



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
Consiglio Nazionale delle Ricerche

<http://www.iliesi.cnr.it>

<http://www.iliesi.cnr.it/covid19.php>

Illness in ConText

parole di filosofia e orientamento nella pandemia

testi e articoli

Francesco Verde, *Monismo psicologico e dottrina dell'anima in Epicuro e Lucrezio*, in *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 2015 (collana "Lessico Intellettuale Europeo", n. 124), pp. 49-64.

Parole chiave: **anima-corpo**

FRANCESCO VERDE

MONISMO PSICOLOGICO E DOTTRINA DELL'ANIMA IN EPICURO E LUCREZIO

Nella filosofia antica la relazione tra dottrina dell'anima ed etica è generalmente molto stretta:¹ una certa concezione dell'anima implica necessariamente una ben determinata prospettiva etica.² Non esula da questo orizzonte il pensiero di Epicuro che, infatti, ha prodotto una psicologia di un certo tipo che, una volta presupposta, non potrebbe avere conseguenze etiche diverse da quelle che effettivamente ha assunto. Lo scopo di questo contributo è essenzialmente triplice: (1) analizzare i principali testi epicurei sull'anima, (2) confrontarli per quanto possibile con la – solo in parte ‘parallela’ – trattazione lucreziana e (3) esaminare le connessioni tra la dottrina dell'anima e i nuclei cruciali dell'etica di Epicuro.

Non si può iniziare un'adeguata trattazione della psicologia epicurea senza chiarire sin da subito il solco eminentemente materialistico in cui la dottrina epicurea dell'anima intrinsecamente si inserisce. Le funzioni e la natura stessa dell'anima, quindi, si spiegano esclusivamente a partire dai principi che danno origine, regolano e caratterizzano il tutto, ovvero gli atomi e il vuoto.

¹ A riguardo interessanti osservazioni si leggono in T. BRENNAN, *Stoic Moral Psychology*, in *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. by B. Inwood, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 257-294, spec. pp. 257-260.

² A questo proposito è significativa la polemica anti-epicurea sollevata da Plutarco (*De lat. viv.* 6 1130B) che oppone alla massima del *lathe biosas* di Epicuro l'immagine dell'anima come luce splendente, a riprova del fatto che avere una concezione dell'anima di questo genere implica il conseguente rifiuto del «vivere nascostamente» a cui esorta Epicuro. In merito cfr. I. GALLO, *Plutarco contro Epicuro: L'«anima luce» nel «De latenter vivendo»*, in ΟΔΟΙ ΔΙΖΗΣΙΟΣ, *Le vie della ricerca: Studi in onore di Francesco Adorno*, a cura di M. S. Funghi, Firenze, Olschki, 1996, pp. 215-220. La teoria dell'anima-luce sembra essere di ascendenza pitagorica e academico-peripatetica. Più nello specifico questa dottrina pare essere attribuibile a Eraclide Pontico: sia F. Wehrli che E. Schürumpf, infatti, rubricano il luogo plutarcoo qui in esame rispettivamente sotto i fr. 100 e 48 di Eraclide. Per i caratteri dell'anima-luce e la sua contestualizzazione nel pensiero eracleideo cfr. I. KUPREEVA, *Heraclides' On Soul(?) and Its Ancient Readers*, in *Heraclides of Pontus: Discussion*, ed. by W. W. Fortenbaugh and E. Pender, New Brunswick, New Jersey, Transaction Publishers, 2009, pp. 93-138, spec. pp. 116-128.

Comprendere l'essenza della psicologia epicurea significa, di conseguenza, collocarla direttamente nel suo orizzonte pienamente materialistico da cui essa non può esimersi.³ L'anima, dunque, non è definita né come armonia degli elementi che la compongono né possiede quei caratteri di incorporeità/immaterialità che Platone e la tradizione platonica le avevano attribuito e neppure viene considerata aristotelicamente come forma del corpo. In Epicuro l'anima possiede la medesima dignità ontologica del corpo dato che la differenza tra il corpo e l'anima non è di livello qualitativo ma, come si vedrà, solo di carattere quantitativo. Il corpo, infatti, esattamente come l'anima, è formato dagli atomi; dal punto di vista del materiale costituente, dunque, l'anima non può essere reputata superiore al corpo. Questo è il motivo fondamentale per cui l'anima, in quanto aggregato di atomi, è mortale esattamente come il corpo, fermo restando che in tale contesto il termine 'morte' indica semplicemente la completa disgregazione degli atomi che va a ledere la struttura interna, la compagine e l'organizzazione stessa del complesso atomico.⁴

La base imprescindibile da cui partire per rilevare i caratteri principali e peculiari della psicologia di Epicuro sono i paragrafi 63-64 dell'*Epistola a Erodoto* che conviene riportare di seguito per esteso:

§ 63. Dopo queste cose, riferendoci alle sensazioni e alle affezioni – in questo modo infatti si avrà la più salda credenza –, si deve considerare che l'anima è un corpo costituito da parti sottili disseminato per l'intero complesso atomico, assai simile a un soffio avente una certa commistione di calore e simile in qualche modo all'uno e in qualche modo all'altro; tale parte (*to meros*) a causa della sottigliezza è molto differente anche da questi (*scil.* il soffio e il calore), per questo maggiormente affine anche al resto del complesso atomico; tutto ciò lo rivelano le facoltà dell'anima, le affezioni, i corretti movimenti della mente e i pensieri e ciò di cui, se privati, moriamo.

E certamente si deve tener fermo che l'anima detiene la più importante causa della sensazione (*tes aistheseos ten pleisten aitian*);

§ 64. senz'altro non avrebbe in sé tale funzione (di causa), se essa non fosse in qualche modo riparata dal resto del complesso atomico. Il resto del complesso atomico, consentendo a quella (*scil.* l'anima) di avere tale causa, partecipa anch'es-

³ Sulla dottrina dell'anima rimane ancora fondamentale l'ampio studio di C. DIANO, *La psicologia d'Epicuro e la teoria delle passioni*, in ID., *Scritti epicurei*, Firenze, Olschki, 1974, pp. 129-280. Per una prima panoramica sulle problematiche relative alla psicologia epicurea cfr. G. B. KERFERD, *Epicurus' Doctrine of the Soul*, «Phronesis», XVI, 1971, pp. 80-96; P.-F. MOREAU, *Lucrece: L'âme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, D. KONSTAN, *L'âme*, in *Lire Épicure et les épicuriens*, éd. par A. Gigandet et P.-M. Morel, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, pp. 99-116, nonché P.-M. MOREL, *Épicure: La nature et la raison*, Paris, Vrin, 2009, pp. 101-115, e CHR. GILL, *Psychology*, in *The Cambridge Companion to Epicureanism*, ed. by J. Warren, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 125-141.

