

“**Io annuncio cose inaudite.**” Con questo messaggio rivoluzionario Lucrezio irrompe nella conservatrice Roma repubblicana del I secolo a.C.

Politica, religione e amore sono costruzioni della mente, forme di alienazione e fonti di infelicità: indossano una maschera e nascondono la realtà. La via d'uscita? Lucrezio non ha dubbi: “la scienza della natura”, la quale consente la “rivelazione”, quella “apocalisse” che dalle tenebre dell'ignoranza ci porta alla luce della ragione e ci rivela verità rasserenanti: l'aldilà con le sue pene e paure non esiste; un'unica legge governa tutte le cose; l'universo, anzi gli innumerevoli universi stanno in equilibrio grazie al bilanciamento di forze uguali e contrarie; il mondo è leggibile perché le singole realtà sono ordinate secondo i principi della scrittura e della grammatica; la forma più nobile di *pietas* è contemplare il tutto con mente serena.

Capiamo perché *La natura*, lo scandaloso poema di Lucrezio, a lungo vittima della congiura del silenzio, ha cambiato il volto della cultura europea e parla ancora di noi e a noi.

€ 14,00

ISBN 978-88-3285-601-9



www.raffaellocortina.it

IVANO DIONIGI L'APOCALISSE DI LUCREZIO

IVANO DIONIGI

L'APOCALISSE DI LUCREZIO

POLITICA
RELIGIONE
AMORE



Raffaello Cortina Editore

Dal catalogo

Ivano Dionigi
Parole che allungano la vita
Pensieri per il nostro tempo

Gianfranco Ravasi
Biografia di Gesù
Secondo i Vangeli

Ivano Dionigi

*L'apocalisse
di Lucrezio*

Politica, religione, amore



Raffaello Cortina Editore

www.raffaellocortina.it

Copertina
mara scanavino project | Alberto Lameri

ISBN 978-88-3285-601-9
© 2023 Raffaello Cortina Editore
Milano, via Rossini 4

Prima edizione: 2023

Stampato da
 Grafica Veneta S.p.A. - Trebaseleghe (PD)
per conto di Raffaello Cortina Editore

Ristampe

0 1 2 3 4 5
2023 2024 2025 2026 2027

Indice

Prologo. <i>Lucrezio lo aveva detto</i>	9
1. “Io annuncio cose inaudite”	19
2. In principio era la grammatica	35
3. Il velo e il vero	55
4. Il grande imbroglio	67
5. La grande illusione	87
6. L’amore impossibile	99
7. Con le parole, non con le armi	115
8. La grande rimozione	127
9. Dedalo: la natura o l’uomo?	145
10. Hanno detto di lui	163
Epilogo. <i>Quale Atene?</i>	177
Appendice. <i>Lucrezio e Dante tiranni della lingua</i>	185
Indice dei nomi	201

*A Gianfranco Ravasi,
che ci insegna che cosa
hanno in comune
Gerusalemme e Atene.*

Prologo

Lucrezio lo aveva detto

Il più grande fra i Latini, Lucrezio.

IOSIF BRODSKIJ

Quando mi hanno chiesto qual è il libro della mia vita, mi sono appellato a una deroga: “Non uno ma due, la Bibbia e Lucrezio”.

La Bibbia mi ha accompagnato fin da ragazzo, durante la lunga permanenza in seminario, luogo protetto nel quale lo studio si fa intenso e l'interiorizzazione acuta. Lì ebbi l'opportunità di familiarizzare con l'ebraico e successivamente all'università con il greco biblico, quando mi fu consentito di integrare con i quattro Vangeli il programma del corso di Letteratura greca tenuto dal professor Carlo Del Grande e svolto in minima parte nell'Anno Accademico 1970-1971. Allora le lezioni furono interrotte prima da una prolungata occupazione e poi, per un intero mese, dalla chiusura della gloriosa facoltà di Lettere e Filosofia, a seguito del lancio di un calamaio in pieno volto a Raffaele Spongano, professore di Letteratura italiana che aveva bocciato con un inedito 15/30 – allora si diceva “bucare il libretto” – una mia compagna di corso.

Negli anni successivi l'interesse si è fatto più avvertito, confortato anche dalla frequentazione e dall'ami-

anzia di biblisti insigni: in verità più per motivi personali che per finalità di studio e di ricerca, sebbene un filologo classico sia chiamato spesso a confrontarsi con l'esegesi e la tradizione del testo biblico. Per passione più che per professione. A spingermi verso quel testo è l'eco di episodi, personaggi, immagini, detti, parole che popolano il mio foro interiore fin da quella prima educazione adolescenziale, soprattutto durante la riflessione notturna: una legione di spiriti buoni, che mi trasmettono quella forza e quella nobiltà che non trovo altrove. Forse proprio perché mi inchiodano alle domande penultime e ultime, che mi ponevo già quindicenne: quelle che non trovano risposta. Un testo, la Bibbia, *naturaliter* interrogante.

* * *

Accanto alla Bibbia, Lucrezio, che ha occupato saldamente il primo posto nella prima fila dei classici.

L'ho letto la prima volta in una antologia del liceo: pochi versi per ognuno dei sei libri, ma senza il finale del quarto, omezzo perché dissacra l'ideale dell'amore ed esalta la crudeltà del sesso: un tipo di censura con cui si vuole impedire ai ragazzi di scoprire sui libri quello che imparano dalla vita.

L'incontro vero è stato all'università, quando per la tesi di laurea lo preferii a Seneca. Dovevo scegliere tra due simboli e concezioni rivali del mondo: la politica (*negotium*), le leggi dell'io e il *notum* del tradizionalista Seneca oppure l'antipolitica (*otium*), le leggi del cosmo e il *novum* del rivoluzionario Lucrezio?

Troppo moralista, compromissorio e compromesso Seneca; troppo "protetto", avrebbe detto l'Alfieri. Meglio lo "sprotetto" Lucrezio, antagonista e iconoclasta di qualunque autorità religiosa, politica, morale, linguistica, filosofica.

Su quella scelta ha influito senza dubbio la tempe-rie culturale del tempo. La novità concettuale e il vigore polemico del *De rerum natura* si sposavano con il ribellismo e l'antagonismo dei primi anni Settanta, quando il vento per noi giovani soffiava alle spalle e non in faccia. Allora volevamo cambiare il mondo eliminando padri, maestri e padroni in nome di ideologie infuturanti e messianiche che si sarebbero rivelate fallimentari e delle quali ancora portiamo addosso le ustioni.

"Teologia e religione in Lucrezio ed Epicuro": questo l'argomento della tesi, che mi consentiva di entrare in sintonia anche con la riflessione religiosa, che in quegli anni del dopo Concilio era più che mai avvinta a quella politica. L'oggetto della ricerca e gli interessi personali cospirarono verso un lavoro di tipo prevalentemente concettuale, ai confini della filosofia, facendo correre la riflessione su un duplice binario: il confronto tra l'allievo Lucrezio e il maestro Epicuro, e più in generale tra Roma e Atene; e soprattutto il confronto tra antico e presente.

