



P. Mitsis, *La teoria etica di Epicuro:
I piaceri dell'invulnerabilità*

di

DINO DE SANCTIS

Come sottolinea nell'*Avvertenza* il curatore del volume, Enrico Piergiacomì (da ora in poi EP), «[i]l libro *Epicurus' Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability* di Phillip Mitsis uscì [...] in un periodo in cui l'Epicureismo non era considerato un movimento filosofico rilevante da filosofi e storici» (p. 1). Era il 1988. È questo, a mio avviso, un punto di partenza imprescindibile e significativo per comprendere sia la portata sia il valore della I edizione italiana di un testo che, non appena fu pubblicato, suscitò un dibattito vivace nell'ambito della critica, interessata a ridefinire il profilo unitario di un movimento filosofico difficile e ad un tempo affascinante.

In effetti dagli anni Ottanta dello scorso secolo a oggi la visione dell'Epicureismo, grazie anche a nuove conoscenze impregiosite da eccellenti edizioni dei testi ercolanesi come, ad esempio, il II libro *Peri physeos* a cura di Giuliana Leone (*Epicuro. Sulla natura. Libro II*, Bibliopolis, Napoli 2012), è di gran lunga migliorata tanto che l'alone di irrisolto che a volte si è voluto ravvisare nelle affermazioni basilari di questo sistema filosofico è venuto meno dinanzi a un'evidenza – quasi scientifica – dei dati in nostro possesso. L'opera di Mitsis, in questo modo, presentata oggi in una nuova veste editoriale e in traduzione italiana a cura di EP, con felice intuizione da subito ha cercato di individuare, di fatto riuscendoci, pur nelle varie e indubitabili tensioni che animano la speculazione di Epicuro, una profonda coerenza che si riverbera sia sul piano etico sia su quello conoscitivo, mettendo in luce per il *Kepon* uno spessore concettuale di non poco momento nel panorama filosofico greco-romano tanto quanto in quello europeo. Ma non

RECENSIONI

Syzetesis VII (2020) 487-497

ISSN 1974-5044 - <http://www.syzetesis.it>

487

solo: il volume si presenta anche come una ricerca rinnovata se non addirittura diversa e più organica rispetto alla I edizione americana del 1988. Nell'*Avvertenza*, infatti, EP., ripercorrendo brevemente la genesi di questa traduzione, mostra come di fatto *La teoria etica di Epicuro. I piaceri dell'invulnerabilità* rappresenti oggi «un curioso ritorno a posteriori al progetto originario» (p. 7), con un cambiamento sostanziale dell'impostazione generale che deriva, oltre al resto, anche dall'aggiunta nell'ultimo capitolo del paragrafo, del quale si dirà più avanti, *La libertà: un evento (?)*, scritto come appendice esplicativa dallo stesso curatore.

Per comprendere la complessità de *La teoria etica di Epicuro. I piaceri dell'invulnerabilità*, nonché la prospettiva sotto molti punti di vista innovativa che pervade questa ricerca, mi sembra opportuno ripercorrere in maniera sintetica i temi principali che vengono dipanati nei densi e compatti capitoli che costituiscono l'opera.

Dopo la breve *Premessa* (p. 11) e un'*Abbreviazione dei testi antichi e moderni* (p. 13) citati nel volume, *La teoria etica di Epicuro* si apre con una rapida *Introduzione* (pp. 15-24), a epigrafe della quale campeggia, non a caso, l'*explicit* dell'*Epistola a Meneceo* 135, il cui carattere esemplificativo del sistema etico di Epicuro e la cui forza didattico-parenetica si condensano nel monito di una meditazione continua, di un indugio salutare e costante sull'insegnamento del Maestro, notte e giorno, per guadagnare quella condizione di assoluta certezza che porta l'uomo a vivere come un dio tra i mortali. È la nota e migliore formulazione della *homoiosis theoi* che la speculazione ellenistica abbia offerto. L'*Introduzione* rappresenta, però, molto più di una generale premessa al complesso percorso che Mitsis intende seguire nel volume. Sono, infatti, qui evidenziate con lucidità e consapevolezza le basi di uno studio che si mostra, nel momento in cui è concepito, come supportato da un'impostazione moderna e da tratti evidentemente pionieristici. Un'annosa questione, subito messa in evidenza e destinata a diventare un decisivo *fil rouge*, ad esempio, consiste nel rapporto, non sempre individuato o spesso disconosciuto dagli studi di settore, tra Epicuro e la tradizione filosofica precedente in merito alla formazione di una visione etica nella cultura greca. Questo problema, non certo dei minori, finisce per essere in serrato rapporto con l'elemento cardine intorno al quale ruota la ricerca di Mitsis: l'individuazione nel sistema etico del *Kepon* di una «condizione di invulnerabilità divina, di auto-sufficienza e di felicità» (p. 16), che certo Epicuro formulò non autonomamente ma poté esplicitare anche quale risultato di una precedente tradizione. La ricerca di un'invulnerabilità per l'uomo che emerge da Platone – ad