⁴ Sulla mortalità dell'anima in Lucrezio è utile consultare CH. SEGAL, *Lucrezio: angoscia e morte nel «De rerum natura»*, trad. it. di F. Citti, Bologna, il Mulino, 1998, pp. 61-89.

so di tale accidente grazie all'anima, ma non di tutto ciò che essa possiede; perciò, venuta meno l'anima, esso non ha la sensazione. Non possedeva, infatti, tale facoltà in se stesso, la consentiva, però, a un'altra cosa nata insieme a esso che, una volta realizzatasi in esso tale facoltà, portava subito a compimento in sé in base al movimento l'accidente della sensazione e, in base alla congiunzione e alla conformità, come ho detto in precedenza, lo forniva anche a quello.⁵

La prima e basilare informazione fornita da Epicuro in apertura della sezione dell'*Epistola a Erodoto* dedicata alla psicologia è che l'anima è corpo (*psyche soma esti*); non è possibile non notare l'accostamento assai forte e, per certi versi, quasi ardito di *psyche* e *soma*. L'anima è, dunque, un corpo particolarmente sottile (*leptomeres*) che, proprio in virtù di questa sua condizione fisica, è diffusa per tutto l'organismo (*to athroisma*). L'anima, in altre parole, è un corpo nel corpo; ciò potrebbe apparire come una contraddizione, infatti è assurdo che un corpo sia all'interno di un altro corpo.⁶ Il fatto che la *psyche* sia *leptomeres*, ossia, alla lettera, formata da parti sottili, tuttavia, garantisce, per un verso, che un corpo più sottile possa essere interno a uno meno sottile, per un altro, legittima la totale 'capillarità' dell'anima nel resto dell'organismo. L'anima, pertanto, è sì un corpo, ma un corpo dotato di una sua specificità tutta materiale; è un *soma leptomeres*, in qualche modo simile (ma non identico, si badi) a un soffio commisto al calore. Il riferimento al calore è interessante in quanto, come mostra bene un luogo aristotelico del *De caelo*,⁷ il fuoco è il più sottile (*leptotaton*) di tutti i corpi; di conseguenza, la commistione dell'anima con il calore spiega la sua sottigliezza e la possibilità di essere disseminato per tutto il resto dell'organismo in maniera completa e, appunto, capillare. Proprio alla assoluta diffusione del corpo atomico nel restante *athroisma* può essere connessa una testimonianza di 'Ippolito' o, più correttamente, dall'Autore dell'*Elenchos*⁸ che, a mia conoscenza, non trova diretto riscontro in altri testi. A Epicuro è attribuita l'idea che le anime umane siano sangue; è probabile che in questo modo 'Ippolito' (o, molto più probabilmente, la sua fonte) intendesse richiamare la materialità e la mortalità dell'anima, nonché, soprattutto, la sua capillare diffusione nell'organismo proprio come il sangue.⁹

⁵ La traduzione è tratta da *Epicuro: Epistola a Erodoto*, a cura di F. Verde, introduzione di E. Spinelli, Roma, Carocci, 2010, *ad loc.*

⁶ È ben noto che anche gli Stoici antichi avevano una psicologia del tutto materialista; non a caso Calcidio (*In Plat. Tim.* cp. 221 = *SVF* II 796) li critica sostenendo se non l'impossibilità quanto meno l'astrusità che un corpo sia unito a un altro corpo (*corpus corpori sociatum est*).

⁷ III 303b 19-21.

⁸ *Ref.* I 22 5 = 340 Us.

⁹ In merito cfr. 'IPPOLITO', *Confutazione di tutte le eresie*, a cura di A. Magris, con un saggio introduttivo di E. Castelli, Brescia, Morcelliana, 2012, p. 85 nota 55, nonché ora G. SCALAS, "Le

Tornando ai caratteri fisici dell'anima è utile ricordare che la *leptotes* ricopre un ruolo importante anche nella dottrina dei simulacri; uno dei caratteri fondamentali degli *eidola* è, infatti, proprio la *leptotes*. All'inizio del § 46 dell'*Epistola a Erodoto* Epicuro afferma che le pellicole atomiche (che si distaccano continuamente dalla superficie dei corpi) per la loro sottigliezza sono assai differenti da ciò che appare; gli *eidola*, infatti, pur essendo degli aggregati di atomi e, quindi, dei corpi solidi a tutti gli effetti, in virtù della loro *leptotes*, non solo sono velocissimi e capaci di attraversare enormi distanze in tempi brevissimi, ma nemmeno possiedono la medesima struttura solida dei corpi da cui continuamente si distaccano. Da questo punto di vista, dunque, si può forse ben dire che proprio i simulacri – a cui Epicuro dedica un'ampia trattazione nel II libro del *Peri physeos*¹⁰ – sono l'aggregato atomico maggiormente accostabile per somiglianza al corpo dell'anima.

Il fatto che l'anima sia formata da parti sottili spiega la sua invisibilità così come la sottigliezza dei simulacri giustifica la parallela invisibilità degli *eidola*. Dato che l'anima è disseminata per l'intero complesso atomico (*to athroisma*), essa non risiede in un punto specifico da cui dirigere e gestire le proprie mansioni, ma la sua capillare diffusione per l'intero organismo è la ragione che spinge Epicuro a considerare il corpo psichico la causa maggiore della sensazione (*tes aistheseos ten pleisten aitian*). Data la sua intrinseca sottigliezza, l'anima è simile a un soffio (*pneuma*) commisto al calore (ma che non per questo si identifica intrinsecamente né con lo *pneuma* né con il calore) che viene letteralmente 'riparato', 'coperto' (*estegazeto*) dalla parte restante dell'organismo (*tou loipou athroismatos*) che lo contiene. Questo punto è particolarmente significativo; quando Epicuro parla della parte restante dell'organismo intende riferirsi al corpo che, per l'appunto, ripara, copre e racchiude il corpo dell'anima. Non bisogna pensare, tuttavia, che il corpo costituisca una sorta di contenitore ermeticamente chiuso che non permette la comunicazione dell'anima con l'esterno. In merito un passo del *De morte* di Filodemo¹¹ aiuta a chiarire la questione, mostrando con tutta evidenza come al momento della morte l'anima esali attraverso i pori allontanandosi, o, più correttamente, disgregandosi così dal corpo a cui apparteneva in precedenza. Ciò prova che il corpo deve essere inteso come un'en-

anime sono sangue" (Ref. I 22, 5 = 340 Usener). Una testimonianza 'ippolitea' sulla psicologia di Epicuro, «Lexicon Philosophicum», III, 2015, pp. 199-226.