* * *

Dopo circa vent'anni ho avvertito il bisogno di tornare a Lucrezio.

Capivo bene che chi, ignorato e bandito per secoli prima dai contemporanei e poi dai Cristiani, aveva influenzato l'arte di Botticelli, il pensiero di Giordano Bruno, la saggezza di Montaigne, la rivoluzione scientifica del Seicento, la filosofia dei Lumi, la poesia di Tasso, Goethe e Foscolo, e non era sfuggito all'attenzione di Machiavelli, Leopardi, Einstein, Moravia, Calvino e Primo Levi, non poteva esaurirsi in una spavalda tesi di laurea; soprattutto avvertivo di non essere entrato dentro il testo, ma di essere rimasto sulla soglia.

Intuivo che quella cattedrale verbale di oltre settemila versi conteneva all'interno della sua struttura più di quanto mostrava sulla facciata, più di quanto mi aveva spiegato certa critica, più di quanto mi avevano sollecitato le mie sfrenate interrogazioni giovanili. Oltre la seduzione per la sua tensione ideale e la sua stessa furia iconoclastica, rimaneva per me inevasa tutta la voglia di capire che cosa muoveva quel testo: emozionante e lacerante, incantevole e tragico, urticante e metafisico. Al punto da osare, alcuni anni or sono, anche la rischiosa ma gratificante via della scrittura di un testo teatrale (*Quando la vita ti viene a trovare*), dove l'impaziente e aspro Lucrezio dialoga con il dialettico e avvolgente Seneca.

Non cessavano di sorprendermi l'organicità e insieme la ritmicità ossessiva di quei versi: la "mostruosa regolarità" avrebbe detto Mandel'stam. La lettura del *De rerum natura* si cimenta di continuo con una struttura verbale solida e dinamica al tempo stesso, che non si lascia confiscare né dagli interessi del lettore né dalle riduzioni della critica; e che, paradossalmente, sembra

resistere e preesistere alle ragioni dello stesso autore chiamato, anzi costretto, a trascrivere, più che a scrivere, un testo necessario e obbligato. Occorreva scoprirne la legge genetica, trovarne la chiave di accesso, aprirne la scatola nera.

È stata una illuminante agnizione verificare che Lucrezio aveva applicato alle "cose" (*res*) le proprietà delle "parole" (*verba*), alla fisica le leggi della lingua, al cosmo i codici della grammatica: "gli incontri" (*concursum*), "i movimenti" (*motus*), "l'ordine" (*ordo*), "la posizione" (*positura*), "le forme" (*figurae*). Questi codici – che parimenti regolano *res* e *verba*, atomi e lettere, struttura dell'universo e scrittura del poema – configurano il cosmo lucreziano come un'esecuzione linguistica e lo rendono leggibile. Come a dire che in principio era la grammatica. La ricerca approdò al saggio *Lucrezio. Le parole e le cose*, fortunato per la mia stessa affermazione accademica.

* * *

Oggi, a distanza di un trentennio, torno di nuovo al mio autore: a riprova che Lucrezio non basta mai o che forse sono affetto da una inguaribile mania. E mi chiedo: è il sentire cosmico e razionale di Lucrezio in sintonia con le domande dei nostri tempi? Con la consapevolezza del nostro destino comune e del bisogno di curare la nostra anoressia scientifica? È il suo preoccupato e ultimativo richiamo alla necessità del sapere (*sapientia*) a sorprenderci improvvisamente dissennati (*stulti*) e infelici (*miseri*)?

Ha scritto George Steiner: “È una meravigliosa ingiustizia: puoi essere uno scienziato di terzo rango, ma se sei in una buona squadra il successo è assicurato. Nell’umanesimo forse la totalità della nostra materia è dietro di noi: ogni giorno io penso a Dante, Shakespeare, Mozart, Rembrandt. Per lo scienziato il prossimo lunedì è per definizione più interessante di quello passato”. In realtà il grande intellettuale recentemente scomparso, per il quale già dalla prima antichità “non sussiste alcuna differenza fondamentale tra la poesia e le scienze” e “il testo classico ci dà il dovere di rimanere umani”,¹ qui dissimula (“forse”) il suo autentico pensiero: i classici, non meno degli scienziati, hanno il futuro nel sangue e il loro modo di guardare e curare il mondo è non solo possibile ma necessario.

Nell’era dei saperi specialistici e della signoria di Prometeo, il profeta della tecnica, non è forse ancor più avvertita l’urgenza della voce interrogante di Socrate, il profeta dell’umanesimo, e del suo sapere “sinottico”, che ci affida l’arte della sintesi, la visione dell’insieme, la scienza dell’intero?

Era questa la lezione di Lucrezio, il quale resiste al tempo e alle mode, conforta e perfino sfida le grandi questioni del nostro presente, prefigurandone analisi, interrogativi e anche prospettive: oltre l’arte allusiva, oltre la somiglianza e la riproposizione di alcuni ritorni storici, oltre la stessa consonanza rispetto a fenomeni

1. La prima citazione è tratta da “La verità è sempre in esilio”, in *la Repubblica*, 1° giugno 2006; le successive, da “Le due culture: cause e forme della dicotomia”, in AA.VV., *I classici e la scienza. Gli antichi, i moderni, noi*, a cura di I. Dionigi, Rizzoli, Milano 2007, pp. 21, 32.

contingenti. Un privilegio, questo, concesso al poeta che – per dirla con le parole di Brodskij – sperimenta i diversi modi cognitivi: analitico, intuitivo, profetico. L’esercizio poetico in questo caso “è uno straordinario acceleratore della coscienza, del pensiero, della comprensione dell’universo”.²

Penso alla concezione cosmica lucreziana per cui noi uomini, formati di atomi, siamo marginale e addirittura minuscola parte dell’universo: al pari dei fiori e delle piante, dei ruscelli e degli animali. Nessuna centralità dell’uomo nell’universo, dal momento che gli universi sono infiniti; e nessuna gerarchia tra le foglie degli alberi, i fiocchi di neve, i sassi del fiume, le messi, gli arbusti, le specie dei viventi, il cielo, il mare, la terra. Tutti della stessa natura, formati dagli stessi atomi (*eadem elementa*), governati dalla stessa legge, vincolati dallo stesso principio (*eadem ratio*). Tutto è in relazione, anzi tutto è relazione e ha un destino comune; e quindi tutto ha la stessa dignità. Il *Cantico delle creature* lo dirà in modo più lirico, personale, coinvolgente. Non stiamo forse assistendo alla perdita della nostra centralità nel mondo, da un lato richiamati e allarmati dai gemiti della natura che vuole essere *libera* e non più *vexata*, dall’altro spodestati dalle stesse macchine che abbiamo costruito?