esempio nel *Gorgia* e nel *Filebo* – e poi si inserisce nell'*Etica Nicomachea* in una prospettiva normativa e sistematica, diventa per i filosofi del periodo ellenistico quasi una peculiare e inalienabile preoccupazione. Rispetto alla spiegazione offerta a riguardo da E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig 1880), secondo il quale alla morte di Alessandro Magno i sovvertimenti politici nel mondo greco avrebbero lasciato l'uomo alla mercé di sé stesso dinanzi al turbinante cambiamento delle cose, Mitsis giustamente sottolinea il fatto che questa vulgata rischia di trascurare «il carattere più sistematico e filosofico dei fondamenti dell'adesione al principio di invulnerabilità dei filosofi ellenistici» (p. 18). Il bisogno di raggiungere una condizione invulnerabile, come è possibile recuperare dall'analisi dei testi di Epicuro, infatti, al di là delle questioni storiche e antropologiche rivela la sua centralità nel sistema etico del *Kepon* in maniera tanto capillare da condizionarne sia i punti di forza sia quelli di maggiore debolezza. Nella *Premessa*, infine, lucida è la posizione che Mitsis assume nei confronti dell'elemento più caratteristico che forse in questo studio, a prima vista, può anche apparire difficile da condividere *in toto*. L'Autore è consapevole del fatto che una sistematica analisi della teoria etica epicurea con il suo retroterra culturale greco, anche se a volte non facile da sbrogliare, non suscita perplessità sul piano metodologico. Molto più spinoso, invece, si profila il confronto dell'etica epicurea con teorie e speculazioni analoghe moderne o odierne in un tentativo ermeneutico che rischia, di primo acchito, di essere etichettato come mero anacronismo. La posizione dell'Autore a riguardo, però, è da subito esplicita e condivisibile nell'ambito di una ricerca dai contorni propriamente speculativi: il pericolo dell'anacronismo diventa una virtù nella misura in cui, attraverso una sistematica segnalazione di differenze tra Epicureismo e filosofie successive su uno stesso tema «possiamo arrivare a isolare ciò che distingue davvero le proposte antiche dalle contemporanee, e, di conseguenza, anche il loro valore» (p. 19).

Al I capitolo *Quando c'è la morte non ci siamo noi: Epicuro sulla morte e sul piacere* (pp. 25-50) è affidata la riflessione sul tema principale della filosofia epicurea in merito all'invulnerabilità del saggio. Non sorprende, ad esempio, che questo tratto dell'Epicureismo, ben esemplificato e condensato con valore universale nella nota *tetrapharmakos*, anche in assenza di una conoscenza diretta dei testi e della lingua greca sia stato tramandato nel corso del tempo sino a diventare un bersaglio polemico che anima il dissenso verso una filosofia avvertita *tout court* come materialistica. Un esempio emblematico in questa direzione è

offerto da Dante nel X canto dell'*Inferno*, quando, prima di incontrare Farinata degli Uberti, nel girone degli Eretici del VI cerchio, il poeta viene a sapere da Virgilio che «suo cimitero da questa parte hanno / con Epicuro tutti i suoi seguaci / che l'anima col corpo morta fanno» (pp. 13-15).

