup>. Nell'omonima *Operetta* il senatore romano Murco non accoglie con gioia la notizia della morte di Cesare e al filosofo greco che si finge indignato del suo disinteresse per "la libertà, la patria, la virtù" risponde: "questo non è il secolo della virtù, ma della verità. La virtù non solamente non si esercita più col fatto [...], ma neanche si dimostra colle parole, perché nessuno ci crederebbe". In realtà il filosofo sa bene che "la filosofia non è altro che la scienza della viltà d'animo e di corpo, del badare a se stesso [...] e burlarsi della virtù e di altre tali larve e immaginazione degli uomini"<sup>1294</sup>, ma sa anche che l'illusorietà della virtù non è una verità da sbandierarsi in piazza.

---

<sup>1289</sup> *Zibaldone*, 3786-3787 (25-30 ottobre 1823)

<sup>1290</sup> *Zibaldone*, 570 (22-29 gennaio 1821)

<sup>1291</sup> *Comparazione delle sentenze di Bruto minore e di Teofrasto vicini a morte*

<sup>1292</sup> *Zibaldone*, 161 (8 luglio 1820): "Vedete che cosa avvenne ai Romani quando s'introdusse fra loro la filosofia e l'egoismo, in luogo del patriotismo. Il qual egoismo è così forte che dopo la morte di Cesare, quando pareva naturalissimo, che le antiche idee si risvegliassero ne' romani, fa pietà il vederli così torpidi, così indifferenti, così tartarughe, così marmorei verso le cose pubbliche. E Cicerone nelle *Filippiche* [...] vedete se predica la ragione, e la filosofia, o non piuttosto le pure illusioni, e quelle gran vanità che aveano creata e conservata la grandezza romana". Cfr. *Zibaldone*, 22.

<sup>1293</sup> *Zibaldone*, 331 (16 novembre 1820)

<sup>1294</sup> *Filosofo greco, Murco senatore romano, popolo romano, congiurati* (probabilmente del 1820); corsivo mio.

Solo l'illusione, (l'“errore”), infatti, conserva gli stati, la conoscenza del vero li distrugge<sup>1295</sup> poiché diffonde l'egoismo. La filosofia, ovvero la ragione pura senza la religione (illusione), è “dottrina della scelleraggine ragionata”, perché diffonde il “perfetto” egoismo<sup>1296</sup>. Se la virtù ha motivo di esistere solo se il suo esercizio è vantaggioso per l'amor proprio (ossia non ha altra esistenza al di fuori dell'utilità), ma l'esperienza insegna l'inutilità della virtù, allora essa non ha più motivo di esistere. Se al di fuori dell'utile non si dà altro fondamento morale “metafisico” alla limitazione dell'amor proprio infinito (la filosofia dimostra che non esistono modelli immutabili, che la giustizia non è nulla in sé<sup>1297</sup>), quest'ultimo si trasforma in libertà egoistica<sup>1298</sup>. Quando la virtù e la gloria vengono svelate dall'esperienza e dalla ragione come illusioni si diffonde l'egoismo: nello stato presente della società il sacrificio di se stessi per il bene pubblico, considerato dagli antichi magnanimità, è viltà, pigrizia, imbecillità<sup>1299</sup>, in quanto nella società moderna “non può scegliere il cammino della virtù se non il pazzo, o il timido e vile, o il debole e misero”<sup>1300</sup>.

Il risultato dello sviluppo della civiltà e della conoscenza della verità è l'egoismo individuale, talmente forte che “l'individuo solo, forma tutta la sua società”<sup>1301</sup>. Essendo l'egoismo individuale lo stato precedente la vita in società, “la meraviglia è ch'essendo tornato l'uomo allo stato naturale [...] la società non venga a distruggersi assolutamente, e possa durare con questi principi distruttivi per natura loro”<sup>1302</sup>. Il sussistere della società pur in uno stato di totale egoismo individuale è possibile perché la risultante delle forze uguali con cui ogni individuo si oppone al suo simile è

<sup>1295</sup> *Zibaldone*, 331 (16 novembre 1820); cfr. *Zibaldone*, 4135-4136 (18 aprile 1825).

<sup>1296</sup> *Zibaldone*, 125 (16 giugno 1820)

<sup>1297</sup> Per un paragone tra la giustizia platonica, dotata di un fondamento metafisico, e la posizione di Leopardi – che in *Zibaldone*, 2672 (12 febbraio 1823) ovviamente afferma di condividere l'affermazione di Callicle nel *Gorgia* cioè “la vera legge naturale, che ciascun uomo o vivente faccia tutto per se” – si veda Naddei Carbonara (1984).

<sup>1298</sup> Lo scetticismo ragionato porta all'egoismo morale (Tilgher (1940)).

<sup>1299</sup> *Zibaldone*, 2441 (10 maggio 1822)

<sup>1300</sup> *Zibaldone*, 978 (23 aprile 1821). Cfr. *Zibaldone*, 1594-1596 (31 agosto 1821): “La bellezza è naturalmente compagna della virtù. [...] perchè la natura ha posto un'effettiva corrispondenza tra le forme esteriori e le interiori, e se queste non corrispondono, sono per lo più alterate da quelle ch'erano naturalmente. Pure è certo che i belli sono per lo più cattivi. Lo stesso dico degli altri vantaggi naturali o acquisiti. Chi li possiede, non è buono. Un brutto, un uomo sprovvisto di pregi e di vantaggi, più facilmente s'incammina alla virtù. Gli uomini senza talento sono più ordinariamente buoni che quelli che ne son ricchi. E tutto ciò è ben naturale nella società. L'uomo insuperbisce del vantaggio che si accorge di avere sugli altri, e cerca di tirarne per se tutto quel partito che può. S'egli è più forte, fa uso della sua forza. Il più debole si raccomanda, e segue la strada che più giova e piace agli altri, per cattivarseli. Il forte non abbisogna di questo. [...] Così dico de' potenti ec. i quali non ponno essere virtuosi”.

<sup>1301</sup> *Zibaldone*, 876 (30 marzo-4 aprile 1821)

<sup>1302</sup> *Zibaldone*, 2438-2439 (10 maggio 1822)



“un equilibrio prodotto da una qualità distruttiva, cioè dall’odio e invidia e nemicizia scambievole di ciascun uomo contro tutti e contro ciascuno”<sup>1303</sup>. Da aggregazione nata dalla ricerca dell’utile la società si è trasformata in sistema tenuto paradossalmente in piedi dal principio che dovrebbe invece distruggerla, l’egoismo individuale. La società stretta in quanto “comunione d’individui sommamente nocentisi scambievolmente”<sup>1304</sup> diventa contraddittoria con lo stesso concetto di società: “il dir *società stretta*, massime *umana*, è contraddizione, non solo rispetto alla natura ec. ma assolutamente, rispetto a se stessa”<sup>1305</sup>. La natura ha fatto gli uomini liberi ed uguali; la società stretta provoca “una contraddizione nell’ordine delle cose umane, introducendo qualità contrarie alle qualità ingenite ed essenziali dell’uomo; vale a dire la soggezione e disuguaglianza contrarie alla libertà ed uguaglianza naturale”<sup>1306</sup>. Leopardi definisce la società moderna *innaturale* in quanto fa esplodere la *contraddizione* tra bene comune e odio reciproco<sup>1307</sup>, che rimane solo potenziale nella società larga ed “illusiva” nello stato repubblicano.

*Ma la società moderna ha solo la colpa di far esplodere una contraddizione, quella tra bene pubblico e amor proprio, che appartiene però all’essenza stessa della società*: “la stessa assoluta essenza della società porta in sé i germi della corruzione”<sup>1308</sup>. Lo stato sociale è “contraddittorio colla natura, e con se stesso” perché per esistere ha ugualmente bisogno di due principi che sono in contraddizione tra loro, ovvero la virtù (la morale) e il bene individuale: “non può sussistere senza la virtù e la morale [...] e queste non possono stare con un’altra cosa che è parimente necessaria al bene della società, vale a dire i vantaggi e i beni individuali”<sup>1309</sup>. L’equilibrio tra amor proprio e bene comune è solo nell’illusione dell’esistenza della virtù: la contraddizione della società (cioè la contraddizione tra amor proprio e bene comune) esplose quando l’esperienza svela l’illusorietà della virtù. “L’esser uomo buono per natura, e guastarsi necessariamente nella società, può servir di prova a

---

<sup>1303</sup> *Zibaldone*, 2437 (10 maggio 1822)

<sup>1304</sup> *Zibaldone*, 3788 (25-30 ottobre 1823)

<sup>1305</sup> *Zibaldone*, 3788 (25-30 ottobre 1823)

<sup>1306</sup> *Zibaldone*, 587 (29-31 gennaio 1821). Cfr. *Zibaldone*, 3809-3810 (25-30 ottobre 1823) “l’essenza e natura della società, massime umana, contiene contraddizione in sé stessa; perocché la società umana naturalmente distrugge il più necessario elemento, mezzo, nodo, vincolo della società, ch’è l’uguaglianza e parità scambievole degl’individui che l’hanno a comporre”.

<sup>1307</sup> *Zibaldone*, 872 (30 marzo - 4 aprile 1821)

<sup>1308</sup> *Zibaldone*, 1952 (19 ottobre 1821)

<sup>1309</sup> *Zibaldone*, 1594-1596 (31 agosto 1821)

questo sistema”<sup>1310</sup>, cioè al sistema di Leopardi che fa della società la causa della corruzione. La virtù è naturale nel senso che ogni uomo nasce con un istinto naturale alla virtù<sup>1311</sup> – in quanto la natura ha dotato l’uomo delle illusioni – che viene corrotto in seguito all’entrata in società: “da che un uomo qualunque dovrà entrare nella società, è quasi matematicamente certo che dovrà divenire un malvagio”<sup>1312</sup>. Il Galantuomo prima di entrare in società è virtuoso, ma viene corrotto dalla stessa vita sociale, che lo rende un “penitente della virtù” (Aretofilo Metanoeto)<sup>1313</sup>. L’esperienza del mondo, ovvero della vita in società, mostra infatti all’uomo quella verità che la natura gli aveva nascosto, svelandogli la virtù come *illusione*. Se l’uomo non fosse entrato in società, ma vivesse isolato quale è nella condizione naturale, non avrebbe perduto le sue illusioni giovanili: l’ingresso in società provoca la delusione del concetto che egli si era fatto degli uomini (e quindi dell’esistenza della virtù) prima di entrarvi<sup>1314</sup>.

In questa fase Leopardi attribuisce la causa dell’infelicità umana all’allontanamento dalla natura, intesa come dispensatrice di illusioni. Perciò anche lo sviluppo dell’*odio* tra gli uomini, pur essendo un correlato necessario dell’amor proprio, non è pensato ancora come imputabile alla natura, bensì come una conseguenza *accidentale* di una *degenerazione* di principi “buoni” che la natura ha posto nell’uomo: “la natura non ha posto nel vivente l’odio verso gli altri, ma esso da se medesimo è nato dall’amor proprio per natura di questo. Il quale amor proprio è un bene sommo e necessario [...]. Ma [...] da questo principio ch’è un bene [...] nasce necessariamente l’odio verso altrui, ch’è un male”<sup>1315</sup>. Questa degenerazione è imputabile all’uomo stesso, che si è allontanato dalla forma di società che la natura aveva previsto per lui: “questi effetti non sono stati voluti dalla natura, né ella n’ha colpa [...] perché ella ha provveduto che quelle cattive conseguenze dell’amor proprio fossero inefficaci [...] ella dunque ha provveduto che l’odio verso gli altri

---

<sup>1310</sup> *Zibaldone*, 56

<sup>1311</sup> *Zibaldone*, 124 (12 giugno 1820): “l’uomo o è buono, o mezzo buono mezzo cattivo, come la maggior parte, nel qual caso ciascuno sente che l’istinto suo naturale e la sua destinazione è la virtù”. In *Zibaldone*, 1100 (28 maggio 1821) Leopardi scrive che l’uomo “non può essere virtuoso per natura”, ovvero che si muove alla virtù solo grazie all’amor proprio; tuttavia anche in questo caso, è pur sempre la natura che conduce l’uomo alla virtù, illudendolo che essa esista; la società (“egoismo universale”) produce “l’egoismo individuale, anche nell’uomo *per indole* più fortemente e veramente e vivamente *virtuoso*” (corsivi miei).

<sup>1312</sup> *Zibaldone*, 284 (17 ottobre 1820)

<sup>1313</sup> *Dialogo Galantuomo e Mondo* (probabilmente del giugno 1821).

<sup>1314</sup> *Zibaldone*, 2684-2685 (1 aprile 1823)

<sup>1315</sup> *Zibaldone*, 3784-3785 (25-30 ottobre 1823)

individui della stessa specie fosse inefficace, se non per qualche assoluto accidente, perché privo di occasione e di stimolo e di circostanza ove potesse operare”<sup>1316</sup>. La natura è discolpata della nascita della società stretta con le stesse argomentazioni che la discolpano della nascita della ragione<sup>1317</sup>: la natura ha messo nell’uomo alcune *disposizioni*, ma il fatto che esse si siano sviluppate non dipende da lei. La natura anzi ha fatto di tutto (“mise ostacoli perché non succedesse altrimenti”<sup>1318</sup>) perché tra gli uomini non si creasse una società stretta: “*contro natura* ella [la specie umana] giunse a un grado di società fra se stessa, ch’è fuor d’ogni proporzione con quella che hanno l’altre specie, e che in mille luoghi s’è dimostrato esser causa del suo mal essere e corruzione”<sup>1319</sup>. Le scoperte che hanno condotto alla civiltà sono *accidentali*, ovvero opera del *caso*, non della natura<sup>1320</sup>, che ha messo degli ostacoli al reperimento dei mezzi, come ad esempio il fuoco, che hanno portato alla civilizzazione<sup>1321</sup>. La natura quindi non ha colpa dell’infelicità umana. La contraddizione infatti non è nella natura, che anzi ha evitato l’emergere della contraddizione tra amor proprio e bene comune attraverso la società larga o l’illusione (nelle repubbliche antiche), ma è introdotta dalla società stretta, che ha alterato l’uomo poiché lo ha allontanato dalla natura<sup>1322</sup>. Per Leopardi l’aggregazione sociale cui è giunta la specie umana è contro natura (“la specie umana in istato di società stretta necessariamente (...) non pur non serve ma nuoce alla propria conservazione e felicità”<sup>1323</sup>), l’uomo, avendo un amor proprio “estremo” verso se stesso, è il più naturalmente anti-sociale tra tutti gli animali<sup>1324</sup> (“è disposto *contro* il sistema sociale”<sup>1325</sup>).

Anche per Epicuro l’uomo non tende naturalmente alla vita sociale, ma la società non è innaturale, in quanto l’organizzazione sociale risponde ai bisogni dell’uomo, è *sempre* funzionale al suo piacere individuale (l’utile della società, se compreso *razionalmente*, corrisponde sempre all’utile di tutti gli individui che la compongono).

---

<sup>1316</sup> *Zibaldone*, 3785 (25-30 ottobre 1823)

<sup>1317</sup> “La natura ha posto mille ostacoli allo sviluppo della ragione”: *Zibaldone*, 1599 (31 agosto-1 settembre 1821).

<sup>1318</sup> *Zibaldone*, 3930 (27 novembre 1823).

<sup>1319</sup> *Zibaldone*, 3655 (11 ottobre 1823); corsivo mio.

<sup>1320</sup> *Zibaldone*, 1738-1740 (19 settembre 1821); cfr. *Zibaldone*, 1570 (27 agosto 1821). Che l’incivilimento non sia un “fine” voluto dalla natura è ribadito da Leopardi alcuni anni più tardi (*Zibaldone*, 4462 (16 febbraio 1829)), anche se non allo scopo di colpevolizzare l’uomo della sua infelicità.

<sup>1321</sup> *Zibaldone* 3643 sgg. (11 ottobre 1823)

<sup>1322</sup> *Zibaldone*, 1096-1098 (27 maggio 1821)

<sup>1323</sup> *Zibaldone*, 3930 (27 novembre 1823)

<sup>1324</sup> *Zibaldone*, 3773 (25-30 ottobre 1823)

<sup>1325</sup> *Zibaldone*, 2644 (2 novembre 1822)

Innaturale può essere la legge particolare se non si adegua all'utile, ma non il diritto in sé; e anche se la società può diventare fonte di turbamento alimentando l'insorgere di ambizione e invidia, di ciò tuttavia non è direttamente responsabile essa, ma la mancanza di comprensione razionale dell'utile da parte degli individui. Per Epicuro la *limitazione* del desiderio che la vita sociale impone all'individuo non contrasta con il raggiungimento del piacere individuale; mentre per Leopardi la limitazione dell'amor proprio infinito imposta dall'organizzazione sociale, nello specifico nella sua forma "stretta", costituisce una frustrazione per l'individuo. Lo stato sociale è in contraddizione con la natura umana perché è in contraddizione con l'infinità dell'amor proprio: la società stretta svela questa contraddizione che sussiste anche nella società larga e nella repubblica antica, ma non si manifesta in quanto resta latente (potenziale) oppure illusa. A differenza di Epicuro, Leopardi attribuisce alla società la responsabilità del sorgere di quelle sfumature dell'amor proprio che sono l'invidia, l'emulazione, la competizione, la gelosia (è "l'egoismo universale", cioè sociale, che provoca "l'egoismo individuale"<sup>1326</sup>), che rappresentano dei sentimenti *anti-sociali*, cioè in contraddizione con la stessa essenza della società<sup>1327</sup>.

In Epicuro l'organizzazione sociale, anche se *a posteriori*, o "relativamente", è pur sempre *naturale*: la coincidenza tra piacere individuale ed esercizio delle virtù pubbliche, come la giustizia, è posta dalla natura. Anche per Leopardi in questa fase è la natura a porre la coincidenza tra soddisfazione dell'amor proprio (piacere individuale) e virtù (diretta al bene comune). Ma mentre per Epicuro tale coincidenza è naturale in quanto *vera*, per Leopardi è naturale in quanto *illusoria*: è l'illusione dell'amor proprio infinito che gli permette di soddisfarsi nell'esercizio della virtù. La società stretta (ma anche l'esperienza e di conseguenza la ragione) è innaturale in quanto appunto svela tale coincidenza come *illusione*, cioè non come verità.

Come Epicuro anche Leopardi ritiene la virtù utile per il piacere. Secondo Epicuro le virtù sono naturali in quanto strumentali alla realizzazione del bene naturale dell'uomo, il piacere; analogamente per Leopardi le virtù sono naturali in quanto danno alimento e soddisfazione all'amor proprio, ovvero alla tensione naturale dell'individuo al piacere (quando Zeus ha mandato in terra i fantasmi della virtù e finché essi sono durati, gli uomini davano la vita per esse, ma proprio grazie ad esse non arrivavano a suicidarsi per noia della vita, come accadeva prima del loro arrivo

---

<sup>1326</sup> Zibaldone, 1100 (28 maggio 1821)

<sup>1327</sup> Zibaldone, 3778 (25-30 ottobre 1823)

sulla terra<sup>1328</sup>). Ma se la “strumentalità” della virtù la slega, tanto nel pensiero leopardiano come nel pensiero epicureo, da ogni originarietà e quindi da ogni priorità rispetto al piacere (né per Epicuro né per Leopardi la virtù ha una fondazione “metafisica” precedente l’esperienza), e la naturalità della virtù deriva per entrambi dal suo essere subordinata al piacere, il rapporto tra naturalità della virtù e piacere assume tuttavia un significato diverso nei due pensatori, sulla base del diverso rapporto esistente secondo le due teorie tra natura, verità e piacere. Mentre *per Epicuro* la virtù ha un’esistenza reale, oggettiva (in quanto rientra tra i *συμπτώματα*, è proprietà accidentale di un’azione<sup>1329</sup>) e *la sua utilità al piacere è oggetto di conoscenza vera* (di prolessi, che è un criterio di verità), *per Leopardi la virtù in quanto naturale è illusione* (“puri fantasmi e sostanze immaginarie”<sup>1330</sup>; una “parola nuda”, non una “cosa”, la definisce Bruto<sup>1331</sup>). Questo comporta delle *conseguenze sul tipo di piacere che la virtù produce*. La naturalità della virtù epicurea fa di essa un mezzo che conduce al piacere catastematico. Per Leopardi invece la virtù, essendo fondata sull’illusione (è un’illusione che la natura, pensata ancora come benigna, ha dato all’uomo quale fonte di piacere), non può che fornire un’apparenza di piacere, derivante non dalla piena soddisfazione dell’amor proprio, bensì dalla sua “distrazione”. La virtù è naturale, ma in quanto tale, a differenza che per Epicuro, per Leopardi è fondata sull’illusione e mantenuta in vita dall’illusione, non dalla verità.

In Epicuro la conoscenza della verità, la virtù e la felicità vanno sempre insieme (la virtù è sempre utile al piacere); per Leopardi la virtù può essere legata alla felicità solo nell’illusione in quanto la conoscenza della verità svela la virtù come illusione e ne svela anche il carattere a volte dannoso<sup>1332</sup> (che è determinato dalla frattura tra società e individuo, tra bene comune e bene individuale, dalla stessa illusorietà della virtù): non vi è cioè una corrispondenza tra ragione (conoscenza della verità) e virtù. *La ragione è pensata come contraddittoria con la virtù e incapace perciò di proporre valori costruttivi per la vita sociale e di fondare una società di uguali: la ragione porta*

<sup>1328</sup> *Storia del genere umano* (1824)

<sup>1329</sup> Si veda il paragrafo 4. IX.

<sup>1330</sup> *Zibaldone*, 125 (16 giugno 1820)

<sup>1331</sup> *Comparazione delle sentenze di Bruto minore e di Teofrasto vicini a morte*; cfr. la citazione da Floro, IV, 7 che attribuisce a Bruto morente l’affermazione “non in re, sed in verbo tantum, esse virtutem”: *Zibaldone*, 523 (18 gennaio 1821).

<sup>1332</sup> *Zibaldone*, 3135 (5-11 agosto 1823): mentre per gli antichi vi è identità tra virtù, fortuna e felicità, “la virtù modernamente considerata è per sua stessa natura, non solo non conducente, ma pregiudizievole alla fortuna”.

alla luce il naturale egoismo umano, ma non fornisce, anzi distrugge, i mezzi per limitarlo (le illusioni).