¹⁰ Questo libro è stato recentemente edito con ampio commentario da Giuliana Leone: *Epicuro, Sulla natura: Libro II*, Napoli, Bibliopolis, 2012.

¹¹ Coll. 8.13-20 e 37.27-33 Henry. Per alcune note di commento su questo luogo cfr. M. GIGANTE, *La chiusa del quarto libro «Della morte» di Filodemo*, in ID., *Ricerche filodemee*, Napoli, Macchiaroli, 1983², pp. 163-234, spec. pp. 200-201.

tità 'permeabile' che, da un lato, ricopre l'anima, dall'altro, non è capace di impedirne l'esalazione e l'allontanamento al momento della morte.

A tale questione si lega molto verosimilmente la col. III di un frammento papiraceo (PSI inv. 3192) purtroppo in cattivo stato di conservazione che dovrebbe contenere un testo di fisica epicurea concernente, più nello specifico, la psicologia.¹² Sebbene il contesto di riferimento rimanga piuttosto incerto e di difficile decifrazione, l'autore sembra fare riferimento al fatto che l'anima è in grado di permanere all'interno dei viventi in virtù dell'aria che dall'esterno penetra verso l'interno. Questo potrebbe essere un riferimento alla respirazione che, immettendo dell'aria all'interno dell'organismo, riuscirebbe a trattenere l'anima al suo interno; difficile dire come ciò avvenga, in ogni caso, provando a speculare, si potrebbe pensare che l'immissione di aria, per un verso, risarcisca di 'materia' l'anima, per un altro, con il suo ingresso, impedisca all'anima di fuoriuscire. Se questo quadro risulta accettabile, la morte, ossia la disgregazione dell'anima, coinciderebbe con la fine dell'immissione di aria e, dunque, con l'arresto della respirazione. Al contenuto del papiro potrebbe essere connessa una testimonianza dello Pseudo-Galeno,¹³ dove si dice che secondo Epicuro l'anima sarebbe l'aria proveniente dall'esterno tramite la respirazione (*dia tes eisproes*).¹⁴ La fonte dossografica, pertanto, identifica l'anima con l'aria contravvenendo, però, con quanto si legge al paragrafo 63 dell'*Epistola a Erodoto* dove Epicuro esclude che l'anima possa identificarsi con lo *pneuma* e con il calore.¹⁵ Benché sia oggettivamente arduo individuare una compatibilità tra la testimonianza dello Pseudo-Galeno e gli *ipsissima verba* di Epicuro, l'identificazione dell'anima con l'aria conferma ulteriormente l'estrema sottigliezza del corpo psichico. Se poi l'argomentazione presente nel papiro appena esaminato che lega la permanenza dell'anima nei viventi all'immissione di aria è davvero epicurea, come pare, trova conferma l'idea che il corpo, che pure racchiude e protegge l'anima, è una struttura fisica permeabile che permette alla *psyche* di avere un contatto con l'esterno tramite i pori.

¹² A tutt'oggi l'edizione di riferimento di questo papiro rimane quella di M. MANFREDI, *Un inedito frammento di fisica* (PSI inv. CNR 81), in ΟΛΟΙ ΔΙΖΗΣΙΟΣ, *Le vie della ricerca*, cit., pp. 31-38. È attualmente in corso un'edizione con traduzione e commento a cura di W. Cavini e G. Iovine per il *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini* (II.1: *Papiri adespoti*).

¹³ *Hist. Phil.* 24 (Dox. p. 613); questo passo è assente dagli *Epicurea* di H. Usener.

¹⁴ Per un maggiore approfondimento della questione e sulla possibilità che la stretta relazione tra la generazione dell'anima e la respirazione sia attribuibile ad Asclepiade cfr. R. POLITO, *Matter, Medicine, and the Mind: Asclepiades vs Epicurus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XXX, 2006, pp. 285-335, spec. pp. 298-299.

¹⁵ Cfr. LUCRET. DRN III 425-439, nonché *The Hellenistic Philosophers*, ed. by A. A. Long and D. N. Sedley, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 1987: II, pp. 65-66.

La ragione per cui l'anima è diffusa per tutto l'organismo è legata al fatto che ogni parte del corpo è sensibile. Rimanendo nell'ambito percettivo, un punto su cui occorre richiamare l'attenzione è l'espressione *tes aistheseos he pleiste aitia* della chiusa del § 63 dell'*Epistola a Erodoto*; si nota come Epicuro non dice che l'anima è la causa della sensazione ma che essa ne è la causa maggiore. Ciò significa che l'anima non è l'unica causa della sensazione ma è certamente quella principale. In altre parole, se l'anima non fosse 'ricoperta' dal resto del complesso atomico, non potrebbe essere causa della sensazione. In sostanza, quindi, la sensazione è il risultato della convergenza e della coesistenza dell'anima e del corpo; per un verso, l'anima possiede la causa maggiore della sensazione; per un altro, se non vi fosse la 'partecipazione' del corpo, l'organismo non potrebbe percepire alcunché. È, dunque, solo la stretta congiunzione dell'anima e del corpo che permette la sensazione. È questo il motivo per cui Epicuro parla di *symptomata aisthetikon*, di accidente della sensazione; senza entrare in questa sede nei dettagli della distinzione tra *symptomata* (che indica un carattere 'separabile' dalla cosa cui si accompagna) e *symbebekos* (ovvero la proprietà inscindibile da ciò a cui appartiene) in Epicuro,¹⁶ la sensazione possiede questo carattere di accidentalità (ossia è un *symptomata*) proprio perché non è un qualcosa che appartiene intrinsecamente all'anima o al corpo – semmai più all'anima che al corpo – singolarmente presi ma è l'esito (ancora accidentale) della loro congiunzione: l'anima senza il corpo, infatti, non sarebbe in grado né di esistere né di percepire e viceversa.

