

Παρ' ἡμᾶς

Note di confronto su due recenti studi sull'etica di Epicuro\*



di

ENRICO PIERGIACOMI

Gli anni 2000 si stanno rivelando una stagione generosa e stimolante per gli studi sull'Epicureismo. Anche limitandosi alla menzione delle sole monografie più rappresentative, si può notare come in tale periodo si siano conclusi molti importanti lavori su tutti gli ambiti di ricerca coltivati in questo movimento filosofico. Gli studi di Francesca Guadalupe Masi, David Konstan, Frederik Bakker, Francesco Verde, Julie Giovacchini e la nuova edizione con commentario del libro II

---

\* L'immagine di copertina è la ricostruzione della statua di Epicuro sul trono, operata da Klaus Fittschen. È riprodotta da P. Zanker, *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*, Beck, München 1995, p. 114.

del *Sulla natura* di Epicuro curata da Giuliana Leone<sup>1</sup> hanno arricchito la nostra conoscenza delle dottrine fisiche, cosmologiche, epistemologiche, psicologiche epicuree. A proposito della teologia, sono usciti due sistematici studi di Renée Koch e Holger Essler, grazie ai quali ora si ha una conferma definitiva della centralità del discorso teologico nell'Epicureismo<sup>2</sup>. Sul rapporto degli Epicurei verso la poesia, si segnala il volume di Beate Beer su Lucrezio e Filodemo<sup>3</sup>. Non sono infine mancate pubblicazioni di nuove raccolte degli scritti di Epicuro e degli Epicurei, studi di carattere generale o introduttivo e atti di convegni<sup>4</sup>, che aiutano anche il lettore non specialista ad avvicinarsi alla complessa galassia epicurea.

La stagione di fioritura degli studi sull'Epicureismo non sembra destinata ad avvizzire e, anche in ambito etico, ha portato alla realizzazione di monografie notevoli<sup>5</sup>. In questa sede, vorrei analizzarne e confrontarne due pubblicate nel 2014, entrambe dedicate alla morale di Epicuro, dopo averne sinteticamente esposto gli argomenti principali.

---

<sup>1</sup> F.G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla natura*, Akademie Verlag, Sankt Augustin 2006; D. Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, trad. di I. Ramelli, Vita & Pensiero, Milano 2007; F. Bakker, *Three Studies in Epicurean Cosmology*, Zeno Institute of Philosophy, Leiden 2010; F. Verde (a cura di), *Epicuro. Epistola a Erodoto*, introduzione di E. Spinelli, Carocci, Roma 2010; J. Giovacchini, *L'Empirisme d'Épicure*, Classiques Garnier, Paris 2012; G. Leone (a cura di), *Epicuro. Sulla natura. Libro II*, Bibliopolis, Napoli 2012; F. Verde, *Elachista. La dottrina dei minimi nell'Epicureismo*, Leuven University Press, Leuven 2013.

<sup>2</sup> R. Koch, *Comment peut-on être dieu? La secte d'Épicure*, Belin, Paris 2005; H. Essler, *Glücklich und unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem, mit einer Edition von Pherc. 152/157, Kol. 8-10*, Schwabe, Basel 2011.

<sup>3</sup> B. Beer, *Lukrez und Philodem: poetische Argumentation und poetologischer Diskurs*, Schwabe, Basel 2009.

<sup>4</sup> P.-M. Morel, *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrece*, Presses universitaires de France, Paris 2000; T. Bénatouïl, V. Laurano, A. Macé (eds.), *L'épicurisme antique*, Vrin, Paris 2003; J. Giovacchini, *Épicure*, Les Belles Lettres, Paris 2008; P.-M. Morel, *Épicure. La nature et la raison*, Vrin, Paris 2009; D. Delattre, J. Pigeaud (éd.), *Les épicuriens*, Einaudi-Gallimard, Paris 2010; C. Rapp, *Epikur. Ausgewählte Schriften*, Vrin, Stuttgart 2010; T. O'Keefe, *Epicureanism*, Acumen, Durham 2010; J. Fish, K.R. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2011; P.-M. Morel (éd.), *Épicure. Lettres, maximes et autres textes*, Flammarion, Paris 2011; F. Verde, *Epicuro*, Carocci, Roma 2013; S. Marchand, F. Verde (eds.), *Épicurisme et Scepticisme*, Sapienza Università di Roma, Roma 2013; F.G. Masi, S. Maso (eds.), *Epicurus on eidola. 'Peri phuseos' Book II: Update, Proposals and Discussions*, Hakert, Amsterdam 2015; E. Spinelli, M. Tulli (a cura di), *Questioni epicuree: epistemologia, fisica, etica e le loro tradizioni*, Akademie Verlag, Sankt Augustin 2015.

<sup>5</sup> J. Warren, *Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; J. Warren, *Facing Death. Epicurus and His Critics*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; G. Roskam, *Live Unnoticed (Αἴθε βιώσας). On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Brill, Leiden 2007; K. Held, *Hedone und Ataraxia bei Epikur*, Mentis Verlag, Paderborn 2007; E.A. Schmidt, *Clina-men: eine Studie zum dynamischen Atomismus*, Winter, Heidelberg 2007; A. Alberti, *L'arte del vivere. Aspetti dell'etica aristotelica ed epicurea*, Il Melangolo, Genova 2008; T. O'Keefe, *Epicurus on Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2010; A. Corti, *L'Adversus Colotem di Plutarco. Storia di una polemica filosofica*, Leuven University Press, Leuven 2014.

Il primo volume è *Epikur. Brief an Menoikeus* di Jan Erik Hessler<sup>6</sup>. Si tratta della prima edizione mondiale dell'*Epistola a Meneceo* con traduzione e commento storico-filologico sistematico, preceduta da una ricca introduzione, dove lo studioso propone una tesi ben argomentata e documentata. Hessler sostiene che la lettera è un protrettico alla filosofia epicurea rivolta a tutti gli uomini, ossia un discorso che vuole esortarli alla virtù e a una cura terapeutica di sé che conduce alla felicità, dove all'esposizione della morale si alternano attacchi più o meno velati ad altre dottrine filosofiche<sup>7</sup>. Quando lo scritto era stato composto, del resto, Meneceo era ormai probabilmente morto, il che significa che Epicuro non si rivolge al suo discepolo, ma usa il suo nome come 'maschera' letteraria per riferirsi all'umanità in senso lato<sup>8</sup>. Inoltre, già nei dialoghi aporetici di Platone la confutazione costituiva un mezzo di edificazione morale e di indirizzamento alla virtù (pp. 54-61; ma cfr. soprattutto la p. 56). Una tale convivenza di elementi parenetici e polemici non risulta perciò affatto bizzarra, né intrinsecamente contraddittoria.

Il carattere protrettico-confutatorio della lettera adduce anche una ragione delle frequentemente incomprese dichiarazioni di Epicuro del suo essere autodidatta e della necessità di abbandonare lo studio meticoloso delle discipline tradizionali, per le quali si attirò la fama di ignorante. Queste sue controverse affermazioni intendono colpire le filosofie rivali che ritengono indispensabile una lunga preparazione in tali studi, a cui la lettera allude nel passo 122.1-4 (pp. 15-17, 61, 67-68).

Detto ciò, Hessler precisa pure che il protrettico di Epicuro è un protrettico 'anomalo'. Una prova è che la lettera di Epicuro ricerca la chiarezza espressiva, che i retori non erano necessariamente tenuti a rispettare (pp. 98-99), tanto che le esibizioni retoriche potevano essere ricolme di oscurità volute. Ciò comporta, come scrive l'autore, che «*der Menoikeusbrief ist also nicht nur ein charakteristischer Vertreter der Textart προτρεπτικός λόγος, sondern auch ein gutes Beispiel für die besprochene differenzierte Haltung Epikurs gegenüber Rhetorik*» (p. 99).

Venendo al secondo volume, va premesso che l'epiteto di 'recente' è in realtà improprio. Quella che si esamina in questa sede è,

<sup>6</sup> J.E. Hessler (Hrsg.), *Epikur. Brief an Menoikeus*, Schwabe, Basel 2014.

<sup>7</sup> Cfr. le pp. 40-82. Come nota F. Verde, *J.E. Hessler. Epikur. Brief an Menoikeus*, «Anzeiger für die Altertumswissenschaft», 67.3-4 (2015), pp. 175-180, p. 178, le tesi di Hessler sono accostabili a quelle di E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1973. La grande differenza è che questi ritiene che Epicuro polemizzasse solo con l'Aristotele platonizzante dei dialoghi essoterici. Hessler rileva invece giustamente maggiori referenti polemici nella lettera (cfr. le pp. 68-69).

<sup>8</sup> Vedi le pp. 31-33. Queste pagine sintetizzano quanto l'autore argomenta più dettagliatamente in J.E. Hessler, *Proposte sulla data di composizione e il destinatario dell'Epistola a Meneceo*, «Cronache Ercolanesi», 41 (2011), pp. 7-11.

infatti, una traduzione del libro di Philip Mitsis del 1988, *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, condotta da Alain Gigandet e con un aggiornamento bibliografico a cura di Francesco Verde<sup>9</sup>. Il volume merita tuttavia di essere messo sullo stesso piano delle pubblicazioni recenti, sia perché rimane tutt'oggi il testo fondamentale di riferimento per lo studio dell'etica di Epicuro<sup>10</sup>, sia perché accresciuto di due sezioni prima inedite. In aggiunta ai quattro capitoli originari sulla dottrina del piacere e del desiderio (pp. 51-101), sulle virtù (pp. 103-143), sull'amicizia<sup>11</sup>, sul problema della responsabilità individuale (pp. 179-219), il lettore trova oggi una trattazione sulla critica alle paure della morte (pp. 23-49)<sup>12</sup>, che avrebbe dovuto peraltro concludere il libro del 1988 ma che Mitsis decise di rimuovere su consiglio altrui<sup>13</sup>, e un'appendice, che si interroga se gli Epicurei furono i primi a formulare il problema del libero arbitrio, dando una risposta solo parzialmente affermativa (pp. 219-227)<sup>14</sup>. Queste sezioni aggiuntive segnalano pure un avvenuto mutamento di stile nell'autore. Le note a piè di pagina sono qui ben più sobrie ed essenziali rispetto ai capitoli 'primigeni', il linguaggio si è fatto più piano e sciolto, mentre l'andamento argomentativo è divenuto più facile da seguire, senza con ciò perdere in chiarezza e pregnanza.