Ma andiamo al di là della polemica sorta in ambiente cristiano sulla concezione “thanatologica” del *Kepon*. È noto che sotto questo punto di vista Epicuro si sforza di eliminare in ogni uomo il φόβος nei confronti di θάνατος, riducendo di fatto a nulla e alla disgregazione atomica *post mortem* la speranza di un'esistenza ultraterrena. Ma come può conciliarsi questa tesi tanto dirompende con la posizione edonistica sostenuta dal *Kepon*? O per meglio dire: se la felicità è il fine al quale deve tendere l'uomo – e soprattutto il saggio –, come può essere ammissibile il fatto che la morte che questa felicità oblitera, equivalga a nulla per noi e non ci debba interessare? Mitsis indaga con competenza e perspicacia questo problema, partendo dal *background* di Epicuro ravvisabile in pagine famose dell'*Apologia di Socrate* o del *Fedone* dalle quali emerge una puntuale se non organica concezione “thanatologica”. Ma non solo. A ben vedere, l'Autore è consapevole del fatto che rispetto alla nobile tradizione di riferimento Epicuro apporta a riguardo anche evidenti cambiamenti. Resta certo un dato di fatto non trascurabile: in tutto il *Kepon* la paura della morte appare come «una portatrice di mali individuali e sociali» (p. 34). Lucrezio, ad esempio, in *DRN* V 1204-1232, mostra chiaramente come nello sviluppo della società umana questo timore infondato coincida con una deprecabile costruzione dell'uomo, inaugurando una tesi che, peraltro, condizionerà in maniera consapevole la speculazione illuministica del Settecento francese. Ben prima del Settecento, tuttavia, soprattutto Thomas Hobbes contribuisce a farci comprendere in negativo la posizione di Epicuro. A differenza di Epicuro, infatti, secondo Hobbes la paura della morte, ingenerata tra gli uomini, potrebbe essere un elemento salutare e fattivo nella misura in cui spinge gli uomini a cercare in maniera partecipativa il loro utile personale. Tra gli Epicurei, invece, è sempre basilare l'equazione tra la paura della morte e l'errore concettuale in virtù del quale questa si forma e si consolida nei meccanismi psichici, come traspare nella fondamentale definizione del φόβος proposta nella *Lettera a Meneceo* (125): τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῆ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν. La questione è sviluppata ampiamente da Lucrezio in *DRN* III, dove si intreccia peraltro all'inesistenza di una realtà *post mortem*. Come è noto, il problema “thanatologico” in

DRN III è al centro di un'attenta disamina. L'ultima sezione di questo denso capitolo che offre felici osservazioni e fertili spunti di riflessione, si sofferma, ad esempio, sull'interpretazione di un'altra sezione di *DRN III*: la pericope 972-977. Lucrezio qui prende di mira gli uomini che si lamentano per la brevità della vita. La risposta è offerta dalla voce della Natura: tramite una potente *prosopopeia* la Natura mostra allo specchio come il nulla *ante ortum*, riflesso della morte, riveli un'asimmetria «tra il nostro atteggiamento verso la prospettiva della non-esistenza futura e la retrospettiva verso la non esistenza passata» (p. 45). In altri termini, da questa sezione del *DRN* emergerebbe un'asimmetria cognitiva rispetto alle due fasi nelle quali un essere umano non esiste, intrappolato nelle zone di confine, prima di nascere e dopo essere morto. Alla luce di questa asimmetria è possibile formulare alcuni quesiti di fondo: la valutazione degli Epicurei su questo problema fu sistematica? E soprattutto: ci fu una connessione per gli Epicurei tra la preoccupazione della durata della vita e l'atteggiamento mentale dell'uomo nei confronti del nulla che è stato prima della nascita e che sarà dopo la morte? Mentre alla prima domanda è data una plausibile risposta affermativa, per il secondo quesito si suggeriscono due soluzioni di segno opposto: alla ricerca più sistematica dei testi epicurei si affianca l'idea che il *Kepon* abbia accettato la sostanziale affinità tra il nulla prenatale e quello *post mortem*, entrambi inevitabili e al di fuori del controllo umano. In questo modo il saggio, una volta raggiunto lo stato di più alta felicità, è consapevole che questa condizione non possa aumentare né tanto meno assumere maggiore valore tramite il prolungamento dell'esistenza.