L'emergere della competitività, che per Epicuro è dovuto a un *errore di giudizio* (gli uomini credono erroneamente di ottenere sicurezza primeggiando sugli altri), per Leopardi è legato alla natura umana stessa, alla spinta egoistica dell'amor proprio, e quindi è presentato come un *fatto inevitabile*, in quanto "l'uomo odia l'altro uomo per natura" e "la natura non si può mai vincere"<sup>1333</sup> (tranne che nell'illusione: ma è appunto una vittoria illusoria, destinata a degenerare). Ciò che rende tutti gli uomini naturalmente uguali, l'amor proprio, è anche la maggiore ragione dell'inevitabile ricaduta nella disuguaglianza tra gli stessi, una volta che sono entrati in società (l'uguaglianza nelle antiche repubbliche è legata alla loro vicinanza alla natura, all'illusione, ma è destinata a degenerare): "è impossibile la durevole conservazione della perfetta uguaglianza"<sup>1334</sup>. L'istinto egoistico è concepito come talmente forte da non poter essere arginato con nessun mezzo:

"Leggi, pene, premi, costumi, opinioni, religioni, dogmi, insegnamenti, coltura, esortazioni, minacce, promesse, speranza e timori di un'altra vita, niente ha potuto far mai, niente è né sarà bastante di fare, che l'individuo di qualsivoglia società umana, conformata come si voglia, non dico giovì altrui, ma si astenga dall'abusarsi, o vogliamo dire dal servirsi di qualunque vantaggio egli abbia sugli altri, per far bene a se col male altrui, dal cercare di aver più degli altri, di soverchiare, di volgere in somma quanto è possibile, tutta la società al suo solo utile o piacere, il che non può avvenire senza disutile e dispiacere degli altri individui"<sup>1335</sup>.

*Il problema di Leopardi sarà allora quello di dare un fondamento alle virtù (di fondare la possibilità di una convivenza umana non egoistica) in seguito alla conoscenza della verità*<sup>1336</sup>. Teofrasto, che rappresenta uno tra i pochi pensatori

---

<sup>1333</sup> *Zibaldone*, 2644 (2 novembre 1822)

<sup>1334</sup> *Zibaldone*, 569 (22-29 gennaio 1821)

<sup>1335</sup> *Zibaldone*, 3775 (25-30 ottobre 1823); cfr. *Zibaldone*, 2644 (2 novembre 1822): "niuna repubblica, niuno istituto e forma di governo, niuna legislazione, niun ordine, niun mezzo morale, politico, filosofico, d'opinione, di forza [...] è mai bastato né basta né mai basterà a fare che la società cammini come si vorrebbe, e che le relazioni scambievoli degli uomini tra loro, vadano secondo le regole di quelli che si chiamano diritti sociali, e doveri dell'uomo verso l'uomo". Un parere analogo è espresso nel *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani* (1824): « dovunque v'ha società, quivi l'uomo cerca sempre di innalzarsi, in qualunque modo e con qualunque sia mezzo, colla depressione degli altri, e di far degli altri uno sgabello a se stesso (...), e l'amor proprio in nessun paese è scompagnato dall'avversione comunque sentita e dalla persecuzione comunque esercitata verso i propri simili » (p. 70).

<sup>1336</sup> Il problema trova espressione anche nel *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani* (1824), dove Leopardi, p. 79, afferma che essendo ormai il processo di civilizzazione irreversibile, solo la civiltà stessa, arrivando ad un grado alto, può garantire non una rifondazione della morale, che è

antichi ad aver conosciuto l'illusorietà delle virtù (Severino lo colloca tra le "anticipazioni del genio"<sup>1337</sup>), non aveva comunque smesso di promuoverle, attraverso una copertura della verità. Egli rappresenta quindi una prospettiva in cui la verità viene *occultata* dalle illusioni. In punto di morte Teofrasto lascia in ricordo ai suoi discepoli queste affermazioni: "*l'uomo disprezza e gitta molti piaceri a causa della gloria. Ma non così tosto incomincia a vivere, che la morte gli sopravviene. Perciò l'amore della gloria è così svantaggioso come che sia [e] la vanità della gloria è maggiore che l'utilità*"<sup>1338</sup>. Morendo, Teofrasto proclama la verità, ovvero la vanità della gloria e della vita e "l'inutilità de' sudori umani", differenziandosi dagli altri filosofi antichi, che invece ritenevano che "le cose fossero cose e non ombre" e anticipando in questo la consapevolezza del pensiero moderno. Teofrasto dichiara che le cose sono "ombre", ovvero nulla, che la stessa vita è nulla, e che perciò la ricerca della gloria e la pratica delle virtù (gloria e virtù per gli antichi si identificano<sup>1339</sup>) sono vane. Teofrasto non ha conosciuto la verità in punto di morte, ma ne è stato consapevole durante tutta la vita; eppure, ha sempre cercato di nasconderla, ovvero non ha tentato di distruggere gli "errori naturali" o di allargare "i termini della ragione", proprio perché "qualunque o fra gli antichi o fra' moderni conobbe meglio e sentì più forte e più dentro al cuor suo la nullità d'ogni cosa e l'efficacia del vero, non solamente non procurò che gli altri si riducessero in questa sua condizione, ma fece ogni sforzo di nasconderla e dissimularla a se medesimo". Teofrasto infatti conosce "la miseria che nasce dalla perfezione e sommità della sapienza": la conoscenza della verità, ovvero della vanità e della nullità di tutte le cose e della vita stessa, è incompatibile con la vita: "non possiamo vivere se non quanto crediamo e ponghiamo studio a cose da nulla". Teofrasto infatti, dopo aver detto la verità, muore, poiché non

---

*distrutta*, ma almeno un mantenimento dei costumi. Come vedremo, nella prospettiva de *La ginestra* è invece in gioco la rifondazione delle virtù.

<sup>1337</sup> Per Severino (1997), pp. 277-293, Teofrasto è una delle "anticipazioni del genio". Certo, egli si nasconde la verità attraverso le illusioni, ma proprio perché l'ha conosciuta fino in fondo, e la conoscenza della verità è caratteristica del genio. Ma proprio perché non è ancora il "genio", Teofrasto promuove un tipo di illusione che *nasconde* la verità; il genio invece non si nasconde la verità perché unisce la verità alla poesia, che costituisce l'unica forma di illusione che permette di sostenere la vista della verità. Secondo Severino (1997) quindi la prospettiva rappresentata da Teofrasto non è identificabile con quella di Leopardi: "sin dall'inizio è presente nel pensiero di Leopardi quella volontà di non nascondersi nulla della verità, che trova ne *La ginestra*, e prima, nel *Dialogo di Tristano e di un amico*, la sua espressione più nota e più radicale" (p. 297); il medesimo parere riguardo alla figura di Teofrasto nella *Comparazione* è espresso anche da Berardi (1963), p. 433 sgg.

<sup>1338</sup> *Comparazione delle sentenze di Teofrasto e di Bruto minore* (marzo 1822)

<sup>1339</sup> *Comparazione delle sentenze di Teofrasto e di Bruto minore* (marzo 1822)

può sopravvivere al crollo dell'illusione, non può sopravvivere senza nascondersi la verità<sup>1340</sup>.

Anche il cristianesimo, dopo il crollo della virtù antica e la diffusione dello scetticismo (fino al pirronismo)<sup>1341</sup>, ha rappresentato un rimedio necessario all'eccessivo sviluppo della ragione. Il cristianesimo è “una medicina composta della ragione, alla malattia mortale causata da essa ragione”<sup>1342</sup>; esso “ravvivò il mondo illanguidito dal sapere”<sup>1343</sup>. Ma il cristianesimo si propone come verità, vuole convincere la ragione di essere una verità, non un'illusione<sup>1344</sup>. Pur accettando la verità della ragione che la vita è infelicità e nulla<sup>1345</sup>, tuttavia “il Cristianesimo lo salvò [il mondo] non come verità, ma come una nuova illusione”<sup>1346</sup>, cioè l'illusione che esista una vita dopo la morte<sup>1347</sup>.

Leopardi si propone invece di rifondare la virtù tenendo ferma la conoscenza della verità (da una parte in quanto essa è ormai irreversibile<sup>1348</sup>, dall'altra perché il coraggio di guardare la verità, benché essa provochi dolore, è ciò che fa grande

---

<sup>1340</sup> Severino (1990), p. 293.

<sup>1341</sup> *Zibaldone*, 427 (18 dicembre 1820)

<sup>1342</sup> *Zibaldone*, 428 (18 dicembre 1820)

<sup>1343</sup> *Zibaldone*, 337 (17 novembre 1820)

<sup>1344</sup> *Zibaldone*, 425 (18 dicembre 1820)

<sup>1345</sup> *Zibaldone*, 105 (da gennaio a marzo 1820)

<sup>1346</sup> *Zibaldone*, 335 (17 novembre 1820)

<sup>1347</sup> Sulla credenza in una vita dopo la morte come illusione che diede un nuovo fondamento alle virtù in seguito alla caduta della virtù antiche si veda anche la *Comparazione*: “cercavano i sapienti quel che gli avesse a consolare, non tanto della fortuna, quanto della vita medesima [...]. Così ricorrevano alla credenza e all'aspettativa d'un'altra vita, nella quale stesse quella ragione della virtù e de' fatti magnanimi, che ben s'era trovata fino a quell'ora, ma già non si trovava, e non s'aveva a trovare mai più, nelle cose di questa terra”. Anche se l'aspetto negativo dell'illusione cristiana consiste nel fatto che negando l'esistenza della felicità in terra e promettendola in una vita futura, esso provoca una diminuzione dell'azione: “la vita, sebben tornò ad esser vita, fu però molto minore, meno attiva, meno bella, meno varia, e precisamente più infelice, giacché il Cristianesimo non aveva insegnato all'uomo che la vita è ragionevole, e ch'egli deve vivere, se non insegnandoli che deve indirizzar questa ad un'altra vita [...] e che questa [terrena] sarebbe necessariamente infelice” (*Zibaldone*, 428 (18 dicembre 1820)). Il cristianesimo porta ad una fuga dal mondo, rivelandosi di conseguenza anche deleterio per la vita sociale: *Zibaldone*, 1685-1688 (13 settembre 1821); cfr. *Zibaldone*, 611-612 (4 febbraio 1821): è il cristianesimo a pensare per la prima volta la società come nemica della virtù.

<sup>1348</sup>

La vita secondo ragione e la civiltà costituiscono ormai la “seconda natura” dell'uomo (cioè una corruzione della sua natura primitiva), sono irreversibili: “da questa infelicità nuova, che risulta a noi dall'alterazione dello stato, non ci possiamo anco liberare altrimenti, che colla morte. Che quanto a ritornarci in quello stato primo, e alla vita disegnataci dalla natura, questo non si potrebbe appena [...]. L'assuefazione e la ragione hanno fatto in noi un'altra natura; la quale noi abbiamo, ed avremo sempre, in luogo di quella prima” (*Dialogo di Plotino e di Porfirio* (1827)). Cfr. *Zibaldone*, 403 (9-15 dicembre 1820): “Da questo stato di corruzione l'esperienza prova che l'uomo non può tornare indietro senza un miracolo: lo prova anche la ragione, perché quello che si è imparato non si dimentica”; e *Zibaldone*, 3802 (25-30 ottobre 1823): “lo stato veramente primitivo e naturale, non è mai più recuperabile all'uomo una volta corrotto”.



l'uomo: Leopardi afferma di preferire una "filosofia dolorosa ma vera"<sup>1349</sup>). È un'esigenza che trova il suo compiuto sviluppo ne *La ginestra*, ma che egli esprime già nei primi pensieri dello *Zibaldone*, dove afferma che "la civiltà delle nazioni consiste in un temperamento della natura colla ragione", ovvero in una "ultrafilosofia, che conoscendo l'intiero e l'intimo delle cose, ci ravvicini alla natura"<sup>1350</sup>. La ragione dell'ultrafilosofia è una ragione giunta alla sua perfezione, poiché appunto conosce "l'intiero e l'intimo delle cose"<sup>1351</sup>.

La rifondazione delle virtù proposta ne *La ginestra* non avviene attraverso il nascondimento della verità, ma tenendone ferma la conoscenza ("verace saper"):

Così fatti pensieri  
 quando fien, come fur, palesi al volgo,  
 e quell'orror che primo  
 contra l'empia natura  
 strinse i mortali in social catena,  
 fia ricondotto in parte  
 da verace saper, l'onesto e il retto  
 conversar cittadino,  
 e giustizia e pietade, altra radice  
 avranno allor che non superbe fole,  
 ove fondata probità del volgo  
 così star suole in piede  
 quale star può quel ch'ha in error la sede<sup>1352</sup>.

La prospettiva de *La ginestra* si avvale tuttavia di una verità che non è ancora emersa nella prima fase del pensiero leopardiano, ossia la colpevolezza della natura. *La ginestra* ripropone la ricostituzione ("fia ricondotto in parte") del naturale legame ("social catena") che gli uomini primitivi avevano instaurato tra loro spinti dal timore ("quell'orror che primo") nei confronti delle ostilità della natura:

---

<sup>1349</sup> *Dialogo di Tristano e di un amico* (1832), corsivo mio; cfr. anche la *Palinodia al Marchese Gino Capponi* (1835).

<sup>1350</sup> *Zibaldone*, 114-115 (7 giugno 1820)

<sup>1351</sup> L'ultrafilosofia si differenzia dalla mezza filosofia, che corrisponde ad uno stato di civiltà media. La mezza civiltà si ha quando l'uomo è già corrotto, "la sua ragione già radicata in un posto più alto del primitivo" (*Zibaldone*, 404), ma sussiste ancora l'illusione, la natura. L'incivilimento della società moderna non è medio, bensì eccessivo (*Zibaldone*, 423). Ci sono vari gradi di mezza civiltà, in base alle rispettive quantità di natura e di ragione: anche il cristianesimo è mezza civiltà, ma con un grado di ragione maggiore che lo stato antico (*Zibaldone*, 431). La mezza filosofia è errore, "non è pura verità né ragione" (*Zibaldone*, 520), ed è errore della ragione, non della natura, perciò destinato a diventare ragione: quindi è un errore che copre la verità. Nell'ultrafilosofia invece la ragione che si unisce alla natura non è errore, ma conosce "l'intiero e l'intimo delle cose".

<sup>1352</sup> *La ginestra*, vv. 145-157

“nemici naturali degli uomini furono da principio le fiere e gli elementi ec.; quelle, soggetti di timore e d’odio insieme, questi di solo timore (...). Finché durarono queste passioni sopra questi soggetti, l’uomo non s’insanguinò dell’altro uomo, anzi amò e ricercò lo scontro, la compagnia, l’aiuto del suo simile, senz’odio alcuno, senza invidia, senza sospetto [...]. Quella fu veramente l’età dell’oro, e l’uomo era sicuro tra gli uomini: non per altro se non perch’esso e gli altri uomini odiavano e temevano de’ viventi e degli oggetti stranieri al genere umano; e queste passioni non lasciavano luogo all’odio o invidia o timore verso i loro simili. [...] Quest’era una specie di egoismo *umano*”<sup>1353</sup>.

Gli uomini tuttavia, soddisfatte le necessità e dimentichi del loro nemico comune, hanno cominciato a rivolgere il loro odio verso i propri simili:

“Ma trovate o scavate le spelonche, per munirsi contro le fiere e gli elementi, trovate le armi ed arti difensive, fabbricate le città dove gli uomini in compagnia dimoravano al sicuro dagli assalti degli altri animali, mansuefatte alcune fiere, altre impedito di nuocere, tutte sottomesse, molte rese tributarie, scemato il timore e il danno degli elementi, la nazione umana, per così dire, quasi vincitrice de’ suoi nemici, e guasta dalla prosperità, rivolse le proprie armi contro se stessa, e qui cominciano le storie delle diverse nazioni; e questa è l’epoca del secolo d’argento, secondo il mio modo di vedere”<sup>1354</sup>.

Questo tipo di società ha un fondamento puramente utilitaristico. Una volta limitate le difficoltà derivanti dal comune nemico esterno, la natura ostile, l’odio naturale tra gli uomini riesplode. Questa situazione è determinata dall’ignoranza della verità, cioè dalla credenza degli uomini che i colpevoli della loro infelicità siano gli altri uomini.

Se inizialmente Leopardi, nel tentativo di salvare il “sistema della natura” dalla contraddizione, sostiene che la contraddizione tra amor proprio e virtù e quindi l’odio tra gli uomini non deriva da essa, in seguito afferma che gli uomini, quando si odiano a vicenda credendo gli altri colpevoli della loro infelicità, in realtà mostrano di ignorare “la *natura* delle cose e degli uomini”<sup>1355</sup>. L’imputazione alla natura dell’odio reciproco tra gli uomini era un esito inevitabile: se l’odio degli uomini verso i loro simili nasce come conseguenza dell’amor proprio che l’uomo ha ricevuto dalla natura, esso è una contraddizione imputabile alla natura: è la natura ad aver instillato “invidia e odio ingenito nei viventi verso i loro simili”<sup>1356</sup>. È “la natura [...] degli uomini” che li porta ad odiarsi a vicenda, ma essi hanno ricevuto questa natura dall’“empia natura” e quindi non ne sono responsabili. È la *natura* degli uomini che è colpevole della loro

---

<sup>1353</sup> *Zibaldone*, 2679-2680 (4 marzo 1823); corsivo di Leopardi.

<sup>1354</sup> *Zibaldone*, 2680 (4 marzo 1823)

<sup>1355</sup> *Zibaldone*, 4070 (17 aprile 1824); corsivo mio.

<sup>1356</sup> *Zibaldone*, 4511 (17 maggio 1829)

infelicità<sup>1357</sup>. Gli uomini cioè non sono colpevoli di possedere una *natura* che li rende infelici e che li porta ad odiare gli altri uomini. Scrive Leopardi nel 1829:

“La mia filosofia, non solo non è conducente alla misantropia [...] ma di sua natura esclude la misantropia, di sua natura tende a sanare, a spegnere quel mal umore, quell’odio, non sistematico, ma pur vero odio, che tanti e tanti, i quali non sono filosofi, e non vorrebbero esser chiamati né creduti misantropi, portano però cordialmente a’ loro simili [...] a causa del male che, giustamente o ingiustamente, essi, come tutti gli altri, ricevono dagli altri uomini. La mia filosofia fa rea d’ogni cosa la natura, e disculpando gli uomini totalmente, rivolge l’odio, o se non altro il lamento, a principio più alto, all’origine vera de’ mali de’ viventi”<sup>1358</sup>.

La rifondazione delle virtù ne *La ginestra* si fonda su questa acquisizione, cioè sulla consapevolezza di condividere con gli altri uomini uno stesso destino di dolore e sulla comprensione che la colpevolezza dell’infelicità umana va attribuita alla natura come “perpetuo circuito di produzione e distruzione”, indifferente alla sorte umana (“dell’uomo ignara”<sup>1359</sup>), e non agli altri uomini, contro i quali perciò appare “stolto”<sup>1360</sup> battersi, dimenticando quella che è la reale colpevole.

La conoscenza della verità permette una rifondazione delle virtù non su “superbe fole”, ma su un’“altra radice”. Il “vero amor”<sup>1361</sup>, cui sono legate tutte le virtù elencate ne *La ginestra*, è un amore “vero” appunto perché può venire solo dopo la conoscenza della verità e può essere provato solo da chi la conosce<sup>1362</sup>. Esso non può essere tuttavia fondato sulla verità *tout court*, anche se la richiede necessariamente<sup>1363</sup>.

---

<sup>1357</sup> Berardi (1963), p. 527, n. 57, distingue tra natura umana – o di qualunque altro essere vivente – come istinto delle creature a vivere (che è natura benefica) e la natura come conservazione del tutto attraverso la distruzione degli individui che è “natura malefica”, secondo lui presente in quanto tale già prima del 1823. In seguito, in un breve saggio sul rapporto tra natura e ragione nello *Zibaldone*, Berardi (2001), p. 732, distingue tra “natura universale”, che diventa malefica in seguito a quella che egli definisce come “crisi” del 1824-1825, e “natura particolare” (umana), che rimane sempre benefica. Credo invece che la natura umana sia sì disculpata dell’infelicità propria e degli altri uomini, ma che partecipi dell’empietà e della malvagità (della contraddizione) della natura nella misura in cui a causa dell’amor proprio – di cui tuttavia non è colpevole – è infelice e prova odio per gli altri uomini.

<sup>1358</sup> *Zibaldone*, 4428 (2 gennaio 1829)

<sup>1359</sup> *La ginestra*, v. 289

<sup>1360</sup> *La ginestra*, v. 138

<sup>1361</sup> *La ginestra*, v. 132

<sup>1362</sup> Secondo Severino (1990), p. 261, “l’amore del genio è «vero» non perché sia connesso alla verità del nulla, ma perché il genio lo vive conoscendone l’illusorietà [...], perché è l’unica forma possibile e insieme inevitabile di amore quando il genio, alla fine dell’età della tecnica, canta nel deserto”.

<sup>1363</sup> Severino (1990) sostiene che il “vero amor” de *La ginestra* e tutte le virtù che gli sono connesse non possono essere fondati sulla verità, bensì sulla poesia del genio, che pur vedendo l’illusione di ogni forma di volontà di potenza, e quindi anche di se stessa, ne rappresenta tuttavia l’ultima espressione: il fondamento delle virtù è “la verità autentica (la visione del nulla) *in quanto unita*, nel genio, alla forza della poesia – alla forza e grandezza con cui la poesia esprime la verità”; le virtù de *La ginestra* sono quindi “le virtù antiche, ma vissute con la coscienza del loro carattere illusorio e, insieme, della loro

La verità da sola non spinge gli uomini alla virtù. La verità infatti distrugge le virtù, poiché mostra la nullità di tutte le cose, l'assenza di fondamento della virtù stessa, così come la ragione provoca insensibilità ed inazione<sup>1364</sup>, quindi non può essere il motore dell'azione virtuosa verso gli altri uomini. Il “vero amor” con cui la ginestra abbraccia gli uomini è reso possibile dalla lucidità della verità, ma rappresenta pur sempre una forma di illusione<sup>1365</sup>, che in quanto tale non può nascere dalla semplice conoscenza della vera condizione umana, bensì dal sentimento, ovvero dall'empatia nei confronti degli altri uomini che condividono la stessa situazione di dolore. L'“altra radice” delle virtù è la verità (le virtù “altra radice avranno che non superbe fole”, che hanno la loro sede nell'“error”) unita al sentimento<sup>1366</sup>: ovvero l'unione di ragione e natura<sup>1367</sup>, dove l'una non esclude l'altra (la natura esclude la ragione nella prospettiva di Teofrasto, la ragione esclude la natura nella filosofia moderna che conduce all'egoismo).