La prospettiva sulla psicologia offerta dall'*Epistola a Erodoto* appare per molti versi diversa dalla parallela trattazione offerta da Lucrezio nel III libro del *De rerum natura*. Del resto, è stata molto dibattuta dalla letteratura critica la questione della relazione tra questi due testi. Lucrezio, come è noto, distingue due parti dell'anima (ma, come si vedrà, tale 'partizione' non deve verosimilmente intendersi in senso stretto e, per così dire, platonico), mentre nell'*Epistola a Erodoto* Epicuro sembra mantenere una concezione assolutamente monistica della *psyche*. Lucrezio, in effetti, distingue l'*animus*, ossia la parte razionale, dall'*anima*, che coincide con la parte irrazionale o, più correttamente, non/a-razionale. Alcuni versi dal III libro contribuiscono a chiarire questo punto che è evidentemente dirimente:

Ora io dico che l'animo e l'anima si tengono congiunti (*animum atque animam*
[...] *coniuncta*)
tra loro e costituiscono di sé una sola natura (*unam naturam*);

¹⁶ Cfr. EPICUR. *Hrdt.* 68-71 e LUCRET. *DRN* I 445-458. In merito cfr. anche F. VERDE, *Epicuro*, Roma, Carocci, 2013, pp. 122-129.

ma ciò che è il capo, per così dire, e domina in tutto il corpo, è il senno (*consilium*), che noi chiamiamo animo e mente (*animus mentemque*). Ed esso è posto e fissato nella regione centrale del petto (*media regione in pectoris*). Qui infatti si agitano l'ansia e la paura (*pavor ac metus*), intorno a queste parti le gioie ci accarezzano (*laetitiae mulcent*); qui dunque è la mente e l'animo. Tutto il resto dell'anima (*cetera pars animae*), disseminato (*dissita*) per tutto il corpo, obbedisce e si muove al cenno (*numen*) e al movimento (*momenque*) della mente (III 136-144).¹⁷

Accanto al luogo lucreziano riporto di seguito lo scolio che compare al § 66 dell'*Epistola a Erodoto*:

in altre opere dice che essa (*scil.* l'anima) è composta da atomi levigati e sferici, di gran lunga differenti da quelli del fuoco; e che vi è una parte irrazionale di essa (*to men ti alogon autes*) che è disseminata in tutto il resto del corpo; mentre la parte razionale (*to de logikon*) risiede nel torace (*thoraki*) come è evidente dalle paure e dalla gioia (*hos delon ek te ton phobon kai tes charas*) [...]. (Hrdt. 66).

Si tratta di due passi interessanti soprattutto per via di alcuni tratti comuni; sia in Lucrezio sia nello scolio la distinzione tra le due parti dell'anima è chiara. Alcuni interpreti ritengono che già nel nell'*Epistola a Erodoto* (eccettuato il testo dello scolio) sia tematizzata questa distinzione; costoro leggono il § 63 della lettera sulla base di una congettura proposta da Jan Woltjer che nel 1877 – esattamente dieci anni prima della pubblicazione degli *Epicurea* da parte di Hermann Usener – stampava un suo scritto composto *pro gradu doctoris* dal titolo *Lucretii philosophia cum fontibus comparata*.¹⁸ In questo testo Woltjer si riprometteva di studiare nel dettaglio le dottrine filosofiche contenute nel *De rerum natura* e di confrontarle con le altre fonti (direttamente epicuree e non), assumendo Lucrezio come punto di partenza privilegiato. Su questa base, esaminando il § 63 della lettera, Woltjer (p. 61), non trovando qui diretta conferma della 'bipartizione' dell'anima, propose di leggere *ti meros* («una parte») al posto di *to meros* («la parte»).¹⁹ In sostanza, secondo Woltjer, Epicuro non si riferirebbe alla parte (*to meros*) nel senso dell'anima come parte altra/diversa rispetto al corpo, ma a una parte (*ti meros*) della stessa anima.²⁰ Con l'introduzione

¹⁷ Trad. it di F. Giancotti: TITO LUCREZIO CARO, *La natura*, Milano, Garzanti, 1994, *ad loc.*

¹⁸ Groningae, P. Noordhoff.

¹⁹ Per il testo cfr. *supra*, p. 50.

²⁰ A riguardo cfr. il dettagliato studio di L. REPICI, *Il pensiero dell'anima in Epicuro e Lucrezio*, in *'Antropine Sophia'*: Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni, a cura di F. Alesse, F. Aronadio, M. C. Dalfino, L. Simeoni, E. Spinelli, Napoli, Bibliopolis, 2008, pp. 379-406. Sintetiche ma utili le precisazioni di H. VON STADEN, *Body, Soul, and Nerves*:

ne di questa congettura, Woltjer ritrovava in Epicuro la bipartizione psicologica testimoniata da Lucrezio. Correggere un testo come quello epicureo, quando in realtà il medesimo testo è già di per sé comprensibile e plausibile, risulta, a mio parere, un atto fondamentalmente ingiustificato e ingiustificabile. Ciò, in sostanza, significa voler leggere a tutti i costi (e, quindi, non senza una certa violenza esegetica) il testo di Epicuro a partire da Lucrezio, non tenendo conto della possibilità – perlomeno teorica, anche se, chiaramente, tutta da confermare – che tra Lucrezio ed Epicuro esistano delle differenze, perfino di carattere dottrinario. Se, invece, si lascia (come secondo me va fatto) *to meros*, il § 63 della lettera testimonia con chiarezza che quando Epicuro scrisse l'*Epistola a Erodoto* – che sembra essere un testo piuttosto giovanile – non era probabilmente ancora pervenuto alla bipartizione dell'anima riferita e confermata dall'epicureo Demetrio Lacone, da Lucrezio, appunto, e anche da Diogene di Enoanda.²¹

In Epicuro, dunque, si assiste non a una sola (e statica) dottrina dell'anima, ma a una psicologia, per così dire, 'in evoluzione', di cui sono riconoscibili (almeno) due fasi: la prima, testimoniata dall'*Epistola a Erodoto*, relativa a un forte e assoluto monismo psicologico privo di qualunque distinzione di funzioni e di localizzazioni; qui l'anima ha soprattutto la funzione di garantire la possibilità della sensazione. La seconda, concerne, invece, una bipartizione dell'anima in una parte razionale e in una non razionale che, se considerata in termini sostanziali, renderebbe la posizione epicurea un vero e proprio dualismo psichico, non così diverso dalla prospettiva platonica e da quella aristotelica.²² Si dovrà vedere, però, in che termini considerare questa 'partizione'. Un criterio metodologico di questo tipo contribuisce a leggere la filosofia di Epicuro secondo un suo sviluppo dia-cronico, del tutto normale nell'evoluzione teorica di un pensatore; ciò fa sì che la mancanza della partizione dell'anima nell'*Epistola a Erodoto* non abbia nulla di sorprendente.²³

Un'ulteriore prova significativa dell'assenza di tale 'bipartizione' dall'*Epistola a Erodoto*, d'altronde, è lo scolio del § 66, dove lo scoliasta trasmette la notizia che in altre opere Epicuro sosteneva che vi fosse una parte non razionale e una parte razionale dell'anima: evidentemente, se lo scoliasta

Epicurus, Herophilus, Erasistratus, the Stoics, and Galen, in 'Psyche' and 'Soma': Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment, ed. by J. P. Wright and P. Potter, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 79-116, spec. p. 82.

²¹ Fr. 37 I 5-7 Smith.

²² Cfr. T. LUCRETI CARI *De rerum natura Libri sex, volume terzo: Libro III e IV*, a cura di C. Giussani, Torino, Loescher, 1897, p. 19 (nota a DRN III 136-160).