In stringente connessione con i problemi emersi dall'analisi precedente è il II capitolo *Piacere, felicità, desiderio* (pp. 51-95), il cui *incipit* rivela la prospettiva generale che ne anima il cuore, nell'affermare che «[a]lla pari della maggior parte dei moralisti greci, Epicuro pensa che gli scopi di una teoria morale siano essenzialmente due: descrivere la natura della felicità o εὐδαιμονία e delineare i metodi che conducono alla vita felice» (p. 51). In questo capitolo è indagato un aspetto determinante della ricerca etica epicurea dopo un'analisi introduttiva nella quale sono illuminate le differenze ravvisabili tra i fini presenti nella concezione edonistica del *Kepon* e quelli della scuola empirica britannica: la posizione di indiscutibile originalità che Epicuro occupa nell'ambito della riflessione sulla ἡδονή nella cultura occidentale. Il piacere al quale si riferisce Epicuro non rappresenta innanzitutto una condizione della coscienza umana o uno stato mentale ma una prassi

da raggiungere nell'esistenza del singolo individuo alla luce della quale è possibile e necessario concepire e organizzare ogni azione. Non a caso, la prima questione indagata nel capitolo in maniera programmatica consiste nel rapporto tra piacere e credenza tramite l'analisi di passi dal *De finibus* di Cicerone (I 9, 30) e da Diogene Laerzio (X 137). I passi presi in esame sono sottoposti a un'attenta disamina finalizzata a dimostrare che essi non testimoniano, come pure si è preteso, il cosiddetto "argomento della culla" secondo la definizione datane da J. Brunschwig, *The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism* (in M. Schofield-G. Striker (eds.), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, pp. 113-144), ma confortano l'idea secondo la quale per Epicuro «sia gli esseri razionali che quelli irrazionali inseguono il piacere, dunque che tale ricerca sia assecondata per istinto, senza riflessione» (p. 78). Quale può essere allora la relazione del piacere con le credenze degli uomini? Una plausibile riposta è suggerita dall'analisi del piacere nel *Kepon*. Non sfugge che questa impostazione generale del problema tenda a collegare vistosamente l'indagine sul piacere a quella sulla felicità. Osserviamo più attentamente. Ampio spazio è offerto da Mitsis a una innovativa analisi del piacere catastematico e di quello cinetico. Un interessante spunto di riflessione a riguardo giunge, secondo l'Autore, dall'esemplificazione di un problema caro al *Kepon*, vale a dire il trattamento del desiderio di fame tipico dell'uomo, oggetto già in antichità di polemiche e strali comici. Secondo questo *topos* epicureo sarebbe «del tutto indifferente che io soddisfi la mia fame mangiando con grande voracità o annoiata riluttanza, o persino venendo nutrito a forza. Ciò che conta più di ogni cosa è rispondere a questioni oggettive» (p. 85). Queste questioni oggettive si verificano nel caso in cui si siano realizzati i bisogni naturali e sia stato raggiunto un equilibrio catastematico. Solo tramite il soddisfacimento dei piaceri, dunque, si può ottenere una condizione di felicità. Non sorprende, per tutto ciò, che ultimo argomento analizzato in questo capitolo sia la relazione che intercorre tra piacere, ἀταραξία e ἀπovία che vede certo coinvolti Epicuro e i Cirenaici. Nei confronti di questa relazione, tanto vincolante nel *Kepon*, sono state mosse da sempre forti obiezioni, risolte le quali è possibile comprendere come la solidarietà di piacere, ἀταραξία e ἀπovία non rappresenti una contraddizione interna al *Kepon* e insanabile ma offra al saggio la possibilità di un'auto-sufficienza per pianificare razionalmente il proprio futuro.

Nel III capitolo, *La giustizia e la virtù* (pp. 97-132), l'indagine vira verso una sezione della riflessione epicurea che, come ricorda l'Auto-