Anche queste virtù sono fondate sulla natura, ovvero sull'*illusione*: questa natura non può essere la natura come meccanismo cieco, ma è pur sempre la “natura umana”<sup>1368</sup> in quanto legata all'amor proprio e all'amore della vita, che *appartiene* alla natura come meccanismo cieco di produzione e distruzione (nel paragrafo 3. IV si è visto come il “sistema della natura” come tensione alla felicità, rimanga incluso nel senso di natura come circuito afinalistico di produzione e distruzione, secondo quella che è l'interpretazione di Severino).

---

inevitabilità” (p. 264). Luporini, dopo aver ritrattato la sua idea di un progressismo politico del pensiero di Leopardi (1947), ha parlato di un fondamento nichilistico delle virtù ((1990); si veda anche Luporini (1989), p. 244)): essendo fondate sul nichilismo le virtù de *La ginestra* derivano da una scelta dell'uomo: “è una proposta tutta giocata sul *possibile*” (p. 136), “non un «dovere», ma uno sperimentabile «potere» dell'uomo, che per Luporini ha un “fondamento metafisico o antropologico” (p. 133).

<sup>1364</sup> Zibaldone, 270-271 (11 ottobre 1820)

<sup>1365</sup> Severino (1990), p. 269, nota che i verbi usati sono verbi di opinione: la nobile natura “tutti fra se confederati estima gli uomini” (*La ginestra*, vv. 130-131) e “laccio porre al vicino e inciampo stolto crede” (*La ginestra*, vv. 136-137).

<sup>1366</sup> Anche nella *Storia del genere umano* (1824), Amore figlio di Venere celeste, il dio che si differenzia dal “fantasma” dell'amore, discende sulla terra solo *in seguito* alla conoscenza della Verità (“esso non prima si volse a visitare i mortali, che eglino fossero sottoposti all'imperio della Verità”); tuttavia la Verità, che si oppone alla rifondazione delle virtù è *vinta* da Amore celeste. Il “vero amor” de *La ginestra* e Amore celeste della *Storia del genere umano* (1824) sono distinti da Severino (1997), pp. 331-341, che ritiene che il “vero amor” fondato sulla poesia sia lo spazio che rende possibile l'accadere dell'Amore celeste; l'Amore celeste è secondo Severino un'illusione che “va e viene” (infatti “siede per breve spazio” nei cuori dei magnanimi), mentre il “vero amor” de *La ginestra* non è passeggero, poiché il genio che prova “vero amor” non può esistere senza la poesia.

<sup>1367</sup> Secondo Severino (1990) le virtù sono rifondate sulla poesia, ovvero sull'unione di verità (filosofia) e illusione, dove l'illusione è la forma con cui la verità viene detta, ovvero la forza con cui essa viene vista e sostenuta.

<sup>1368</sup> Luporini (1990), p. 133, parla di fondamento “antropologico” delle virtù.

La società de *La ginestra* è una società in cui l'uguaglianza (valore che Leopardi apprezzava alle repubbliche antiche) riesce ad avere la meglio sui valori competitivi attraverso la consapevolezza che tutti gli uomini condividono uno stesso destino e che la volontà di prevaricare sugli altri non fa che aggiungere dei mali "volontari" ed evitabili alla condizione di dolore alla quale l'uomo già sottostà senza esserne responsabile.

Questa consapevolezza fonda la possibilità di un amore realmente diretto verso tutti gli uomini. Leopardi è critico nei confronti del concetto di amore universale diffuso dal cristianesimo<sup>1369</sup>, che egli definisce come un "sogno", una "fola"<sup>1370</sup>: "la fola dell'amore universale, del bene universale, col qual bene ed interesse, non può mai congiungersi il bene e l'interesse dell'individuo, che travagliando per tutti non travaglierebbe per se, né per superar nessuno, come la natura vuol ch'ei travagli; ha prodotto l'egoismo universale"<sup>1371</sup>. Mentre nello stato antico l'amor proprio si confonde con l'amor patrio, diventando egoismo nazionale, che è un egoismo positivo, poiché unisce la patria all'interno, dirigendo l'odio naturale dei cittadini verso l'esterno, verso le altre nazioni, l'amore universale, che non riesce a eliminare l'odio naturale dell'altro che abita ciascun individuo, non fa che trasferirlo a chi ci è vicino; nemmeno le persone lontane in realtà vengono amate: esse non sono odiate solo perché i loro interessi non entrano in contrasto con i nostri<sup>1372</sup>. L'amore universale diffuso con il cristianesimo non è un vero amore universale, perché esso non fa che trasferire l'odio verso lo straniero a chi ci è vicino. L'amore universale cristiano non sradica l'egoismo, perché è fondato su un'illusione, sulla *copertura* della verità (e quindi è contraddittorio rispetto alla verità): ovvero appunto sul "parere", diffuso dalla religione e dalla civilizzazione tramite l'"assuefazione", che l'amore verso i nostri simili sia un "dovere" "innato"<sup>1373</sup>. *La ginestra* crede invece alla possibilità di fondare un amore autenticamente universale (la ginestra "tutti abbraccia con vero amor"<sup>1374</sup>), che vive cioè della *eliminazione* dell'odio verso gli altri uomini, proprio perché fondato (anche) sulla conoscenza della verità.

Il superamento dei valori competitivi comporta anche un mutamento di significato della virtù de *La ginestra* rispetto alla virtù antica: la virtù degli antichi esaltata anche

---

<sup>1369</sup> Zibaldone, 1830 (3 ottobre 1821)

<sup>1370</sup> Zibaldone, 890-892 (30 marzo-4 aprile 1821)

<sup>1371</sup> Zibaldone, 890 (30 marzo-4 aprile 1821)

<sup>1372</sup> Zibaldone, 885 (30 marzo-4 aprile 1821)

<sup>1373</sup> Zibaldone, 1710 (16 settembre 1821)

<sup>1374</sup> *La ginestra*, vv. 131-132; corsivo mio.

da Teofrasto è la virtù fondata sull'attivismo e sul riconoscimento esteriore: la "gloria", l'"azione politica", le "ricchezze" (in questo senso, si è già spiegato, vanno le critiche di Leopardi alla filosofia epicurea che non promosse *questo tipo* di virtù in un'epoca in cui era ancora possibile, a differenza che nella modernità<sup>1375</sup>). Leopardi pone una distinzione tra la virtù antica e la virtù moderna: per gli antichi (per i latini, ma lo stesso vale per l'ἄρετή dei greci) la virtù "non era *propriamente* altro che *fortitudo*, applicata particolarmente all'uomo, da *vir*. E anche dopo il grand'uso di questa parola presso i latini, tardò ella molto a poter essere applicata alle virtù non forti non vive per gli effetti e la natura loro, alla pazienza (...), alla mansuetudine, alla compassione [...]. E così credo che in tutte le lingue la parola significativa di virtù non abbia mai originariamente significato altro che *forza, vigore* (o d'anima o di corpo, o d'ambidue)"<sup>1376</sup>. Quella de *La ginestra* è invece la virtù della consapevolezza del destino e della compassione per gli altri uomini. Tuttavia anche se la ginestra piegherà il capo "non renitente" all'imperversare del nulla, la sua non è una virtù dell'indifferenza, del "ritiro", della rinuncia all'azione (Leopardi prospetta infatti una situazione di "lotta" comune degli uomini contro la natura).

La prospettiva sociale de *La ginestra* rappresenta un superamento dell'idea di "utilità" della virtù, ancora presente nella concezione di virtù come "illusione" funzionale alla soddisfazione dell'amor proprio (concezione che comporta appunto l'abbandono della virtù quando essa non è utile, non soddisfa l'amor proprio). Questo aspetto avvicina l'"umana compagnia" de *La ginestra* alla comunità epicurea del Giardino, fondata sull'amicizia, che oltrepassa la pura utilità delle virtù. *La ginestra* è avvicinabile alla prospettiva epicurea nel senso che crede possibile la vittoria sul naturale istinto alla competizione e alla prevaricazione. La virtù de *La ginestra* non

---

<sup>1375</sup> La superiorità accordata da Leopardi a Teofrasto rispetto ad Epicuro è appunto dovuta, oltre che alla sua comprensione dell'infelicità umana e dell'impotenza della ragione rispetto alla fortuna, anche alla promozione delle illusioni, in quanto la verità e la ragione non possono fondare la felicità, come pretenderebbe lo stesso Epicuro: "Teofrasto, essendo filosofo e maestro di scuola (...), anteriore oltracciò ad Epicuro, e certamente non Epicureo né per vita né per massime, si accostò forse più di qualunque altro alla cognizione di quelle triste verità che solamente gli ultimi secoli hanno veramente distinte e poste in chiaro, e della falsità di quelle illusioni che solamente a' dì nostri hanno perduto il loro splendore e vigor naturale. Ma così anche si vede che Teofrasto, conoscendo le illusioni, non però le fuggiva o le proscriveva come i nostri pazzi filosofi, ma le cercava e le amava" (*Zibaldone*, 317-318). Leopardi critica ad Epicuro di non aver promosso "gli studi della virtù e della gloria" in un momento storico molto più adatto rispetto all'epoca moderna alle "illusioni" e alla vita politica piuttosto che "[...]all'ozio, [...]alla negligenza, e [...]all'uso [delle] voluttà del corpo" (*Detti memorabili di Filippo Ottonieri* (1824)). Ovviamente qui Leopardi intende le virtù politiche, dell'esteriorità, dell'azione (quelle appunto che promuoveva Teofrasto) come si deduce anche dal fatto che il termine è avvicinato a "gloria".

<sup>1376</sup> *Zibaldone*, 2215-2217 (3 dicembre 1821); corsivi di Leopardi.

deriva da un calcolo dell'utile, non è *strumentale* alla realizzazione illusoria del piacere individuale: benché l'empatia con gli altri uomini rivesta un carattere "consolatorio" e la collaborazione tra uomini sia comunque mirata a ridurre il dolore che deriva dalle offese della natura e ad eliminare quello che gli uomini vi aggiungerebbero scontrandosi tra di loro, tuttavia la conoscenza della verità è consapevolezza che non esiste un rimedio alla condizione di dolore. La virtù proposta da *La ginestra* non ha come risultato il piacere, la felicità, ma uno stato di minore dolore rispetto a quello della società moderna: la sofferenza umana rimane inevitabile, ma all'odio reciproco che aggiunge ulteriore dolore all'esistenza, si sostituisce la consolazione. La differenza con l'epicureismo è quindi radicale: la vera amicizia epicurea è tra saggi che hanno raggiunto lo stato di piacere catastematico e consiste nel provare piacere del piacere degli amici, mentre l'empatia leopardiana è la comprensione che il dolore dei propri simili è identico al proprio dolore, cioè al dolore dell'uomo in generale.

La fondazione della società de *La ginestra* richiede dunque il superamento dell'origine utilitaristica dell'aggregazione sociale. Come Epicuro, Leopardi mostra di ritenere possibile l'istituzione di una società non solo "virtuosa", ma in cui sia inoltre oltrepassata la mera strumentalità (intesa come subordinazione all'amor proprio) del rispetto delle norme sociali che aveva condotto gli uomini a mettersi insieme contro la natura ostile. La società primitiva che gli uomini avevano istituito contro la natura ostile era fondata su una sorta di "egoismo umano"<sup>1377</sup>, inteso come somma degli egoismi individuali: la società tra gli uomini era fondata sull'*utilità*, in quanto a cementarla era il fatto che tutti gli individui avevano un nemico comune, la natura, che si opponeva al raggiungimento del piacere individuale. La fragilità di questa fondazione si mostra quando il presupposto della costituzione della società, l'inimicizia della natura, viene arginato: allora gli uomini cominciano a dirigere il loro odio verso i loro simili. La *conoscenza* della natura umana come amor proprio infinito e della colpevolezza dell'empia natura può portare all'istituzione di una società che si ripropone la primitiva "social catena" degli uomini contro la natura, ma non fondata sul mero egoismo umano. Vi è quindi un recupero di un significato positivo della civilizzazione: scopo della civilizzazione è creare una grande alleanza degli "esseri

---

<sup>1377</sup> *Zibaldone*, 2680 (4 marzo 1823); corsivo di Leopardi.

intelligenti” contro la natura<sup>1378</sup>. Ma questa alleanza per essere tale, per non crollare come ha fatto la “primitiva”, deve essere fondata sulla conoscenza della verità, deve essere costituita di individui che hanno superato la loro “natura” egoista.

Anche per Leopardi la società de *La ginestra* non è una società realizzabile all’interno dell’ordine sociale esistente, fondato sui valori competitivi e sull’*illusione* che la ragione e il progresso possano realizzare la felicità in terra. La *Palinodia*, di un anno precedente, solo apparentemente contrasta con la prospettiva de *La ginestra*. La *Palinodia* recita che

Valor vero e virtù, modestia e fede  
e di giustizia amor, sempre in qualunque  
pubblico stato, alieni in tutto e lungi  
da’ comuni negozi, ovvero in tutto  
sfortunati saranno, afflitti e vinti;  
perché diè lor natura, in ogni tempo  
starsene in fondo. Ardir protervo e frode,  
con mediocrità regneran sempre,  
a galleggiar sortiti<sup>1379</sup>.

La *Palinodia* presenta una prospettiva in cui i mondi saranno “congiurati” in perpetuo contro le “anime eccelse” (cioè con le anime “nobili”, come la “nobil natura” de *La ginestra*), che non si nascondono la verità<sup>1380</sup>. Essa sostiene cioè l’impossibilità che si diffonda il “vero amor” tra gli uomini finché la verità non sarà conosciuta da tutti gli uomini, ovvero finché regnerà l’illusione che l’uomo possa costruirsi la felicità in terra grazie all’uso della ragione e alle conquiste della tecnica (quella di Leopardi però non è una critica al progresso in sé, quanto al progressismo, cioè all’idea che allo sviluppo delle tecniche corrisponda un avvicinamento alla felicità). La *Palinodia* concorda con *La ginestra* nella critica alla fiducia nelle “magnifiche sorti e progressive”<sup>1381</sup>, poiché essa è in contrasto con la crudeltà della natura, descritta in entrambe le poesie come un meccanismo cieco, che all’improvviso, a suo “capriccio”<sup>1382</sup>, può distruggere l’uomo e quanto esso ha realizzato. La *Palinodia* nega che i progressi e la “filosofia de’ giornali” del “secolo

---

<sup>1378</sup> *Zibaldone*, 4279-4280 (13 aprile 1827). Cfr. *Zibaldone*, 4226 (16 novembre 1826): “Bellissima è l’osservazione di Ierocle nel libro *de Amore fraterno* [...] che essendo la vita umana come una continua guerra, nella quale siamo combattuti dalle cose di fuori (della natura e della fortuna), i fratelli, i genitori, i parenti ci son dati come alleati e ausiliari”.

<sup>1379</sup> *Palinodia*, vv. 69-77

<sup>1380</sup> Severino (1990), p. 274.

<sup>1381</sup> *La ginestra*, v. 51

<sup>1382</sup> *Palinodia*, v. 171



decimonono”<sup>1383</sup>, possano costruire una società di uomini felici: la falsa idea di “universale amore”<sup>1384</sup> non impedirà le guerre; l’abuso della forza non potrà essere cancellato dalle nuove scoperte della scienza, né da quella filosofia che si illude della possibilità di realizzare la felicità in terra (“co’ fulmini suoi Volta né Davy / lei non cancellerà, non Inghilterra tutta / con le macchine sue, né con un Gange di politici scritti il secol novo”); l’odio tra gli uomini non potrà essere messo a tacere da “patto alcuno o giornale”.

Anche la *Palinodia* canta “il ver”<sup>1385</sup>, l’infelicità e le miserie che caratterizzano la condizione umana (“infelice, in qualsivoglia tempo”<sup>1386</sup>) e che nessun secolo potrà “emendar”<sup>1387</sup>. Nella *Palinodia* Leopardi deride la “speranza”<sup>1388</sup> e sostiene l’impossibilità di una “comun felicitade” fondata sull’infelicità degli individui<sup>1389</sup>. Nemmeno *La ginestra* presenta una prospettiva di felicità e di speranza, ma la possibilità di superare l’egoismo e l’odio proprio avendo presente l’infelicità e le miserie cui il genere umano è destinato dalla natura e l’impossibilità della ragione di poterle vincere, ovvero proprio attraverso l’abbandono dell’illusione progressista del secolo decimonono<sup>1390</sup>.

---

<sup>1383</sup> *Dialogo di Tristano e di un amico* (1832)

<sup>1384</sup> *Palinodia*, v. 42

<sup>1385</sup> *Palinodia*, v. 191

<sup>1386</sup> *Palinodia*, v. 192

<sup>1387</sup> *Palinodia*, v. 182

<sup>1388</sup> *Palinodia*, v. 240 sgg.

<sup>1389</sup> *Palinodia al marchese Gino Capponi* (1835), vv. 197-205: “Ma novo e quasi / divin consiglio ritrovar gli eccelsi / spirti del secol mio: che, non potendo / felice in terra far persona alcuna, / l’uomo obbliando, a ricercar si diero / una comun felicitade; e quella / trovata agevolmente, essi di molti / tristi e miseri tutti, un popol fanno / lieto e felice”.

<sup>1390</sup> Leopardi pensa possibile la diffusione della conoscenza della verità e quindi della virtù in tutti gli uomini? Luporini (1990), p. 136, parla di “illuminismo di massa”. Anche secondo Severino (1990) *La ginestra* prospetta una situazione in cui “i popoli saranno guidati dall’opera del genio”: “nel loro ultimo tempo, tutti gli uomini hanno una natura nobile” (p. 273). Da *La ginestra* è difficilmente ricavabile una risposta.

#### 4. XI) PIACERE, NATURA E RAGIONE

Maestro di ogni cosa agli uomini fu l'uso stesso, rendendo familiare l'apprendimento di ciascuna abilità a questo essere ben dotato e che ha come cooperatrici per ogni occorrenza le mani e la ragione e la versatilità della mente.

(Democrito, DK 68 B 5)

Epicuro non parte da una nozione *aprioristica* di natura umana per fondare il “fine” dell'uomo, bensì ricava l'idea che il piacere è ciò cui ogni essere vivente naturalmente tende attraverso l'osservazione empirica<sup>1391</sup>. Nella definizione del piacere Epicuro si riferisce ad esso come “fine naturale” (τὸ τέλος τῆς φύσεως<sup>1392</sup>; ἀρχὴ καὶ τέλος τοῦ μακαρίως ζῆν<sup>1393</sup>), perseguito dall'uomo in modo spontaneo, innato. Il senso di questo τέλος ovviamente non va inteso in termini di una finalità della natura cosmica: essa opera senza uno scopo, quindi nemmeno il piacere dell'uomo può rientrare tra i suoi fini (come potrebbe essere dimostrato dal fatto che i primi uomini hanno dovuto difendersi da una natura ad essi ostile). In questo senso non c'è una contraddizione tra una natura cosmica afinalistica e una natura umana finalistica, non è cioè necessario porre una distinzione tra natura cosmica e natura umana<sup>1394</sup>: che il piacere sia il τέλος naturale dell'uomo non comporta che la natura abbia creato l'uomo in vista di un fine (Epicuro non dice che la ricerca del piacere sia “naturale” in quanto legata ad uno scopo come ad esempio la conservazione della specie<sup>1395</sup>). La naturalità della ricerca del piacere è una verità che si ricava *a posteriori*, attraverso l'osservazione empirica: fin dalla nascita infatti ogni vivente persegue il piacere e fugge il dolore naturalmente (φυσικῶς) ed

---

<sup>1391</sup> Come scrive Alberti (1994), Epicuro non fonda l'idea di bene sommo su una precedente concezione di natura, ma ricava l'idea di naturale a partire da ciò che testimoniano i sensi umani.

<sup>1392</sup> *Massime capitali*, XXV

<sup>1393</sup> *Epistola a Meneceo*, 128-129 (LS 21B2)

<sup>1394</sup> Morel (2003), p. 171 e n. 1, sostiene che la contraddizione tra afinalismo della natura cosmica e finalismo della natura umana è solo apparente e quindi per spiegare il piacere come τέλος non è necessario distinguere la nozione di natura intesa in senso cosmico dalla nozione di natura umana. La naturalità del τέλος della natura umana è legata alla natura cosmica nella misura in cui, come spiega Morel, Epicuro riforma il concetto di τέλος, identificandolo con quello di *limite* naturale. Tra i sostenitori di un uso non tecnico, ma comune, della nozione di “natura” riferita all'uomo in relazione alla teoria dei desideri naturali vi è Annas (1996), p. 302), criticata da Morel, p. 171, n. 1.

<sup>1395</sup> Vedi Long-Sedley (1987), p. 248.

irrazionalmente (χωρὶς λόγου)<sup>1396</sup> (l'argomento è formulato anche da Torquato nel *De finibus* di Cicerone<sup>1397</sup>: tutti gli esseri viventi (*omne animal*; in *De finibus*, II, 10, 32 è posta una distinzione tra *parvis* e *bestiis*, ma di entrambi è detto che sono *specula naturae*) fin dalla loro nascita, cioè prima di qualsiasi possibile corruzione della loro natura, ricercano il piacere e fuggono il dolore). Dall'osservazione che il piacere è ciò cui ogni essere vivente tende istintivamente, ovvero naturalmente (il piacere è il bene primo e connaturale, πρῶτον e συγγενικόν<sup>1398</sup>) Epicuro ricava l'idea che la natura umana è tensione verso il piacere, ossia essenzialmente *desiderio del piacere sensibile*.

Ma se il piacere si ottiene semplicemente seguendo la “natura”, ossia la naturale inclinazione (πάθος ἄλογος) ad esso, comune a tutti gli esseri viventi, perché all'uomo per ottenerlo è necessario l'uso della ragione?