²³ Come, invece, rileva JULIA ANNAS, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1992, p. 144.

avesse rintracciato la bipartizione già nel testo dell'epistola, avrebbe fatto a meno di fornire questa informazione. Che, poi, Epicuro avesse effettivamente teorizzato una parte razionale dell'anima, viene lucidamente confermato da un luogo del *PHerc.* 1012, contenente uno «scritto filologico» di Demetrio Lacone,²⁴ dove Demetrio – probabilmente in ‘collaborazione’ con lo scolarca epicureo Zenone di Sidone – esamina un passo esplicitamente attribuito a Epicuro in cui il filosofo discuteva dell'esatta sede della parte razionale dell'anima (*ton orthon topon [tou psyches logi]zomenou merou[s] ho Epik[ou]ros dialegomenos*)²⁵ ubicata nel petto. La testimonianza di Demetrio è di particolare interesse; tale scritto, infatti, è teso a esaminare e, quindi, a emendare quei passi delle opere di Epicuro che erano incorsi in errori dovuti al tempo – o alla distrazione di uno scriba – oppure a malevole interpolazioni. Demetrio corregge questi luoghi testuali al fine di restituire il genuino e originario pensiero di Epicuro, eliminando, così, ogni ambiguità di carattere dottrinario. Se, pertanto, Demetrio si occupa di un passo dove si tratta della parte razionale dell'anima e della sua sede, significa che tale questione ricopriva un'importanza di primo piano e, con ogni probabilità, era andata incontro a (forse) deliberati fraintendimenti polemici.

Il testo dello scolio e il luogo lucreziano sono assai interessanti per alcuni parallelismi; Lucrezio accentua l'idea che, sebbene distinti, l'*animus* e l'*anima* sono congiunti reciprocamente²⁶ e costituiscono una sola natura, quella psichica, distinta dall'aggregato del corpo (altrettanto materiale). L'*animus*, ovvero la parte razionale, che Lucrezio intende come 'senno' (*consilium*) che, a sua volta, definisce *mens*/mente (nel greco di Epicuro *dianoia*), non solo domina il corpo, ma viene anche collocata a un livello superiore rispetto all'anima che, per l'appunto, obbedisce e si muove a seconda di quanto stabilisce l'*animus*/*mens*. Lo scolio e i versi di Lucrezio concordano nella localizzazione delle due parti e nella sottostante motivazione: l'*animus* risiede nel torace, nella regione centrale del petto, dunque nel cuore, mentre l'*anima* è disseminata per tutto il resto del corpo, dato che è responsabile della sensazione. Le due fonti prese in esame, come si diceva, concordano

²⁴ L'edizione di riferimento rimane quella a cura di Enzo Puglia: DEMETRIO LACONE, *Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro* (*PHerc.* 1012), Precedono testimonianze su Demetrio Lacone ordinate da M. Gigante, Napoli, Bibliopolis, 1988.

²⁵ Col. XLII 6-9 Puglia; su questo passo si tengano presenti le riserve e la proposta testuale alternativa (che comunque non altera il senso del passo) di A. ROSELLI, *Appunti per una storia dell'uso apologetico della filologia: La nuova edizione di Demetrio Lacone* (*PHerc.* 1012), «Studi Classici e Orientali», XL, 1990, pp. 117-138, spec. p. 132.

²⁶ Cfr. LUCRET. *DRN* III 398-401 dove l'*anima* è definita «compagna» (400: *comes*) dell'*animus*.

anche sulla motivazione concernente il luogo in cui si situa l'*animus*; esso è nel cuore in quanto da lì provengono l'ansia, la paura e la gioia, riferisce Lucrezio. Qui si osserva con molta chiarezza la relazione che intercorre tra la struttura e la localizzazione delle 'parti' dell'anima, e, dall'altro, le relative conseguenze di natura etica. Il fatto che l'ansia (*pavor*), la paura (*metus*) e la gioia (*laetitia*) provengano dalla regione centrale del petto è considerata da Lucrezio una prova cruciale per localizzare proprio in questa zona la parte razionale dell'anima. *Pavor*, *metus* e *laetitia*, infatti, non sono mere (e grezze) sensazioni o semplici affezioni (*pathe*) come il piacere e il dolore, ma si tratta di sensazioni più complesse che, per la loro elaborazione, necessitano di un 'contributo' da parte della *dianoia*.²⁷

Anche sulla base dello scolio, sembra, insomma, che Epicuro ricorresse all'evidenza della paura e della gioia per localizzare proprio nella regione cardiaca l'*animus/mens*. La paura e la gioia, quindi, sono emozioni che necessitano dell'apporto della parte razionale dell'anima, ossia non sono delle mere affezioni (*pathe*). Nel sistema di Epicuro e, più nello specifico, nella canonica, le affezioni, ovvero il piacere e il dolore, sono il terzo criterio della canonica²⁸ e sono strettamente legate alla sensazione (*aisthesis*)²⁹ che è 'a-razionale' (*alogos*).³⁰ La paura e la gioia, pertanto, non sono, *stricto sensu*, affezioni (come, invece, piacere e dolore); per questo motivo esse riguardano la parte razionale dell'anima, dato che si tratta di 'stati' che necessitano di una certa elaborazione razionale che evidentemente l'*anima* – responsabile della *aisthesis* che è *alogos* – non è in grado di fornire.³¹

A questo proposito è utile fare una breve digressione sulla distinzione tra piacere catastematico e piacere cinetico per comprendere più direttamente questo punto. Diogene Laerzio trasmette un frammento dello scritto *Sulle scelte* (*Peri haireseon*),³² dove Epicuro sostiene che l'assenza di turbamento (*ataraxia*) e di dolore (*aponia*) sono piaceri catastematici (*katastematikai he-*

²⁷ Solo di passaggio segnalo che ogni tipo di piacere – proprio in virtù della sua strettissima e, per così dire, originaria relazione con l'*aisthesis* – è sempre legato all'attività dell'*anima*, ossia alla 'parte non razionale' dell'anima; ciò vale perfino per i piaceri mentali. In merito cfr. DAVID KONSTAN, *The Epicurean Attitude towards Grief*, in *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*, ed. by D. Lehoux, A. D. Morrison, A. Sharrock, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 193-209, spec. pp. 202-203 e Id., *Where in the Psyche Are Mental Pleasures Experienced?*, in *Questioni epicuree*, a cura di D. De Sanctis, E. Spinelli, M. Tulli, F. Verde, Sankt Augustin, Academia Verlag, in corso di stampa.

²⁸ Cfr. DIOG. LAERT. VP X 31 e 34.

²⁹ Cfr. EPICUR. *Men.* 124.

³⁰ Cfr. DIOG. LAERT. VP X 31.