re, ha ricevuto «pochi dettagliati commenti e ben minore entusiasmo» (p. 97). In realtà il problema della ἀρεταί nel *Kepos* ha avuto un ruolo principale e non secondario nella riflessione del suo fondatore: basti pensare, ad esempio, che sia nella *Lettera a Meneceo* sia nelle *Massime* sia soprattutto nel perduto trattato *De virtutibus* il tema è ampiamente dibattuto, peraltro alla luce di prospettive non univoche. Questo fatto non deve stupire: secondo Epicuro non può esistere una vita felice se l'uomo, e dunque il saggio, non adegua la sua esistenza alla virtù. Si può vivere, del resto, secondo felicità solo a patto di condurre la propria vita onorevolmente, giustamente e secondo la φρόνησις, come emerge sia dalla *Lettera a Meneceo* (132) sia dalla RS V. Ma non solo. Un aspetto colto in maniera efficace nel III capitolo riguardo al problema delle ἀρεταί è offerto dal significato che Epicuro attribuisce tra le virtù alla δικαιοσύνη, la giustizia, alla quale sono dedicate numerose RS. L'Autore attribuisce particolare importanza alla giustizia perché contribuisce a realizzare e a rafforzare l'invulnerabilità del saggio. In effetti è altamente istruttiva l'idea che emerge dalla RS XVIII secondo la quale il giusto è tranquillissimo, mentre l'ingiusto è pieno della più grande inquietudine, unitamente alla visione che traspare dalla RS VIII (= SV 50), nonché alla posizione di Torquato nel *De finibus*. Esaminati nel loro insieme, questi testi sembrano testimoniare nel senso che Epicuro ha dato rilevanza al rapporto tra la psicologia individuale e gli stati psichici della giustizia, anche se alcuni scritti del *Kepos* e la dossografia spingono a supporre che lo stesso Epicuro tendesse a favorire una teoria della giustizia di tipo contrattualistico. Spesso la critica ha risolto questa tensione interna al sistema epicureo, attribuendo al *Kepos* un'univoca concezione sulla giustizia di stampo sofistico. L'Autore, invece, suggerisce che un tentativo di pacificazione nell'ambito di questo problema può venire dalla posizione che nel I libro del *De finibus* assume Torquato (I3, 42-17, 55) tanto quanto dalla replica che Cicerone propone a queste teorie (I4, 45-24, 78), concludendo che «Cicerone inietta nel discorso epicureo della giustizia alcuni forti valori tipici della società romana che sono assenti nella concezione originaria di Epicuro, mentre figurano a volte in Lucrezio» (p. 107). Letto in questo modo, Cicerone risulta utile per armonizzare le tensioni individuate in questa parte del sistema etico epicureo nel quale si assiste a una sostanziale unità delle virtù. Non a caso, secondo Epicuro, l'ingiustizia non è di per sé un male ma lo diventa perché una volta commesso un fatto ingiusto sorge nell'uomo il terrore di essere scoperto e di conseguenza uno stato di agitazio-

ne come traspare nelle *RS*. Posto, dunque, che la spiegazione della giustizia come anche delle altre virtù sia offerta dal *Kepos* in termini propriamente psicologici, resta da comprendere la causa per la quale Epicuro introduce a riguardo anche il contrattualismo. Si tratta di un tipo di contrattualismo, come è bene sottolineare, ben diverso da quello che comparirà nella riflessione di Locke e di Rousseau, dal momento in cui «Epicuro non fa ricorso ai contratti per dare una giustificazione morale, come accade nei due filosofi successivi» (p. 116). I contratti, per Epicuro e in generale per il *Kepos*, concorrono a regolare e a formalizzare l'invulnerabilità del saggio, nella misura in cui una teoria contrattualistica della giustizia spiega il fatto che l'aiuto che il saggio offre agli altri torna a suo favore e a suo interesse. Agire giustamente, oltre a condizionare la psicologia umana, permette il raggiungimento di una vita felice per un agente morale all'interno di un sistema di contratti sociali che escludono ogni ἀδίκημα. La giustizia contrattualistica di Epicuro, dunque, risulta l'espressione più sincera della giustizia interiore dell'uomo.

Il capitolo IV *Amicizia e altruismo* (pp. 133-162), affronta lo spinoso tema dell'amicizia epicurea rivelando nuovamente una serie di conflitti ideologici che operano all'interno del *Kepos*. Innanzitutto è messo in evidenza il rapporto tra φιλία e associazionismo. Secondo Torquato, nel *De finibus* (I 20, 69), esisterebbe un gruppo di Epicurei *timidiores* per i quali «la consapevolezza del valore intrinseco dell'amicizia potrebbe sbocciare da un'iniziale preoccupazione esclusiva per il proprio interesse personale» (p. 139). A questa posizione si deve, però, accompagnare ciò che Lucrezio, in *DRN V* 1019-1027, delinea, quando osserva la creazione del consorzio umano, sviluppato per l'appunto perché gli esseri umani, in una determinata fase della loro evoluzione, non hanno voluto nuocere ad altri né ricevere offesa da altri. Il rapporto basato sulla φιλία nasce dunque da una serie di necessari *foedera* da tutelare e rispettare piamente. In altri termini, si configurano nel *Kepos* alla luce delle testimonianze, un gruppo di associazionisti e uno di contrattualisti, entrambi ammissibili, forse in virtù di una ambiguità di fondo che lo stesso Epicuro formula nel concepire la sua idea di amicizia, come emerge dall'idea secondo la quale ogni amicizia sia di per sé degna di scelta. Un secondo problema sorge di nuovo dalla presentazione offerta da Torquato riguardo alla teoria dell'amicizia nel *De finibus* dove il piacere dell'agente morale è collegato saldamente alla φιλία. Nel dialogo ciceroniano, infatti, dopo aver negato che gli amici devono apprezzare i piaceri altrui come se fossero i propri, Torquato ricorda anche come