Penso alla “visione e scienza della natura” (*naturae species ratioque*), l’antenna lucreziana che capta le leggi della vita. *La sapientia*, ereditata dal maestro Epicuro, è l’*ars* suprema, l’unica *ars* senza la quale l’uo-

2. I. Brodskij, *Profilo di Clio*, tr. it. Adelphi, Milano 2003, p. 71.

mo non può vivere: la tecnica risolutiva, perché essa ci consente di fuoriuscire dalle tenebre (*tenebrae*) dell'ignoranza e della morte e ci conduce verso la luce (*clara lux*) della ragione e della vita. Solamente chi pratica quella tecnica può distinguere la maschera (*persona*) dalla realtà (*res*), togliere il velo e mostrare il vero. Tutte le altre arti e tecniche innescano una spirale perversa, un meccanismo diabolico, una proporzione inversa tra il progresso tecnico e materiale e il regresso interiore e morale. Giunto al punto più alto (*summum cacumen*) delle varie arti manuali e liberali, l'uomo si scopre vittima di un'utopia regressiva e rimpiange la vita primitiva (*vita prior*), quel tempo in cui, pur nell'aspirazione della vita ferina, considerava una grande ricchezza accontentarsi del poco (*vivere parce*) e non conosceva ancora le due piaghe che affliggono l'umanità: il malsano attaccamento alla vita (*cupido vitae*) e la paura della morte (*timor mortis*). Grazie a questa "visione e scienza della natura", Lucrezio ha capovolto e sterilizzato eroi e simbologia del mito: si è spinto nell'indagine dell'universo fino al sole, senza dissolversi come Icaro; ha debellato la passione e la paura, mostri ben più terribili di quelli abbattuti da Ercole; ha guidato una nuova spedizione argonautica con lieto fine, a differenza di Giasone; è sceso agli Inferi riportando con sé i dannati, senza voltarsi indietro come Orfeo; ha disarmato gli dèi, rendendoli inoffensivi e incapaci di imprigionare Prometeo.

Penso all'individuazione del grande nel piccolo, a quello che i fisici chiamano "l'infinitamente piccolo", frontiera per la quale Lucrezio ci è guida e maestro:

"Un piccolo fenomeno [*parva res*] può rappresentare un modello [*exemplare*] / di grandi fenomeni [*rerum magnarum*] e una traccia della loro conoscenza [*vestigia notitiae*]" (2, 123-124).

Penso all'illusione degli amanti di realizzare compiutamente l'unione dei corpi nell'atto sessuale, alla vana aspirazione a fondersi in un unico corpo: *nequiquam*, "inutile, impossibile", ripete Lucrezio. Concezione, questa, che prelude alla celebre tesi lacaniana dell'inesistenza e dell'impossibilità del rapporto sessuale: vano lo sforzo degli amanti di identificarsi l'uno con l'altro, stante l'irriducibile trascendenza dell'alterità.

Penso alla *magna quaestio* della morte, la quale alimenta la nevrosi del potere economico (*avarities*) e politico (*honorum cupido*), e spinge a elevarsi sugli altri e dominarli, causando sciagure e delitti nell'illusione di allungare la propria vita: un'anticipazione della riflessione che ritroviamo in un autore a noi vicino e caro come Elias Canetti. Con un aggiornamento: ora al potere della tecnica, più che a quello della politica o dell'economia, noi affidiamo la rimozione e addirittura il superamento della morte.

Penso alla descrizione della tragica peste di Atene nel finale del poema, la quale, con consonanze sconcertanti, preannuncia gli stessi disorientamenti e traumi della pandemia di questi anni orribili. Impotenti, ora come allora, la medicina, la religione e la pietà dei parenti. Con i nostri occhi li abbiamo visti, i medici, supplire con la compassione alla carenza di terapie; le abbiamo viste, le chiese, diventare cimiteri, i carri funebri camere mortuarie, il Papa, solo, in una piazza San

Pietro deserta, a testimoniare non la potenza del rito ma la passione della croce; li abbiamo visti, negli ospedali, i mariti separati dalle mogli, i fratelli dai fratelli, gli amici dagli amici. E morire senza potersi tenere per mano e neppure salutarsi.

Lucrezio lo aveva detto.



1. "Io annuncio cose inaudite"

L'animo chiede di sapere
cosa c'è più oltre,
fin dove la mente può spingere
lo sguardo,
dove il pensiero può lanciarsi
e volare liberamente.

LUCREZIO

Di Lucrezio, l'autore del poema *La natura* (*De rerum natura*), non sappiamo nulla se non che era vissuto nel pieno I secolo a.C.

Ignorato e sconfessato dai contemporanei, vittima prima di una vera e propria "congiura del silenzio"¹ e poi della testimonianza di san Girolamo (347-420 d.C.) che lo ha voluto suicida per amore, scompare dalla circolazione per oltre un millennio per ricomparire nel 1417, quando nell'abbazia di San Gallo, non molto lontano da Costanza, l'umanista Poggio Bracciolini ritroverà un manoscritto del poema: una scoperta che cambierà la storia e il volto della cultura europea.²

1. Tale giudizio è stato in parte ridimensionato, soprattutto sulla base delle testimonianze di Vitruvio e Ovidio, da A. Traina, "Lucrezio e la 'congiura del silenzio'", in *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, I serie, Pàtron, Bologna 1986², pp. 88-90.

2. Vedi cap. 10.

Una lacuna, questa della biografia e della fortuna antica di Lucrezio, che può rivelarsi paradossalmente una *felix culpa*, perché ci costringe alla lettura e alla comprensione di un testo assoluto: senza glosse. Come assoluto era il suo autore, le cui parole nulla avevano della cultura di Roma e del suo tempo.

Dalle tenebre alla luce

Il poema di Lucrezio mostra una serrata polarità concettuale e verbale, una sorta di legge del due che allinea e governa tutte le realtà e dimensioni: angoscia (*angor*) e ragione (*ratio*), paura (*timor*) e desiderio (*cupido*), ignoranza (*ignorantia causarum*) e ricerca (*naturam quaerere rerum*), miseria del volgo (*vulgus*) e nobiltà dei saggi (*sapientes*), religione (*religio*) e pietà (*pietas*), purezza interiore (*intus*) e corruzione esteriore (*foris*), terra madre (*parens*) e sepolcro (*sepulcrum*), atomi (*elementa*) e vuoto (*inane*), distruzione (*motus exitiales*) e generazione (*motus genitales*), apparenza (*persona*) e realtà (*res*), luce (*lux*) e tenebre (*tenebrae*). L'apertura, con l'inno a Venere generatrice, e la chiusura, con lo scenario letale della peste di Atene, sembrano incorniciare e fissare definitivamente il tremendo duello tra la vita e la morte.