Al di là di questi cambiamenti strutturali e stilistici, la tesi principale difesa da Mitsis resta nondimeno identica. Come recita l'eloquente sottotitolo del libro e come l'autore dichiara sin dall'inizio (pp. 11-12), Epicuro è un filosofo che, al pari di altri autori ellenistici, cerca di rendere gli uomini saggi e felici dando gli strumenti per rendersi

---

<sup>9</sup> P. Mitsis, *L'Éthique d'Épicure. Les plaisirs de l'invulnérabilité*, trad. d'A. Gigandet, Classiques Garnier, Paris 2014 (ed. orig. P. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, Cornell University Press, Ithaca 1988). Il carattere ancora innovativo delle tesi di Mitsis è sottolineato dalla recensione di G. Scalas, *P. Mitsis. Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», in corso di pubblicazione.

<sup>10</sup> Prima di Mitsis, tale ruolo era ricoperto dal libro di Guyau del 1878, ora reperibile in una riedizione moderna: J.-M. Guyau, *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, précédé d'une étude de G.R. Dherbey, pref. et trad. des notes par J.B. Gourinat, Entre marine, La Versanne 2002.

<sup>11</sup> Cfr. le pp. 145-177. Tale capitolo è una versione leggermente modificata di un articolo di Mitsis, uscito un anno prima della pubblicazione del suo libro: P. Mitsis, *Epicurus on Friendship and Altruism*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 5 (1987), pp. 127-153.

<sup>12</sup> Le pp. 34-47 di questo capitolo sono una versione leggermente più estesa di quanto si legge in P. Mitsis, *Epicurus: Freedom, Death, and Hedonism*, in R. Crisp (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 73-92, pp. 81-87.

<sup>13</sup> P. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory*, p. 10. La decisione fu ritenuta discutibile già da M.C. Nussbaum, *P. Mitsis. Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, «Philosophy and Phenomenological Research», 51.3 (1991), pp. 677-687, p. 684.

<sup>14</sup> Tale sezione corrisponde quasi esattamente a P. Mitsis, *Epicurus: Freedom, Death, and Hedonism*, cit., pp. 74-79.

‘invulnerabili’ agli avvenimenti, cioè di portarli sotto il nostro controllo o renderli  $\pi\alpha\rho' \eta\mu\alpha\varsigma$ <sup>15</sup>. Tale intenzione spiega perché nella morale epicurea si inviti spesso a rendere malleabili i propri desideri, a rinunciare a tutto ciò che non è davvero necessario, insomma ad adattare in maniera sensibile le nostre aspirazioni alle circostanze. È infatti solo attuando questi continui compromessi che un individuo si sottrae alla contingenza e al rischio di frustrazioni, che fanno cadere nell’infelicità.

L’ambizione all’invulnerabilità mal si concilia, tuttavia, con l’importanza che Epicuro accorda altrove a beni che oggettivamente sfuggono al nostro pieno controllo, in particolare quello dell’amicizia. Gli amici possono dopo tutto morire, o tradirci. Di conseguenza, o il saggio non ha bisogno di loro, ma allora non si capirebbe il motivo di tale insistenza sulla  $\phi\lambda\iota\alpha$ ; oppure egli ne ha bisogno, ma in tal modo si riconosce che nessun  $\sigma\phi\acute{o}\varsigma$  può diventare totalmente libero dalla contingenza e invulnerabile (pp. 159, 168-176). In entrambi i casi, il punto di Mitsis è che l’etica di Epicuro che ambisce alla distensione dell’anima è intrinsecamente piena di tensioni teoriche irrisolte (p. 15), da cui non pare esservi via d’uscita.

Queste tensioni non sono però considerate dall’autore come dei difetti, ma al contrario come segni della complessità della posizione epicurea (pp. 20, 150). Infatti, Mitsis sostiene che esse sono l’esito di un tentativo di conciliare la prospettiva dell’invulnerabilità con una limitata accettazione di cose che sfuggono al nostro controllo e senza le quali nemmeno la persona più autosufficiente può dirsi davvero felice. Ciò porta necessariamente a individuare un limite alla flessibilità dei nostri desideri (pp. 171, 173, 176).

La tesi di Mitsis ha ricevuto giudizi contrastanti dai recensori alla prima edizione del volume. Tra i sostenitori, si registrano Diskin Clay, che approva incondizionatamente l’autore<sup>16</sup>, Martha Nussbaum, che esprime dei dubbi su altri punti dello scritto ma non sulla tesi principale<sup>17</sup>, Walter Engler, che sposa le sue idee con riserva<sup>18</sup>, e Don Fowler, che sottolinea come la ricerca dell’autosufficienza conduca gli Epicurei alla rinuncia di molte cose che sfuggono al loro controllo più di quanto Mitsis stesso voglia ammettere<sup>19</sup>. Tra i critici, si annoverano invece David Sedley, Dorothea Frede, Margaret Reesor,

<sup>15</sup> Così argomenta anche J. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Vrin, Paris 1994, pp. 61-63.

<sup>16</sup> D. Clay, *P. Mitsis. Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, «The Classical World», 84 (1990-1991), p. 62.

<sup>17</sup> M.C. Nussbaum, *art. cit.*

<sup>18</sup> W. Engler, *P. Mitsis. Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, «Ancient Philosophy», 12 (1992), pp. 487-492, p. 488.

<sup>19</sup> D. Fowler, *P. Mitsis. Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, «Journal of Hellenic Studies», 113 (1993), pp. 169-174, p. 171.

Stephen White e David O'Connor, che pur nella loro diversità muovono allo studioso due obiezioni comuni. Da un lato, che Epicuro puntava più alla 'sicurezza' che alla 'invulnerabilità', ovvero a un bene che *a rigore* richiede una certa stabilità, ma può anche andare perduto. Dall'altro, che le tensioni che Mitsis individua nel discorso sull'amicizia sono in realtà apparenti, perché un amico che segue la filosofia epicurea rende meno vulnerabili alla fortuna e agli avvenimenti, non di più<sup>20</sup>.

Credo che la discussione intorno al volume possa essere produttivamente estesa al dibattito filosofico contemporaneo, dove pare rinvenirsi una rinnovata tendenza a presentare la fragilità come un valore, perché ad esempio contribuisce alla creazione di una comunità solidale e umana<sup>21</sup>. L'idea che Epicuro insista invece – secondo Mitsis – sul fatto che l'uomo felice è un uomo che tenta di rendersi meno fragile e vulnerabile può dunque costituire un'interessante alternativa alla concezione in voga, ribadendo così l'attualità del pensiero di questo filosofo.

Le sintesi delle tesi generali così come della struttura dei lavori di Hessler e Mitsis mostrano come questi testi siano profondamente diversi. A evidenziare ancora di più la loro distanza reciproca, sono poi le procedure e le premesse metodologiche attuate dai due studiosi. Hessler dichiara programmaticamente (pp. 101-103) di voler limitare l'analisi al solo contenuto dell'*Epistola a Meneceo*, di evidenziare maggiormente i suoi contenuti retorico-letterari, di concentrare l'attenzione sui punti che dimostrano che la lettera è uno scritto prorettico e fa spesso allusione polemica a filosofie rivali. Ciò implica che egli non intende indagare i dettagli della dottrina morale attraverso i contributi di altre opere epicuree e le fonti secondarie, operando dei richiami alle stesse solo laddove è strettamente necessario. Di contro, Mitsis non si pone limiti analoghi, anzi ambisce a compa-

---

<sup>20</sup> D.N. Sedley, *Balances and Tensions*, «The Times Literary Supplement», 4515 (1989), p. 1128; D. Frede, P. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, «American Journal of Philology», 111 (1990), pp. 561-566; M.E. Reesor, P. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, «Canadian Philosophical Reviews», 10.6 (1990), pp. 248-250; S.A. White, P. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, «Journal of the History of Philosophy», 28.4 (1990), pp. 605-607, p. 607; D.K. O'Connor, P. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, «Ethics», 101.3 (1991), pp. 657-658 – lo studioso formulava già questa obiezione in D.K. O'Connor, *The Invulnerable Pleasures of Epicurean Friendship*, «Greek, Roman and Byzantine studies», 30 (1989), pp. 165-186, pp. 166 e 173-177. Ma anche un sostenitore come H. Englert, *art. cit.*, dubita che ci sia una vera tensione nel discorso sull'amicizia di Epicuro.

<sup>21</sup> Cfr. ad es. M.C. Nussbaum, *Nascondere l'umanità: il disgusto, la vergogna, la legge*, trad. di C. Corradi, Carocci, Roma 2005, M.C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, trad. di M. Scattola e R. Scognamiglio, Il Mulino, Bologna 2011, e M.B. McCoy, *Wounded Heroes: Vulnerability as a Virtue in Ancient Greek Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford 2013.

rare il pensiero epicureo sia alla tradizione eudaimonistica antica, rilevando una sua somiglianza con l'intellettualismo socratico<sup>22</sup>, sia alla filosofia moderna e contemporanea, che a suo avviso aiuterebbe a individuare i pregi e i difetti del primo<sup>23</sup>. Il risultato è una preponderanza nel suo libro del giudizio o della riflessione teorica sulle questioni esclusivamente storico-filologiche e un'analisi che dà a volte importanza decisiva alle fonti secondarie, in particolare al discorso di Torquato del libro I del *De finibus* di Cicerone.