conseguenza che il saggio deve nutrire nei confronti degli amici lo stesso livello di affetto che prova nei suoi confronti. È stato sottolineato, tuttavia, a più riprese che questo passaggio nel discorso di Torquato mostra una sorta di salto logico. Eppure, secondo l'Autore, a un esame più attento del passo, è possibile ritenere che Cicerone si mostri sotto questo punto di vista un testimone molto fedele della concezione di Epicuro sulla *φιλία*, nella misura in cui evidenzia «una delle nostre più comuni e importanti intuizioni sui requisiti dell'altruismo» (p. 151) che avrebbero avuto luce nel *Kepon*. Resta tuttavia sempre costante il monito a coltivare una amicizia a tutto tondo perché anche questo bene tende a garantire la felicità del saggio e a fortificarne quale mezzo fondamentale la sua invulnerabilità. Si ha come l'impressione, in questo modo, che le numerose tensioni, se non contraddizioni interne al concetto di *φιλία* epicurea, possano essere risolte alla luce del concetto di invulnerabilità, dal momento in cui «l'analisi epicurea dell'amicizia ci fa capire che noi dobbiamo entro certi limiti abbandonare il desiderio di controllare la nostra felicità, se vogliamo considerarla degna di possesso» (p. 161). Ne deriva la posizione di estrema originalità che Epicuro rivela rispetto agli Stoici nell'ambito della sua riflessione etica: il *Kepon* propone un felice e riuscito tentativo di attribuire valore a elementi che derivano dalle nostre credenze etico-pratiche da una parte, mentre dall'altra tende a costruire un tipo di felicità come stato psichico invulnerabile.

L'ultimo capitolo, il V, *Ragione, responsabilità, i meccanismi della libertà* (pp. 163-202), rappresenta il lucido e necessario punto di arrivo di questa indagine sul concetto di invulnerabilità all'interno dell'etica epicurea. Qui l'Autore parte da un dato di fatto da assumere come elemento principale da chiunque indaghi l'Epicureismo: il legame inalterabile e costante tra ricerca fisica e ricerca etica. Si tratta di un binomio tanto forte nel *Kepon* che è possibile affermare che non esiste in fondo uno sguardo sulla natura che non sia influenzato da una ricaduta in ambito etico. Del resto, lo stesso percorso che la tradizione epicurea, se non Epicuro in persona, ha indicato nelle *Lettere maggiori*, invita a supporre che nella scuola fosse ineludibile il cammino dalla fisica all'etica. Vero è però che due elementi che sorreggono la fisica epicurea renderebbero problematico se non contraddittorio il concetto di invulnerabilità morale del saggio: il determinismo e il meccanicismo che Epicuro individua nello svolgimento della realtà. Dinanzi a questo problema è possibile trovare una conciliazione, nel senso che «noi possiamo [...] modificare i nostri desideri e mutare i nostri caratteri in qualsiasi momento alla

luce degli argomenti razionali» (p. 178). Ma come dobbiamo intendere questo processo di trasformazione? Alla luce dell'indagine svolta sui testi della scuola, sono suggerite due possibilità: a) la necessità anche per una natura corrotta di mirare sempre a una perfezione morale, b) l'impossibilità di agire in modo assolutamente estraneo alla propria natura. Resta tuttavia quasi come ostacolo il grande argomento della declinazione atomica, il *clinamen* che emerge per lo più da Lucrezio. L'indagine dunque tende a esaminare la correlazione tra questa declinazione e lo sviluppo del carattere umano, a chiedersi in altri termini «se le declinazioni sono casuali, cosa garantisce agli Epicurei che i loro comportamenti saranno delle disposizioni genetiche ereditate dall'infanzia?» (p. 185). La conclusione alla quale si giunge è che il vero valore tra gli uomini è un elemento psicologico che emerge dalla stessa materia atomica.