Fin da quando è bambino, l'essere umano segue la spinta verso il piacere in modo irriflesso, ma a volte giunge a scontrarsi con il dolore: ad esempio quando cerca il piacere ma si imbatte in un dolore, oppure quando non riesce ad ottenere l'oggetto

---

<sup>1396</sup> Diogene Laerzio, X, 137

<sup>1397</sup> Cicerone, *De finibus*, I, 30 (LS 21A2): *omne animal, simul atque natum sit, voluptatem appetere eaque gaudere ut summo bono, dolorem aspernari ut summum malum et, quantum possit, a se repellere, idque facere nondum depravatam ipsa natura incorrupte atque integre iudicante. Itaque negat opus esse ratione neque disputatione, quam ob rem voluptas expetenda, fugiendus dolor sit. Sentiri haec putat, ut calere ignem, nivem esse albam, dulce mel, quorum nihil oportere exquisitis rationibus confirmare, tantum satis esse admonere.* Secondo Brunschwig (1995) quello che lui definisce “argument des berceaux”, così com'è presentato nella descrizione ciceroniana, non è un “argomento” (p. 82), ovvero non ha valore dimostrativo, come spiegherebbe anche l'esigenza “argomentativa” avanzata dalle due scuole epicuree successive (*De finibus*, I, 9, 31-32 (LS 21A4)), una delle quali afferma che non è sufficiente giudicare quello che è buono o cattivo attraverso i sensi, ma che di ciò si può avere anche una comprensione razionale (*animo ac ratione*) di tipo intuitivo (*naturalem atque insitam in animis nostris esse notionem*), l'altra esprime l'esigenza di dare un fondamento all'affermazione fornendo argomentazioni. Contrariamente a Brunschwig, Sedley (1996) sostiene invece che l'etica epicurea abbia una fondazione inferenziale, costruita analogamente a quella dei principi della fisica. Lo stesso “argument des berceaux” avrebbe infatti il valore di una οὐκ ἀντιμαρτύρησις e quindi un ruolo dimostrativo, di fondazione razionale, rispetto al perseguimento intuitivo del piacere da parte dell'adulto. Secondo Sedley le esigenze argomentative avanzate dalle due scuole epicuree non dimostrerebbero che la fondazione dell'etica di Epicuro sia non inferenziale, bensì che Epicuro avrebbe in un primo momento affermato che la premessa edonista (tutti gli esseri viventi perseguono il piacere) non ha bisogno di dimostrazione, ma in seguito avrebbe invece fornito argomentazioni: la divisione tra le due scuole non riguarderebbe la necessità di argomentare, bensì la spiegazione del perché Epicuro abbia sentito l'esigenza di argomentare (secondo Sedley per la prima scuola, al fine di chiarificare razionalmente la nostra concezione intuitiva del piacere come bene da perseguire, per la seconda, allo scopo di difendersi dalle obiezioni delle altre dottrine, come ad esempio quelle che sostenevano che la felicità è nella virtù). Come si vedrà nel seguito del paragrafo, benché il τέλος e i limiti del piacere siano intuiti dalla sensazione, essi devono diventare oggetto di ἐπιλογισμός, di conoscenza razionale (contro la tesi del carattere intuitivo dell'ἐπιλογισμός si veda De Lacy (1958), p. 180, con cui concordiamo, come si è già detto *infra*, paragrafo 4. III, p. 151, n. 784); sul legame del τέλος con l'ἐπιλογισμός, si veda anche Morel (2003).

<sup>1398</sup> *Epistola a Meneceo*, 129 (LS 21B2)

desiderato. Da ciò deriva lo sviluppo del λογισμός come calcolo (συμμέτρησις)<sup>1399</sup>, mezzo atto ad evitare il dolore e a procurare gli oggetti necessari al piacere. La ragione per Epicuro quindi non consiste nell'essenza a priori della natura umana, ma è una *funzione* che si sviluppa *a posteriori* rispetto alla ricerca del piacere, come strumento di calcolo del piacere e del dolore e le cui successive acquisizioni si trasmettono di generazione in generazione. Lo sviluppo della ragione avviene quindi *accidentalmente*, in modo analogo a quello dello sviluppo a posteriori della funzione di un organo attraverso l'uso: la ragione, come tutte le proprietà psichiche, è un ἀπογεγεννημένον (verosimilmente, una proprietà di quell'aggregato atomico della ψυχή che ha sede nel petto, che Epicuro chiama λογικόν e Lucrezio *animus*, dotato di capacità deliberativa o *consilium*<sup>1400</sup>), il cui sviluppo avviene in seguito ad una successione di azioni, che le fanno acquisire sempre maggiori capacità di calcolo dei piaceri e dei dolori e quindi di controllo della spinta naturale irriflessa verso il piacere, con il blocco del movimento verso una data azione apparentemente piacevole, ma in realtà dolorosa. Il λογισμός è un mezzo che ha lo scopo di perseguire il raggiungimento del piacere contro gli ostacoli che vi si oppongono: esso si sviluppa in risposta ad uno stato di natura che è originariamente doloroso, sia a causa delle calamità naturali o di altre forze esterne ostili all'uomo, sia a causa del rapporto conflittuale tra interessi individuali. Le tecniche ed il diritto rappresentano due prodotti del λογισμός messi in atto al fine di ottenere una vita piacevole<sup>1401</sup>.

Il bambino quindi ricerca il piacere in modo ἄλογος, immediato, irriflesso; l'adulto, in seguito all'esperienza, persegue il piacere con il controllo della ragione<sup>1402</sup>. Inoltre la ragione diventa necessaria all'adulto poiché lo sviluppo della cultura e della società diffonde false opinioni, superstizioni e pregiudizi (tra i quali, tra l'altro, anche il pregiudizio anti-edonistico<sup>1403</sup>, ossia la falsa credenza che il bene

<sup>1399</sup> *Epistola a Meneceo*, 130 (LS 21B3)

<sup>1400</sup> Per la dottrina epicurea dell'anima si rimanda al paragrafo 4.I.

<sup>1401</sup> Cfr. Goldschmidt (1982), p. 310: il diritto è un atto successivo al dolore dell'aggressione. Anche in questo caso la ragione agisce su una situazione "naturale" originariamente dolorosa rispetto all'uomo.

<sup>1402</sup> Al proposito si vedano le critiche di Marcuse (1938) alla razionalità dell'edonismo epicureo, intesa come funzionalità alla ricerca di quei piaceri che non mettono in questione il mantenimento dell'ordine sociale.

<sup>1403</sup> Cfr. Cicerone, *De finibus*, I, 30 (LS 21A4): *unde omnis iste natus error sit voluptatem accusantium doloremque laudantium [...]*.

dell'uomo non risieda del piacere) che ostacolano il perseguimento del τέλος naturale. La vita sociale è all'origine di falsi bisogni, di desideri vuoti (di lusso, di gloria, di potere); la religione è produttrice di false credenze, fonti di paure vuote (paura degli dei, paura della morte) e di conseguenti falsi desideri (desiderio di immortalità). Vivendo immerso nei pregiudizi l'uomo adulto, a differenza degli animali e dei bambini, può non riuscire a vivere conformemente alla natura e necessita quindi dell'uso della ragione per il raggiungimento del piacere. La ragione deve aiutare l'uomo a ritornare alla natura, basandosi sull'osservazione empirica, secondo quello che è il criterio della canonica. In questo senso agisce l'osservazione di modelli "non corrotti" dalla cultura, quali sono il bambino o l'animale: Cicerone afferma che gli esseri viventi come i bambini e gli animali sono *specula naturae*, specchi della natura<sup>1404</sup>, poiché appunto in loro la natura è giudice incorrotto, non ancora *depravatum* dalla cultura<sup>1405</sup>. Tuttavia, benché l'adulto debba imitare il bambino nella ricerca del piacere come bene, il piacere del bambino non basta all'adulto<sup>1406</sup> che ha turbamenti, false opinioni, che il bambino non ha: proprio per questo il bambino non raggiunge l'atarassia, che deriva dalla conoscenza, è una condizione del λογικόν (per Epicuro tuttavia, a differenza che per Aristotele<sup>1407</sup>, il bambino può essere comunque "felice", anche se in modo ἄλογος, perché prova piacere).

L'ἀταραξία non è riducibile al πάθος ἄλογος del piacere. Il desiderio del piacere è ἄλογος, ma il λογικόν deve regolarlo in vista di un piacere permanente. Ogni πάθος ἄλογος resta sempre e comunque criterio di verità, ma la felicità per Epicuro non è il piacere momentaneo. L'ἀταραξία non è il risultato dell'ascolto dell'impulso irrazionale verso il piacere, ma il risultato di un lavoro razionale di disciplina del desiderio che passa attraverso la conoscenza razionale della natura.

<sup>1404</sup> Cicerone, *De finibus*, II, 10, 32

<sup>1405</sup> Cicerone, *De finibus*, I, 30

<sup>1406</sup> Nussbaum (1996), p. 120, chiarisce che Epicuro non pensa che l'adulto debba vivere come un bambino, proprio per questo necessita della guida della ragione per raggiungere il piacere. Brunschwig (1995) e Sedley (1996) rilevano che Epicuro ha lasciato indefinito il tipo di piacere provato dal bambino, se cinetico o catastematico.

<sup>1407</sup> Un paragone al proposito tra Aristotele ed Epicuro è in Brunschwig (1995). Mentre per Aristotele la natura di una cosa risiede nel compimento della sua perfezione (*Politica*, 1252 b 34) e la felicità richiede una vita compiuta (cioè richiede la razionalità), dunque il bambino non può essere felice (Aristotele, *Etica a Nicomaco*, II, 1100 a 2), per Epicuro la natura si mostra fin dall'origine come spinta verso il piacere, quindi anche il bambino può essere "felice", anche se non può raggiungere l'ἀταραξία perché privo della possibilità di una conoscenza razionale.

Il raggiungimento del piacere catastematico richiede la conoscenza razionale della natura umana e cosmica<sup>1408</sup>, ovvero una riflessione sul fatto che il piacere è il fine naturale dell'uomo (ad esempio contro il pregiudizio anti-edonistico) e la conoscenza della natura del tutto, necessaria all'eliminazione delle false opinioni che causano le false paure che turbano l'anima (come la paura della morte o la paura degli dei). Lo studio della φυσιολογία fornisce un fondamento razionale alla guida della natura, che ogni uomo, come mostra l'osservazione degli animali e dei bambini, ha già "scritta" nella propria sensibilità<sup>1409</sup>. Attraverso la conoscenza del limite del piacere e del dolore lo studio della natura consente quella disciplina del desiderio, necessaria non perché vi siano piaceri più o meno "veri" (ogni piacere è ἀληθές), ma in quanto alcuni piaceri provocano un dolore maggiore e quindi sono "nocivi" in rapporto al conseguimento del piacere permanente (catastematico). Se per Epicuro è la ragione che ci riconduce al piacere, essa può farlo solo conoscendo la natura. È la natura a darci la prenozione ἄλογος del limite, che poi viene elevata alla comprensione razionale attraverso lo studio della φυσιολογία.

Il perseguimento razionale del piacere non si esercita attraverso una vittoria della ragione sulla natura, ma attraverso un'accordo con essa: "Non bisogna far violenza alla natura (φύσις), ma persuaderla; e la persuaderemo soddisfacendo i desideri necessari, quelli naturali se non recano danno, respingendo aspramente quelli dannosi"<sup>1410</sup>. La φύσις cui Epicuro fa riferimento in questa sentenza è la natura prima<sup>1411</sup> (intesa non in senso "soggettivo", bensì come natura umana in generale<sup>1412</sup>). La ragione epicurea, che conosce la natura (umana e cosmica), non fa violenza alla πρώτη σύστασις, non mira cioè ad una repressione del desiderio (che appartiene costitutivamente alla φύσις dell'uomo), ma la persuade, ovvero lascia che la naturale tensione verso il piacere si esprima, non però in modo irrazionale, ma sottoponendola ad un'operazione di discriminazione tra desideri naturali – che portano al piacere – e desideri non naturali o illimitati – che non portano al piacere.

---

<sup>1408</sup> *Massime capitali*, XI e XIII: la φυσιολογία è diretta alla conoscenza dei fenomeni naturali e della natura umana. Questo doppio ruolo dello studio della natura appare anche in Cicerone, *De finibus* I, 19, 63.

<sup>1409</sup> Cfr. anche Cicerone, *De finibus*, I, 19, 64: "se però non si sarà compiuta un'approfondita indagine sulla natura, non potremo in alcun modo difendere i giudizi dei sensi".

<sup>1410</sup> *Sentenze vaticane*, 21

<sup>1411</sup> Morel (2003), pp. 183-184, n. 8.

<sup>1412</sup> Müller (1980).

Il ritorno alla natura si configura quindi come un ascolto del corpo. Il corpo si dà naturalmente dei limiti: “vedendo che molti si preoccupano dell’anima – recita l’iscrizione di Diogene di Enoanda – e non dan retta al corpo che rivolge all’anima accuse a loro volta importanti e giuste, perché è sconvenientemente turbato e oppresso da essa, e trascinato ad azioni non necessarie – infatti le cose richieste dal corpo sono piccole e facili a procurarsi: e, se ne compartecipa, anche l’anima può viver bene; invece quelle richieste dall’anima sono grandi e difficilmente procurabili: e, oltre a non giovare affatto alla natura, procurano anche pericoli”<sup>1413</sup>. Epicuro afferma che è “l’ingratitude dell’anima”, la sua falsa opinione, che “rende l’essere vivente infinitamente bramoso della varietà dei cibi”<sup>1414</sup>. Il piacere del corpo ha dei limiti naturali: “grida la carne: non aver fame non aver sete non aver freddo”<sup>1415</sup>; “non aumenta il piacere nella carne una volta sia tolto il dolore per ciò che ci mancava, ma solo si varia”<sup>1416</sup>. Il corpo ha iscritte in sé le leggi di limite della natura: il fatto che Epicuro parli di una prolessi di limite indica che il limite non è una “costrizione” imposta dalla ragione, ma una verità naturale, conosciuta empiricamente in quanto oggetto di prolessi e attraverso il πάθος ἄλογος del piacere; tuttavia l’ἀλογία del πάθος e la corruzione da parte della cultura rendono necessaria la comprensione razionale della prenozione di limite attraverso la conoscenza della natura del tutto.

“La carne pone i limiti del piacere illimitati (ἄπειρα), e illimitato è il tempo che glielo procura. L’anima (διάνοια) prendendo coscienza (λαβοῦσα τὸν ἐπιλογισμὸν) del bene della carne e del suo giusto limite, e tolti (ἐκλύσσασα) i timori relativi all’eternità ordina la vita in maniera che essa sia perfetta, e non ha più bisogno, oltre quella, del tempo infinito”<sup>1417</sup>.

Il corpo cioè ha in sé i limiti del piacere, poiché il limite del piacere esiste in natura, non è creato dalla ragione. Ma esso non ha consapevolezza di questi limiti: la ragione deve rendere il πάθος ἄλογος oggetto di ἐπιλογισμός. Per questo nella teoria

<sup>1413</sup> Diogene di Enoanda, fr. 2, I-II (Casanova). Cfr. anche Porfirio, *Ad Marcellam*, 29, 32, 14 P. (Arrighetti 237 = Usener 445): “non accusiamo la carne (τὴν σάρκα) come causa di grandi mali, né volgiamo sulle circostanze le colpe delle nostre pene, ma cerchiamo piuttosto la causa di ciò nella nostra anima (ψυχῇ), e estirpando da noi ogni insano desiderio e speranza di cose effimere, diventiamo del tutto padroni di noi stessi” (corsivo mio). Come ha notato Laurand (2003), p. 104, il dolore dell’anima deborda rispetto ad essa, estendendosi al corpo.

<sup>1414</sup> *Sentenze vaticane*, 69

<sup>1415</sup> *Sentenze vaticane*, 33

<sup>1416</sup> *Massime capitali*, XVIII

<sup>1417</sup> *Massime capitali*, XX

epicurea, che pure considera il piacere del corpo parte integrante del piacere catastematico<sup>1418</sup>, la condizione dell'anima, e quindi la sua razionalità, ha un ruolo fondamentale<sup>1419</sup>.

Per Epicuro lo sviluppo della ragione non costituisce una contraddizione rispetto alla natura, cioè rispetto al raggiungimento del piacere (come invece sostiene Leopardi), proprio perché essa si sviluppa come mezzo per raggiungere il τέλος. Per Epicuro la ragione attraverso la conoscenza della verità conduce alla felicità. La concezione etica epicurea è *intellettualistica* in quanto pone un'identità tra conoscenza della verità e felicità: “Nessuno, vedendo il male, lo preferisce, ma ne rimane ingannato come se fosse un bene rispetto a un male peggiore”<sup>1420</sup>. Il dolore è un difetto di conoscenza, come si è già chiarito nel paragrafo 4. VI, dove si è spiegato come la sua origine risieda nella falsa opinione. La felicità (l'assenza di turbamento) si raggiunge quindi attraverso l'uso della ragione, che conosce il vero. Il legame tra

---

<sup>1418</sup> Müller (1980), pp. 344-346: in Epicuro la morale è fondata sull'unità psico-fisica dell'uomo: anche il piacere del corpo ha la sua importanza per il raggiungimento della felicità.

<sup>1419</sup> Nel raggiungimento del piacere catastematico la condizione dell'anima ha un'importanza maggiore rispetto allo stato del corpo. L'anima ha dei piaceri e dei turbamenti indipendenti dal corpo, ossia non originati da un attuale stato doloroso o piacevole del corpo: Lucrezio, *De rerum natura* III, 136-151 (LS 14B1-2), afferma che l'*animus*, la parte dell'anima più indipendente dal corpo, prova le proprie gioie (*laetitia viget*) e i propri dolori (*laeditur*) anche senza aver ricevuto alcuno stimolo dalla parte dell'*anima* che è legata al corpo. L'anima infatti può provare sofferenza se riattualizza un'esperienza dolorosa passata, benché il corpo non stia attualmente soffrendo; inoltre può provare dei turbamenti, come la paura della morte o degli dei, che non sono provocati da dolori attuali né passati del corpo. Diogene Laerzio, X, 137 (LS 21R2) riporta che Epicuro, in polemica con i Cirenaici, che ritengono i dolori corporei come peggiori di quelli psichici, considera i dolori psichici come peggiori: mentre infatti la carne soffre per i dolori presenti, l'anima soffre anche per il passato e per il futuro. Allo stesso modo i piaceri dell'anima sono maggiori perché a differenza del corpo essa può gioire, oltre che per il presente, anche per il passato e per il futuro (Cicerone, *Tusculanae disputationes* V, 95 (LS 21T)). È vero che nel *De finibus* di Cicerone Torquato dice che l'origine dei piaceri e dei dolori dell'anima è in quelli del corpo; ma questo non contraddice il fatto che i dolori e i piaceri dell'anima sono maggiori rispetto a quelli del corpo: *nec ob eam causam non multo maiores esse et voluptates et dolores animi quam corporis* (Cicerone, *De finibus* I, 55 (LS 21U2)). Mentre i dolori del corpo possono essere controbilanciati da piaceri del ricordo e dell'attesa (piaceri dell'anima), che possono contribuire a mantenere l'ἄταραξις, i piaceri del corpo non possono invece togliere i turbamenti e le paure che provocano dolore all'anima. Sulla superiorità dei piaceri dell'anima si veda anche Diogene di Enoanda, fr. 46 (Casanova) (= LS 21V): “Ma è difficile da capire per i più la superiorità di queste affezioni dell'anima. Infatti, poiché non è possibile per confronto provare in un solo momento entrambi i massimi – intendo delle affezioni dell'anima come di quelle del corpo – per il fatto che ciò accade raramente, e quando però accade ciò elimina la vita, il criterio della superiorità sulle altre non si trova. Ma, quando uno capita nei dolori del corpo, dice che questi sono maggiori di quelli psichici; quando invece si trova in quelli psichici, dice che sono maggiori questi. Infatti le cose vicine sono sempre più persuasive di quelle lontane ed è chiaro che ognuno, o per necessità o per piacere, ha dato la superiorità all'afflizione che lo possiede. Ma un uomo saggio comprende questo, che per i più è difficile da capire, per deduzione da molte altre cose e dal fatto che <...>”. Il buono stato dell'anima è richiesto sia per il raggiungimento dell'ἄπουία sia per una fruizione non dolorosa dei piaceri cinetici. Cfr. Laurand (2003), p. 95 : « *via la santé de l'âme [...] cette philosophie apparaît aussi comme ce qui assure la santé du corps* ».

<sup>1420</sup> *Sentenze vaticane*, 16



felicità ed esercizio del λογισμός è affermato da Epicuro<sup>1421</sup> e da una testimonianza di Sesto Empirico, che riporta che secondo Epicuro “la filosofia è quella attività che procura con discorsi (λόγοι) e ragionamenti (διαλογισμοί) la vita felice”<sup>1422</sup>.

Se è vero che l’uomo sviluppa il λογισμός per difendersi da una situazione dolorosa causata da una natura ostile, è anche vero che il λογισμός deve ricondurre il desiderio al suo legame con la “natura”, impedendo che esso ecceda i suoi limiti naturali, che sono dati dall’utile (συμφέρον). *Il concetto etico di συμφέρον rinvia, in quanto limite naturale del piacere, al limite come concetto fisico.* La funzione del λογισμός è mantenere il rapporto con l’utile che costituisce il limite naturale del piacere.

Il λογισμός deve mantenere nei limiti della *naturalità*, ossia dell’utilità, anche lo sviluppo delle τέχναι e delle scienze, prodotti della ragione. Benché la τέχνη operi in modo finalistico, quindi diversamente dalla φύσις (l’organo non è prodotto per uno scopo, ma acquisisce la sua funzione in seguito all’uso, a differenza dello strumento, creato per svolgere una funzione predeterminata), tuttavia essa imita la natura. La natura infatti indica all’uomo in modo istintivo la maniera di sopperire ad un bisogno; basandosi su queste indicazioni della natura l’uomo costruisce degli strumenti adeguati<sup>1423</sup>. La τέχνη è *naturale*, nel senso che è nata dalla χρεῖα (πάσας [τάς τέχνας] γὰρ ἐγέννησαν αἱ χρεῖαι καὶ περιπτώσεις μετὰ τοῦ χρόνου)<sup>1424</sup>, al fine cioè di supplire alle necessità naturali<sup>1425</sup>. La *naturalità* della τέχνη, in modo analogo alla naturalità delle virtù e del diritto, risiede nel suo legame con l’utile: τέχνη ἐστὶ μέθοδος ἐνεργουῦσα τῷ βίῳ τὸ συμφέρον<sup>1426</sup> (“l’arte è quell’indagine che procura l’utile alla vita”). La τέχνη quindi è naturale – e non vuota – solo fintantoché è utile, ossia fintantoché riesce a darci ἡδονή togliendoci il

---

<sup>1421</sup> *Epistola a Meneceo* 132

<sup>1422</sup> Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, XI 169 (Arrighetti, 230)

<sup>1423</sup> *De rerum natura*, V, 843-850 (LS 13E3)

<sup>1424</sup> Diogene di Enoanda, fr. 21 (Casanova): le competenze tecniche provengono dai bisogni e dall’esperienza fatta nel tempo.

<sup>1425</sup> Sulla positività degli sviluppi tecnici in rapporto all’ἡδονή, si vedano Isnardi Parente (1969) e Long (1986).

<sup>1426</sup> Definizione attribuita agli epicurei dagli *Scholia ad Dionysium Thracem*, 108, 27 (Usener 227 b = Arrighetti 231).

dolore. Quando eccede il limite naturale dato dal legame con il piacere, il progresso tecnico diventa inutile<sup>1427</sup>. Per Epicuro la tecnica deve restare *mezzo* per la felicità.