Lungi dal dissuadere dall'operare un confronto tra i due studi, ritengo che proprio le grandi differenze che essi intrattengono legittimino invece a compierlo. Infatti, la comparazione Hessler-Mitsis può mostrare come, intorno a uno stesso tema, si possano elaborare una pluralità di produttivi procedimenti ermeneutici, nonché giungere a conclusioni diverse ma che non necessariamente si escludono tra loro. I risultati di due diversi metodi potrebbero anche essere complementari e arricchirsi a vicenda. Per tale ragione, il confronto che ora opererò si focalizzerà sui temi toccati da entrambi gli studiosi: la morte, la dottrina del piacere, le virtù, la difesa dell'esistenza di qualcosa in nostro potere.

### 1. *La paura della morte tra pregiudizi e voci autorevoli*

Gli argomenti contro la morte che Epicuro condensa nell'*Epistola a Meneceo* (in 124.4-127.4) tendono tutti a mostrare che essa non è nulla che bisogna temere, né un male che occorre fuggire a ogni costo, per esempio attraverso la vana ricerca dell'immortalità, o un bene in cui rifugiarsi quando la vita si rivela colma di sofferenze. Il lettore deve abituarsi a pensare che essa non è mai percepita, perché consiste appunto nella cessazione della percezione, a sapere che non ha senso affliggersi adesso per il giorno in cui arriverà, a pensare che non è la quantità di tempo vissuto a cui bisogna ambire, bensì la qualità con cui viene trascorso. Ciò significa che imparare a ben vivere è identico ad apprendere come ben morire: in fondo, quest'ultimo fa parte degli avvenimenti necessari e naturali dell'esistenza, che il saggio sa tenere nella giusta considerazione.

A tutti questi argomenti, Hessler appone delle osservazioni utili, notando come essi si basino spesso sulla premessa che l'anima è

---

<sup>22</sup> Ad es. pp. 48-49. Mitsis non è stato l'unico a tentare un tale accostamento: cfr. pure T.H. Irwin, *Socrates the Epicurean?*, «Illinois Classical Studies», 11.1-2 (1986), pp. 85-112, pp. 99 e 103-104. Parte di questi tentativi mi paiono legittimi, visto che anche Socrate puntava all'invulnerabilità. Vedi almeno S.J. Senn, *Virtue as the sole intrinsic good in Plato's early dialogues*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 28 (2005), pp. 1-21, pp. 4-7. *Contra* J. Fowler, *art. cit.*, p. 170.

<sup>23</sup> Cfr. la p. 15. Quest'ultima scelta non è stata sempre valutata del tutto positivamente dai recensori: vedi S.A. White, *art. cit.*, pp. 606-607, e M.C. Nussbaum, *art. cit.*, pp. 684-685.

mortale e sulla concezione epicurea dell'avvenire / del tempo<sup>24</sup>. Ma è soprattutto in margine alla tesi che il ben vivere e il bel morire sono identici che lo studioso riporta le sue affermazioni più originali e acute. Infatti, qui (pp. 216-227) i suoi commenti si legano bene alla sua tesi generale che l'*Epistola a Meneceo* è un protrettico alla felicità che muove delle velate polemiche contro filosofi avversari. Nello specifico, Hessler suppone un attacco contro colui che esorta (ὁ παραγγέλλων) il giovane a ben vivere e il vecchio a ben morire (126.5-8).

Con chi va identificata la persona che consiglia cosa è indicato per la gioventù e cosa per la vecchiaia? Hessler esclude che si debba trattare di un riferimento a un autore in particolare, o a un qualunque rappresentante della poesia arcaica (ad es. Mimnermo), dove spesso si considera la morte un male a cui i vecchi sono vulnerabili (pp. 216-217). Al contrario, è forse più probabile che ὁ παραγγέλλων sia un'espressione generica per riferirsi a tutti quei filosofi che invogliano solo i giovani a vivere bene attraverso la filosofia, considerando la vecchiaia uno stadio in cui è ormai tardi apprendere ciò che giova all'εὖ ζῆν. La prova è che nel passo 122.1-10 della lettera Epicuro se la prendeva già con coloro che dichiarano che per i vecchi non è ormai più l'età per *filosofare* (p. 218), che costituisce una frecciatina al *Bildungsprogramm* dell'Accademia platonica e del Peripato (pp. 152-154). Si potrebbe del resto ricordare il disprezzo di Platone contro i cosiddetti 'imparatardi' (*Soph.* 251d5-a3), cioè un filosofo a cui Epicuro potrebbe alludere, visto che lo stesso Hessler sottolinea come l'esame del tema della 'preparazione alla morte'<sup>25</sup> è chiaramente ispirata dalle pagine del *Fedone* (pp. 219-220).

È pur vero che, subito dopo (126.8-127.4), Epicuro individua in Teognide, ossia in un poeta, un esempio spregevole di chi esorta a cercare la morte, affermando che la cosa migliore è non essere nati o, se nati, morire al più presto. Questo non è forse un segnale che egli se la stia prendendo contro la tradizione poetica, piuttosto che con filosofie rivali? Per Hessler, la risposta può anche essere negativa. L'invocazione di Teognide potrebbe pure costituire, di nuovo, un'allusione a filosofi avversari che potevano aver fatto ricorso a un'autorità poetica antica, per dare maggiore rilievo al loro discorso. Uno degli esempi che viene fornito è il frammento dell'*Eudemo* di Aristotele conservato dallo pseudo-Plutarco (*Ad Apoll.* 115c7-e9), dove si richiama esattamente lo stesso motivo del verso teognideo attraverso la figura

---

<sup>24</sup> Cfr. le pp. 107-110 e 195-227. Hessler suppone che facciano parte del riassunto degli argomenti contro la morte anche le ll. 127.5-7 (p. 228). Potrebbe però anche non essere così, visto che esse potrebbero anche costituire l'*incipit* della trattazione dei desideri, o delle linee di raccordo.

<sup>25</sup> Su cui vedi F.D. Miller, *Epicurus on the art of dying*, «Southern Journal of Philosophy», 14.2 (1976), pp. 169-177.



di Sileno, che invoca che la cosa migliore per l'uomo è morire, perché egli non potrà ottenere il bene in vita (pp. 222-224). In conclusione, si può affermare che una delle tesi originali di Hessler è che la parenesi dell'*Epistola a Meneceo* contro la morte è connessa a un discorso polemico ed elencitico, rivolto contro i filosofi che suggeriscono che a una certa età la sola cosa giovevole per l'individuo è quella del rassegnarsi a morire.

A fronte di questa analisi dello studioso, si nota immediatamente che invece Mitsis pone, nei riguardi della lettera di Epicuro, un'attenzione minore. Il suo capitolo dedicato alla morte cita l'epistola due sole volte (pp. 34 e 41), mentre attira l'attenzione sui versi di Lucrezio. Questa predilezione particolare per il *De rerum natura* emerge anche nei numerosi altri studi di Mitsis sul tema<sup>26</sup> e ne condiziona molto l'interpretazione. Tuttavia, è motivata dal fatto che Lucrezio è ritenuto da lui essere un Epicureo che «contribue à renforcer la position classique de l'école, consistant à affirmer que la mort ne cause de mal à personne, sage ou pas» (p. 26).

Dopo aver sintetizzato brevemente la sua interpretazione generale della morale di Epicuro, che a suo dire considera centrale la figura del saggio che è in una disposizione permanente che gli conferisce tranquillità e piacere, perché non si affeziona a cose suscettibili di perdita (pp. 24-30; ma cfr. soprattutto la p. 29), Mitsis passa in rassegna le ragioni che, secondo gli Epicurei, inducono gli uomini a temere la morte. Lo studioso rileva attraverso i versi del *De rerum natura* che questa paura ha un'«influence omniprésente» sulla vita umana (p. 33), essendo frutto di concezioni comuni che sono errate o incoerenti<sup>27</sup>. Per esempio, gli uomini: (1) ritengono che la morte sia qualcosa da cui bisogna proteggersi e assumono a tale scopo ricchezze o potere<sup>28</sup>; (2) immaginano con timore e tremore il futuro annichilimento, che è un

---

<sup>26</sup> Lucrezio è invocato in: P. Mitsis, *Epicurus on Death and the Duration of Life*, in J.J. Cleary, D.C. Shartin (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy. Volume IV: 1988*, University Press of America, Lanham 1989, pp. 303-322, p. 305; P. Mitsis, *Epicurus on Death and the Deprivations of Death*, in G. Giannantoni, M. Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano. Volume II*, Bibliopolis, Napoli 1996, pp. 805-812, pp. 806 e 810-811; K.R. Gladman, P. Mitsis, *Lucretius and the Unconscious*, in K.A. Algra, M.H. Koenen, P.H. Schrijvers (ed. by), *Lucretius and his Intellectual Background*, North-Holland, Amsterdam 1997, pp. 215-224; P. Mitsis, *Happiness and Death in Epicurean Ethics*, in L.J. Jost, R.A. Shiner (ed. by), *Eudaimonia and Well-Being: Ancient and Modern Conceptions*, Academic Printing & Publishing, Kelowna 2002, pp. 41-55, pp. 49-50; P. Mitsis, *Life as Play, Life as a Play: Montaigne and the Epicureans*, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 18-38, pp. 19-20.

<sup>27</sup> In P. Mitsis, *Happiness and Death in Epicurean Ethics*, cit., pp. 44-5, egli asserisce dunque che la filosofia Epicurea è fortemente avversa all'immagine della morte secondo il senso comune.