A questa importante acquisizione si unisce l'ultimo paragrafo del V capitolo che vorrei trattare a sé visto che è frutto di una ricerca di EP. *La libertà: un evento?* (pp. 198-202). EP. indaga una pericope centrale del II libro (445-458), nella quale Lucrezio parte dal presupposto che oltre il vuoto e i corpi non esiste una terza natura. Ogni cosa infatti che ha un suo nome, è congiunta a corpi e vuoto, e di questi è un *eventum*: come ad esempio il peso per i sassi, il calore per il fuoco, la fluidità per l'acqua, il contatto per tutti i corpi, l'intangibilità per il vuoto. Tutto ciò, dunque, al cui giungere e al cui allontanarsi la natura rimane incolume è un evento di questa. Non a caso, tra gli *eventa*, come è precisato subito dopo da Lucrezio (459-481), sono annoverati tutti gli accadimenti temporali passati, presenti e futuri. Gli eventi temporali non esisterebbero di per sé ma solo in virtù della materia atomica, come il rapimento di Elena per colpa e di Paride e la successiva guerra di Troia nata per via di questo rapimento. All'interno di questa sezione, tuttavia, Lucrezio cita anche *servitium* e *libertas* intesi come *eventa* e non come *coniuncta*, mentre saremmo portati a credere che *servitium* e *libertas* non possano rientrare in questa categoria. EP. ben spiega l'apparente aporia. Innanzitutto bisogna osservare a riguardo che la distinzione tra *eventa* e *coniuncta* ricalca quella tra *συμπτώματα* e *συμβεβηκότα* espressa da Epicuro nella *Lettera a Erodoto* (39-40). Sotto questo punto di vista appare chiaro che la *libertas* copre in maniera netta il campo degli *eventa*, perché l'*eventum* della libertà permette alla volontà umana di operare una scelta tra due alternative. Per tornare al paradigma mitico scelto in questa sezione da Lucrezio, Elena in quanto donna libera avrebbe potuto scegliere di seguire Paride tanto quan-

to decidere di non farlo. Nel momento in cui però sceglie di seguire il suo nuovo sposo troiano, Elena preclude a sé stessa la possibilità di una libertà. In altri termini, secondo EP., è possibile concludere che «tutti gli eventi sono proprietà emergenti della materia» (p. 201) come peraltro rivela l'etimo stesso di *eventum* da *venio* unito al preverbo *ex*.

Concludono il volume una accurata *Bibliografia* (pp. 203-216) e un prezioso e dettagliato *Aggiornamento bibliografico* (pp. 217-222).

Alla luce di questo breve esame è forse inutile sottolineare la complessità del prezioso volume di Mitsis nonché la sua solidità argomentativa nell'ambito delle ricerche sull'etica epicurea. *La teoria etica di Epicuro. I piaceri dell'invulnerabilità* diventa ora fruibile grazie a questa nuova e utile edizione italiana che, meritevole su più fronti, certo richiede spesso una meditazione seria e costante di pagina in pagina sia per il serrato procedere dell'argomentazione sia per la traduzione caratterizzata, sul piano linguistico, dall'estrema tensione alla quale sottopone la sua prosa EP. nel continuo e riuscito sforzo di adeguare il percorso argomentativo dell'Autore a una fedele vicinanza all'originale. Il risultato non delude mai le aspettative tanto che questa nuova edizione costituisce uno dei migliori strumenti ermeneutici per avvicinarsi all'Epicureismo che in questo periodo diventano sempre più efficaci. Resta un solo rammarico: l'assenza di un indice dei luoghi citati che nell'edizione italiana avrebbe ulteriormente illuminato e arricchito l'orizzonte vasto delle opere antiche e moderne consultate in questa ricerca tanto densa quanto perspicace. Ma questo è solo un *desideratum* che certo non scalfisce il valore indubitabile del volume.

Università degli Studi della Tuscia
dinodesanctis@unitus.it

Mitsis, Phillip, *La teoria etica di Epicuro: I piaceri dell'invulnerabilità*, Edizione italiana a cura di E. Piergiacomini, L'«Erma» di Bretschneider, Roma 2019, 224 pp., € 40,00.