³¹ In merito cfr. D. KONSTAN, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, trad. di I. Ramelli, Milano, Vita e Pensiero, 2007, pp. 5-48.

³² DIOG. LAERT. VP X 136 = 2 Usener = 7 Arrighetti.

donai), mentre la gioia (*chara*) e la letizia (*euphrosyne*) sono, invece, in movimento (*kata kinesis*).³³ Si badi che, in questo passo, Epicuro non dichiara esplicitamente che la gioia e la letizia siano piaceri cinetici,³⁴ ma si limita a dire solamente che sono *kata kinesis*, ossia in movimento, probabilmente non solo per motivi polemici³⁵ – in primo luogo nei confronti del *Protrettico* di Aristotele³⁶ –, ma anche per distinguere la *chara* e la *euphrosyne* dalla *ataraxia* e dalla *aponia* che sono, invece, piaceri catastematici. Sulla base dello scolio al § 66 dell'*Epistola a Erodoto*, come si è già ribadito, Epicuro avrebbe collocato la paura e la gioia nel petto, sede della parte razionale dell'anima (ossia, dell'*animus* lucreziano). La gioia, pertanto, è un sentimento già 'elaborato' dalla ragione che, come tale, non si pone allo stesso livello delle mere affezioni del piacere e del dolore. Del resto, la testimonianza di Cicerone del primo libro del *De finibus*³⁷ è assai chiara a riguardo: Epicuro, a differenza degli Epicurei seriori, aveva giustificato la preferibilità del piacere senza far ricorso al ragionamento, ma basandosi sulla mera sensazione, esattamente allo stesso modo in cui si 'sente' percettivamente il calore del fuoco o la dolcezza del miele. La notizia laerziana del *Peri haireseon* di Epicuro, di conseguenza, è molto significativa perché prova come la dottrina dell'anima contribuisca a differenziare il piacere catastematico da quello cinetico, ammesso che la paternità di questa distinzione sia effettivamente di Epicuro.³⁸ I piaceri in movimento, infatti, come la gioia e la letizia, sono piaceri elaborati che, come tali, sono in relazione con la 'parte' razionale dell'anima, laddove l'assenza di dolore/turbamento nel corpo e nell'anima – che è esattamente l'autentica definizione epicurea di piacere (*hedone*)³⁹ – è in rapporto con la 'parte' non razionale. Il piacere catastematico – il cui raggiungimento coincide con l'ottenimento della felicità, *telos* unico e incontrastato della filosofia di Epicuro –, dunque, non ha bisogno di una qualche elaborazione da parte della ragione. Il piacere cinetico, al contrario, presuppone sempre (per così dire, «alle sue spalle») il piacere catastematico ma oltrepassa il mero livello percettivo e non razionale,

³³ Su questo passo si veda lo studio di D. WOLFSODORF, *Epicurus on Eὐφροσύνη and Ἐνέργεια* (*DL 10.136*), «Apeiron», XLII, 2009, pp. 221-257.

³⁴ Pace T. O'KEEFE, *Epicureanism*, Durham, Acumen, 2010, p. 120.

³⁵ Cfr. G. GIANNANTONI, *Il piacere cinetico nell'etica epicurea*, «Elenchos», V, 1984, pp. 25-44, spec. p. 28 e nota 5.

³⁶ Cfr. E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Presentazione di V. E. Alfieri, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1973: I, p. 275 sgg.

³⁷ I 9 30.

³⁸ Per approfondire questo punto si considerino le plausibili conclusioni cui giunge B. NIKOLSKY, *Epicurus on Pleasure*, «Phronesis», XLVI, 2001, pp. 440-465.

³⁹ Cfr. EPICUR. *Men.* 131; RS III.

necessitando dell'apporto della ragione capace di elaborare e di sviluppare emozioni e stati più complessi che nulla condividono con la semplice 'immediatezza' della *ataraxia* e della *aponia*.

Tornando alla struttura fisica della *psyche*, altre testimonianze – dossografiche o indirette – apportano ulteriori informazioni sulla costituzione materiale dell'anima; già nell'*Epistola a Erodoto* Epicuro aveva sostenuto che il corpo dell'anima è molto simile a un soffio avente una certa commistione di calore. Lo scolio, inoltre, precisa che in altre opere Epicuro avrebbe asserito che l'anima fosse costituita da atomi levigati e sferici di gran lunga differenti da quelli del fuoco, il che, tuttavia, non esclude che l'anima abbia una certa affinità con il calore. In ciò si individua, solitamente, una polemica di Epicuro contro Democrito che avrebbe fatto consistere l'anima di soli atomi ignei,⁴⁰ tuttavia, sulla base dell'esame delle fonti, credo sia corretto constatare anche alcuni parallelismi. In primo luogo anche Democrito riteneva che l'anima fosse costituita da atomi sferici⁴¹ e fosse un corpo materiale ma assai sottile, capace, quindi, di penetrare in tutto il corpo.⁴²

Sulla composizione fisica dell'anima è molto significativo un luogo dossografico di Aezio⁴³ che presenta l'anima di Epicuro come un miscuglio di quattro elementi o, più correttamente, 'qualità' (*krama ek tettaron*): una ignea (*pyrodous*), una aeriforme (*aerodous*), una ventosa (*pneumatikou*), cioè legata al soffio/*pneuma*, e una senza nome (*akatonomastou*). In quest'ultimo elemento privo di nome risiederebbe la facoltà del sentire (*to aisthethikon*), dunque la possibilità della sensazione, mentre il vento/soffio (*pneuma*) sarebbe responsabile del movimento (*kinesis*), l'aria (*aera*) della quiete (*eremian*) e il caldo (*thermon*) del calore del corpo. Aezio aggiunge alcune precisazioni importanti alla psicologia epicurea assenti tanto nell'*Epistola a Erodoto* quanto nello scolio del § 66; Epicuro, in sostanza, avrebbe considerato l'anima come unione di più elementi, ognuno dei quali sarebbe preposto a una funzione specifica. Le informazioni fornite da Aezio trovano riscontro in altri autori, in prima istanza Lucrezio, Plutarco⁴⁴ e Alessandro di Afrodisia.⁴⁵ La testimonianza di Lucrezio è di particolare interesse; il poeta

⁴⁰ Cfr. EPICURO, *Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, a cura di E. Bignone, Bari, Laterza 1920, p. 100 nota 4. Per le testimonianze democritee cfr. ARISTOT. *De an.* I 2 405a 5 = 68 A 101 DK e AËT. IV 3 5 (*Dox.* p. 388) = 68 A 102 DK.

⁴¹ Cfr. ARISTOT. *De resp.* IV 471b 30 = 68 A 106 DK.

⁴² Cfr. MACROB. *In S. Scip.* I 14 19 = 68 A 103 DK.