Di questo sistema oppositivo la coppia luce/tenebre rappresenta l'asse e anche il sigillo simbolico sia dell'opera di Lucrezio, che con la luminosità dei suoi versi (*lucida carmina*) si propone di rendere chiara una materia oscura (*res obscura*),³ sia dell'avventura intellettuale

3. 1, 933-934 (= 4, 8-9): *obscura de re tam lucida pango / carmina* ("Su una oscura materia compongo versi / così luminosi"). Que-

di Epicuro, che ha segnato uno spartiacque nella storia dell'umanità tra la notte dell'ignoranza e il giorno della sapienza (3, 1-2 e 5, 11-12):

Tu [Epicuro] per primo da tenebre così fonde [*tenebris tantis*] hai saputo
suscitare una luce così chiara [*tam clarum ... lumen*]
illuminando [*inlustrans*] i vantaggi della vita [...].
Da flutti così tempestosi e da tenebre così fonde [*tantis ... tenebris*] [Epicuro] ha fatto approdare
la nostra esistenza in tanta tranquillità e nello splendore
di una luce così chiara [*tam clara luce*].

Quell'antitesi è la chiave interpretativa del poema, come si evince dalle reiterate dichiarazioni di Lucrezio (1, 146-148; 2, 59-61; 3, 91-93; 6, 39-41):

Questo terrore dell'animo, queste tenebre [*tenebras*]
non devono dissolverle i raggi del sole, non i fulgidi
dardi [*lucida tela*] del giorno,
ma la visione e la scienza della natura [*naturae species ratioque*].

Non sfuggirà l'originalità della formula linguistica *naturae species ratioque*. Per riprodurre fedelmente il concetto epicureo di conoscenza della natura (*physiologia*) sarebbe stata sufficiente e adeguata l'espressione

sta dichiarazione programmatica di Lucrezio è in sintonia con il lessico tecnico della retorica romana e al contempo si radica nella tradizione epicurea che aveva nella "chiarezza" (*saphéneia*) uno dei suoi cardini espressivi (vedi G. Milanese, *Lucida carmina. Comunicazione e scrittura da Epicuro a Lucrezio*, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 107-108).

ratio naturae; ma Lucrezio intende coniugare la dimensione del pensiero (*ratio*) con quella della vista (*species*): come a dire che pensiero (*lógos*) e visione (*theoría*) sono inseparabili. Ma del "visivo" Lucrezio avremo modo di dire più distesamente.

Il viaggio di Epicuro

Epicuro è l'eroe mortale che per primo con la forza del pensiero (*vis animi*) ha sfidato i pregiudizi degli uomini e la potenza degli dèi, varcando le barriere del mondo in una sorta di rinnovata e ideale spedizione argonautica.

All'inizio del poema, subito dopo l'inno a Venere, Lucrezio celebra l'impresa oltremondana di Epicuro (1, 62-77):

Quando l'umanità, agli occhi di tutti, trascinava
sulla terra una vita abietta
schiacciata sotto il peso della religione [*gravi sub*
religione],
che affacciava il capo dalle regioni celesti, incombando
dall'alto sui mortali [*super ... mortalibus instans*]
con il suo orribile volto,
per la prima volta [*primum*] un uomo di Grecia
[*Gravus homo*] osò alzare contro di essa [*tollere contra*]
gli occhi mortali [*mortalis ... oculos*] e per primo
[*primus*] resisterle [*obsistere contra*].
Non lo trattennero né le favole sugli dèi né i fulmini
né il cielo
con il suo rimbombo minaccioso. Anzi, tutto questo
provocò ancor più l'acuta energia del suo animo
[*acrem ... animi virtutem*] e il desiderio

di violare [*effringere*] per primo [*primus*] le porte
sbarrate della natura [*arta ... naturae ... portarum*
claustra].

Così la vivida forza del suo ingegno [*vivida vis animi*]
trionfò [*pervicit*],
e si spinse lontano, oltre le fiammeggianti mura
del mondo [*flammantia moenia mundi*],
e l'universo immenso [*omne immensum*] egli percorse
[*peragravit*] con la mente e con il cuore.
Di là riporta a noi vittorioso [*victor*] ciò che può
nascere,
ciò che non può, e infine secondo quale legge ogni cosa
ha un potere definito [*fnita potestas*] e un limite
[*terminus*] profondamente radicato.

Le forme linguistiche non mancano di enfatizzare l'originalità (*primum, primus* reiterato) e l'imparità della lotta di un uomo (*homo*), di un essere mortale (*mortalis*), che con il suo assalto al cielo (*tollere contra, obsistere contra, effringere*) ha capovolto la condizione umana (vv. 78-79): quella religione che ci sovrastava e opprimeva viene a sua volta schiacciata sotto i nostri piedi (*pedibus subiecta vicissim / obteritur*) e da carnefice diviene vittima. Una vittoria che ci redime e addirittura "ci eguaglia al cielo" (*nos exaequat victoria caelo*).

Un elogio, questo di Epicuro, particolarmente caro a Giordano Bruno, che lo riprenderà nella *Cena de le ceneri*:

[Ha] trapassati gli margini del mondo, fatte svanir le fantastiche muraglia de le prime, ottave, none, decime, et altre, che vi s'avesser potute aggiungere sfere per relazione de vani matematici e cieco veder di filo-

EPICURO
HA DONATO OCCHI ALLE TALPE!

L'apocalisse di Lucrezio



sofi volgari. Cossì al cospetto d'ogni senso e raggione, co la chiave di solertissima inquisizione aperti que' chiostrì de la verità, che da noi aprir si posseano, nudata la ricoperta e velata natura: ha donati gli occhi a le talpe, illuminati i ciechi che non possean fissar gli occhi e mirar l'imagin sua in tanti specchi che da ogni lato s'opponeno. Sciolta la lingua a muti [...], risaldati i zoppi [...].⁴

Questo viaggio sacrilego di Epicuro viola il tabù classico del viaggio verso l'ignoto, descritto come esperienza costantemente fallimentare e infausta: il volo di Icaro accostatosi troppo al sole, l'andata all'Ade di Orfeo tornato senza Euridice, la spedizione di Giasone alla ricerca del vello d'oro, l'errare di Edipo costellato di una sequenza di sciagure, il "folle volo" di Ulisse oltre le Colonne d'Ercole. Bisognerà attendere Bacone, il fondatore della scienza moderna, per concepire il limite non più come una difesa ma come una barriera da infrangere. Non a caso nel frontespizio della *Instauratio magna* egli rappresenta un veliero che oltrepassa le Colonne d'Ercole e nel basamento riporta i versetti del profeta: "Molti varcheranno la soglia e la conoscenza aumenterà".⁵

4. "Dialogo primo", in *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, Mondadori, Milano 2000, p. 28. L'immagine e l'esaltazione dell'intelletto, che, insoddisfatto delle cose visibili, oltrepassa le barriere del mondo, tornano con accenti linguistici lucreziani anche in Seneca: "Il nostro pensiero scardina le barriere del mondo e non si accontenta di conoscere ciò che gli viene mostrato" (*La vita ritirata* 5, 6: *Cogitatio nostra caeli munimenta perrumpit nec contenta est id quod ostenditur scire*).