In Epicuro non vi è però nessun primitivismo<sup>1428</sup>. Egli non nega l'importanza dello sviluppo sociale e delle τέχναι per la felicità degli uomini: anzi, la filosofia epicurea può giungere solo dopo tale grado di sviluppo tecnico e giuridico<sup>1429</sup> che garantisce una forma di vita più consona al piacere rispetto a quella naturale. La stessa creazione di una comunità come il Giardino è possibile solo con il presupposto dell'organizzazione sociale<sup>1430</sup>. Tuttavia il benessere materiale apportato dalla tecnica non è sufficiente a garantire la felicità. Lo sviluppo delle tecniche rischia al contrario di diventare nocivo se non accompagnato dalla conoscenza filosofica. Epicuro, come scrive Lucrezio, scorge l'infelicità che caratterizza gli uomini, pur arrivati ad un grado di sviluppo grazie al quale non mancano di nulla per il loro benessere materiale e per la loro sicurezza<sup>1431</sup>. La sua filosofia interviene per guarire le anime degli uomini, eliminando quei desideri "innaturali", inutili (che conducono ad un uso inutile delle tecniche) e quindi fonti di turbamento.

La filosofia epicurea non ha un fine in contraddizione con quello che muove lo sviluppo delle scienze e delle tecniche, ovvero l'utile. Anzi, proprio l'utile deve essere l'unico scopo della riflessione filosofica: "vano è il discorso di quel filosofo che non cura le passioni dell'uomo. Come infatti non c'è alcun vantaggio dalla medicina che non cura le malattie dei corpi, così nemmeno dalla filosofia se non caccia la passione dall'anima"<sup>1432</sup>. Epicuro bandisce infatti l'esercizio della conoscenza fine a se stessa, critica le scienze "pure", slegate da un fine pratico<sup>1433</sup>: lo stesso studio della natura, così fondamentale per il raggiungimento della felicità nella prospettiva di Epicuro, non sarebbe necessario se gli uomini non ne avessero bisogno (προσδεόμεθα)<sup>1434</sup>.

La φυσιολογία ha un valore sussidiario rispetto alla cura dell'anima (infatti "se non

---

<sup>1427</sup> Isnardi Parente (1969), p. 266.

<sup>1428</sup> Si veda Long (1986), p. 310.

<sup>1429</sup> La positività dello sviluppo delle τέχναι in Epicuro è messa in luce da Isnardi Parente (1966), che spiega come secondo Epicuro il λογισμός vinca uno stato di natura doloroso, e da Sasso (1979) che afferma come il grado di sviluppo raggiunto dalle τέχναι sia il presupposto necessario per l'apparizione della filosofia epicurea. Cfr. anche Silenti (2002).

<sup>1430</sup> Long (1986), p. 315-316.

<sup>1431</sup> *De rerum natura*, VI, 9-28 (LS 21X2-3)

<sup>1432</sup> Porfirio, *Ad Marcellam*, 31 (Arrighetti 247 = Usener 221)

<sup>1433</sup> Anche in questo senso può essere letta la critica di Epicuro alla cultura tradizionale: "Fuggi, o felice, a vele spiegate ogni genere di cultura (παιδείων)": frammento di *Epistola a Pitocle* (Arrighetti 89).

<sup>1434</sup> *Massime capitali*, XI

ci turbasse la paura delle cose celesti e della morte, nel timore che esse abbiano qualche importanza per noi, e l'ignoranza dei limiti e dei dolori e dei desideri, non avremmo bisogno della scienza della natura"<sup>1435</sup>). Questo principio è lo stesso che, nella *Lettera a Pitocle*, lo porta a negare la necessità di dilungarsi nell'analisi delle cause di quei fenomeni celesti la cui ignoranza non influisce sull'assenza di turbamento. Anche per Epicuro, come per Aristotele, la pratica della filosofia, la riflessione sul tutto, è successiva alla soddisfazione dei bisogni "materiali"<sup>1436</sup>. Tuttavia, con una grande differenza rispetto ad Aristotele, per il quale la pratica della metafisica è slegata dall'utilità<sup>1437</sup>, la filosofia epicurea eredita il carattere di utilità delle scienze, ovvero come esse è strumentale al piacere<sup>1438</sup>.

Benché nell'epicureismo la natura cosmica sia concepita come un meccanismo afinalistico privo di significato morale (la natura è un processo che non agisce né in vista del bene né in vista del male), essa costituisce un punto di riferimento per il raggiungimento della felicità. Questo, si è già spiegato, non significa che la natura cosmica abbia per fine il piacere umano. La conoscenza della natura aiuta ad ottenere il piacere non perché la natura indichi un "fine", ma perché essa indica il "limite" del piacere: dal punto di vista della natura cosmica il τέλος si *identifica* con il πέραις. Τέλος è termine usato spesso in correlazione con il termine ὄρος e πέραις<sup>1439</sup>. *Massime capitali* 3 pone implicitamente un'identità tra il τέλος (la soppressione del dolore: il piacere catastematico) e il limite (ὄρος) della grandezza dei piaceri. In *Massime capitali* 21 è detto che chi conosce i limiti (τὰ πέρατα) della vita sa che è facile procurarsi ciò che sopprime la sofferenza legata al bisogno e ciò che rende la vita compiuta (παντελή), ponendo un'identità implicita tra conoscenza del πέραις e τέλος. In *Massime capitali* 20 l'ἐπιλογισμός del τέλος e quello del πέραις sono accostati: di entrambi i concetti infatti l'uomo ha una prenozione, che tuttavia è necessario elevare alla comprensione razionale attraverso lo studio della φυσιολογία. Attraverso la nozione di limite, la filosofia epicurea pone un legame imprescindibile tra la conoscenza della natura cosmica e il raggiungimento del piacere

<sup>1435</sup> *Massime capitali*, XI

<sup>1436</sup> È tesi sostenuta da Isnardi Parente (1966) e Sasso (1979).

<sup>1437</sup> Aristotele, *Metafisica* I, 981 b 15 sgg.

<sup>1438</sup> Cfr. Isnardi Parente (1966)

<sup>1439</sup> È merito di De Lacy (1969) aver mostrato la stretta correlazione che nella teoria epicurea sussiste tra πέραις (o ὄρος) e τέλος e di conseguenza tra etica e fisica.

catastematico<sup>1440</sup>: come recita la *Massima* 11 citata sopra, lo studio della natura è necessario poiché la mancanza di comprensione dei limiti dei dolori e dei desideri arreca turbamento. La conoscenza del τέλος come limite del piacere passa attraverso la φυσιολογία, cioè la conoscenza del funzionamento della natura cosmica: che essa ci indichi il limite del piacere come τέλος è legato al fatto che nella natura tutto ha limiti, quindi anche il piacere è naturalmente limitato e il dolore è nell'innaturalità dell'assenza di limite. In Epicuro non c'è frattura tra natura umana (desiderio e ragione) e natura cosmica, al contrario, la natura umana raggiunge il piacere attraverso la conoscenza della natura cosmica. In Epicuro l'uomo è pensato come parte di un tutto: “la nature de l'homme, qu'est-elle autre chose qu'une des forme et figures innombrables sous lesquelles apparaît la nature cosmique dans son ensemble”<sup>1441</sup>. Di qui la possibilità di realizzare la felicità solo conoscendo la natura di cui è parte<sup>1442</sup>.

---

<sup>1440</sup> *Massime capitali*, XII: senza lo studio della natura non è possibile ottenere il piacere senza mescolanza (ἀκεραίους τὰς ἡδονάς).

<sup>1441</sup> Müller (1980), p. 346.

<sup>1442</sup> Müller (1980), che sostiene condivisibilmente il legame tra natura umana e natura cosmica in Epicuro, tuttavia esagera quando afferma che l'uomo è parte dell'armonia naturale del cosmo: giustamente Morel (2003), pp. 170-171, n. 4, nota che in un cosmo come quello epicureo non si può parlare di armonia della natura, in quanto l'*ordine* è puramente *accidentale* (deriva da più “tentativi” casuali degli atomi di combinarsi insieme). L'unica forma di ordine che si può rinvenire nella natura epicurea è legata alla nozione di πέρρας.



#### 4. XII) “NATURA UMANA” E “NATURA UNIVERSALE”: LA FRATTURA TRA ESISTENTE ED ESISTENZA

Nulla può consolare della morte. Il gran parlare che si fa di necessità, di valore, di pregio di questo passo lo lascia sempre più nudo e terrificante, e non è che una prova della sua enormità – come il sorriso sdegnoso del condannato.

(Pavese, *Il mestiere di vivere*)

Mentre inizialmente la felicità dell'uomo è annoverata da Leopardi tra i fini della natura<sup>1443</sup> insieme alla conservazione della specie, successivamente egli pone invece una *frattura* tra il fine della natura umana, che è la felicità, e il fine della natura in generale, che è la vita dell'universo e che, comprendendo perciò non solo la produzione e la conservazione, ma altrettanto la distruzione delle creature, non può che essere in contrasto con la felicità individuale<sup>1444</sup>. La *souffrance* delle creature è perciò un'“imperfezione essenziale ed eterna, *non accidentale*”<sup>1445</sup> nella natura.

Mentre per Epicuro, che pur sostiene che la natura non è fatta per l'uomo, il τέλος dell'uomo si iscrive comunque nella natura cosmica in virtù dell'identità tra τέλος e πέρας, per Leopardi una delle più evidenti dimostrazioni della contraddittorietà della “natura universale” è il fatto che essa persegue un proprio fine, la conservazione del “processo di produzione e distruzione” (che più che un fine si può considerare come il mero modo di procedere della natura universale), all'interno del quale il fine dell'uomo non si inserisce, anzi vi è in contrasto:

“Bisogna distinguere tra il fine della natura generale e quello della umana, il fine dell'esistenza universale e quello della esistenza umana, o per meglio dire, il fine naturale dell'uomo e quello della sua esistenza. Il fine naturale dell'uomo e di ogni vivente, in ogni momento della sua esistenza sentita, non è né può essere altro che la felicità, e quindi il piacere suo proprio [...]. Dunque la natura, la esistenza, non ha in niun modo per fine il piacere né la felicità degli animali; piuttosto al contrario; ma ciò non toglie che ogni animale abbia *di sua natura* per necessario, perpetuo e solo suo fine il suo piacere, e la sua felicità.”<sup>1446</sup>

<sup>1443</sup> Zibaldone, 255 (30 settembre 1820) e 328 (14 novembre 1820)

<sup>1444</sup> Zibaldone, 4127-4132 (5-6 aprile 1825)

<sup>1445</sup> Zibaldone, 4133 (9 aprile 1825); corsivo mio.

<sup>1446</sup> Zibaldone, 4129 (5-6 aprile 1825); corsivo di Leopardi.

Leopardi distingue tra il “fine naturale dell’uomo” (la felicità) e il fine “della sua esistenza” (la conservazione dell’esistenza), che gli è stata data dalla natura universale: “Il fine della natura dell’uomo esisterà forse in natura. Ma bisogna ben distinguerlo dal fine cercato dalla natura dell’uomo. Questo fine non esiste in natura, e non può esistere per natura”<sup>1447</sup>. Dal punto di vista della natura universale l’uomo “non nasce per goder della vita, ma solo per perpetuare la vita”<sup>1448</sup>:

“né esso, né la vita, né oggetto alcuno di questo mondo è propriamente per lui [per l’uomo], ma al contrario esso è tutto per la vita. – Spaventevole, ma vera proposizione e conclusione di tutta la metafisica. L’esistenza non è per l’esistente, non ha per suo fine l’esistente, né il bene dell’esistente; se anche egli vi prova alcun bene, ciò è un puro caso: l’esistente è per l’esistenza, tutto per l’esistenza [...]. Gli esistenti esistono perché si esista, l’individuo esistente nasce ed esiste perché si continui ad esistere e l’esistenza si conservi in lui e dopo di lui. Tutto ciò è manifesto dal vedere che il vero e solo fine della natura è la conservazione delle specie, e non la conservazione né la felicità degli individui; la qual felicità non esiste neppur punto al mondo, né per gli individui né per le specie”<sup>1449</sup>.

La conservazione dell’esistenza è il fine della natura universale e quindi anche il fine dell’uomo dal punto di vista della natura universale, ma non è il fine dell’uomo “direttamente e immediatamente”<sup>1450</sup>. La molla che spinge l’azione umana è l’amor proprio che ha per fine la felicità, non l’istinto di conservazione che ha per fine la conservazione dell’esistenza, che è solo un prodotto dell’amor proprio. Leopardi distingue infatti l’amore infinito del piacere (amor proprio), sentimento *innato*, dall’amore della vita, che non è innato, bensì derivato dal primo:

“L’amor della vita e il timor della morte non sono innati per se; altrimenti nessuno s’ammazzerebbe. Innato è l’amor di se, e quindi del proprio bene, e l’odio del proprio male [...]. È però naturale che ogni vivente giudichi la vita il suo maggior bene e la morte il maggior male. E infatti così egli giudica infallibilmente, se non è molto allontanato dallo stato di natura. Ecco dunque che la natura ha veramente provveduto alla conservazione, rendendo immancabile questo *error di giudizio*; benché non abbia ingenerato un amor della vita. Esso è un ragionamento, non un sentimento: però non può esser innato. Sentimento è l’amor proprio, di cui l’amor della vita è una naturale, benché falsa conclusione. Ma di esso altresì è conclusione (bensì non naturale) quella di chi risolve uccidersi da se stesso”<sup>1451</sup>.

---

<sup>1447</sup> Zibaldone, 4168-4169 (11 marzo 1826)

<sup>1448</sup> Zibaldone, 4169 (11 marzo 1826)

<sup>1449</sup> Zibaldone, 4168-4169 (11 marzo 1826)

<sup>1450</sup> Zibaldone, 4130 (5-6 aprile 1825)

<sup>1451</sup> Zibaldone, 4242-4243 (8 gennaio 1827); corsivo mio. Cfr. anche Zibaldone, 3784-3785 (25-30 ottobre 1823): l’amor proprio “senza l’opera diretta della natura, nasce necessariamente dalla stessa

Chi si suicida mostra infatti che il bene ricercato dall'uomo è la soddisfazione dell'amor proprio (cioè la felicità) e non la vita. L'uomo infatti non ama la vita in se stessa, ma solamente perché ritiene che essa sia il bene (ovvero permetta il piacere). L'amore della vita, l'istinto di conservazione, per Leopardi non è innato, ma prodotto della credenza che la vita sia un bene per noi, che è un "error di giudizio" funzionale alla conservazione dell'esistenza. Il suicidio è l'atto estremo conseguente alla frustrazione dell'amor proprio, che si dimostra perciò essere più forte dello stesso desiderio di vivere<sup>1452</sup>.

Instillando nell'uomo l'amor proprio, dal quale è derivato l'errore di giudizio dell'amore della vita, la natura ha provveduto alla *conservazione*, che è appunto il fine della natura universale; e tuttavia dall'amor proprio infinito, la cui soddisfazione è impossibile, segue l'infelicità umana. L'amor proprio è insieme volontà di vita, perché è amore della felicità e illusione di poterla ottenere vivendo, e volontà di morte, che deriva dal dolore per l'impossibilità della felicità, che conduce al suicidio. Il suicidio e la noia (che Leopardi definisce "la morte nella vita"<sup>1453</sup>) manifestano questa contraddizione nell'esistenza.

*L'uomo leopardiano partecipa della contraddizione della natura universale.* In quanto parte della natura l'uomo porta in se stesso la contraddizione tra l'esistenza e l'esistente che caratterizza la natura, ovvero l'esistenza, universale. L'uomo cioè è parte dell'esistenza universale ed in quanto tale è desiderio di vita, di perpetuazione dell'esistenza, quindi anche della propria esistenza: è appunto esistenza che vuole se stessa, volontà infinita di esistere. La natura leopardiana non è limite, ma possibilità infinita e volontà infinita, infinito volere se stessa, volere che non può essere limitato in quanto coincide con lo stesso processo infinito della natura: "Alla sua radice l'esistenza è libertà assoluta. Anche quando identifica la natura e Dio, Leopardi intende Dio come potenza infinita e infinitamente libera, cioè come *assoluta assenza di limite* nel processo in cui le cose vengono all'esistenza sorgendo dal niente"<sup>1454</sup> (corsivi miei). L'individuo, in quanto è esistente, è infinita libertà, infinita possibilità.

---

vita". Il *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico* (14-19 maggio 1824), afferma che innato (naturale) è l'amore del piacere legato all'amor proprio, mentre l'istinto di conservazione è derivato da esso. Cfr. *Dialogo di Plotino e di Porfirio* (1827): "né la vita si ama, per se medesima, ma per rispetto e amore del nostro meglio".

<sup>1452</sup> Zibaldone, 4132 (5-6 aprile 1825)

<sup>1453</sup> Zibaldone, 2220 (3 dicembre 1821)

<sup>1454</sup> Severino (1990), p. 73.



D'altra parte l'esistenza universale è "processo di produzione e distruzione" dove però la *distruzione* prevale sulla conservazione<sup>1455</sup>. L'annullamento è l'unico eterno. Ogni *individuum* in quanto tale è finito: non esiste un individuo infinito<sup>1456</sup>. Nell'uomo la coscienza della condanna all'annullamento contraddice il desiderio infinito, che paradossalmente non può trovare che nell'annullamento della morte la soluzione della propria infelicità.

Nella *Palinodia* la natura è definita come una forza che ferisce l'uomo da dentro e da fuori: "una forza ostil, distruggitrice, e dentro il fere e di fuor da ogni lato"<sup>1457</sup>. La natura è incolpata non solo di essere una forza esterna ostile, ma anche una forza che fa soffrire l'uomo dall'interno: essa è incolpata dell'infelicità umana perché ha dato all'uomo l'amor proprio. La forza che fa soffrire l'uomo da dentro è la natura intesa come contraddizione tra l'amor proprio infinito (desiderio della felicità) e l'impossibilità di soddisfarlo (finitezza, morte).

Attraverso la conoscenza della "natura universale" come processo di produzione e distruzione e dell'amor proprio come struttura costitutiva della natura umana la ragione scorge nell'empia natura la colpevole dell'infelicità umana e dell'odio reciproco tra gli uomini. Se inizialmente Leopardi discolpa la natura – che pur ha dato all'uomo l'amore del piacere – dell'infelicità umana (la natura "non pote[va] spogliar l'uomo e nessun essere vivente, dell'amor del piacere che è una conseguenza immediata e quasi tutt'uno coll'amor proprio e della propria conservazione necessario alla sussistenza delle cose"<sup>1458</sup>) e ne attribuisce la causa non alla "natura assoluta" dell'uomo, ma alla sua "natura corrotta"<sup>1459</sup>, cioè alla ragione, egli giunge in seguito a rinvenire la colpevole dell'infelicità umana nella "natura assoluta" dell'uomo, in quanto parte dell'"empia natura": "La natura tutta, e l'ordine eterno delle cose non è in alcun modo diretto alla felicità degli esseri sensibili o degli animali. Esso vi è anzi contrario. Non vi è pur diretta la *natura loro propria* e l'ordine eterno del loro essere"<sup>1460</sup>.

Non è la ragione infatti ad aprire nella natura una contraddizione, bensì essa semplicemente conosce la natura come contraddizione, vede le contraddizioni che

---

<sup>1455</sup> *Zibaldone*, 4130 (5-6 aprile 1825)

<sup>1456</sup> *Zibaldone*, 4178 (2 maggio 1826)

<sup>1457</sup> *Palinodia*, vv. 176 sgg.

<sup>1458</sup> *Zibaldone*, 184 (24 luglio 1820)

<sup>1459</sup>

luglio 1820)

<sup>1460</sup> *Zibaldone*, 4133 (9 aprile 1825)

*Zibaldone*, 179 (12-23

sono in natura (di qui l'insufficienza dei suoi principi, ovvero del principio di non contraddizione<sup>1461</sup>). La *souffrance* che l'uomo e gli altri viventi sentono è un aspetto della contraddizione in cui consiste la natura universale e che quindi è propria di ogni ente, poiché in ogni ente è insita la contraddizione tra il suo essere esistente e il suo essere destinato all'annullamento<sup>1462</sup>. La conoscenza della verità per Leopardi è in contraddizione con la felicità perché è conoscenza di questa contraddizione. Diversamente da Epicuro, per Leopardi la ragione non può essere uno strumento di costruzione della felicità. Della ragione illuminista Leopardi recupera la portata critica e distruttiva delle false credenze<sup>1463</sup>, ma non l'idea che la ragione e la conoscenza della natura e della verità possano condurre l'uomo alla felicità<sup>1464</sup>.

Per Epicuro la conoscenza razionale della natura contribuisce – anzi è indispensabile – al compimento del fine della natura umana (piacere catastematico come τέλος) perché permette di dare la giusta direzione all'istinto naturale, seguendo il quale si può raggiungere la felicità. In Epicuro la felicità è data dall'azione della ragione sul desiderio, azione che non consiste in una repressione del desiderio, ma in una sua persuasione (la ragione consente lo sviluppo della natura umana, cioè lascia parlare la spinta naturale verso il piacere, ma in modo regolato, per evitarne le conseguenze dolorose). Per Leopardi la ragione e il desiderio sono *contraddittori* perché la ragione, mostrando la verità (il nulla di ogni cosa e la morte), frustra il desiderio infinito. La ragione è impotente rispetto al desiderio e non può che provocare dolore perché ne vede l'infinità e l'impossibilità di soddisfarlo.

La ragione è consapevolezza della finitezza (limite) umana; ma questa consapevolezza non può vincere (limitare) il desiderio infinito di vita, che è fonte di sofferenza. L'uomo, che è desiderio infinito, non può accettare un limite, la morte, che è peraltro naturale, appartenendo alla natura come processo di produzione e distruzione<sup>1465</sup> (in questo consiste la contraddizione). La presa di coscienza della

---

<sup>1461</sup> Cfr. *infra*, paragrafo 2. II.

<sup>1462</sup> Cfr. *infra*, paragrafo 3. IV.

<sup>1463</sup> Cfr. anche Berardi (2001), pp. 734-735. Dei rapporti tra il pensiero di Leopardi e quello di Pierre Bayle si è già detto nel paragrafo 2. II, p. 44, n. 218.

<sup>1464</sup> Sul paragone tra Leopardi e i pensatori illuministi su questo aspetto, si veda *infra*, paragrafo 3. IV; cfr. Biral (1970).