<sup>28</sup> Vedi le pp. 32-33. Su questo aspetto insiste più dettagliatamente M.C. Nussbaum, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'età ellenistica*, presentazione di G. Reale, saggio integrativo di R. Davies, traduzione di N. Scotti Muth, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 275-288.

atto mostruoso da un punto di vista teoretico. Infatti, la propria dissoluzione non è realmente concepibile con il pensiero<sup>29</sup>, mentre l'atto immaginativo stesso è incoerente. Se si teme il nulla *post mortem*, si dovrebbe anche temere il nulla in cui si era prima di nascere. Ma poiché nessuno è ragionevolmente terrorizzato dal secondo, perché temere il primo, se non perché gli si attribuisce un carattere temibile che non gli è proprio?<sup>30</sup>; (3) aspirano all'immortalità che, a ben ragionarsi su, si rivelerebbe invece uno stato dannoso per l'individuo (pp. 42-44).

Tutte queste diverse ragioni trovano una *reductio ad unum* in un comune pregiudizio: il fatto che la morte è creduta essere qualcosa che è in nostro potere. Gli uomini pensano che possiamo proteggerci da essa, possiamo concepirla mentalmente, possiamo superarla rendendoci immortali. Ma la verità è che noi tutti siamo di fronte a essa inermi, come una «*forteresse sans défense*» (p. 47)<sup>31</sup>. Ora, quello che il saggio fa è proprio il contrario, perché considera la morte ineludibile e concentra le sue energie su ciò che è in suo potere, *i.e.* nel ricordo dei piaceri passati e nello sperare in cose che possiamo ottenere (pp. 47-48)<sup>32</sup>. La felicità che comprende l'assenza di turbamento si ottiene così con una ristrutturazione cognitiva, con un abituarsi a pensare come fuori controllo ciò che pretendiamo di controllare e come non temibile ciò che costantemente temiamo.

Paradossalmente, però, questa consapevolezza rende alla fine inattaccabili alla morte, o invulnerabili a ciò a cui siamo più vulnerabili. Non ambendo più alle cose esterne che la morte può togliere, il saggio vive senza essere danneggiato da essa e dall'idea che ci facciamo di essa. Lo sosteneva già Socrate, dicendo che Anito e Meleto possono ucciderlo, ma non fargli danno (cfr. p. 48 e Platone, *Ap.* 30c8-di). Per usare un'immagine, si potrebbe dire che riconoscere di essere una fortezza senza mura erige il muro più possente contro il male più terribile che esista.

---

<sup>29</sup> Cfr. pp. 34-38. Per spiegarmi meglio, Mitsis sostiene che l'uomo non può *davvero* pensare il momento del proprio decesso, perché ambisce a pensare un'esperienza che consiste, invece, nella cessazione stessa del pensiero. Chi teme la morte indulge, insomma, in un'attività assurda, che pretende di pensare l'impensabile.

<sup>30</sup> Si tratta di quello che gli studiosi hanno definito lo 'argomento della simmetria' (per uno *status quaestionis*, vedi J. Warren, *Facing Death*, cit., cap. 3), esposto da Lucrezio in 3.972-977 ed esaminato da Mitsis nelle pp. 42-47 del libro. Lo studioso ne aveva già dato un'analisi in P. Mitsis, *Epicurus on Death and the Duration of Life*, cit., pp. 306-320, a cui seguì un'onesta critica di G. Striker, *Commentary on Mitsis*, in J.J. Cleary, D.C. Shartin (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, cit., pp. 323-328. Mitsis le risponde anni dopo in P. Mitsis, *Life as Play, Life as a Play*, cit., pp. 23-27 e 33-34.

<sup>31</sup> Senza dichiararlo, Mitsis cita qui il fr. 51 di Metrodoro (= GV 31), edito in A. Körte (ed. by), *Metrodori Epicurei Fragmenta*, Teubner, Lipsiae 1890.

<sup>32</sup> Vedi anche P. Mitsis, *Life as Play, Life as a Play*, cit., pp. 34-38.

Il risultato di questo primo confronto è che le prospettive di Mitsis e Hessler si integrano reciprocamente, dando della morale epicurea una descrizione più composita. Leggendo solo il primo, si penserebbe all'Epicureismo come un movimento quasi esclusivamente interessato a eliminare la paura di morire, confutando i filosofi che alimentano questo sentimento e inducono a fuggire la vita. Viceversa, consultando solo il secondo, si avrebbe l'impressione che gli Epicurei sono pensatori disincarnati dalla realtà, che tentano di convincere a mutare una radicata serie di pregiudizi dannosi sulla morte e non anche a non lasciarsi sviare dalle cattive influenze esterne dell'ambiente culturale, che ne danno un'immagine sbagliata. La lettura congiunta di Hessler e Mitsis mostra che l'Epicureismo comprende entrambe le cose. Ovvero, che esso muove una critica serrata alle errate convinzioni comuni sulla morte e insieme alle voci autorevoli che suggeriscono, a tutti o ad alcuni, che morire è la cosa preferibile per l'uomo.

## 2. Cosa scegliere e fuggire?

Non è possibile riesaminare tutta la dottrina epicurea del piacere, che solleva molte questioni difficili e presenta diversi problemi sia storici che interpretativi. Isolo qui un unico aspetto, ossia la definizione dei criteri delle scelte e delle fughe.

L'*Epistola a Meneceo* riporta che tre sono gli strumenti indispensabili per capire cosa cercare e a cosa rinunciare: l'*ἀπλανής θεωρία* dei desideri (I28.1-3), le affezioni assunte come canone di misura di ciò che è giovevole e dannoso (I29.1-I30.4), il sobrio calcolo delle cause delle nostre selezioni (I31.8-I32.6). In margine a questi concetti, Hessler pone delle osservazioni acute e spesso collegate alla dimensione parenetico-polemica dell'epistola.

A proposito dell'espressione *ἀπλανής θεωρία*, lo studioso dimostra che si tratta di «eine interessante Wortwahl für die Anwendung der *praktischen Vernunft* auf *ἐπιθυμίας*» (p. 237) e che si pone in termini fortemente innovativi verso la tradizione filosofica. Prima di Epicuro, i due termini erano fortemente connotati in senso teoretico e religioso. Infatti, *ἀπλανής* e *θεωρία* sono molto ricorrenti soprattutto in ambito platonico-aristotelico, dove l'uno indica la regolarità dei moti dei corpi celesti e dei pensieri della mente di dio, che l'uomo cerca di imitare contemplando i cieli (cfr. ad es. *Tim.* 47b2-c4), mentre l'altro denota una forma di contemplazione di realtà trascendenti che è soprattutto coltivata dalla divinità (pp. 237-240). Ora, scegliendo di applicare i due termini ai desideri, Epicuro compie una «Transposition» dal divino all'umano, dal teoretico all'empirico. Il suo punto è che una conoscenza teorica non oscillante delle varie specie di *ἐπιθυμίας* consente anche di compiere, sotto il rispetto pratico, delle ferme scelte e fughe, dirette alla tranquillità dell'animo e alla salute

del corpo. Senza una stabile θεωρία, l'individuo agirebbe insomma a caso e disordinatamente, puntando o rinunciando sulla scia delle sue inedicate tendenze a cose che compromettono questi due fini. Detto ciò, Hessler ha pure l'accortezza di accennare che la «Transposition» non rigetta del tutto la dimensione divina. Epicuro afferma del resto che la sua dottrina rende 'come un dio tra gli uomini' (*Ad Men.* 135.7-8)<sup>33</sup>, sicché l'ἀπλανής θεωρία ha la virtù di assimilare l'uomo alla divinità: un'aspirazione che lo stesso passo prima citato del *Timeo* di Platone sottolinea con estrema chiarezza<sup>34</sup>.

Si può invece parlare brevemente delle osservazioni di Hessler sul canone delle affezioni, che ribadiscono la posizione già nota alla critica che piacere e dolore sono – insieme alla prenozione e alla sensazione – criteri oggettivi per giudicare correttamente cosa di volta in volta bisogna scegliere e fuggire (pp. 253-255)<sup>35</sup>. Una sua nota originale è tuttavia costituita dall'abbracciare la posizione condivisa da altri interpreti che esiste una somiglianza tra Epicuro e il calcolo edonistico di Jeremy Bentham<sup>36</sup>. L'accostamento non è sviluppato, ma è comunque interessante perché consente a Hessler di mostrare che il piacere è il criterio per eccellenza («das Kriterium») della definizione della condotta morale (p. 255).

Infine, lo studioso ritorna sulla dimensione parenetica e polemica della lettera con le sue note intorno al sobrio calcolo. Due sono i punti che vengono particolarmente sottolineati. Da un lato, è evidenziata la volontà di Epicuro di avvertire il lettore a non prestare fede a un coro di voci malevole che degrada la ricerca del piacere che va difendendo al generico abbandono a godimenti senza limiti, o per ignoranza della dottrina epicurea, o per disaccordo, o per una cattiva interpretazione. Hessler rinuncia a identificare precisamente questi detrattori, però offre un'indicazione istruttiva. Si deve trattare di una pluralità di avversari o «Personen», poiché il testo riporta il termine τινες (pp. 273-274). Dall'altro, Hessler evidenzia di nuovo, nelle pp.

---

<sup>33</sup> Hessler insiste molto su questa dimensione teologica, come si vedrà nel §5 del saggio. Indispensabile su tale tema è M. Erler, *Epicurus as deus mortalis: homioiosis theoi and Epicurean Self-Cultivation*, in D. Frede, A. Laks (ed. by), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 159-181.

<sup>34</sup> La differenza tra la prospettiva platonica ed epicurea è poi definita bene da Hessler nelle pp. 238-239: «Diese Umwertung führt dazu, das Platon von einer Angleichung an Gott spricht, während der Philosoph bei Epikur im menschlichen Bereich wie ein Gott lebt».

<sup>35</sup> Vedi almeno i saggi pubblicati in G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 22-91 e 152-157.

<sup>36</sup> Cfr. la p. 254, con la bibliografia della n. 1. Si tratta dell'unico altro caso in cui Hessler richiama all'interno del volume un autore non antico. Il secondo è Maslow, citato per accostare la trattazione epicurea della gerarchia dei desideri alla sua teoria della piramide dei bisogni (p. 236).