5. *Daniele* 12, 4: *Multi pertransibunt et augebitur scientia*.

1. "Io annuncio cose inaudite"

Consapevole di annunciare l'impresa empia di Epicuro – la violazione dei limiti imposti dalle credenze religiose –, Lucrezio invita Gaio Memmio (l'amico caro e stimato cui dedica il poema) e con lui il lettore del suo tempo e di ogni tempo, a non turbarsi di fronte alla *novitas* del suo messaggio, ma piuttosto ad ascoltarlo e vagliarlo (2, 1023-1043):

Ora applica la mente alla ragione autentica [*veram ... rationem*]:
un annuncio mai prima udito [*nova res*] sta per giungere alle tue orecchie
e una visione del mondo mai prima sperimentata [*nova ... species*] si sta a te rivelando [...].
Smetti, pertanto, di farti spaventare dalla novità [*novitate*] delle mie parole
e di rigettare la ragione [*rationem*] dal tuo animo, piuttosto
valuta i fatti con giudizio acuto. Se ti sembrano veri [*vera*], arrenditi; se falsi [*falsum*], combatti.

Di fronte all'insufficienza della vista degli occhi – questo l'annuncio –, occorre affidarsi alla vista della mente (2, 1044-1047):

Lo spazio si estende infinito [*summa loci ... infinita*],
oltre le mura
di questo mondo [*haec ... moenia mundi*], e l'animo
chiede di sapere
cosa c'è più oltre [*porro*], fin dove la mente [*mens*]
può spingere lo sguardo [*prospicere*],
dove il pensiero può lanciarsi e volare liberamente
[*animi iactus liber ... pervolet*].

Per Lucrezio, la conoscenza è un dato assoluto e definitivo e non, come per Seneca, un fenomeno progressivo e collettivo da affidare anche ai posteri, i quali porteranno alla luce realtà che ora ci sono nascoste (*quae nunc latent*) e si meraviglieranno che noi ne ignorassimo l'evidenza (*tam aperta nos nescisse mirentur*).⁶

La triplice scoperta

Nel suo viaggio ultramondano Epicuro ha scoperto che il mondo è destinato alla fine, che si regge su forze contrapposte, che non è unico.

Grazie all'indistruttibilità e all'eternità dei suoi principi primi, gli atomi (*elementa, principia, primordia*), il tutto (*omne*) è imperituro ed eterno (3, 816 [= 5, 361]: *summarum summa est aeterna*). Nel loro sciame sempre attivo e sempre rinnovato, gli atomi formeranno nuove realtà e nuove creature, ma è legge di natura che l'economia globale della natura resti inalterata (2, 303: *Nec rerum summam commutare ulla potest vis*), perché essa ristora continuamente se stessa. La *vita mortalis* – inappellabile la sentenza di 3, 869 – è regolata dalla *mors immortalis*.⁷ Pertanto anche il nostro mondo, al pari di ogni ente e vivente, è destinato al tramonto: ha un'origine e una fine, una nascita e una morte.

Apocalittico lo scenario cosmico prefigurato da Lucrezio: il mondo vedrà le sue mura ridotte in macerie e

6. *Ricerche sulla natura* 7, 25, 4-5; 7, 30, 5: "Molte cose sapranno gli uomini del domani che noi ignoriamo" (*multa venientis aevi populus ignota nobis sciet*).

7. In 3, 1091 la morte è definita *aeterna*.

polvere (2, 1144-1145: *Sic igitur magni quoque circum moenia mundi / expugnata dabunt labem putris<que> ruinas*). Anche se lo spettacolo può apparire incredibile e prodigioso (5, 97: *res nova miraque*), un solo giorno porterà la catastrofe a mari, terre e cielo (5, 92-95: *maria ac terras caelumque ... una dies dabit exitio*); la mole e la macchina del mondo crolleranno di colpo (5, 96: *ruet moles et machina mundi*) sprofondando in un fragore terrificante (5, 109: *horrisono ... fragore*). Non una potenza divina, non l'azione dell'uomo, ma una forza sconosciuta tritura tutte le cose umane (5, 1233-1234: *res humanas vis abdita quaedam / obterit*): "E una forza operosa le affatica / di moto in moto" dirà il lucreziano Foscolo (*Sepolcri* 18-19).

Se, come afferma Lucrezio in 5, 419-421, né il piano (*consilium*) di una mente ingegnosa (*mens sagax*) ordina i principi delle cose (*primordia rerum*) né un patto ne regola i movimenti (*nec ... motus pepigere*), ne consegue che nulla può sottrarsi alla distruzione cosmica (5, 366-375): la profondità dell'abisso (*spatium profundum*) può disperdere le barriere del mondo (*exspargi ... moenia mundi*) e inghiottire tutto perché la porta della morte (*ianua leti*) non è chiusa né al cielo né al sole né alle terre né ai mari, ma "è aperta e li attende con l'enorme e mostruosa bocca spalancata" (*patet immani et vasto respectat hiatu*).

Ravvicinando la propria visione profetica, Lucrezio (2, 1150-1174) dichiara che la fine è ormai prossima, e che il nostro tempo – al pari di ogni corpo giunto al vertice della propria crescita (v. 1130: *summum cacumen*) – conosce già decadenza e vecchiaia:

La nostra epoca [aetas] ormai è stremata [fracta]
 e la terra [tellus], spossata
 dai parti [effeta], genera a stento piccoli animali,
 lei che aveva
 generato tutte le specie e dato alla luce fiere dai corpi
 giganteschi [...].
 Tutte le cose a poco a poco si estinguono e, stremate
 dal lungo cammino della vita [spatio aetatis defessa
 vetusto], si avviano verso la bara [capulum].

Inutili (incassum) ormai le fatiche (labores) del vecchio contadino (grandis arator) e del piantatore di vigne (sator vitis), costretti a rimpiangere il tempo passato (temporibus praeteritis) e le fortune del genitore (fortunas parentis).