<sup>1465</sup> Secondo Natoli (1998), il riavvicinamento alla natura sarebbe nell'accettazione della finitezza umana: "Per suo conto Leopardi ritiene la felicità impossibile. Perché? Perché, nonostante tutto il suo sensismo, non accetta sino in fondo la finitezza. [...] La contraddizione è allora nella natura? Non è detto. C'è un passo errato nell'uomo. Per essere felici o quanto meno per evitare d'essere infelici bisogna assumere consapevolmente il peso della propria finitezza." (p. 143-145); "c'è un sogno che dobbiamo evitare: la voglia d'infinito" (p. 149). Come si è già spiegato nel paragrafo 4. VIII, nella

*finitezza* umana (“anche tu presto alla crudel possanza / soccomberai del sotterraneo foco”<sup>1466</sup> cioè alla lava del vulcano; “le frali / tue stirpi non credesti / o dal fato o da te fatte immortali”<sup>1467</sup>) è quindi accompagnata da rabbia nei confronti della natura (la natura che uccide l’uomo è “crudel possanza”). La rabbia verso la natura rappresenta pur sempre uno sfogo dell’odio che è il naturale correlato dell’amor proprio infinito. Applicando all’“umana compagnia” de *La ginestra* lo schema che Leopardi utilizza quando parla dell’amore nazionale, l’odio naturale non può essere eliminato, ma soltanto rivolto ad un altro oggetto: non più agli altri uomini, ma alla natura crudele. La ragione non può cioè vincere l’odio correlato all’amor proprio infinito, ma solo rivolgerlo a quella che essa ha riconosciuto come la vera colpevole della sofferenza umana. La rabbia nei confronti della natura è espressione della volontà di vivere del desiderio infinito che non può accettare il proprio limite. Un atteggiamento agli antipodi rispetto all’accettazione serena della morte da parte del saggio epicureo, che è cosciente della naturalità dei suoi limiti e non prova rabbia nei confronti della natura per la propria mortalità.

D’altra parte la consapevolezza della sofferenza e della morte rappresenta una forma di soddisfazione dell’amor proprio infinito, poiché costituisce la grandezza dell’uomo, ciò che lo distingue dall’empia natura, lo pone al di fuori di essa, in contrasto con la cecità del suo processo. La poesia, che canta questa consapevolezza, esprime la grandezza dell’uomo, la sua sofferenza per il limite, il suo volersi sottrarre al nulla, il suo desiderio di eternità. Anche la virtù de *La ginestra* manifesta la volontà di fondare dei valori sul nulla. Nella poesia e nella virtù l’amor proprio si esprime come volontà di vita che vuole contrastare il nulla<sup>1468</sup>, ovvero l’assenza di valori e la morte, riuscendo a vincere sull’egoismo e sul suicidio, che sarebbero gli unici risultati della verità.

La consapevolezza della propria grandezza e l’odio verso la natura sono due forme di vita, di volontà di sottrazione alla distruzione e quindi di espressione del desiderio infinito, ma in quanto tali sono illusioni, sono “natura” (“natura” come volontà di colmare il desiderio di felicità, in contraddizione con la realtà della “natura” come processo di produzione e distruzione). Nonostante la conoscenza

---

prospettiva di Leopardi, fondata sulla teoria del piacere, l’individuo non può accettare la propria finitezza, può solo soffrirne.

<sup>1466</sup> *La ginestra*, vv. 300-301

<sup>1467</sup> *La ginestra*, vv. 315-317

<sup>1468</sup> Per dirlo con Prete (1990), p. 253, la poesia è un “atto di vita” nel “deserto della vita” è un fragile “miraggio” “nell’esilio dalla felicità”.

dell'esistenza come annullamento, limite (annullamento della morte come estremo scacco del desiderio), l'infinità del desiderio, essendo *costitutiva* della natura umana, non si può eliminare, ma deve esprimersi come illusione. Eliminare l'illusione in cui il desiderio infinito può vivere, cioè vedere solo la verità della propria finitezza, equivale a morire.

È l'amor proprio infinito che tiene in vita l'uomo, ma non in quanto unito alla conoscenza della verità, bensì all'illusione. Ciò che tiene in vita è dunque la "natura" come illusione, inclusa nella natura come processo di produzione e distruzione, ma contraddittoria rispetto ad esso. Quest'illusione è consapevole dell'illusorietà della volontà di vivere, poiché conosce la sua contraddizione con la natura come processo di produzione e distruzione. È un'illusione che sa se stessa come illusoria<sup>1469</sup>. Essa non può togliere il dolore derivante dalla consapevolezza che la lava del vulcano si stenderà anche su di lei.

---

<sup>1469</sup> Cfr. l'interpretazione di Severino (1990) e (1997).



## CONCLUSIONI

Il confronto tra il pensiero epicureo e quello leopardiano svolto in questa tesi ha confermato la profonda distanza che li separa nonostante le analoghe visioni materialiste della natura e dell'uomo, come già messo in luce dagli studi di cui si è fatta una panoramica nel capitolo introduttivo. Il presente studio ha inteso ricercare le ragioni della differenza tra le due teorie della felicità e mostrare come tale differenza sia radicata in due più ampie visioni della natura, concepita come luogo del limite della possibilità da Epicuro, dell'infinità del possibile per Leopardi. I concetti di limite e di infinità del possibile nella natura sono stati individuati quali principi discriminanti tra le due concezioni della felicità: fondati sulle rispettive visioni della natura universale, essi attraversano e determinano le diverse concezioni del piacere, del dolore, della morte, costituendo dunque una chiave interpretativa "unitaria", in quanto trasversale ai singoli aspetti che si sono confrontati. Si è comunque consapevoli che vi sono degli altri elementi determinanti per la differenza tra le due concezioni della felicità, quali ad esempio la concezione del tempo e del nulla, che potrebbero essere oggetto di indagini specifiche, come verrà chiarito meglio in seguito.

Sia Epicuro che Leopardi criticano il platonismo, inteso come preesistenza di un modello ideale ed eterno alle cose. A livello gnoseologico questo si traduce nell'empirismo di entrambe le teorie della conoscenza, che negano l'esistenza di idee innate precedenti l'esperienza. L'empirismo tuttavia, come abbiamo spiegato nella parte 2, sbocca nello scetticismo per Leopardi, che giunge fino alla negazione del principio di non contraddizione, ma non per Epicuro, per il quale la sensazione e la prolessi (immagine mentale che deriva da percezioni sensibili reiterate di un medesimo oggetto) sono criteri di verità e costituiscono dunque la base della conoscenza vera.

La visione della natura come meccanismo cieco e afinalistico di produzione e distruzione accomuna i due pensatori, che concepiscono i fenomeni visibili come modificazioni di una materia eterna, costituente il sostrato permanente ed immutabile del divenire (tale concezione della materia accomuna l'atomismo epicureo e lo "stratonismo" leopardiano, così definito dall'*Operetta morale* che porta il nome del filosofo seguace di Aristotele). Questa analoga concezione materialista della natura ha

tuttavia degli esiti differenti sul piano etico. Per Epicuro la natura è un meccanismo afinalistico non guidato da un'intelligenza trascendente e privo di un'intelligenza immanente (gli atomi non sono dotati di intelligenza, ma tutte le aggregazioni atomiche si producono per caso, secondo la necessità delle leggi immutabili del comportamento atomico), tuttavia il principio della realtà, l'atomo, con le sue leggi e la sue caratteristiche determina la natura come luogo della limitazione del possibile. L'atomo infatti è il principio formale che sintetizza il concetto di limite naturale: gli atomi hanno un numero di forme limitate che possono combinarsi tra loro solo in un numero limitato di modi, dando quindi origine solo ad un numero limitato di aggregati atomici possibili. Benché la natura epicurea non possa coincidere con un'entità morale, e quindi i valori morali non abbiano un fondamento naturale aprioristico, essa è comunque la guida seguendo la quale l'uomo può arrivare alla felicità, in virtù del principio di limite che le è immanente. Tale principio assume quindi un ruolo fondamentale per l'etica, in quanto le leggi vigenti nella natura universale valgono anche per l'uomo che ne è parte.

La caduta di ogni modello assoluto preesistente alle cose ha invece per Leopardi una conseguenza più radicale, ossia l'individuazione del principio delle cose nella possibilità infinita. La natura per Leopardi è il luogo dell'infinità del possibile. Mentre per Epicuro l'atomo è il principio formale della natura che determina la limitazione della possibilità, per Leopardi non vi è alcun limite alla possibilità infinita. L'infinita possibilità della natura coincide con la sua infinita volontà priva di vincoli assoluti, quindi con la sua infinita libertà (questo aspetto della natura è teorizzato da Leopardi quando sostiene l'identità tra dio, concepito come infinita possibilità ed infinita volontà, e la natura; ma nei tratti di Arimane, la divinità malvagia che regge il processo della natura, si possono riconoscere le stesse caratteristiche).

L'uomo epicureo, in quanto composto di atomi, appartiene alla natura cosmica, alle cui leggi dunque anch'egli soggiace. Questo implica che anche il desiderio umano ha dei limiti naturali. Dall'esistenza di questi limiti naturali del desiderio consegue la possibilità della sua soddisfazione e quindi la raggiungibilità del piacere, che coincide appunto con il limite del piacere stesso: il piacere catastematico.

Per Leopardi l'uomo, in quanto appartiene all'esistenza, è volontà infinita di esistere, che non ha alcun limite naturale: il desiderio umano, che è desiderio infinito della propria felicità (e, solo di conseguenza, della vita, in quanto essa viene creduta un bene, pur non essendolo in sé, come dimostra il suicidio) per natura non è limitato,

bensì illimitato. Tuttavia la natura come principio di produzione e distruzione, che si alimenta dell'annullamento delle sue creature, si oppone alla tensione infinita alla felicità, istituendo una contraddizione tra l'infinità del desiderio e la sua condanna alla finitezza, la sua limitazione temporale. La natura universale contiene cioè questa contraddizione, cui anche l'uomo partecipa e che in lui si manifesta come infelicità.

A livello etico il materialismo dei due pensatori si traduce per entrambi nell'edonismo, cioè nell'identificazione della felicità con il piacere, ma l'idea di limite o illimitatezza del desiderio produce due teorie del piacere opposte. Per Epicuro il piacere ha i suoi limiti naturali nell'assenza di dolore nel corpo e di turbamento nell'anima. L'ottenimento di questa condizione costituisce per Epicuro il piacere catastematico, uno stato di piacere stabile e permanente, che rende chi lo raggiunge autonomo rispetto ai desideri e inattaccabile dai colpi della fortuna. Il raggiungimento di questo stato richiede un impiego della razionalità, che deve calcolare quali tipi di piacere seguire senza rischiare di incorrere in dolori maggiori. L'edonismo epicureo quindi non può essere paragonato al piacere dei dissoluti. Epicuro sostiene la necessità di una vita virtuosa per il raggiungimento del piacere, anche se il fine dell'etica resta comunque il piacere, non la virtù, in contrapposizione con il pensiero stoico che fa invece della virtù il fine e del piacere un indifferente. Ma è scorretta anche una lettura che vede nell'etica epicurea una sorta di ascetismo rispetto ai piaceri sensibili. Il piacere catastematico è suscettibile di "variazione": esso contempla cioè la fruizione dei piaceri cinetici, cioè di una varietà di piaceri, la cui piacevolezza è garantita tuttavia proprio dal raggiungimento dello stato di piacere catastematico, che permette di giorire correttamente, senza rischiare che si trasformino in fonti di dolore. L'edonismo epicureo si differenzia quindi dall'edonismo cirenaico, poiché non pone il fine dell'uomo nel singolo piacere presente: per Epicuro il piacere catastematico è uno stato di piacere permanente, di cui i singoli piaceri cinetici sono variazioni, non costituenti necessari.

A differenza dell'epicureismo, per Leopardi l'infinità dell'amor proprio rende il desiderio incolmabile, condannando l'uomo ad un'insoddisfazione sostanziale. Il piacere per Leopardi non esiste, non è mai uno stato presente, ma l'uomo può sperimentarlo solo in modo apparente, nell'attesa di piaceri futuri o nel ricordo del passato, ma anche nella varietà dei piaceri. La varietà del piacere ha un significato profondamente diverso da quello assunto nella filosofia epicurea. Per Leopardi infatti la ricerca del piacere nella varietà è legata all'apparenza di infinito che la molteplicità



dei piaceri dà all'anima (per Leopardi anche il singolo piacere presente è un piacere puramente apparente, non reale, come pensano invece i Cirenaici). La ricerca della varietà di piaceri è inoltre funzionale ad un oblio del dolore costitutivo della condizione umana attraverso l'attivismo. È evidente la differenza con la varietà dei piaceri fruita dal saggio epicureo, che non persegue attraverso essa una dimenticanza della propria condizione, ma che può goderne proprio perché si trova in uno stato di atarassia, caratterizzato dalla conoscenza della verità. L'indifferenza verso i colpi della fortuna, che anche Leopardi per un periodo sostenne quale possibile lenitivo del dolore, non consiste nel perseguimento di una condizione di serenità imperturbabile e inattaccabile dall'esterno com'è per l'epicureismo, bensì nel tentativo di diminuire il sentimento di frustrazione del desiderio, proprio attraverso l'abbandono della ricerca del piacere. In ogni caso Leopardi ritiene che l'uomo non possa essere superiore alla fortuna, ma ne sia determinato: per questo egli afferma di preferire l'etica di Teofrasto alle filosofie, come quelle ellenistiche, che sostengono la superiorità del sapiente rispetto alla fortuna.

Le diverse teorie del piacere hanno delle conseguenze fondamentali sul modo di affrontare il dolore, di considerare il tempo e di porsi di fronte alla morte.

Sia per Epicuro che per Leopardi il dolore è legato all'illimitatezza del desiderio, che non ne consente la colmabilità, impedendo l'ottenimento della felicità. Ma per Epicuro, che ritiene che il desiderio sia naturalmente limitato, l'illimitatezza del desiderio non è naturale, bensì derivante da opinione falsa. Le opinioni false sono definite da Epicuro "vuote", in quanto non rimandano ad alcuna prolessi. La filosofia può intervenire su tali opinioni ed eliminarle, in virtù della libertà del giudizio, che non è determinato, ma legato ad un movimento libero, che dipende cioè dal soggetto. Lo studio della natura, che mostra come essa abbia dato dei limiti ad ogni cosa, quindi anche al desiderio ed al piacere, fornisce (attraverso la prolessi di limite naturale) un fondamento razionale ai limiti del piacere, costituendo una terapia contro il dolore provocato dal desiderio illimitato e rappresentando quindi una condizione necessaria per il raggiungimento della felicità. Nella definizione epicurea del desiderio illimitato come vuoto si mostra lo stretto legame tra etica e fisica: il desiderio illimitato è vuoto poiché come il vuoto, che insieme all'atomo è uno dei due principi della fisica epicurea, non sa trattenere i corpi, così il desiderio illimitato non sa soddisfarsi di nessun oggetto. Anche la negazione dell'esistenza del piacere misto, e quindi l'affermazione di un rapporto di esclusività tra piacere e dolore, rimanda alla

διόρισις che vige nella fisica tra l'atomo, principio di limite, e il vuoto, principio di illimitatezza.

La falsa opinione sull'illimitatezza del desiderio sta secondo Epicuro anche all'origine della sofferenza nei confronti della morte. La comune credenza che il piacere sia illimitato e quindi continuamente incrementabile nel tempo causa infatti il timore che la morte, sottraendo tempo, possa sottrarre piacere. Anche nel caso del dolore provocato dal timore della morte si tratta di eliminare l'opinione vuota su di essa attraverso la conoscenza della prolessi di morte. Nella terapia filosofica epicurea la riflessione sulla morte assume un significato fondamentale. Epicuro, che concepisce la morte come annullamento totale coincidente con la disgregazione del composto atomico psico-fisico, ritiene che solo la presa di coscienza della propria mortalità e quindi dei propri limiti temporali renda possibile il raggiungimento della felicità. La filosofia di Epicuro non si propone di arrivare alla felicità attraverso un oblio della propria condizione mortale né attraverso un rimedio quale può essere la credenza in una vita dell'anima dopo la morte, che egli ritiene anzi peggiore del male stesso, in quanto fonte di ulteriori turbamenti. Se il piacere è naturalmente limitato ed in virtù di tale limite non è aumentabile una volta raggiunto, allora il timore della morte è privo di senso, in quanto essa non può sottrarre nulla al piacere. La filosofia epicurea fa dunque del tempo un elemento non indispensabile per il raggiungimento del piacere: il piacere non sta nella durata e non sta nell'attesa del futuro, ma nel presente, quindi non ha bisogno di un tempo infinito per realizzarsi.

Anche per Leopardi il dolore coincide con la vuotezza del desiderio che però, contrariamente a quanto pensa Epicuro, egli ritiene costitutiva. Tale vuotezza si rivela nella noia, che è appunto il desiderio lasciato allo stato puro. Essendo il desiderio infinito, l'ottenimento di qualsiasi oggetto non può che lasciarlo insoddisfatto. Il piacere non è mai raggiungibile: la condizione umana è caratterizzata perciò da un dolore costitutivo. La definizione leopardiana della noia come "la morte nella vita" mette in stretta relazione il dolore provocato dall'incoltabilità del desiderio alla morte. La morte infatti, in quanto limite estremo, rappresenta il maggiore scacco per il desiderio infinito. È essa perciò la radice di ogni insoddisfazione e di ogni dolore. Anche in questo caso è evidente come sia la diversa concezione del desiderio a dare luogo a due atteggiamenti opposti di fronte ad un fenomeno che dal punto di vista fisico viene concepito dai due pensatori in modo analogo. Leopardi condivide con

Epicuro una concezione della morte come annullamento totale e anche per lui la negazione che non esista una vita dopo la morte assume un significato polemico nei confronti della religione, che diffondendo la credenza nell'aldilà guasta la vita terrena col timore dei castighi ultraterreni. Ma se per Epicuro la presa di coscienza della propria mortalità è ciò che consente all'uomo di vivere il piacere nel presente, per Leopardi la conoscenza scientifica della morte non toglie il dolore che essa provoca al desiderio infinito. La visione scientifica della morte come annullamento produce in Leopardi una conseguenza opposta rispetto a quella che ha in Epicuro: se in quanto annullamento totale la morte non può essere sofferenza, non solo essa non va temuta, bensì va desiderata quale fine della sofferenza costitutiva del desiderio infinito. Quest'ultimo atteggiamento nei confronti della morte si aggiunge, come suo opposto, alla sofferenza provata dal desiderio infinito per la propria mortalità. L'antitesi tra questi due atteggiamenti leopardiani di fronte alla morte è lo specchio della contraddizione in cui la morte stessa consiste.

La diversa concezione del tempo rappresenta un altro elemento determinante in relazione al raggiungimento della felicità. Epicuro conduce un'analisi del concetto di tempo (ed è noto come egli ritenga che ogni indagine conoscitiva debba avere come sua finalità la salute dell'anima). Attraverso la concezione del tempo come accidente del mutamento, quindi come proprietà accidentale della vita, Epicuro intende eliminare l'angoscia per lo scorrere del tempo e il timore che la morte sottragga tempo alla vita, causati da un'errata concezione del tempo come entità alla quale la vita apparterebbe. Il piacere catastematico è uno stato di piacere sottratto dal tempo. Se per Epicuro l'uomo è mortale, quindi finito, tuttavia la contemplazione della natura, alla quale consegue il piacere catastematico, lo fa uscire dal tempo e lo solleva fino all'eterno, facendolo partecipare del divino, poiché dalla conoscenza della natura egli ottiene la serenità che è propria degli dei.

L'uomo leopardiano invece concepisce se stesso nel divenire e prova angoscia per lo scorrere del tempo, per il passaggio e l'annullamento delle determinazioni. In Leopardi si ritrovano molte affermazioni sulla dolorosità del sentimento dello scorrere del tempo, sul legame tra il dolore per la morte e il "mai più". Per Leopardi il tempo che passa provoca sofferenza, in quanto fa sentire al desiderio infinito i propri limiti temporali e dunque la propria finitezza. La morte è dolore in quanto l'uomo concepisce le proprie possibilità come illimitate. La contemplazione dell'eterno ciclo di produzione e distruzione della natura universale provoca un senso di smarrimento

(ne *L'Infinito*) e di dolore (ne *La ginestra*), poiché nel contemplare la natura universale e lo scorrere del tempo l'uomo sente la propria nullità e prova dolore per l'annullamento di ciò che è passato.

I diversi esiti etici della concezione della natura si riflettono anche nelle teorie della società. Per Epicuro la natura non rappresenta un'entità morale, ma i valori morali hanno un fondamento naturale, anche se non assoluto, a priori, ma solo relativo, a posteriori rispetto al piacere. Le virtù infatti sono naturali in relazione al piacere, poiché costituiscono degli strumenti *utili* alla sua realizzazione. È appunto tale utilità delle virtù al piacere che ne determina la naturalità. Anche la giustizia è utile: la vita sociale regolata dal diritto è quindi naturale in quanto mezzo utile al conseguimento del piacere individuale (ovviamente la legge per essere utile deve essere giusta, cioè rispondere all'utilità della società). Nel Giardino tuttavia Epicuro si propone la creazione di una comunità in cui l'utilitarismo dei rapporti sociali sia superato dall'amicizia.

Nemmeno per Leopardi la natura rappresenta un'entità morale, ma questo assume un senso più radicale che in Epicuro: al nichilismo metafisico (riassumibile nell'affermazione che il principio di tutte le cose, la possibilità infinita, coincide con la nullità del principio e che quindi il principio di tutte le cose è il nulla) corrisponde il nichilismo etico. L'uomo è desiderio infinito privo di vincoli morali. In questa prospettiva la verità è l'egoismo individuale e i limiti imposti dall'organizzazione sociale costituiscono una frustrazione per il desiderio infinito. La rifondazione delle virtù proposta ne *La ginestra* come modalità di superamento dell'egoismo è una rifondazione costruita sulla natura, che non è la natura come meccanismo di produzione e distruzione (l'elemento di coesione sociale tra gli uomini è proprio nella comune lotta contro di essa, individuata quale colpevole dell'infelicità umana), ma quell'aspetto della natura che fin dall'inizio del suo pensiero Leopardi definisce come benigno, in quanto elargitore di illusioni. Le virtù de *La ginestra* sono cioè fondate sulla consapevolezza della verità, che è ormai irreversibile, unita però all'illusione, che è volontà di vita, nonostante la ragione mostri l'egoismo ed il suicidio quali uniche verità. Mentre per Epicuro l'utilità delle virtù al piacere non è illusoria, ma oggetto di prolessi, di conoscenza vera, per Leopardi le virtù sono fondate sull'illusione, non sulla verità.

Sullo sfondo delle rispettive concezioni della felicità vi è il diverso rapporto tra uomo e natura e di conseguenza tra ragione, conoscenza della natura e felicità.