⁴³ IV 3 11 (*Dox.* p. 388) = 315 Us.

⁴⁴ *Adv. Col.* 1118D = 314 Us. Il luogo plutarcoo va però considerato con la debita prudenza, trattandosi di una testimonianza particolarmente polemica.

⁴⁵ *De an.* 26 17 Bruns = 315 Us.

afferma che non bisogna ritenere semplice (III 231: *simplex*) la natura (*natura*) dell'anima che è, anzi, triplice (III 237: *triplex*), riferendosi al calore, al vento e all'aria. Lucrezio, però, precisa che questi tre elementi non sono in grado di «creare il senso» (*ad sensum [...] creandum*): insieme, cioè, non possono costituire i *sensiferi motus*, per i quali occorre una *quarta natura* che è priva di nome (*nominis expers*). Si tratta di un elemento particolarmente tenue e mobile – che rimane comunque materiale⁴⁶ – che è responsabile della diffusione dei *sensiferi motus* per tutte le membra.⁴⁷ La *quarta natura* di Lucrezio non è altro che l'elemento privo di nome o *akatonomaston* di cui parlano Aezio e Plutarco.

Molto si è dibattuto sui caratteri di questo quarto elemento privo di nome; si è soprattutto pensato che Epicuro avesse ripreso il termine *akatonomaston* da uno degli scritti pubblicati ma perduti di Aristotele, sia questo il *Peri philosophias*⁴⁸ o, come altri hanno pensato, l'*Eudemo*.⁴⁹ In effetti, in un controverso luogo delle *Tusculanae disputationes*,⁵⁰ Cicerone sembrerebbe riportare alcuni contenuti dello scritto *Peri philosophias*, dove Aristotele avrebbe teorizzato in riferimento all'anima un *quintum genus vacans nomine* oltre ai quattro elementi della tradizione empedoclea.⁵¹ Senza scendere eccessivamente nei dettagli della questione, l'introduzione da parte di Epicuro di un elemento senza nome nell'ambito della sua dottrina dell'anima potrebbe essere una prova significativa dell'influenza dell'Aristotele (per noi) perduto (ossia di quello 'pubblicato'),⁵² sebbene tra la *quarta natura* – preposta particolarmente alla capacità sensitiva dell'anima – di Epicuro e il *quintum genus* di Aristotele vi siano non poche né trascurabili differenze.

⁴⁶ Non credo che quanto sostiene C. BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, Clarendon Press, 1928, pp. 391-392 sia così stringente. Lo studioso, pur asserendo che la *quarta natura* abbia caratteri materiali, ritiene che Epicuro, introducendola, abbia spinto il proprio materialismo al limite massimo, sebbene non lo abbia oltrepassato ammettendo una sostanza immateriale nella composizione dell'anima.

⁴⁷ Cfr. LUCRET. *DRN* III 238-251. Sulla funzione 'unificatrice' del quarto elemento si veda J. ANNAS, *Hellenistic Philosophy of Mind*, cit., p. 141.

⁴⁸ Cfr. E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, cit., II, pp. 202-251.

⁴⁹ Cfr. S. MARIOTTI, *La "quinta essentia" nell'Aristotele perduto e nell'Accademia*, «Rivista di Filologia e d'Istruzione classica», XVIII, 1940, pp. 179-189.

⁵⁰ I 10 22; 17 41 = fr. 27 Ross.

⁵¹ A riguardo cfr. ARISTOTELE, *Della filosofia*, a cura di M. Untersteiner, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1963, pp. 269-278, ed E. BERTI, *La filosofia del "primo" Aristotele*, Presentazione di G. Reale, Indici generali a cura di G. Girgenti, Milano, Vita e Pensiero, 1997², pp. 319-326.

⁵² Senza per questo escludere l'influenza dell'*Aristotele non pubblicato*, ovvero l'Aristotele dei trattati che sono giunti fino a noi; per una presentazione della questione cfr. F. VERDE, "Elachista". *La dottrina dei minimi nell'Epicureismo*, Leuven, Leuven University Press, 2013, pp. 3-10 e 202-209.

Una difficoltà che ha impegnato gli interpreti è stabilire se la *quarta natura* priva di nome testimoniata da Lucrezio appartenga all'*animus* o all'*anima*; tale questione ne apre una ancora più decisiva a cui si è già accennato in precedenza, ovvero se la distinzione lucreziana tra *animus* e *anima* sia da considerarsi strettamente come una vera e propria bipartizione (sostanziale) intesa, per così dire, in senso platonico o meno. Lucrezio giustifica l'introduzione della *quarta natura* per spiegare la possibilità della sensazione, di cui, come si sa dall'*Epistola a Erodoto*, l'anima possiede la causa maggiore. Se così fosse, l'elemento senza nome sarebbe proprio dell'*anima* – responsabile della sensazione – e non dell'*animus*; a questo punto si presenterebbe l'ulteriore difficoltà di stabilire a quale parte dell'anima pertengano gli altri tre elementi. Dato che Lucrezio lascia implicito se sia l'*animus* o l'*anima* a essere quadruplici dal punto di vista degli elementi, una soluzione plausibile è ritenere che i quattro elementi costituiscono interamente il corpo dell'anima, dunque tanto l'*animus* quanto l'*anima*.⁵³ Lucrezio, non lasciando adito a troppi dubbi, è assai esplicito nell'asserire che l'*animus* e l'*anima* costituiscono una sola natura;⁵⁴ queste due 'parti' devono essere considerate distinte solo per funzione e per localizzazione, ma il corpo dell'anima, interamente formato dai quattro elementi, rimane unitario.⁵⁵

Questa è la conclusione che, a mio avviso, si ricava collazionando i testi; all'altezza cronologica della stesura dell'*Epistola a Erodoto*, Epicuro molto verosimilmente non aveva ancora distinto la parte razionale da quella non razionale (benché rimanga anche possibile che l'avesse fatto, ma preferì non toccare l'argomento in un compendio). Successivamente si pose con ogni probabilità un duplice problema: per un verso, quello della costituzione elementare dell'anima, per un altro, quello delle sue diverse funzioni. Quest'ultima questione lo condusse a specificare le due funzioni – razionale e non razionale, cioè legata alla sensazione – dell'anima e a localizzarle in due sedi distinte, ossia nel torace e nel resto dell'organismo corporeo. In questo senso, soprattutto dal punto di vista delle sue funzioni, la concezione epicurea dell'anima risulta essere maggiormente simile (*mutatis mutandis*) a quella aristotelica rispetto a quella platonica. La posizione epicurea, inoltre, conserva una certa affinità anche con il monismo psicologico degli

⁵³ Cfr. EPICURO, *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, Torino, UTET, 1983², pp. 38-39. Sulla medesima questione cfr. anche J. ANNAS, *Hellenistic Philosophy of Mind*, cit., pp. 145-147.