Sarà più che una suggestione e curiosità apprendere che la fisica astronomica – con ben altra scala previsionale e computazionale – dà ora in qualche modo ragione all'intuizione del sensista e atomista Lucrezio: "Forse non ancora decrepita e stremata come la immaginava Lucrezio, ma la Terra è già vecchia! Stiamo per andare in pensione. Ci restano soltanto sedici anni da vivere, cioè, fuor di metafora, un miliardo di anni su 4, 5 totali [...] se non ci estingueremo prima da soli".⁸

Altra scoperta di Epicuro: l'universo, costituito di vuoto (inane), oltre che di atomi, sta in equilibrio grazie alla legge dell'"isonomia", la compensazione degli opposti (2, 569-580).⁹ Forze di vita (motus genitales) e

8. T. Pievani, *Finitudine*, Raffaello Cortina, Milano 2020, pp. 17-18.

9. La testimonianza più significativa in proposito ci è tramandata da Cicerone, *La natura degli dèi* 1, 50, dove l'isonomia è definita la legge naturale per cui tutti gli elementi devono risultare pari (necesse est eam esse naturam ut omnia omnibus paribus paria respondeant).

forze di morte (motus exitiales), uguali e contrarie, si avvicendano e si bilanciano, allo stesso modo in cui si succedono giorno e notte, nascita e morte. Nel cosmo c'è, ingaggiata dalla notte dei tempi, una guerra (ex infinito contractum tempore bellum), una contesa di principi equilibrata (aequo ... certamine principiorum), che non vede né vincitori né vinti, ma solo alternanza ed equivalenza di superiorità e di inferiorità, di vittoria e di sconfitta (superant ... superantur).¹⁰ Questa legge paritaria di vita e morte – echeggiata dall'antifona pasquale "Morte e Vita si sono affrontate in un prodigioso duello" (Mors et Vita duello conflixerunt mirando) – si alimenta in Lucrezio delle forme e immagini concettuali ed esistenziali più diverse e drammatiche: penso alla lotta e pacificazione di Venere, dea della vita, con Marte, dio della guerra, nel primo proemio; penso alla terra definita al contempo madre e sepolcro di tutte le cose (5, 259: omniparens eadem rerum commune sepulcrum); penso ai tristi vagiti della nascita (2, 579: vagitibus aegris) intrecciati con i pianti del funerale (v. 580: ploratus funeris atri).

Questa legge di natura avvicenda e vincola tutto e tutti (2, 719: eadem ratio res terminat omnis) nel segno dell'addizione e della sottrazione, dell'accrescimento e della diminuzione, del rinnovamento e della decadenza (2, 74-79):

Hanc "isonomian" appellat Epicurus, id est aequabilem tributionem; in 1, 109 la chiama anche aequilibratas).

10. In 5, 380-395 torna "il conflitto dall'esito incerto" (bellum aequo certamine) tra le "gigantesche membra del mondo" (maxima mundi membra) che combattono "un'empia guerra" (pio nequaquam bello).

Gli elementi primi quello fanno invecchiare [*senescere*],
 questo al contrario fiorire [*florescere*],
 e non si fermano mai: così l'universo si rinnova senza
 posa [*novatur semper*],
 e i mortali vivono questo mutuo scambio di vite
 [*mutua vivunt*].

Alcune specie si accrescono [*augescunt*], altre declinano
 [*minuuntur*],
 in breve tempo mutano le generazioni dei viventi,
 e simili a corridori si trasmettono la fiaccola della vita.

La staffetta della vita – per cui, alternandosi, alcune specie si fermano e altre proseguono – è rappresentata anche iconicamente da *florescere* e *senescere*, convergenti sul piano del significante (due quadrisillabi rimanti), divergenti su quello del significato: la coppia dei due verbi incoativi, indicanti la duplice stadialità progressiva e regressiva, sono lo stigma linguistico di questa perenne trasformazione del reale a somma zero, che sancisce l'unica forma di umanità immortale. Il risultato è che “nessuna cosa rimane uguale a se stessa: tutto si trasforma, / tutto la natura trasmuta e costringe a trasformarsi” (5, 830-831: *nec manet ulla sui similis res: omnia migrant, / omnia commutat natura et vertere cogit*).¹¹ Ma l'attenzione è tutta rivolta alla generalità e alla specie dei viventi, mai ai singoli. A Lucrezio interessa la vita come principio vitale (*zoé*), non come esistenza individuale (*bíos*): la biologia, non la biografia.

11. Frequenti sono in Lucrezio le coppie antitetiche di verbi incoativi che indicano il bilanciamento dei processi di crescita e di decrescita o degradazione: *crescere/senescere* (3, 446); *crescere/tabescere* (5, 680); *putrescit/succrescit* (5, 832 e 833).

La stessa morte – al pari del chicco di grano evangelico che “se non muore non porta frutto” (*Giovanni* 12, 24) – non fa che preludere a nuova vita: “La natura ricrea una cosa dall'altra / e non lascia che alcuna ne nasca se non compensata dalla morte di un'altra” (1, 263-264: *alid ex alio reficit natura nec ullam / rem gigni patitur nisi morte adiuta aliena*). Siamo di fronte a quella stessa natura meccanicistica che nel *Dialogo della Natura e di un Islandese* del Leopardi ricorda all'uomo che “la vita di quest'universo è un perpetuo circuito di produzione e distruzione [...], ciascheduna serve continuamente all'altra, ed alla conservazione del mondo”.¹² Nel frattempo la scienza ci aveva già messi a parte della legge di Lavoisier o della conservazione della materia, per cui “nulla si crea, nulla si distrugge, tutto si trasforma”.

Infine, la scoperta della pluralità dei mondi. Sull'abbrivio degli atomisti Democrito e Leucippo e soprattutto del grande Epicuro (*Epistola a Erodoto* 45: “I mondi sono infiniti”), Lucrezio, in polemica con lo Stoicismo che credeva il mondo divino, unico e razionale,¹³ ipotizza che vi siano altri molteplici, numerosi, infiniti mondi possibili (2, 1052-1086). È la natura stessa a gridare imperiosamente (*vociferatur*) che non c'è alcun confine (*nulla est finis*) e che lo spazio è infinito (*spatium infinitum*):

12. *Operette morali*, a cura di L. Melosi, Rizzoli, Milano 2013⁴, p. 288.

13. Vedi *Stoicorum veterum fragmenta* (= SVF), vol. II, frr. 526-529 Arnim – *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, tr. it. di R. Radice, Bompiani, Milano 2002: significati del termine cosmo (526-529); cosmo uno (530-533); cosmo finito e unitario (534-546); ordinato (558-573); animale razionale (633-645).

In nessun modo si deve pensare verosimile [...] che solo questa terra e questo cielo siano stati creati e che là fuori i tanti corpuscoli di materia non producano nulla [...].

Quindi è più che mai necessario che tu riconosca che esistono in altri luoghi [*alibi*] altri raggruppamenti di materia [*alios ... congressus materiai*] [...], in altre regioni dello spazio altre terre [*alios ... orbis*] e diverse razze di uomini e specie di fiere [...]. Allo stesso modo bisogna dunque ammettere che il cielo, la terra, il sole, la luna, il mare e tutte le altre cose esistenti non siano uniche, ma piuttosto in numero incalcolabile [*numero ... innumerali*].

Di qui la dichiarata e orgogliosa missione di Lucrezio, vero apostolo della ragione (5, 527-529):

Ciò che è possibile e accade per tutto l'universo [*omne*] nei diversi mondi [*variis mundis*] in diversa forma creati, questo io insegno [*doceo*].