277-279, la derivazione del costrutto νήφων λογισμός<sup>37</sup> da Platone, o meglio dal *Crizia*. Il passo 121a1-8 riporta che gli Atlantidei furono sobri (νήφοντες) nell'uso delle loro immense ricchezze e riuscirono persino ad accrescerle, perché aiutati dal ragionamento (ἐκ λογισμοῦ) che i beni materiali non sono nulla se disgiunti dalla virtù. Il rilievo rafforza quanto detto sull'ἀπλανής θεωρία, e infatti Hessler già accostava i due concetti (cfr. la p. 239, con la n. 41). A sua ulteriore difesa, si potrebbe peraltro aggiungere che Platone dice che il sobrio calcolo degli Atlantidei è un segno della loro natura divina (φύσεως θείας: 121a7). Dunque, colui che pratica il νήφων λογισμός si assimila al divino al pari di chi ha l'ἀπλανής θεωρία dei desideri, il che è un'ulteriore conferma della vicinanza tra i due costrutti.

I rilievi finora raccolti consentono di desumere l'interpretazione generale di Hessler sul tema delle scelte e delle fughe. Lo studioso ritiene che la lettera di Epicuro riporti che queste ultime portano alla felicità e all'assimilazione al divino, purché procedano da una conoscenza che ha tre caratteristiche precipue: stabilità, oggettività, lucidità. Ogni azione deve derivare da un sapere forte, da un canone evidente e da una mente equilibrata, attraverso cui si prendono decisioni che a lungo termine si rivelano giovevoli per il benessere individuale. Gli Epicurei sono perciò diversi dai crapuloni a cui sono comparati dagli avversari malevoli, in quanto non si abbandonano come loro a godimenti solo apparentemente benefici e di cui pagheranno presto il prezzo.

Rispetto a questa lettura, Mitsis si pone in modo leggermente critico. Accostare Epicuro a Bentham è per lui cosa da negare (pp. 53-58, 64, 150-151), perché il calcolo dell'uno non ha lo stesso obiettivo e non parte dagli stessi requisiti formali dell'altro. La tradizione empirista britannica a cui Bentham appartiene pensa che 'calcolare i piaceri' significhi individuare, tra le tante possibili strategie di godimento, quella che porta a massimizzare in intensità e durata la sensazione piacevole (pp. 59-60). Invece, il calcolo di Epicuro riposa, per Mitsis, su una concezione 'disposizionalista' del piacere, vale a dire sull'idea che la vita più piacevole è quella che ambisce alla soddisfazione dei propri desideri e sulla sicurezza che questi desideri continueranno a essere soddisfatti in futuro (pp. 60-72). Ciò significa che 'calcolare i piaceri' in senso epicureo significa ben altra cosa rispetto a quanto asserivano gli empiristi britannici. Significa individuare, tra le tante possibili forme di vita all'insegna del desiderio, quella che ambisce a soddisfare i desideri più facilmente realizzabili e che sono

---

<sup>37</sup> Sul cui significato, vedi adesso M. Erler, *Nêphôn logismos: a proposito del contesto letterario e filosofico di una categoria fondamentale del pensiero epicureo*, «Cronache Ercolanesi», 40 (2010), pp. 23-29.

meno esigenti, quindi a minor rischio di frustrazione (pp. 72-73)<sup>38</sup>. Di qui l'insistenza di Epicuro sull'importanza del soddisfacimento delle ἐπιθυμῖαι naturali e necessarie che portano all'assenza di dolore nel corpo come di turbamento nell'anima che, da un punto di vista formale, consiste in una condizione di felicità completa, invulnerabile, autosufficiente<sup>39</sup> e, in definitiva, in nostro pieno controllo (pp. 76, 90-91). Si potrebbe perciò asserire che ogni scelta e ogni rinuncia è ben calcolata / produce il massimo del piacere se ambisce a ciò che è meno esposto alla fortuna o alla perdita, più che alle attività più intense ed esaltanti che, in determinate circostanze, possono risultare dannose.

Posta questa distanza da Hessler, Mitsis risulterebbe per il resto concorde con lui nel pensare che la felicità si basa su una conoscenza stabile, oggettiva, lucida di ciò che si deve scegliere o fuggire. Infatti, egli argomenta che Epicuro invita continuamente a selezionare i desideri che hanno un contenuto veridico e sono capaci di soddisfare un autentico bisogno (p. 80), rispettano i criteri evidenti delle affezioni (pp. 84-85), non inducono dipendenza (p. 69). Queste dichiarazioni possono essere rispettivamente considerate identiche o analoghe alla caratteristica della stabilità, dell'oggettività e della lucidità. Se quindi si esclude la critica all'accostamento Epicuro-Bentham, Mitsis *de facto* non si oppone al discorso di Hessler, bensì lo sostiene e lo integra. Ciò che egli aggiunge è l'idea che la definizione corretta delle scelte e delle fughe conduce a una forma di invulnerabilità personale, così come una spiegazione più dettagliata di come la conoscenza dei desideri venga applicata alla condotta concreta. Quel che invece sottrae al discorso di Hessler è la dimensione teologica della θεωρία e del λογισμός<sup>40</sup>. Egli riduce il ricorso al calcolo a un atteggiamento razionalistico, che non rappresenta un mezzo di trasformazione dell'umano in qualcosa di divino.

L'analisi incrociata dei due volumi permette, pertanto, di dare una descrizione più compiuta dei retti moti di scelta e di fuga. Questi risultano essere i movimenti che procedono da una disposizione razionale stabile e che ambisce solo a ciò che è davvero necessario, propendono per beni autentici e che ogni uomo può individuare mediante la testimonianza indiscutibile della sensazione, mantengono la mente lucidamente ancorata al conseguimento dei mezzi essenziali per felicità e libera da una dipendenza nociva da cose/persona.

---

<sup>38</sup> Così anche in P. Mitsis, *Freedom, Death, and Hedonism*, cit., p. 90. Una diversa lettura in M.C. Nussbaum, *art. cit.*, p. 686.

<sup>39</sup> Ad alcuni recensori (D. Frede, *art. cit.*, p. 564; O'Connor, *art. cit.*, p. 657), queste qualifiche sono apparse generiche e il concetto stesso di 'soddisfazione' su cui riposa l'interpretazione di Mitsis è risultato poco chiaro.

<sup>40</sup> Cfr. più oltre il §5.

### 3. *Il principio di piacere della saggezza e delle virtù*

La lettera a Meneceo nomina solo due volte il termine ἀρετή: nella partizione teologica (124.1-5) e nella compatta descrizione della saggezza (132.7-12). Hessler analizza entrambi i luoghi nelle pp. 185-192 e 280-293. Poiché però il primo passo è assai tormentato sul piano testuale, tanto che lo stesso studioso sottolinea come le virtù sono potenzialmente ascrivibili in questo testo a sette soggetti diversi<sup>41</sup>, mi soffermerò solo sul secondo.

Hessler cerca anzitutto di spiegare come si deve intendere la riga 132.7 che riporta τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις, ovvero di appurare se essa dica che la saggezza è il «sommo bene» e, dunque, coincide con il piacere (p. 280), che altrove nella lettera è chiamato ἀγαθὸν πρῶτον o fine della vita beata (128.11-129.2, 131.3). Benché a prima vista possa sembrare solo una sottile questione terminologica, si tratta in realtà di una decisa presa di posizione intorno al problema filosofico che chiede se Epicuro sia incorso qui in un'incongruenza col suo sistema. Infatti, se saggezza e piacere si identificano, allora bisogna concludere che il filosofo stima che la φρόνησις è al pari dell'ἡδονή un bene intrinseco, contraddicendo così l'altra sua tesi che le virtù siano solo strumenti di ricerca del godimento<sup>42</sup> (fr. 22 e 42 Arr<sup>2</sup>. = Ate-neo XII 67 e Plutarco, *Adv. Col.* 1117a8-11).

La risposta di Hessler propende per la non-identità tra i due concetti e respinge la celebre tesi di Bignone, secondo cui Epicuro starebbe esagerando nei toni per opporsi ad Aristotele, che a suo dire squalificava la saggezza e la riteneva inferiore alla filosofia speculativa<sup>43</sup>. Al contrario, è proprio il linguaggio aristotelico – in cui spesso si riscontra che μέγιστον ἀγαθὸν non significa «sommo bene», né è sinonimo di ἀγαθὸν πρῶτον, ma indica solo qualcosa di molto utile e di alto valore (pp. 281-282) – che permette di capire che il testo della lettera attribuisce alla φρόνησις un significato strumentale. L'espressione problematica andrebbe perciò tradotta con «[die] grösster Vorteil» (p. 141), mentre non ci sarebbe alcuna presunta contrapposizione tra Epicuro e Aristotele. L'uno sarebbe in continuità, sia dottrinale che terminologica, con il suo predecessore<sup>44</sup>. Il vero contrasto è semmai tra l'interpretazione metafisico-trascendentale che Platone dava

<sup>41</sup> Cfr. le pp. 186-190, che sono la sintesi di quanto si può leggere in J.E. Hessler, *Ergebnisse der Arbeit am Kommentar zu Epikurs Brief an Menoikeus: Ep. Men. 124*, «Studi classici e orientali», 44 (2008), pp. 11-67, pp. 28-47.

<sup>42</sup> Vedi i fr. 22 (= Ateneo XII 67) e 42 (= Plutarco, *Adv. Col.* 1117a8-11), pubblicati nella raccolta di G. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, nuova ed. riveduta e ampliata, Einaudi, Torino 1973.

<sup>43</sup> E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, cit., pp. 105-107. Mossero già delle obiezioni a questa proposta C. Diano, *Scritti epicurei*, Olschki, Firenze 1974, pp. 110-115, e P.-M. Morel, *Atome et nécessité*, cit., pp. 203-204 con la n. 4.