⁵⁴ DRN III 137.

⁵⁵ Sostiene in modo convincente l'identità sostanziale di *animus* e *anima* la cui distinzione si limita «a una semplice diversità di funzioni» (p. 193), C. GIUSSANI, *Studi lucreziani*, Torino, Loescher, 1896 (si consideri in particolare lo *Studio IX* – pp. 183-217 – specificamente dedicato alla psicologia epicurea).

Stoici antichi, in particolare di Crisippo, per cui l'anima, per rimanere a un livello generalissimo, possiede una sola *dynamis*, laddove le *dynamis* – che alcune fonti attribuiscono all'anima⁵⁶ – dovrebbero essere interpretate non come 'poteri' ma come disposizioni e stati di un solo e unico *logos*, che si identifica poi con l'egemonico.⁵⁷

Tornando a Epicuro, il punto più significativo è che l'anima rimane un corpo unico, dotato, cioè, di una sola natura che, tuttavia, si specifica dal punto di vista della funzione e della localizzazione⁵⁸ in due 'aspetti' che, pertanto, non contribuiscono a frammentare l'unitarietà del corpo psichico definita principalmente da un'intima mescolanza di elementi materiali.⁵⁹ D'altro canto, anche il vocabolario usato da Lucrezio e l'uso di due termini come *animus* e *anima* perfettamente riconducibili a una sola natura, costituita da una sola sostanza, confermano decisamente questa ipotesi.⁶⁰ Malgrado ciò, l'unitarietà del corpo psichico non è tale da escludere il darsi di alcune distinzioni che risultano funzionali al raggiungimento delle finalità che Epicuro si prefigge, soprattutto in ambito etico. La differenza tra *animus* (= *to logikon*) e *anima* (*to alogon*), infatti, è strategica per non uniformare il carattere di quelli che chiameremmo in termini moderni sentimenti o emozioni – come la paura e la gioia – su quello delle mere sensazioni (*aistheseis*) e delle affezioni (*pathe*: piacere e dolore).⁶¹ Epicuro, come è stato ricordato,⁶² colloca in una stessa sede la ragione e le emozioni in una maniera del tutto diversa e, anzi, antitetica, rispetto alla prospettiva platonica che non solo distingue in modo sostanziale parti diverse dell'anima, ma, soprattutto, tende il più possibile a distanziare la sfera delle emozioni da quella intrinsecamente razionale.⁶³ Una visione per certi versi simile è assunta dagli Stoici antichi quando differenziano le emozioni/passioni (*pathe*) dalle

⁵⁶ Cfr. solo a mo' di esempio la discussa testimonianza di Giamblico (*De an. ap. Stob. Ecl.* I p. 369 5) raccolta in *SVF* III 831.

⁵⁷ Per un primo ma adeguato approfondimento mi limito a rinviare, tra i diversi studi a riguardo, alle puntuali osservazioni di A. M. IOPPOLO, *Il monismo psicologico degli Stoici antichi*, «Elenchos», VIII, 1987, 449-466.

⁵⁸ In merito cfr. le convincenti conclusioni cui giunge L. REPICI, *Il pensiero dell'anima*, cit., p. 393.

⁵⁹ Per una posizione leggermente diversa da quella qui presentata che mira a distinguere l'*animus* e l'*anima* soprattutto per la loro distinta localizzazione cfr. P. BOYANCÉ, *Lucrezio e l'epicureismo*, edizione italiana a cura di A. Grilli, Brescia, Paideia, 1985², pp. 163-169.

⁶⁰ Cfr. A.-M. LATHIÈRE, *Lucrèce traducteur d'Épicure: animus, anima dans le livre 3 et 4 du De rerum natura*, «Phoenix», XXVI, 1972, pp. 123-33, spec. p. 127.

⁶¹ Pace G. S. BRETT, *A History of Psychology: Ancient and Patristic*, London, George Allen & Company, 1912, p. 184.

⁶² Cfr. CHR. GILL, *Psychology*, cit., p. 140.

⁶³ Cfr. e.g. PLAT. *Resp.* IV 434d-441c.

eupatheiai, ossia, etimologicamente, le «buone emozioni» che i saggi, non avendo *pathe*, possiedono.⁶⁴ Epicuro riconosce e ammette acutamente che le emozioni hanno un grado di elaborazione che non può che provenire dalla ragione (*dianoia/mens*): ciò vale per la gioia ma anche per la paura e per l'ansia. Di conseguenza, le emozioni – tanto quelle positive quanto quelle negative – non sono *stricto sensu* reazioni negative o (del tutto) irrazionali, ma sono 'sensazioni' elaborate che, per essere tali, hanno bisogno della mediazione della ragione o, per usare un termine epicureo, del *logismos*. Evidentemente per un Epicureo avere paura della morte significa sentire una paura falsa e irrazionale da cui la filosofia (di Epicuro) deve guarire;⁶⁵ tuttavia, anche nella paura della morte vi è paradossalmente qualcosa di razionale, nel senso che si tratta di un timore che, per quanto falso possa essere, presuppone comunque una elaborazione, ovviamente errata e scorretta, da parte della ragione. Allo stesso modo, sebbene Epicuro sia del parere che l'errore si annidi solo in ciò che si aggiunge – al mero dato percettivo – nel giudizio, come si legge nell'*Epistola a Erodoto* (50), ogni giudizio per essere tale necessita di un'elaborazione razionale che poi sarà vanificata dal ricorso all'evidenza sensibile (*enargeia*) che smentirà direttamente (*antimartyresis*) o indirettamente non confermerà (*ouk epimartyresis*) il contenuto di quella opinione o supposizione/*hypolepsis*.⁶⁶

Il monismo e la corrispondente (e non contraddittoria) distinzione delle funzioni psichiche, quindi, contribuiscono a rendere la psicologia epicurea una dottrina particolarmente raffinata, capace di differenziare sensazioni e affezioni elementari dalle emozioni più complesse di cui, in virtù dell'elaborazione razionale, siamo senz'altro più coscienti e consapevoli, a tal punto da localizzare, anzi, da percepire, la loro 'sede originaria' in una regione precisa, il petto, dove si collocano «il senno e il governo della vita» (*consilium vitae regimenque*).⁶⁷

⁶⁴ Cfr. e.g. DIOG. LAERT. VP VII 115 (SVF III 431).

⁶⁵ Cfr. EPICUR. *Men.* 124-125 e RS II.

⁶⁶ Cfr. SEXT. EMP. M VII 211 (247 Us.) e DIOG. LAERT. VP X 34.

⁶⁷ LUCRET. DRN III 95.