La conclusione è sillogistica: se l'universo è infinito, è privo di un centro (1, 1070: *medium nil esse potest*), e quindi l'uomo non occupa una posizione privilegiata ma periferica e inessenziale: governato dalla stessa legge (*eadem ratio*) che regola tutte le cose, composto dagli stessi atomi (*eadem constituunt*) che formano il cielo, i mari, le terre, le piante e tutti gli altri viventi. Nessuna centralità e nessuna gerarchia, ma tutte le

realtà omogenee e disposte in modo orizzontale. In tal modo Lucrezio decreta la fine dell'antropocentrismo classico di marca stoica.

Sarà proprio Lucrezio a introdurre nella lingua filosofica latina la parola *infinitum* in accezione cosmologica positiva,¹⁴ che tornerà martellante nel poema (35 volte): infiniti, incalcolabili sono il tempo, lo spazio, l'universo, la materia, gli atomi, gli stessi universi.

Familiare a noi e benedetta dalla scienza moderna, quella parola doveva apparire rivoluzionaria e financo sacrilega all'uomo classico, per il quale positivo era il *finitum*, "ciò che è fatto e finito", che i Greci chiamavano *téleion*, "giunto a compimento, perfezionato"; mentre *infinitum* era "ciò che è non finito, non misurabile, non controllabile", privo di quella estraneità all'eccesso, di quella misura (*modus*) e di quel limite (*finis*) che erano valori conclamati della classicità e mirabilmente dettati dal Catone di Lucano: "Osservare la misura, non varcare il limite, / seguire la natura".¹⁵ Sfidare e infrangere il *finis*, il *modus*, il *finitum* della natura è esperienza rovinosa e origine di tragedia: nella ribellione di Antigone è la violazione della legge della città (*pólis*) e del decreto (*kérygma*) di Creonte; nella spedizione degli Argonauti guidati da Giasone è la violazione delle leggi della natura (*phýsis*); nell'esperienza incestuosa di Edipo è la violazione della legge del sangue (*génos*).

14. Vedi *Thesaurus Linguae Latinae*, s.v. *infinitus*. La prima attestazione, con valore etico e di segno negativo, è nella *Retorica a Erennio* 2, 22, 34: *cupiditates infinitae* ("le passioni insaziabili").

15. *Farsaglia* 2, 381-382: *Servare modum finemque tenere / naturamque sequi*.

Figure tragiche, perché senza misura e “sfrenate” sono in Seneca sia Medea (*Medea* 103: *effrena coniux*) sia Fedra (*Fedra* 255: *effrena mens*).

Mi chiedo se la nostra epoca, tutta proiettata verso la delegittimazione del limite, non stia già scrivendo una sorta di prologo tragico.

2. In principio era la grammatica

NOVITAS { NOVITAS REI (delle *re*)
NOVITAS VERBI (delle *verba*)

La poesia è un cosmo,
il mondo una parola.
Tuo pensiero era il caso
in versi che al caso nulla dovevano.
Le tue lettere atomi.

CEES NOOTEBOOM

La duplice novitas

Ciò che mi ha sempre sorpreso nel poema di Lucrezio – a partire dagli anni della tesi di laurea, quando anche per un innegabile condizionamento dei tempi si faceva particolare attenzione al vigore ideale e all'aspirità polemica del poema – è la sua duplice novitas: concettuale e verbale, fisica e linguistica, delle cose (*res*) e delle parole (*verba*).

Lo abbiamo appena visto. Per Lucrezio l'intera *natura rerum* è sorretta dalla legge dell'isonomia, l'equilibrio di forze uguali e contrarie. Prodigio della vita e dramma della morte, energie creatrici ed energie distruttrici si affrontano alla pari in uno scontro che si prolunga per l'eternità: un duello nel quale l'universo o meglio i singoli successivi universi periscono, ma gli atomi, infiniti ed eterni, continuano ininterrottamente a dare vita a nuovi e infiniti mondi. In questi mon-

→ ISONOMIA

di gli dèi, incuranti degli uomini, sono collocati a riposo (*summa pace*) e l'uomo non è più al centro ma è "un frammento brulicante del dramma universale".¹ Gioverà ricordare che quello dell'isonomia era nella classicità un paradigma interpretativo applicato non solo alla natura ma anche alla politica – come sinonimo positivo di "democrazia" per indicare la forma politica ideale in opposizione all'"aristocrazia" e all'"oligarchia" – e alla stessa medicina per esprimere lo stato di salute quando tutti gli elementi del corpo sono in equilibrio.²

Non diversa da quella del fisico è la reazione del linguista, colpito dalla struttura composta e dinamica della scrittura lucreziana, regolata anch'essa, al pari della struttura della materia, da una "isonomia testuale", una vera e propria "legge del due" che dissemina e armonizza tutti gli elementi: dalla ripetizione di suoni e sillabe alla reiterazione di segmenti verbali, parole, nessi, emistichi (la prima o la seconda parte di un verso), versi interi, intere sezioni, fino a creare una vera e propria rispondenza e saldatura tra proemi e finali.

Raddoppio, figure additive, alternanze, parallelismi, iterazione di parole identiche o simili per suono o significato: un complesso di regolarità e simmetrie, di figure foniche e verbali, stilistiche e linguistiche che produco-

1. Così Luzi, "Leggere Lucrezio equivale", in *Vicissitudine e forma. Da Lucrezio a Montale il mistero della creazione poetica*, Rizzoli, Milano 1974, p. 73.

2. Vedi il mio *Segui il tuo demone. Quattro precetti più uno*, Laterza, Roma-Bari 2020, pp. 37-39.

no un tutto compatto, concatenato, quasi strofico. Del *De rerum natura* di Lucrezio si potrebbe dire quello che Mandel'stam ebbe a dire della *Commedia* di Dante:

Tutto il poema non è che una sola strofa, unitaria e inscindibile. O meglio, non una strofa, ma una struttura cristallina, un solido. Tutta l'opera [...] è un corpo stereometrico, lo sviluppo per monosillabi del cristallo tematico [...], poliedro di tredicimila facce, mostruoso nella sua regolarità [...]. Una collezione di minerali sarebbe un commento perfetto all'organismo della *Commedia*.³

Parallela all'architettura cosmica corre una cattedrale verbale nella quale Lucrezio ama allineare, addizionare, accumulare, ripetere, variare le singole forme espressive.