<sup>44</sup> Cfr. pure la p. 282. Per rinforzare la proposta di Hessler (e a integrazione di quanto scrive nella p. 322), voglio sottolineare che la riga 132.7 riporta pure che la saggezza è ἀρχή di tutte le cose nominate in precedenza, *i.e.* delle cose buone che producono

della saggezza e quella 'mondana' proposta da Epicuro, che ancora una volta non si propone di distaccare l'uomo da questa vita, ma di farlo vivere 'qui e ora' garantendogli lo stesso benessere degli dèi (pp. 284-285; cfr. anche le pp. 64-65, 116, 333).

Hessler tenta in seguito di intendere il senso di un'altra linea problematica (132.8): quella che contrappone la φρόνησις alla filosofia e la definisce come τιμιώτερον<sup>45</sup> rispetto alla seconda. Anche qui, la proposta di Bignone di intravedere un'opposizione tra una virtù tutta pratica e una virtù solo speculativa professata da Aristotele non è ritenuta soddisfacente. Hessler rileva giustamente (pp. 286-287) che in Epicuro la filosofia ha valore pratico, perché l'*incipit* dell'*Epistola a Meneceo* riporta che essa procura la salute dell'anima (122.1-3). Inoltre, come si è visto nel §2, egli nota pure che la θεωρία esprime un sapere teorico applicato alla prassi e vicino al νήφων λογισμός. Sicché, l'idea di Bignone di una contrapposizione rigida tra una φρόνησις tutta pratica e una φιλοσοφία solo speculativa va respinta perché smentita dai testi. L'unica soluzione plausibile resta pertanto quella che Epicuro si stia opponendo a un altro modo di intendere la filosofia, specificamente quella del *Fedone* di Platone, che nel passo 82a10-b3 è descritta come migliore della virtù che è esercitata senza intelletto e atteggiamento filosofico (pp. 287-288 con la n. 231), ossia della saggezza che, invece di ricercare un contatto con l'intelligibile, è usata come una moneta per acquistare piacere (67e4-69e10; Hessler cita parti della sezione nella n. 214 della p. 282 e nella n. 239 della p. 289). La φρόνησις epicurea rovescia la gerarchia platonica, facendo di questa capacità 'commerciale' l'autentica morale e la vera filosofia da seguire.

Sulla terza e ultima sezione della trattazione, cioè quella che pone l'unità tra le virtù, la loro comune origine dalla saggezza e la loro inseparabilità dal piacere (132.8-12), Hessler è invece parco di osservazioni e dettagli. Lo studioso nota solo che questa dottrina ha dei precedenti nella tradizione platonico-aristotelica e ribadisce il carattere strumentale delle ἀρεταί nei riguardi dell'ἡδονή (pp. 289-293). La sobrietà delle note dipende molto probabilmente dal rispetto della metodologia seguita nel volume, che come ho già ricordato all'inizio non si propone di capire quanto riporta l'*Epistola a Meneceo* con altri scritti epicurei o tramite le testimonianze secondarie. E rispettando questo

---

piacere. Ora, 'essere principio di bene' non è equivalente a 'essere un bene'. La prova è nel fatto che Epicuro considera più avanti nell'*Epistola a Meneceo* la buona sorte come un'ἀρχή μεγάλων ἀγαθῶν, ma senza farne con ciò un ἀγαθόν (134.6-9). Ne segue che la saggezza è solo un 'principio di piacere', non un qualcosa di identico al piacere.

<sup>45</sup> Stranamente, lo studioso non propone un'interpretazione del comparativo, limitandosi a notare un parallelo con il passo 591a10-b7 del libro IX della *Repubblica* di Platone (p. 288, n. 235).



limite, in effetti non si può aggiungere nulla di più a quanto Hessler espone nel suo commento.

Il libro di Mitsis apporta, di contro, una lunga e articolata discussione sulla questione dell'unità delle virtù, che stavolta fa ampio uso del discorso di Torquato nel libro I del *De finibus* di Cicerone (pp. 114-123)<sup>46</sup>. Ancora una volta, si può considerare il suo discorso come integrativo e non sostitutivo a quello di Hessler.

La discendenza delle virtù dalla saggezza è interpretata da Mitsis in senso negativo. Le ἀρεταί non hanno origine affettiva, bensì dipendono dalle credenze e dalle disposizioni razionali dell'agente morale saggio, che generano stati psichici piacevoli e liberi da turbamenti (pp. 117-120). L'esempio maggiore è rappresentato dal coraggio, che stando a Diogene Laerzio (X 120b2-3) e appunto in parte a Torquato in Cicerone (I 49) dipende esclusivamente dal ragionamento prudente che calcola vantaggi e svantaggi, ma niente affatto dalla natura, *i.e.* da affetti spontanei e immediati<sup>47</sup>. Grande attenzione è posta anche sulla giustizia, che il saggio epicureo sceglie in luogo dell'ingiustizia, perché intravede che gli è intrinsecamente più utile (p. 126) e perché ha la «capacité à contrôler et limiter rationnellement nos désirs», ovvero ha spento i desideri né naturali né necessari di ottenere il superfluo prevaricando ingiustamente gli altri (p. 137). Il dogma dell'unità delle virtù e della loro inseparabilità dal piacere va in tal senso letta come l'esito di una disposizione razionale interiore, che grazie al possesso della saggezza riconosce come preferibile la vita virtuosa a ogni vizio perché procura maggiore serenità e benessere. E poiché un'esistenza improntata a virtù conduce a ricercare solo ciò che è facilmente accessibile, sottratto alla fortuna e non conseguibile a prezzo di competizioni oneste o meno, ne deriva che essa rende pure invulnerabili (pp. 140-142).

Non sorprende che questa interpretazione generale si opponga tanto a una esegesi di tipo aristotelizzante, che identifica l'ἀρετή con un'avvenuta trasformazione di tratti emotivi spontanei in un carattere stabile, risultando invece più vicina alla equazione socratica di virtù e scienza (pp. 115-116), quanto alle letture solo utilitaristiche e contrattualistiche, che negano che le disposizioni psichiche interiori influiscano sulla preferibilità della giustizia (pp. 109-113, 123-125, 127-128, 133). Mitsis è fortemente critico di quest'ultima prospettiva, tacciandola di invertire, per così dire, il rapporto casuale. Non è il proposito di stringere contratti per non ricevere danno che genera la disposizione virtuosa ad agire giustamente e a ricavarne serenità, bensì

---

<sup>46</sup> Per un'altra prospettiva, cfr. S.E. Rosenbaum, *Epicurean Moral Theory*, «History of Philosophy Quarterly», 13 (1996), pp. 389-410, pp. 402-403.

<sup>47</sup> Cfr. le pp. 105 e 116-117. Mitsis riconosce solo parziale affidabilità a Torquato, perché sostiene che, diversamente da Epicuro, egli concede al senso comune che il coraggio ha anche una componente e una genesi affettiva (p. 117).

è la disposizione virtuosa ad agire giustamente per ricavarne serenità che induce a stringere dei contratti con chi ha bisogno necessariamente di una costrizione esterna per essere trattenuto dal danneggiare ingiustamente altri (pp. 134-137, 140).

A ulteriore rinforzo, Mitsis nota, peraltro, che l'interpretazione contrattualista non funziona perché presume che l'Epicureismo parta dalla premessa hobbesiana che gli uomini hanno la tendenza innata a prevaricarsi l'un l'altro, che solo leggi riescono a trattenere, che però è smentita dagli autori epicurei (p. 128)<sup>48</sup>. Lo studioso richiama infatti Lucrezio<sup>49</sup>, Colote in Plutarco (*Adv. Col.* 1124d1-9) e Porfirio<sup>50</sup>, per provare che le costrizioni legali risultavano inutili per gli esseri umani delle origini, che ambivano solo a ciò che necessario e immediatamente disponibile, mentre sorsero solo in una seconda fase della storia, quando cioè essi si crearono con delle errate opinioni dei falsi bisogni che inducono a ricercare il superfluo e alla conseguente lotta di tutti contro tutti (pp. 128-132 e 137-138). Si potrebbe perciò aggiungere che il saggio epicureo che si rende invulnerabile mediante le virtù recupera una sorta di innocenza originaria, giacché torna a desiderare quello che gli uomini volevano prima di snaturarsi.

In conclusione, potremmo dire che Hessler e Mitsis descrivono la concezione epicurea delle virtù in modi che si completano reciprocamente. L'uno offre delle precise indicazioni terminologiche e storiche su come Epicuro concepisse il carattere strumentale della saggezza, l'altro delinea la disposizione razionale che fa nascere le ἀρεταί e individua gli scopi a cui devono mirare. Insieme, insomma, definiscono meglio le condizioni e le finalità della φρόνησις posseduta dal saggio.

#### 4. Agire senza padroni?

Le note di confronto sui due studiosi possono chiudersi con un esame circostanziato della dottrina etica dell'*Epistola a Meneceo* di Epicuro, esposta nel tormentato passo 133.5-135.4 e che presenta le maggiori difficoltà teoriche: la dichiarazione che c'è qualcosa in nostro potere, pur dovendo convivere con alcuni accadimenti che avvengono per

---

<sup>48</sup> Sulle differenze tra la prospettiva degli Epicurei e quella di Hobbes, cfr. poi E. Spinelli, F. Verde, *Hans Jonas: The Function of Fear in Lucretius and Hobbes*, «Paradigmi», 29.2 (2011), pp. 183-195, pp. 186 e 191-193.

<sup>49</sup> In 5.925-1457. M.C. Nussbaum, *art. cit.*, p. 682, nota però che Mitsis nutre una fiducia troppo grande, nel vedere in Lucrezio una fonte sicura per questa partizione della morale di Epicuro.