Epicuro concepisce l'uomo come parte della natura universale: è questa appartenenza alle leggi di limite della natura che garantisce la possibilità del raggiungimento del piacere catastematico. La conoscenza della natura, cioè lo studio della φυσιολογία, è per Epicuro una condizione indispensabile per raggiungere l'atarassia, in quanto permette la comprensione dei limiti naturali del piacere e del dolore, della morte come annullamento totale che però non toglie nulla al piacere, degli dei come esseri beati che non si occupano delle vicende umane e dei quali perciò non si deve avere timore. L'esercizio della ragione è dunque considerato da Epicuro come essenziale all'ottenimento del piacere: la ragione non si pone in contraddizione con il piacere, ma anzi permette di seguire in modo corretto la spinta istintiva che naturalmente ci guida verso di esso. Il πάθος ἄλογος del piacere infatti non va seguito in modo irrazionale, ma deve essere reso oggetto di ἐπιλογισμός, di comprensione razionale.

L'uomo leopardiano in quanto appartenente all'esistenza, che è insieme volontà di vita e destinazione all'annullamento all'interno del ciclo di produzione e distruzione, ne vive la contraddittorietà, che in lui si manifesta come tensione tra desiderio infinito e impossibilità di soddisfarlo, cioè come infelicità. Leopardi incolpa la natura dell'infelicità umana, in quanto è essa che ha dato all'uomo l'amor proprio infinito cioè la volontà infinita di esistere, ma che insieme, poiché è eterno ciclo di produzione e distruzione, implica il sacrificio, cioè l'annullamento, delle singole creature all'interno di tale processo. L'infelicità è dovuta appunto al divenire, inteso come identificazione tra essere e nulla, cioè l'infelicità è provocata dall'annullamento delle cose: contemplando questo annullamento l'uomo prova dolore e si prefigura l'annullamento della morte. La conoscenza della natura non può quindi condurre l'uomo alla felicità, poiché è appunto contemplazione del ciclo di produzione e distruzione, cioè consapevolezza del proprio annullamento. L'uomo leopardiano avverte la propria estraneità rispetto al ciclo di produzione e distruzione in cui la natura consiste ed esprime questa estraneità nell'accusa alla natura crudele, ma anche nella sofferenza per la morte, che manifesta l'impossibilità per l'uomo, desiderio infinito, di accettare i propri limiti temporali, pur con la consapevolezza razionale che la morte è un destino inevitabile.

In Leopardi quindi la ragione non può condurre alla felicità, poiché rende manifesta all'uomo la propria costitutiva sofferenza. La ragione, mostrando all'uomo la verità dell'infelicità, gli indica il suicidio quale unica soluzione razionale al dolore

dell'esistenza. Per questo in Leopardi la facoltà immaginativa, che si esprime nella poesia, assume un ruolo determinante. La ragione, la cui conoscenza è analitica, frustra il desiderio poiché gli mostra i limiti delle cose, la loro incapacità a soddisfarlo. Mentre per Epicuro l'uso esatto del linguaggio ha un valore terapeutico in quanto riporta alla visione della prolessi di una determinata cosa, facendola conoscere senza ambiguità, per Leopardi è un uso poetico delle parole, che non ne esaurisca il significato, ma crei una rete di rimandi, una vaghezza intorno alla parola che permetta all'immaginazione di spaziare, a dare piacere, anche se illusorio. La poesia, come spiegato da Severino nella sua interpretazione del pensiero leopardiano, è l'unica forma possibile di espressione della volontà di vita nel deserto del nulla, poiché è l'unica forma di conoscenza della verità che permette di sopportarne la visione.

Come anticipato, riteniamo vi siano degli aspetti di differenziazione tra le due teorie che, pur essendo stati toccati in questa sede, meriterebbero ulteriori analisi ed approfondimenti, in quanto influenzano le rispettive visioni della felicità anche indipendentemente dal concetto di limite, benché ciò non significhi che non abbiano con esso un legame: ci si riferisce in particolare al problema del *nulla* (alla morte come annullamento) e alla concezione del *tempo*. In relazione al tema del nulla, si è visto come Epicuro e Leopardi considerino entrambi la morte come annullamento totale e in generale l'annullamento delle determinazioni come modificazione dei rapporti della materia che le costituisce, la quale non va nel nulla, in quanto rappresenta il sostrato permanente, cioè eterno ed immutabile, del divenire. Tuttavia mentre per Epicuro – che pur considera la morte come μηδὲν πρὸς ἡμᾶς, quindi come nulla, nullità della determinazione – la morte non è un andare nel nulla *tout court*, ma un annullamento relativo, consistente nella dissoluzione del composto negli atomi, gli elementi indivisibili che lo costituiscono e che garantiscono l'eternità della materia (allo stesso modo le determinazioni non provengono dal nulla: *ex nihilo nihil*), per Leopardi invece il principio delle cose è il nulla e la loro morte è l'andare nel nulla. Leopardi cioè vede nello stesso annullamento della determinazione – che pur rappresenta solo una modificazione dei “modi di essere” assunti dalla materia eterna – il suo andare nel nulla *tout court*, cioè una contraddizione tra il suo essere (il suo essere stata) ed il suo nulla (il suo non essere più). Secondo Severino Leopardi riesce a scorgere che l'infelicità è dovuta all'identificazione tra essere e nulla, sulla quale Severino ritiene sia fondata la concezione del divenire propria della filosofia

occidentale, che nella prospettiva severiniana deve essere superata (anzi, si autoconfuta) in quanto fondata su tale identificazione contraddittoria, portando con sé anche l'eliminazione di quella contraddizione in cui consiste l'infelicità.

Strettamente connesso al tema del divenire e dell'annullamento è il problema del tempo. Anch'esso richiederebbe uno studio specifico, che ne analizzi l'influenza sulla possibilità di una vita serena e priva di angoscia. La concezione comune predominante della felicità è progettuale, quindi legata al tempo: l'individuo concepisce la felicità in modo quantitativo, come suscettibile di incremento e avverte il tempo come limite alle proprie possibilità. Questa concezione della felicità quantitativa e del tempo come limite è alla base di una visione angosciante della vita e l'alienazione dell'esistenza in un attivismo cieco può essere interpretata, come è stato fatto da Leopardi, come una volontà di oblio di tale angoscia. Il tentativo della riflessione epicurea di portare rimedio all'angoscia attraverso un'analisi delle sue origini nella concezione del tempo si rivela dunque ancora attuale.

## BIBLIOGRAFIA

### AVVERTENZE:

La traduzione italiana delle opere di Epicuro adottata, salvo diversa indicazione, è quella di Arrighetti. Per quanto riguarda le fonti antiche, nella bibliografia sono indicate solo le opere consultate in edizioni diverse dalle raccolte di testi epicurei. Il commentario di Long e Sedley è citato in traduzione francese. Dei frammenti di Diogene di Enoanda si è scelta per comodità l'edizione italiana di Casanova, benché antecedente all'opera di Ferguson Smith (*Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Bibliopolis, Napoli 1993). I libri e gli articoli sono citati con il nome dell'autore seguito dall'anno della prima edizione tra parentesi (il riferimento ad edizioni successive è specificato). I libri e gli articoli reimpressi o tradotti sono citati con l'anno della prima edizione, ma con i numeri di pagina dell'edizione reimpressa o tradotta.

### ABBREVIAZIONI:

Περὶ φύσεως = Epicuro, Περὶ φύσεως

*De rerum natura* = Lucrezio, *De rerum natura*

LS = Long e Sedley, *The Hellenistic philosophers*, testimonianze, seguite dalla numerazione (il commentario, con il numero di pagina dell'edizione francese, è indicato con Long-Sedley)

*Zibaldone* = Leopardi, *Zibaldone*

### OPERE EPICUREE, TESTIMONIANZE SULL'EPICUREISMO E ALTRE FONTI ANTICHE

Aristotele, *Opere* (traduzione italiana di autori vari), 11 voll., Laterza, Roma-Bari.

*Aristotelis Metaphysica* (edizione critica a cura di W. Jaeger), Oxford University Press, Oxford 1957.

*Aristotelis Physica* (edizione critica a cura di W. D. Ross), Oxford University Press, Oxford 1950.

Arrighetti Graziano, *Epicuro. Opere*, Einaudi, Torino 1973<sup>2</sup> (1960<sup>1</sup>).



Ateneo, *Deipnosofistae – The deipnosophists* (edizione e traduzione inglese a cura di Charles Burton Gulick), 7 voll., Harvard University Press, Cambridge-London 1933.

Balaudé Jean-François, *Épicure. Lettres, maximes, sentences*, Le livre de poche, Paris 1999<sup>2</sup> (1994<sup>1</sup>).

Bignone Ettore, *Epicuro. Opere, frammenti, testimonianze*, Laterza, Roma-Bari 1994<sup>4</sup> (1920<sup>1</sup>).

Bollack Jean, *La pensée du plaisir. Épicure: textes moraux, commentaires*, Les éditions de Minuit, Paris 1975.

Cicerone, *Opere politiche e filosofiche* (edizione e traduzione italiana a cura di Nino Marinone), 3 voll., Utet, Torino 1976<sup>2</sup>.

Demetrio Lacone, *Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro. PHerc 1021* (edizione e traduzione italiana a cura di Enzo Puglia), Bibliopolis, Napoli 1988.

Diano Carlo, *Epicuro. Scritti morali*, Rizzoli, Milano 1987.

Diogene di Enoanda, *I frammenti di Diogene di Enoanda* (edizione e traduzione italiana a cura di Angelo Casanova), Università degli studi di Firenze, Firenze 1984.

Filodemo, *On methods of inference* (edizione e traduzione inglese di Phillip e Estelle De Lacy), Bibliopolis, Napoli 1978.

Id., *Περὶ παρησίᾳς libellus* (edizione critica a cura di Alessandro Olivieri), Teubner, Leipzig 1914.

Id., *Volumina Rhetorica* (edizione critica a cura di Siegfried Sudhaus), 3 voll., Hakkert, Amsterdam 1964.

*I Cirenaici minori* (edizione a cura di Silvio Muzii), Signorielli, Roma 1994.

Isnardi Parente Margherita, *Opere di Epicuro*, Utet, Torino 1974.

Long Anthony – Sedley David, *The Hellenistic philosophers*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1987 (traduzione francese di Jacques Brunschwig e Pierre Pellegrin: *Les philosophes hellénistiques*, 3 voll., Flammarion, Paris 2001).

Lucrezio, *De rerum natura – La natura* (edizione e traduzione italiana di Armando Fellin), Utet, Torino 1963 (1976<sup>2</sup>).

Platone, *Opere complete* (traduzione italiana di autori vari), 9 voll., Laterza, Roma-Bari.

*Platonis Opera* (edizione critica a cura di I. Burnet), Oxford University Press, Oxford 1900-1907 (ristampa 1967).

Plutarco, *De audiendis poetis* (edizione e traduzione italiana a cura di Ernesto Valgiglio), Loescher, Torino 1973.

Polistrato, *De contemptu* (edizione e traduzione italiana di Giovanni Indelli), Bibliopolis, Napoli 1978.

Porfirio, *De abstinencia – De l'abstinence* (edizione e traduzione francese di Jean Bouffartigue e Michel Patillon), 3 voll., Les belles lettres, Paris 1977-1995.

Seneca Lucio Anneo, *Epistularum Moralium ad Lucilium – Lettere a Lucilio* (edizione e traduzione italiana a cura di Umberto Boella), Utet, Torino 1969<sup>2</sup> (1951<sup>1</sup>).

Sesto Empirico, *Contro i fisici* (traduzione italiana di Antonio Russo e Giovanni Indelli), Laterza, Roma-Bari 1990.

Id., *Contro i matematici*, libri I-VI (traduzione italiana di Antonio Russo), Laterza, Roma-Bari 1972.

Usener Hermann, *Epicurea*, Teubner, Leipzig 1887.

## STUDI E ARTICOLI SU EPICURO, LUCREZIO E L'EPICUREISMO

Adorno Francesco, *Epicuro: Epistola a Erodoto 39, 7-40, 3*, in *Elenchos 2*, Bibliopolis, Napoli 1980, pp. 245-275.

Id., *Epicuro nel suo momento storico. La "fisica" come scienza. Epicuro da Platone ad Aristotele*, in Giannantoni Gabriele – Gigante Marcello (curatori), *Epicureismo greco e romano. Atti del congresso internazionale* (Napoli, 19-26 maggio 1993), 3 voll., Bibliopolis, Napoli 1996, vol. I, pp. 65-86.

Id., *Fisica epicurea, fisica platonica e fisica aristotelica*, in *Elenchos 4*, Bibliopolis, Napoli 1983, pp. 207-233.

Alberti Antonina, *Paura della morte e identità personale nell'epicureismo*, in Id. (curatrice), *Logica, mente e persona*, Olschki, Firenze 1990, pp. 151-206.

Id., *Ragione e virtù nell'etica epicurea*, in Id. (curatrice), *Realtà e ragione: studi di filosofia antica*, Olschki, Firenze 1994, pp. 185-216.

Id., *The Epicurean theory of law and justice*, in Laks André – Schofield Malcolm (curatori), *Justice and generosity. Studies in Hellenistic social and political philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 161-190.

Annas Julia, *Epicurean Emotions*, in *Greek, Roman and Byzantine Studies 30* (2), Duke University, Durham 1989, pp.145-164.

Id., *Epicurus on Agency*, in Brunschwig Jacques (curatore), *Passions and perceptions: studies in Hellenistic philosophy of mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 53-71.

Id., *La natura nell'etica epicurea*, in Giannantoni Gabriele – Gigante Marcello (curatori), *Epicureismo greco e romano. Atti del congresso internazionale* (Napoli, 19-26 maggio 1993), 3 voll., Bibliopolis, Napoli 1996, vol. I, pp. 299-312.

Balaudé Jean, « *Accident d'accidents* » : *Épicure, ou le temps maîtrisé*, in *Skèpsis*, n. 2, Delagrave, Paris 2002, pp. 126-136.

Id., *La vérité des images selon Épicure. Perception, rêve et désir*, in *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, n. 2, Daedalus, Paris-Athènes 2004, pp. 193-215.

Bignone Ettore, *La formazione dell'etica epicurea*, in *Atene e Roma*, Le Monnier, Firenze 1934, pp. 217-311.

Id., *Storia della letteratura latina*, 3 voll., Sansoni, Firenze 1945, vol. II.

Brunschwig Jacques, *L'argument d'Épicure sur l'immutabilité du tout*, in AA. VV., *Permanence de la philosophie*, La Baconnière, Neuchâtel 1977, pp. 127-150.

Id., *L'argument des berceaux chez les Épicuriens et chez les Stoïciens*, in *Études sur les philosophies hellénistiques*, PUF, Paris 1995, pp. 69-112.

Cantarella Raffaele – Arrighetti Graziano, *Il libro "Sul tempo" (Pap. Herc. 1413) dell'opera di Epicuro "Sulla natura"*, in *Cronache Ercolanesi* (2), Macchiaroli, Napoli 1972, pp. 5-46.

Cariou Marie, *L'atomisme. Gassendi, Leibniz, Bergson et Lucrèce*, Aubier, Paris 1978.

Cerasuolo Salvatore, *La definizione dell'ἔπος di Epicuro*, in Giannantoni Gabriele – Gigante Marcello (curatori), *Epicureismo greco e romano. Atti del congresso internazionale* (Napoli, 19-26 maggio 1993), 3 voll., Bibliopolis, Napoli 1996, vol. I, pp. 397-408.

De Lacy Phillip, *Epicurean ΕΠΙΛΟΓΙΣΜΟΣ*, in *American Journal of Philology* (79) The John Hopkins University Press, Baltimore 1958, pp. 179-183.

Id., *Limite et variation dans la philosophie épicurienne*, in Bénatouil Thomas – Laurand Valéry – Macé Arnaud (curatori), *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n°15 (*L'Épicurisme antique*), Vrin, Paris 2003, pp. 199-216 (titolo originale : *Limit and Variation in the Epicurean Philosophy*, in *Phoenix* (23) 1969).

Diano Carlo, *Note epicuree II*, in *Studi italiani di filologia classica XII*, Le Monnier, Firenze 1935, pp. 237-289 (ora in Id., *Scritti epicurei*, Olschki, Firenze 1974, pp. 23-66).

Dumont Jean-Paul, *Confirmation et disconfirmation*, in Barnes Jonathan – Brunschwig Jacques (curatori), *Science and Speculation: studies in Hellenistic theory and practice*, Maison des Sciences de l'Homme – Cambridge University Press, Paris-Cambridge 1982, pp. 273-303.

Englert Walter, *Epicurus on the swerve and voluntary action*, Scholars Press, Atlanta 1987.

Id., *Stoics and Epicureans on the nature of suicide*, in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, University Press of America, Lanham-New York 1994, pp. 67-96.

Erler Michael, *Philologia medicans. Comment les Épicuriens lisaient les textes de leur maître ?*, in Bénatouil Thomas – Laurand Valéry – Macé Arnaud (curatori), *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n°15 (*L'Épicurisme antique*), Vrin, Paris 2003, pp. 217-253 (titolo originale: *Philologia medicans. Wie die Epikureer die Texte ihres Meisters lesen*, in *Scriptoralia* 61, 1993).

Everson Stephen, *Epicurus on the truth of the senses*, in Id. (curatore), *Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 161-183.

Fallot Jean, *Le plaisir et la mort dans la philosophie d'Épicure*, Julliard, Paris 1951 (traduzione italiana di Anna Marietti Solmi: *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*, Einaudi, Torino 1977).

Festugière André Marie Jean, *Épicure et ses dieux*, Presses Universitaires de France, Paris 1946.

Fowler Don, *Lucretius on the clinamen and "free will" (II. 251-93)*, in AA. VV., *Suzétesis. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, 2 voll., Macchiaroli, Napoli 1983, vol. I, pp. 329-352.

Furley David, *Aristotle and Epicurus on Voluntary Action*, in Id., *Two studies in the Greek atomists*, Princeton University Press, Princeton 1967, pp. 159-237.

Id., *Aristotle and the Atomists on Infinity*, in Düring Ingerman (curatore), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast. Proceedings of the Fourth Symposium Aristotelicum*, Lothar Stiehm Verlag, Heidelberg 1969, pp. 85-96 (ora in Furley David, *Cosmic problems*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 103-114).

Id., *Democritus and Epicurus on sensible qualities*, in Brunschwig Jacques (curatore), *Passions and perceptions: studies in Hellenistic philosophy of mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

Id., *Knowledge of Atoms and Void in Epicureanism*, in Anton John – Kostas George (curatori), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Suny Press, Albany 1971, pp. 607-619 (ora in Furley David, *Cosmic problems*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 161-171).

Id., *Nothing to us?*, in Schofield Malcolm – Striker Gisela (curatori), *The norms of nature: studies in Hellenistic ethics*, Maison des sciences de l'homme – Cambridge University Press, Paris-Cambridge 1986, pp. 75-91.

Giannantoni Gabriele, *Epicuro e l'ateismo antico*, in Giannantoni Gabriele – Gigante Marcello (curatori), *Epicureismo greco e romano*. Atti del congresso internazionale (Napoli, 19-26 maggio 1993), 3 voll., Bibliopolis, Napoli 1996, vol. I, pp. 21-63.

Id., *Il piacere cinetico nell'etica epicurea*, in *Elenchos* 5, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 25-44.

Gigandet Alain, *Lucrèce. Atomes, mouvement. Physique et éthique*, Presses Universitaires de France, Paris 2001.

Id., *Providence et causes finales: une polémique épicurienne*, in Bénatouil Thomas – Laurand Valéry – Macé Arnaud (curatori), *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n°15 (*L'Épicurisme antique*), Vrin, Paris 2003, pp. 49-69.

Gigante Marcello, *Philosophia medicans in Filodemo*, in *Cronache Ercolanesi* (5), Macchiaroli, Napoli 1975, pp. 53-61.

Goldschmidt Victor, *La théorie épicurienne du droit*, in Barnes Jonathan – Brunschwig Jacques (curatori), *Science and Speculation: studies in Hellenistic theory and practice*, Maison des Sciences de l'Homme – Cambridge University Press, Paris-Cambridge 1982, pp. 304-326.

Id., *Remarques sur l'origine épicurienne de la prénotion*, in Brunschwig Jacques (curatore), *Les Stoïciens et leur logique*, Vrin, Paris 1978, pp. 155-169.

Gosling Justin Cyril Bertrand – Taylor Christopher Charles Whiston, *The Greeks on Pleasure*, Clarendon Press, Oxford 1982.

Grilli Alberto, *ΔΙΑΘΕΣΙΣ in Epicuro*, in AA. VV., *Suzétésis. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, 2 voll., Macchiaroli, Napoli 1983, vol. I, pp. 93-109.

Hack Pierre, *Nature du droit et droit naturel*, in *L'arbre de la méthode et ses fruits civils*, Schulthess, Genève 2006, pp. 45-52.

Inwood Brad, *The origin of Epicurus' concept of void*, in *Classical Philology* 76, 1981, pp. 273-285.

Isnardi Parente Margherita, *La isonomia epicurea*, in *Studi Classici e Orientali*, XXVI, Giardini, Pisa 1977, pp. 287-298.

Id., *Le arti e l'uomo*, in Id., *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, La Nuova Italia, Firenze 1966, pp. 367-415.

Id., *Physis et téchne dans quelques textes épicuriens*, in *Actes du VIIIème Congrès de l'association Guillaume Budé*, Les belles lettres, Paris 1969, pp. 263-269.

Id., *χρόνος ἐπινοούμενος e χρόνος οὐ νοούμενος* in *Epicuro Pap. Herc. 1413*, in *La parola del passato* 167, Macchiaroli, Napoli 1976, pp. 168-175.

Kerferd George, *La doctrine de l'âme chez Épicure*, in Bénatouil Thomas – Laurand Valéry – Macé Arnaud (curatori), *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n°15 (*L'Épicurisme antique*), Vrin, Paris 2003, pp. 80-96 (titolo originale: *Epicurus' doctrine of the Soul*, in *Phronesis* 16, 1971).

Konstan David, *Epicurean 'passions' and the good life*, in Reis Burkhard (curatore), *The Virtuous Life in Greek Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 194-205.

Lanza Diego, *La massima epicurea « nulla è per noi la morte »*, in Romano Francesco (curatore), *Democrito e l'atomismo antico* (Atti del convegno internazionale, Catania, 18-21 aprile 1979), Università di Catania, Catania 1980, pp. 357-365.

Laurand Valéry, *Le traitement épicurien de la douleur*, in Bénatouil Thomas – Laurand Valéry – Macé Arnaud (curatori), *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n°15 (*L'Épicurisme antique*), Vrin, Paris 2003, pp. 91-117.