<sup>50</sup> *De abst.* I 8.4. Il testo corrisponde a una parte del fr. 34 di Ermarco, presente nella raccolta di F. Longo Auricchio, *Ermarco. Frammenti*, Bibliopolis, Napoli 1988, p. 70, pubblicata esattamente lo stesso anno dell'edizione originale del libro di Mitsis. Sarebbe forse risultato utile aggiungere la corrispondenza nella versione tradotta da Gigandet.

necessità e altri dovuti alla fortuna. Hessler nota (pp. 298-299) che non si può cogliere tutta la portata di questa prospettiva, se prima non si appura che cosa ἀνάγκη e τύχη rappresentano, né si identifica il ‘potere assoluto’ a cui sia la necessità, sia la fortuna, sia ciò che dipende da noi si contrappongono nella lacuna delle ll. 133.6-7<sup>51</sup>. Le sue osservazioni si rivelano qui, a mio avviso, tra le più sottili e stimolanti di tutto il commentario.

Hessler suppone che quel ‘potere assoluto’ che era descritto nella lacuna delle ll. 133.6-7 consiste nell’εἰμαρμένη, o – come si legge poco più avanti nella lettera – nel fato dei fisici antichi, che sono presumibilmente da identificare con Leucippo, Democrito e altri cosiddetti Presocratici (cfr. qui le pp. 300-301, 307-308, 314-317). Questa osservazione permette di desumere che Epicuro non considera l’ἀνάγκη e la τύχη che convivono con ciò che è in nostro potere come un qualcosa di onnipotente. Semmai, il filosofo parlerebbe di una necessità e di una fortuna a cui si riconosce un innegabile carattere ontologico-causale, ma da cui l’agente morale e razionale risulta parzialmente indipendente, proprio perché i due concetti sono a loro volta contrapposti all’εἰμαρμένη.

Lo studioso non trae, tuttavia, da tale constatazione alcune importanti conseguenze. A mio avviso, infatti, tale peculiare concezione dell’ἀνάγκη e della τύχη documenta un attacco da parte di Epicuro ad altri orientamenti filosofici coevi o appena precedenti, diversi da quelli dei ‘fisici’ presocratici, che ammettono una necessità o una fortuna assoluta che però lascia comunque a noi uomini la libertà. Si potrebbe pensare, nel primo caso, alla concezione di Cleante, che con il celebre verso tradotto da Seneca *ducunt volentem fata, nolentem trahunt* delinea appunto l’idea che il fato domina tutto, ma nondimeno ammette che è in nostro potere scegliere se accettare di seguirlo docilmente, oppure se rifiutarlo e venirne trascinati<sup>52</sup>. Nel secondo caso, andrebbe citata la visione del mondo dell’Ateniese del libro III delle *Leggi* di Platone, secondo cui ogni faccenda umana è dominata dalla fortuna guidata da dio, a cui però l’uomo si può conformare felicemente tramite l’arte e la preghiera (709a1-710d8).

Per il resto, Hessler si concentra con grande finezza sulle qualificazioni della necessità, della fortuna, di ciò che è in nostro potere, notando che vengono precedute da tre diverse preposizioni e ricevono una precisa aggettivazione. Epicuro appone ad ἀνάγκη la pre-

<sup>51</sup> Di cui si possono dare, come rileva lo studioso, almeno 12 integrazioni diverse (pp. 302-304).

<sup>52</sup> *Ep. ad Luc.* 107.10 = *SVF* I 527. Va però detto che la polemica di Epicuro con lo Stoicismo incipiente è scarsamente documentata, mentre maggiori sono le tracce della lotta compiuta dai suoi discepoli. Si legga a tal proposito E. Kechagia, *Rethinking a Professional Rivalry: Early Epicureans against the Stoa*, «Classical Quarterly», 60.1 (2010), pp. 132-155.

posizione κατά e gli epiteti ἀνυπεύθυνον / ἀπαραίτητον, per esprimere l'idea che essa è origine di impersonali moti comuni e naturali a cui nessun uomo può sottrarsi, il più inflessibile dei quali è la morte (pp. 304-305, 308-309, 316-317). La fortuna viene invece preceduta da ἀπό e qualificata come ἄστατον / οὔτε ἀβέβαιον: tutte cose che la descrivono come una causa reale di eventi molto diversi tra loro e soprattutto instabili, che nella migliore delle ipotesi risultano essere principi di bene che si possono assecondare per ricavare piacere, o principi di mali da prevenire<sup>53</sup>. Infine, ciò che dipende da noi è accompagnato dalla preposizione παρά (παρ' ἡμᾶς), o in altri casi da ἐπί (ἐφ' ἡμῖν), mentre viene definito ἀδέσποτον, al fine di descriverlo come un principio causale che non ha altro padrone che l'uomo stesso (pp. 306-307) e per alludere a una virtù sciolta dalla dipendenza da fattori esterni, naturali, umani o divini che siano<sup>54</sup>. Se mai ce ne fosse bisogno, tale precisione nell'uso del linguaggio segnala incidentalmente, a mio parere, le grandi doti di Epicuro scrittore, considerato ingiustamente dagli antichi (e, purtroppo, anche da alcuni critici contemporanei) come un prosatore povero, senza ornamento, che raffazzona il pensiero in un centone confuso.

Le pp. 311-314 del commentario di Hessler riportano, infine, un onesto accenno alla controversa questione se il principio che dipende da noi trovi il suo fondamento causale nel moto di *declinatio* o *clinamen*, posto in diretta connessione con la *voluntas* da Lucrezio (2.251-293), così come se i meccanismi atomici siano in sé sufficienti a spiegare i complessi movimenti della mente<sup>55</sup>. Sorprende però riscontrare, dato il principio metodologico generale posto dallo studioso di soffermarsi sulla decifrazione di quanto si legge nell'*Epistola a Menecleo*, che sulla giustificazione esplicitamente posta nel testo (133.9-10) di ciò che è παρ' ἡμᾶς a partire dal fatto che noi lodiamo o rimproveriamo le azioni altrui, provando così che sono indipendenti, venga dedicato un singolo trafiletto, che nota solo il precedente di Aristotele e riporta, in nota, qualche luogo epicureo parallelo (pp. 310-311, n. 65). Forse si sarebbe potuto aggiungere qualche pagina, dedicata a un esame ravvicinato di tali testi, in sostituzione della sintesi suddetta che risulta, in fondo, un po' superflua, benché informativa. Va perciò

<sup>53</sup> Vedi le pp. 305-306, 309-310, 317-324. Nelle pp. 319-320, Hessler si sofferma poi sulla dichiarazione che «dio non fa nulla disordinatamente», notando correttamente la tensione con altre affermazioni teologiche di Epicuro (cfr. ad es. *Ad Her.* 76.8-12).

<sup>54</sup> Cfr. p. 310. Del resto, ἀδέσποτον è aggettivo dell'ἄρετή in Platone, *Resp.* X 617e3-5.

<sup>55</sup> Oltre ai già menzionati volumi di E.A. Schmid, *Clinamen*, cit., O'Connor, *Epicurus on Freedom*, cit., F.G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, cit., si possono richiamare a tal proposito anche le monografie ormai classiche di D.J. Furley, *Aristotle and Epicurus on Voluntary Action*, in D.J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1967, pp. 161-237, e W.G. Englert, *Epicurus on the Swerve and Voluntary Action*, Scholars Press, Atlanta 1987.

detto che le osservazioni di Mitsis sull'argomento risultano, sotto il rispetto teorico, più soddisfacenti.

Lo studioso afferma che il richiamo alla lode e al biasimo per provare che esiste qualcosa che è in nostro potere ha un peso significativo. Esso mostra che ciò che è  $\pi\alpha\rho' \eta\mu\alpha\varsigma$  si identifica con le azioni che scaturiscono dalla deliberazione razionale, come si riscontra peraltro nei dossografi come Aezio (I 29.5), che riporta che Epicuro oppone la  $\pi\rho\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$  a ciò che avviene per necessità o fortuna (pp. 184-185). Del resto, è proprio perché deliberiamo bene o male che veniamo lodati o biasimati. Un'ampia parte delle gioie, delle paure, delle sofferenze e delle tendenze che avvertiamo sono anzi spesso l'esito delle nostre deliberazioni razionali. Sicché, risuliamo capaci di emanciparci in qualsiasi momento (vedi qui le pp. 197-198) dalle prime modificando o correggendo le seconde, subendo biasimo nel caso contrario (pp. 189-195).

Ma come nasce una deliberazione razionale, sul piano fisico-ontologico? Mitsis nega che il suo principio sia una fluttuazione atomica indeterminata, perché un moto del genere né è sufficiente a esplicare la motivazione umana e a giustificare la nostra autonomia dal carattere o altri fattori ereditari, né si sposa bene con la morale di Epicuro, che sembra rifuggire da ogni forma di indeterminismo (pp. 205-212). L'unica soluzione che egli ritiene ragionevole – per quanto lui stesso riconosca che sia colma «de mystères et de lacunes explicatives» (p. 219; cfr. pure la p. 216) – è che Epicuro riconosceva che la deliberazione umana si spiega a livello microscopico in un modo, cioè come la deviazione degli atomi dalla loro traiettoria consueta per ragioni difficilmente identificabili, e a livello macroscopico in un altro, ossia come un effetto causalmente dipendente dalla nostra propria ragione (pp. 214-215)<sup>56</sup>. Il prezzo da pagare a fronte di questa ipotesi è la conclusione che il filosofo non tentasse di conciliare i due piani. Ne deriva che sono fuori fuoco gli esegeti 'emergentisti', che provano vanamente a spiegare come la nostra volontà scaturisca dai movimenti degli atomi (pp. 215-218). Riduzionismo atomico e autonomismo della deliberazione semplicemente convivono nel sistema epicureo, restando irconciliabili e irrelati.

---

<sup>56</sup> Il secondo punto viene chiarito più dettagliatamente nelle pp. 224-226 dell'appendice del volume, così come in P. Mitsis, *Freedom, Death, and Hedonism*, cit., pp. 78-81, anche tramite un parallelo esplicativo con Locke. Scopro, peraltro, dalla p. 243 dell'aggiornamento bibliografico curato da Francesco Verde che Mitsis è ritornato sul tema in un contributo di prossima pubblicazione, dal titolo *How Old is the Will? Lucretius and Locke on Free Will*.

Tuttavia, anche il capitolo di Mitsis ha dei chiari limiti. Anzitutto, già Englert e Fowler avevano rilevato che la soluzione anti-riduzionista proposta dallo studioso<sup>57</sup> è molto discutibile. È arduo presumere, infatti, che un filosofo come Epicuro che spiegava i fenomeni cosmologici, meteorologici, percettivi, ecc. in termini atomici sostenesse uno iato così profondo con la fisica proprio in etica<sup>58</sup>. In secondo luogo, Mitsis compie notevoli e lodevoli sforzi per far capire come Epicuro considerasse le nostre deliberazioni indipendenti dalla necessità e dalla fortuna, per esempio mostrando che sono quelle e non queste ultime due a determinare il nostro carattere (vedi soprattutto le pp. 196 e 200). Nel far ciò, però, egli a mio parere entra in tensione con il riconoscimento esplicito, nel passo 133.5-135.4 dell'*Epistola a Meneceo*, del ruolo causale inflessibile dell'ἀνάγκη, che come si è visto rende inevitabile la morte a ogni uomo<sup>59</sup>, e del potere della τύχη, a cui spesso persino il saggio risulta sia pur raramente invischiato<sup>60</sup>. Infatti, le ll. 135.1-2 mostrano che egli ritiene migliore essere giustamente sfortunati (cfr. εὐλογίστως ἀτυχεῖν), tenendo forse per implicito che questa eventualità vale anche per lui. Le pagine dello studioso non chiariscono, insomma, fino a che punto siamo sottratti agli eventi necessari e/o casuali, mentre ripongono un'eccessiva fiducia nella capacità umana di correggersi, autodeterminarsi e rendersi invulnerabili.

Hessler e Mitsis mostrano così insieme, in negativo, che sulla concezione del rapporto tra la necessità, la fortuna e ciò che dipende da noi c'è ancora lavoro da fare. Ma in positivo, essi rilevano molti punti che possono guidare i futuri interpreti a una più accurata interpretazione del problema. Insomma, il confronto tra i due autori si rivela istruttivo, perché mostra su che cosa bisogna approfondire e cosa va invece considerato una premessa acquisita per nuovi studi / nuove analisi.

---

<sup>57</sup> Ma difesa strenuamente anche da D.N. Sedley, *Epicurus' Refutation of Determinism*, in AA.VV., *ΕΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull'Epicureismo Greco e romano offerti a Marcello Gigante. Vol. 1*, Macchiarioli, Napoli 1983, pp. 11-51, e D.N. Sedley, *Epicurean anti-reductionism*, in J. Barnes, M. Mignucci (ed. by), *Matter and Metaphysics*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 297-327.

<sup>58</sup> W. Englert, *art. cit.*, p. 492; J. Fowler, *art. cit.*, pp. 171-174. Sul nesso forte tra fisica ed etica, vedi E. Spinelli, *Physics as Philosophy of Happiness: The Transmission of Scientific Tenets in Epicurus*, in M. Sgarbi (ed. by), *Translatio Studiorum: Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 25-36.

<sup>59</sup> È pur vero, però, che il nuovo capitolo dedicato alla morte (e analizzato nel §1 del presente saggio) rimedia in parte a questa obiezione.

<sup>60</sup> Per approfondire questo aspetto, vedi F. Verde, *ΤΥΧΗ e ΛΟΓΙΣΜΟΣ nell'Epicureismo*, in F.G. Masi, S. Maso (a cura di), *Fate, Chance and Fortune in Ancient Thought*, Hakkert, Amsterdam 2013, pp. 177-197.

5. *Due 'assenze': l'amicizia e gli dèi*

Quanto detto può bastare per segnalare come Mitsis e Hessler giungano a risultati diversi ma complementari su uno stesso tema, applicando i propri criteri e la propria metodologia. Il confronto tra i due autori consente però di evidenziare delle significative 'assenze' nelle loro rispettive opere. Infatti, la constatazione che il libro di Mitsis riserva un denso capitolo sull'importanza dell'amicizia nel sistema etico epicureo aiuta a vedere che Hessler fa solo qualche sporadico cenno (ad es. pp. 20 e 37) a questo importante tema. Viceversa, la continua insistenza di Hessler sulla teologia e la centralità del motivo dell'assimilazione a dio, più volte studiata nel suo commentario, mostra come Mitsis non esamini questi due aspetti eticamente rilevanti. Lo studioso si limita a richiamare le idee che la pietà religiosa consiste nel non temere il divino (pp. 33 e 115 n. 1), che la concezione di una divinità che vuole punirci o retribuirci è un errore della ragione che va contro i dati noti per πρόληψις (p. 85), che il saggio vive privo di turbamenti e ricolmo di beni come gli dèi (pp. 42, 128 e 168 n. 3, che citano *Ad Men.* 135.7-9; il passo è anche in epigrafe al libro nella p. 11), che questi ultimi sono esseri indipendenti e che hanno amici con cui conversano (pp. 166, 172 n. 3, 173 n. 2, 174 n. 1), ma senza valorizzare la portata filosofica di tali dichiarazioni. Il confronto tra i due autori può dunque concludersi, ipotizzando le ragioni di queste eloquenti assenze.

Nel caso di Hessler, una mancata trattazione dell'amicizia è pienamente giustificata. Si è visto che lo studioso dichiarava in fase introduttiva che si sarebbe occupato nel suo commento soltanto di quei temi che Epicuro affronta all'interno dell'*Epistola a Meneceo*. Ora, la lettera non nomina mai l'amicizia, sicché la premessa di Hessler lo esime alla radice dall'occuparsene.

È vero che, forse, la φιλία poteva costituire un'eccezione alla sua regola metodologica. Infatti, Hessler avrebbe potuto apporre un'appendice, per spiegare perché uno scritto che intende riassumere i capisaldi dell'etica come l'*Epistola a Meneceo* taccia del tutto su un mezzo così importante per il conseguimento della felicità, come è attestato dalla RS XXVII e dal GV 23 di Epicuro<sup>61</sup>. O ancora, lo studioso avrebbe potuto interrogarsi se alcuni passi della lettera alludono alla φιλία o contengono implicitamente una sua tematizzazione e commentarli nel dettaglio. Tre candidati possibili sarebbero potuti essere tanto la trattazione dei desideri, perché è probabile che il bisogno di un amico rientri tra le ἐπιθυμίας che occorre soddisfare in vista della felicità, quanto la sezione sulla prudenza e le virtù, visto che il richiamo al

---

<sup>61</sup> Per approfondire, si veda l'ancora fondamentale saggio di G. Arrighetti, *Philia e physiologia: i fondamenti dell'amicizia epicurea*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», 1 (1978), pp. 49-63, pp. 57-61.

vivere onorevolmente (καλῶς, 132.10-11) potrebbe alludere all'amicizia<sup>62</sup>, quanto ancora il richiamo alla meditazione dei capisaldi dell'etica con chi è simile a sé (πρὸς τὸν ὅμοιον σεαυτῷ) nella chiusa della lettera, che potrebbe riferirsi a un'attività da coltivare con i φίλοι. Mitsis stesso svolge la sua indagine sulla φιλία con un costante sguardo sul primo punto (pp. 165-176) e con uno minore sul terzo (p. 171). Ribadisco, però, che l'assenza dell'amicizia dal volume di Hessler non costituisce una lacuna, appunto perché non può esservi un commento a un concetto che non appare esplicitamente nella lettera.

Diverso mi sembra il caso di Mitsis, che non parlando se non per rari cenni degli dèi mette in campo, volutamente o meno, una scelta ermeneutica precisa ma contestabile. In fondo, egli forse ritiene che l'etica epicurea non sia teologicamente fondata o perlomeno sostenuta, che è indebolita dal fatto che l'*Epistola a Meneceo* comincia il suo riepilogo della dottrina morale con una sintesi della retta credenza che si deve nutrire intorno al divino e si chiude con l'accorata promessa che l'uomo saggio ottiene i beni immortali di una divinità. Inoltre, essa è ridimensionata proprio dalle note di Hessler. Mostrando qualche analogia della tesi dell'assimilazione a dio di Epicuro con quella di Platone e il fatto che essa porta ad avere sotto maggiore controllo elementi in genere destabilizzanti per la personalità, ivi compresi i desideri e gli affetti (pp. 329-333), egli sottolinea che il tema è fortemente legato alla riflessione eudaimonistica classica e alla costante ricerca dell'invulnerabilità, a cui Mitsis pone grande attenzione. E poiché la traduzione di Gigandet ha permesso allo studioso di introdurre delle integrazioni, ritengo che egli abbia mancato l'occasione di pronunciarsi sulla teologia, anche solo per negarne la profonda connessione con la sfera morale, dunque che il suo pur magistrale libro risulti sotto tale rispetto incompleto.

Tirando le somme, i due studi recenti vanno salutati con grande favore, mentre le loro differenze di metodo e di risultati vanno intese come una ricchezza di cui far tesoro, perché in modi diversi mostrano come Epicuro potesse ragionevolmente aspirare al trono della sapienza, come nella foto apposta in apertura di questo articolo. Le sue idee morali risultano di grande complessità e propongono, in effetti, un modo di vivere felicemente e di ricondurre in nostro parziale potere ciò che è difficile da dominare, ci angustia o ci atterrisce.

Università degli Studi di Trento

enrico.piergiacomini@unitn.it

---

<sup>62</sup> Così A.A. Long, D.N. Sedley (ed. by), *The Hellenistic Philosophers: Vol. 1*, Cambridge University Press, Cambridge et alii 1987, p. 138, e A.A. Long, *Pleasure and Social Utility: The Virtues of Being Epicurean*, in Id., *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 178-201, pp. 190-191.