Long Anthony, *Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus*, in *Bulletin of Institute of Classical Studies* 18, London 1971, pp. 114-133.

Id., *Chance and natural law in Epicureanism*, in *Phronesis* 22, 1977, pp. 63-88.

Id., *Pleasure and social utility – the virtues of being Epicurean*, in Gigon Olof – Flashar Hellmut (curatori), *Aspects de la philosophie hellénistique*, Fondation Hardt, Genève 1986, pp. 283-316.

Mansfeld Jaap, *Aspects of Epicurean Theology*, in *Mnemosyne*, XLVI, fascicolo 2, Brill, Leiden, 1993, pp. 172-210.

Marx Karl, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, Jena 1841 (traduzione italiana di Diego Fusaro: *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, Bompiani, Milano 2004).

Masi Francesca, *L'antideterminismo di Epicuro e il suo limite: il libro XXV del Peri Phuseos*, in Natali Carlo – Maso Stefano (curatori), *La catena delle cause*, Hakkert, Amsterdam 2005, pp. 167-195.

Maso Stefano, *Est tanti per ista ire casuro: l'Occidente e l'esperienza del piacere e del dolore*, atti del convegno (Cagliari, 2005), in <http://www.easy-network.net/convegno.htm>.

Mitsis Phillip, *Friendship and Altruism*, in Id., *Epicurus' ethical theory. The pleasures of invulnerability*, Cornell University Press, Ithaca-London 1988, pp. 98-128.

Montserrat Jufresa, *Il tempo e il sapiente epicureo*, in Giannantoni Gabriele – Gigante Marcello (curatori), *Epicureismo greco e romano*. Atti del congresso internazionale (Napoli, 19-26 maggio 1993), 3 voll., Bibliopolis, Napoli 1996, vol. I, pp. 287-298.

Morel Pierre Marie, *Atome et nécessité : Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Presses Universitaires de France, Paris 2000.

Id., *Épicure et la fin de la nature*, in Bénatouil Thomas – Laurand Valéry – Macé Arnaud (curatori), *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n°15 (*L'Épicurisme antique*), Vrin, Paris 2003, pp. 167-194.

Müller Reimar, *Le rapport entre la philosophie de la nature et la doctrine morale chez Démocrite et Épicure*, in Romano Francesco (curatore), *Democrito e l'atomismo antico* (Atti del convegno internazionale, Catania, 18-21 aprile 1979), Università di Catania, Catania 1980, pp. 325-351.

Id., *Sur le concept de Physis dans la philosophie épicurienne du droit*, in *Actes du VIIIème Congrès de l'association Guillame Budé*, Les belles lettres, Paris 1969, pp. 305-317.

Nagel Thomas, *Death*, in Id., *Mortal questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, pp. 1-10.

Nikolsky Boris, *Epicurus on Pleasure*, in *Phronesis*, vol. XLVI n. 4, Brill, Leiden 2001, pp. 440-465.

Nussbaum Martha, *Epicurean Surgery: Argument and Empty Desire*, in *The Therapy of Desire*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 102-139 (traduzione italiana di Nicoletta Scotti Muth: *Chirurgia epicurea: argomenti e desideri vuoti*, in *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'età ellenistica*, Vita e pensiero, Milano 1998, pp. 112-150).

Prost François, *Les théories hélienistiques de la douleur*, Peeters, Louvain 2004.

Puliga Donatella, *χρόνος e θάνατος in Epicuro*, in *Elenchos* 4, Bibliopolis, Napoli 1983, pp. 235-260.

Purinton Jeffrey S., *Epicurus on the telos*, in *Phronesis* 38, 1993, pp. 281-320.

Salem Jean, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Vrin, Paris 1989.

Sasso Gennaro, *Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio*, Il Mulino, Bologna 1979.

Sedley David, *Epicurean Anti-Reductionism*, in Barnes Jonathan – Mignucci Mario (curatori), *Matter and Metaphysics*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 297-327.

Id., *Epicurus on the common sensibles*, in Huby Pamela – Neale Gordon (curatori), *The criterion of truth*, Liverpool University Press, Liverpool 1989.

Id., *Epicurus' Refutation of Determinism*, in AA. VV., *Suzétesis. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, 2 voll., Macchiaroli, Napoli 1983, vol. I, pp. 11-51.

Id., *The atomists*, in Id., *Creationism and Its Critics in Antiquity*, University of California Press, Berkeley 2007.

Id., *The Inferential Foundations of Epicurean Ethics*, in Giannantoni Gabriele – Gigante Marcello (curatori), *Epicureismo greco e romano. Atti del congresso internazionale* (Napoli, 19-26 maggio 1993), 3 voll., Bibliopolis, Napoli 1996, vol. I, pp. 313-340.

Id., *Two conceptions of vacuum*, in *Phronesis* 27, 1982, pp. 175-193.

Severino Emanuele, *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano 1999<sup>12</sup> (1984<sup>1</sup>).

Silenti Alma, *Il progresso nel mondo antico*, in *Progresso e fraternità: cammino verso?*, anno IV, numero 3, 2002.

Solmsen Friedrich, *Epicurus on void, matter and genesis*, in *Phronesis* 22, 1977, pp. 263-281 (ora in Id., *Kleine Schriften III*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 1982, pp. 333-351).

Striker Gisela, *Epicurus on the truth of sense impression*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59, 1977 (ora in Id., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1996, pp. 77- 91).

Id., κριτήριον τῆς ἀληθείας, in Id., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1996, pp. 22-51.

Taylor Christopher Charles Whiston, "All perceptions are true", in Barnes Jonathan – Brunschwig Jacques (curatori), *Science and Speculation: studies in Hellenistic theory and practice*, Maison des Sciences de l'Homme – Cambridge University Press, Paris-Cambridge 1982, pp. 105-124.

Tepedino Guerra Adele, *Pherc. 1232, fr. 6: una testimonianza del libro 'Sul fine' di Epicuro?*, in *Cronache Ercolanesi* (17), Macchiaroli, Napoli 1987, pp. 85-88.

Voelke André Jean, *Opinions vides et troubles de l'âme : la médication épicurienne*, in *Jeux et contre-jeux. Mélanges offerts à Pierre André Stucki pour son 50<sup>ème</sup> anniversaire*, Bühler, Neuchâtel 1986a, pp. 8-16 (ora in Id., *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Cerf, Fribourg 1993, pp. 59-72).

Id., *Santé de l'âme et bonheur de la raison*, in *Études de lettres* (2), Lausanne 1986b, pp. 67-87 (ora in Id., *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Cerf, Fribourg 1993, pp. 35-57).



## OPERE DI LEOPARDI

*Canti* (edizione a cura di Niccolò Gallo e Cesare Garboli), Einaudi, Torino 1993 (1962<sup>1</sup>).

*Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani* (edizione diretta e introdotta da Mario Andrea Rigoni, testo critico di Marco Dondero, commento di Roberto Melchiori), Rizzoli, Milano 1998.

*Dissertazioni filosofiche* (edizione a cura di Tatiana Crivelli), Antenore, Padova 1995.

*Operette morali*, BUR, Milano 1998<sup>3</sup> (1976<sup>1</sup>).

*Tutte le opere* (edizione a cura di Walter Binni con la collaborazione di Enrico Ghidetti), 3 voll., Sansoni, Firenze 1989.

*Zibaldone* (edizione commentata e revisione del testo critico a cura di Rolando Damiani), 3 voll., Mondadori, Milano 1997.

## STUDI E ARTICOLI SU LEOPARDI

Baldacci Luigi, *Il male nell'ordine: scritti leopardiani*, Rizzoli, Milano 1998.

Bayle Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, in *Œuvres diverses*, vol. suppl. 1/1 - vol. suppl. 1/2 (Choix d'articles tirés du *Dictionnaire historique et critique*), Olms, Hildesheim-Zürich 1982, 5 voll. (ristampa di *Œuvres diverses de Mr. Pierre Bayle*, chez les héritiers de Reinier Leers, Rotterdam 1727).

Berardi Gianluigi, *Natura e ragione lungo lo Zibaldone*, in AA. VV., *Lo Zibaldone cento anni dopo. Composizione, edizioni, temi. Atti del X Convegno internazionale di studi leopardiani* (Portorecanati-Recanati, 14-19 settembre 1998), 2 voll., Olschki, Firenze 2001, vol. II, pp. 729-735.

Id., *Ragione e stile in Leopardi*, in *Belfagor XVIII*, Olschki, Firenze 1963, pp. 425-440, 512-533, 666-678.

Biral Bruno, *Il significato di "natura" nel pensiero di Leopardi*, in *Il ponte XV*, La Nuova Italia, Firenze 1959 (ora in Id., *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, Einaudi, Torino 1973, pp. 30-58).

Id., *Le due facce del sistema di Stratone: materialismo e romanticismo in G. Leopardi*, in AA. VV., *Atti del secondo convegno internazionale leopardiano* (Recanati, 1-4 ottobre 1967), Olschki, Firenze 1970, pp. 49-64.

Blasucci Luigi, *La posizione ideologica delle Operette morali*, in AA. VV., *Critica e storia letteraria. Studi offerti a Mario Fubini*, 2 voll., Liviana, Padova 1970, vol. I, pp. 621-672.

Bosio Stefano, *Il poeta e il nulla. Emanuele Severino interprete di Leopardi*, Cafoscarina, Venezia 2006.

Brioschi Franco, *Forza dell'assuefazione*, in AA. VV., *Lo Zibaldone cento anni dopo. Composizione, edizioni, temi. Atti del X Convegno internazionale di studi leopardiani* (Portorecanati-Recanati, 14-19 settembre 1998), 2 voll., Olschki, Firenze 2001, vol. II, pp. 737-750.

Caracciolo Alberto, *Nichilismo e nichilismo contemporaneo*, in Id., *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Guida, Napoli 1976 (ora in Id., *Leopardi e il nichilismo. Raccolta "artigianale"*, Bompiani, Milano 1994, pp. 65-77).

Damiani Rolando, *L'impero della ragione. Studi leopardiani*, Longo, Ravenna 1993.

De Liguori Girolamo, *Da Teofrasto a Stratone. L'itinerario filosofico di Giacomo Leopardi*, in *Quaderni materialisti*, n. 3, Ghibli, Milano 2004, pp. 195-223.

Derla Luigi, *La teoria del piacere nella formazione del pensiero di Leopardi*, in *Rivista critica di storia della filosofia*, fascicolo II (aprile-giugno), La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. 148-169.

D'Holbach Paul-Henry Thiry, *Système de la nature* (1770<sup>1</sup>), 2 voll., Holms, Hildesheim 1966 (ristampa anastatica dell'edizione del 1821).

Dobbs Betty Jo Teeter, *Stoic and Epicurean doctrines in Newton's system of the world*, in Osler Margaret (curatrice), *Atoms, pneuma, and tranquillity: epicurean and stoic themes in european thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 221-238.

Dolfi Anna, *Ragione e passione: fondamenti e forme del pensare leopardiano*, Bulzoni, Roma 2000.

Folin Alberto, *Il pensiero e il desiderio. Note sulla "teoria del piacere" di Leopardi*, in Polizzi Gaspare (curatore), *Leopardi e la filosofia*, Polistampa, Firenze 2001, pp. 17-34.

Freud Sigmund, *Die "kulturelle" Sexualmoral und die moderne Nervosität*, in *Sexual Probleme*, 1908 (traduzione italiana di Cecilia Galassi e Jean Sanders: *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno*, in *Psicoanalisi della società moderna*, Newton, Roma 1991, pp. 19-37).

Galimberti Umberto, *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano 1999.

Kojève Alexandre, *L'idée de la mort dans la philosophie de Hegel*, in *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947 (traduzione italiana di Gian Franco Frigo:

*L'idea della morte nella filosofia di Hegel*, in *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996, pp. 656-717).

Leibniz Gottfried Wilhelm, *Scritti filosofici* (edizione a cura di Domenico Omero Bianca), 2 voll., Utet Torino 1967.

Lennon Thomas, *The Epicurean new way of ideas: Gassendi, Locke, and Berkeley*, in Osler Margaret (curatrice), *Atoms, pneuma, and tranquillity: epicurean and stoic themes in european thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 259-271.

Luporini Cesare, *Assiologia e ontologia nel pensiero di Leopardi*, in AA. VV., *Leopardi e il pensiero moderno*, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 233-244.

Id., *Leopardi progressivo*, Editori Riuniti, Roma 1980 (1947<sup>1</sup>).

Id., *Nichilismo e virtù nel percorso di Leopardi*, in *MicroMega*, numero I, L'Espresso, Roma 1990, pp. 123-136.

Malagamba Andrea, *Il concetto di distrazione nello Zibaldone di Giacomo Leopardi*, in *Rivista di filologia cognitiva*, <http://w3.uniroma1.it/cogfil/distrazione.html>, maggio 2005.

Marcuse Herbert, *Zur Kritik des Hedonismus*, in *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII, nn. 1-2, Paris 1938 (traduzione italiana di Carlo Ascheri – Heidi Ascheri Osterlow – Furio Cerutti: *Per la critica dell'edonismo*, in *Cultura e società*, Einaudi, Torino 1969, pp. 109-145).

Mariani Adriano, *Leopardi. Nichilismo e cristianesimo*, Studium, Roma 1997.

Id., *Sulla tematica leopardiana dell'infinito: dall'infinito-indefinito all'infinito-nulla*, in *Italianistica*, V 2, Marzorati, Milano 1976, pp. 260-269.

Martinelli Bortolo, *Leopardi tra Leibniz e Locke: alla ricerca di un orientamento e di un fondamento*, Carocci, Roma 2003.

Naddei Carbonara Mirella, *Il concetto di giustizia nel 'Gorgia' e nello 'Zibaldone'*, in *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, Jovene, Napoli 1984, pp. 3777-3786.

Natoli Salvatore, *Natura*, in Natoli Salvatore – Prete Antonio, *Dialogo su Leopardi: natura, poesia, filosofia*, Mondadori, Milano 1998, pp. 117-149.

Negri Antimo, *La crisi delle moderne scienze della natura nello Zibaldone*, in AA. VV., *Lo Zibaldone cento anni dopo. Composizione, edizioni, temi. Atti del X Convegno internazionale di studi leopardiani* (Portorecanati-Recanati, 14-19 settembre 1998), 2 voll., Olschki, Firenze 2001, vol. II, pp. 847-877.

Id., *Leopardi e la filosofia di Kant*, in *Trimestre*, V, 4, Pescara 1971, pp. 475-491.

Newton Isaac, *Opticks*, Dover, New York 1952 (1704<sup>1</sup>).

Paganini Gianni, *Tra Epicuro e Stratone: P. Bayle e l'immagine di Epicuro dal Sei al Settecento*, in *Rivista critica di storia della filosofia* (fasc. monografico *Ricerche su Epicuro e l'epicureismo*), XXXIII, La Nuova Italia, Firenze 1978, pp. 72-116.

Prete Antonio, *Il pensiero poetante: saggi su Leopardi*, Feltrinelli, Milano 1980.

Id., *Leopardi e l'esilio dalla felicità*, in AA. VV., *Leopardi e noi. La vertigine cosmica*, Studium, Roma 1990, pp. 249-253.

Reggi Annalisa, *Leopardi e la matematica dei greci*, in *Jekyll.com* n. 2, 2002, in [http://jekyll.comm.sissa.it/articoli/art02\\_01.htm](http://jekyll.comm.sissa.it/articoli/art02_01.htm).

Rigoni Mario Andrea, *Il pensiero di Leopardi*, Bompiani, Milano 1997.

Id., *Leopardi e il metodo di Bayle*, in AA. VV., *Lo Zibaldone cento anni dopo. Composizione, edizioni, temi. Atti del X Convegno internazionale di studi leopardiani* (Portorecanati-Recanati, 14-19 settembre 1998), 2 voll., Olschki, Firenze 2001, vol. II, pp. 879-889.

Rousseau Jean Jacques, *Émile ou de l'éducation*, 1762 (traduzione italiana di Emma Nardi: *Emilio o dell'educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1995).

Id., *Oeuvres complètes*, Librairie Hachette, Paris 1877.

Salari Tiziano, *Il "vero" di Leopardi e la "verità" di Spinoza*, in *Foglio spinoziano*, n. 21, marzo 2003, in [www.fogliospinoziano.it](http://www.fogliospinoziano.it).

Schopenhauer Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Brockhaus, Leipzig 1819<sup>1</sup> (traduzione italiana di Paolo Savj-Lopez e Giuseppe De Lorenzo: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1982).

Id., *Parerga und Paralipomena*, 1851 (traduzione italiana di Mazzino Montanari e Eva Amendola Kuhn: *Parerga e paralipomena*, 2 voll., Adelphi, Milano 1998 (1983<sup>1</sup>)).

Severino Emanuele, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1997.

Id., *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990.

Id., *Nietzsche e il principio di non contraddizione*, in *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, pp. 141-164.

Solmi Sergio, *Le due « ideologie » di Leopardi*, in Id., *Scritti leopardiani*, All'insegna del pesce d'oro, Milano 1969, pp. 108-122.

Spinoza Baruch, *Etica* (edizione italiana a cura di Remo Cantoni e Franco Fergnani), Utet, Torino 1972 (ristampa 1988).

Stabile Giorgio (curatore), *Giacomo Leopardi e il pensiero scientifico* (testi del convegno "Leopardi e il pensiero scientifico", Roma, 14-16 maggio 1998), Fahrenheit 451, Roma 2001.

*Straton von Lampsakos* (edizione critica a cura di Fritz Wherli), Benno Schwabe, Basel 1950.

Tartaglia Marcello, *Leopardi e la sapienza silenica*, in *Cultura e scuola*, Roma 1995, pp. 41-53.

Tilgher Adriano, *La filosofia di Leopardi e studi leopardiani*, Boni, Bologna 1979 (1940<sup>1</sup>).

Timpanaro Sebastiano, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Nistri-Lischi, Pisa 1969<sup>2</sup> (1965).

Voltaire, *Oeuvres complètes*, Libraire Hachette, Paris 1876.

Zellini Paolo, *Leopardi, il pensiero matematico e il linguaggio dell'infinito*, in *Lettere italiane*, fasc. 4, Olschki, Firenze 1998, pp. 606-615 (ora in Stabile Giorgio (curatore), *Giacomo Leopardi e il pensiero scientifico* (testi del convegno "Leopardi e il pensiero scientifico", Roma, 14-16 maggio 1998), Fahrenheit 451, Roma 2001, pp. 111-119).

## TESTI DI CONFRONTO TRA LEOPARDI E L'EPICUREISMO

Agosti, *Leopardi lettore di Lucrezio*, in *Aufidus* 16, Atlantica, Foggia 1992, pp. 51-58.

Grilli Alberto, *Leopardi, Platone e la filosofia greca*, in AA. VV., *Leopardi e il mondo antico. Atti del V convegno di studi leopardiani* (Recanati, 22-25 settembre 1980), Olschki, Firenze 1982, pp. 53-73.

Mazzocchini Paolo, *Lucrezio in Leopardi. Ulteriori note e osservazioni*, in *Orpheus* XXIV, 1-2, Camene, Catania 2003, pp. 148-183.

Id., *Sulla questione delle presenze di Lucrezio in Leopardi*, in *Esperienze letterarie*, n. 1, Federico & Ardia, Napoli 1987, pp. 57-71.

Naddei Carbonara Mirella, *Giacomo Leopardi: il morire e la morte*, in *Atti Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli*, XCIII, 1982, pp. 227-256.

Saccetti Mario, *Leopardi e Lucrezio*, in AA. VV., *Leopardi e il mondo antico. Atti del V convegno di studi leopardiani* (Recanati, 22-25 settembre 1980), Olschki, Firenze 1982, pp. 119-148.

Sconocchia Sergio, *Ancora su Leopardi e Lucrezio*, in AA. VV., *Leopardi e noi. La vertigine cosmica*, Studium, Roma 1990, pp. 87-147.

Id., *Citazioni e appunti lucreziani in Leopardi*, in *Orpheus*, fascicolo 1, Camene, Catania 1994, pp. 1-12.

Timpanaro Sebastiano, *Epicuro, Lucrezio e Leopardi*, in *Critica storica*, anno XXV, 4, Associazione degli storici europei, Roma 1988, pp. 359-401.

Id., *Leopardi e i filosofi antichi*, in *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Nistri-Lischi, Pisa 1969<sup>2</sup> (1965<sup>1</sup>).

Dottorato di ricerca in Filosofia  
Ciclo XX

Tesi di

Georgia Schiavon

***Felicità antica e infelicità moderna.***

***Due prospettive materialiste: l'epicureismo e Leopardi***

*Abstract*

Pur mutuando la sua concezione di materia eterna e increata dalla fisica greca, nella fattispecie da quella di Stratone di Lampsaco, che nel dibattito moderno si contende con quella di Epicuro lo status di modello di materialismo coerente, Leopardi rompe con la filosofia antica. La sua riflessione porta infatti alle estreme conseguenze l' esito scettico del pensiero moderno, che, nonostante la sua negazione del platonismo, ha continuato a sostenere l' esistenza dell' assoluto. Per Leopardi la realtà non ha alcun fondamento: il principio delle cose è il nulla. Egli sovverte il razionalismo che ha imperato nella filosofia occidentale fin dalle sue origini greche. Anche quando è fondata su una visione della natura meccanicistica e ateleologica, l' etica greca rimane intellettualistica: l' epicureismo identifica nella conoscenza della verità il *phármakon*, il rimedio contro il dolore, condannando la sentenza silenica. Per Leopardi, erede della sapienza del Sileno e di Salomone, la ragione, che conosce «l' infinita vanità del tutto», vede nell' eternità dell' annullamento la «medicina di tutti i mali».

\* \* \*

Though he borrows his conception of eternal and uncreated matter from Greeks' physics – in particular from Strato of Lampsacus's one, that in modern debate contends with Epicurus's one for the *status* of paradigm of coherent materialism – Leopardi breaks with ancient philosophy. Indeed, his reflection takes to its extreme consequences the sceptical issue of modern thought, which, despite its denial of platonism, has carried on maintaining the existence of an absolute. According to Leopardi the reality has no foundation: the principle of all things is nothing. He overturns the rationalism reigning in the western philosophy since its Greek origins. Even when is founded over a materialistic and a finalistic view of nature, Greek ethics remains rationalistic: for the Epicureanism the knowledge of truth is the *phármakon*, the remedy for pain. Epicurus condemns the sentence of Silenus. For Leopardi, heir of Silenus and Solomon's wisdom, the reason, knowing «the infinite vanity of everything», sees in eternity of annihilation the «medicine of all evils».