A spiegazione di questa lingua e di questo stile di Lucrezio si può addurre una ragionevole concorrenza di fattori: le tendenze della poesia che, ulteriormente accelerate dalla lezione del poeta arcaico Ennio (II sec. a.C.), valorizzano il linguaggio formulare ed esaltano la funzione elativa; l'urgenza didascalica che tende a sottolineare gli aspetti nuovi del messaggio; l'insufficienza della lingua filosofica latina che costringe Lucrezio a caricare alcune parole base di significati inediti (è il caso del frequentissimo *ratio* e dell'onnipresente *res*). Né si può dimenticare che Empedocle – ammirato modello poetico di Lucrezio (1, 731-733) – ripeteva abitualmente versi isolati o gruppi di versi e addirittura

3. "Discorso su Dante", in *La quarta prosa*, tr. it. De Donato, Bari 1967, pp. 140, 171.

teorizzava il procedimento dell'iterazione e della derivazione verbale,⁴ e che lo stesso Epicuro amava ripetere le enunciazioni dei principi fondamentali.⁵ Ma tutti questi precedenti sembrano rimanere esterni al caso lucreziano e non sono sufficienti a spiegare la normatività di fenomeni linguistici che rimandano a una causa più interna e organica, strutturata e unitaria, come appunto conviene a un cristallo.

Come spiegare la "mostruosa regolarità" che governa il cosmo e il poema, la fisica e la lingua, le cose (*res*) e le parole (*verba*)? La *novitas* fisica e la *novitas* linguistica hanno una loro relazione e addirittura un fondamento comune oppure sono autonome e rispondono a leggi proprie?

La risposta ci arriva dall'interno del testo stesso, là dove Lucrezio invita a cercare il grande nel piccolo (2, 123-124): "Anche un piccolo fenomeno [*parva res*] può rappresentare un modello [*exemplare*] / di grandi fenomeni [*rerum magnarum*] e una traccia della loro conoscenza [*vestigia notitiae*]".

L'ordine delle cose

Nel primo libro, ai versi 820-821, Lucrezio enuncia il principio fisico:

4. Vedi 31 B 25 Diels-Kranz: "Anche due volte è bello dire ciò che è necessario"; B 35 Diels-Kranz: "Ma io con rinnovato slancio percorrerò la via dei canti che ho indicato prima, traendo discorso da discorso"; vedi B 24 Diels-Kranz: "Congiungendo l'una all'altra le cime dei discorsi non percorrere compiutamente un solo sentiero" (*I Presocratici*, a cura di G. Reale, tr. it. Bompiani, Milano 2006).

5. Così testimonia Diogene Laerzio 10, 7: "[Timocrate] dice che nei suoi 37 libri *Sulla natura* Epicuro non fa altro che ripetersi".

Gli stessi atomi [*eadem (primordia)*] costituiscono [*constituunt*] il cielo, il mare, le terre, i fiumi, il sole, gli stessi le messi, le piante, i viventi.

Per Lucrezio l'intero complesso della natura è costituito dai medesimi atomi: qui definiti "corpuscoli primordiali" (*primordia*), altrove "corpi primi" (*corpora prima*), "semi delle cose" (*semina rerum*), "corpi generativi" (*genitalia corpora*), "elementi primi" (*elementa primora* o *prima*) o semplicemente "elementi" (*elementa*). Tutte le realtà, le più diverse per dimensione e qualità, sia quelle inanimate sia quelle animate, hanno identica natura; per cui tutto è omogeneo, né si dà alcuna distinzione – per noi così familiare e scontata – tra regno minerale, vegetale, animale: per Lucrezio *natura non facit saltus*. Un'omogeneità del reale inappellabile, assoluta, consacrata dalla sentenza: "La medesima norma delimita tutte le cose" (2, 719: *eadem ratio res terminat omnis*). Questa concatenazione e solidarietà degli elementi, che regola la materia dal piccolo al grande, era già preannunciata in apertura di poema, laddove la natura tutta – dal cielo al mare, dai fiori ai venti, dagli uccelli agli animali a tutte le specie dei viventi – obbedisce, nel segno della connaturalità e della "simpatia", alla legge di Venere, ovvero alla sua forza vitale (*vis*) e al suo incanto cosmico (*lepos*) che muove e feconda ogni specie di esseri animati e inanimati (1, 1-20). Quella legge di natura che il nostro Moravia ha così interpretato:

Gli [a Lucrezio] pareva che il mondo, corrotto, violento e ipocrita com'era, guardato con occhio di mo-

ralista stoico o di lodatore del tempo passato, fosse insopportabile. Perciò occorre ricondurre l'uomo nel novero delle forze naturali, renderlo innocente e insignificante come gli animali che quando uccidono o derubano o si sporcano o tradiscono nessuno pensa a biasimarli e a dedurne che la civiltà va in malora, o come le piante che conoscono soltanto vita, procreazione e morte e tutto il resto è mistero [...]. Abbastanza, pensava, si era parlato delle cose umane da storici, poeti, oratori, teatranti, satirici, filosofi: ora era venuto il tempo grave e deluso di sollevarsi nella luce perpetua del cosmo, là dove non ci sono più né regni né repubbliche né ricchi né poveri, né cose buone né cose cattive, ma soltanto leggi di natura, eterne e infrangibili, di vita e di morte.⁶

Evidenti la distanza e la contrapposizione di questa visione omogenea, orizzontale, paratattica della natura rispetto a quella eterogenea, gerarchica e ipotattica dello Stoicismo, il quale distingueva nettamente quattro livelli di realtà: le formazioni inorganiche contraddistinte dalla forza di coesione (*héxis*); gli organismi vegetali, caratterizzati dalla natura (*phýsis*); il mondo animale abitato dall'anima (*psyché*); il mondo umano contrassegnato dalla ragione (*lógos*: accostato al *noûs*, "l'intelletto", o alla *diánoia*, "l'intelligenza": SVF, vol. II, fr. 459-460 Arnim),⁷ culminante nel *Lógos* divino. Se-

6. "Antico furore", in *I sogni del pigro. Racconti, miti e allegorie*, Bompiani, Milano 1940, pp. 58-59.

7. Vedi Seneca, *Lettera* 124, 14: "Esistono quattro nature: dell'albero, dell'animale, dell'uomo, di Dio" (*Quattuor hae naturae sunt, arboris, animalis, hominis, dei*). Sui diversi livelli della natura secondo gli Stoici vedi M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1967, vol. I, pp. 162-163.

condo tale concezione, tutti gli esseri sono finalizzati gli uni agli altri: "Ogni cosa [...] si genera in funzione di un'altra [*omnia aliorum causa*]: le messi e i frutti della terra a vantaggio degli animali; gli animali a vantaggio degli uomini" (*ibidem*, vol. II fr. 1153); "Gli dèi hanno creato noi uomini per il proprio vantaggio, e gli animali a beneficio di noi uomini" (*ibidem*, vol. II fr. 1152; vedi fr. 528-529); "Il mondo è stato fatto per gli dèi e per gli uomini, cosicché tutto quello che vi si trova è destinato ad essere utile all'uomo" (*ibidem*, vol. II fr. 1131). Al cosmocentrismo del Giardino (così si chiamava la scuola fondata da Epicuro) si contrapponevano l'antropocentrismo e la cosmologia del Portico stoico, per il quale il mondo è retto non dal caso ma dalla provvidenza: vale a dire il volto rassicurante e indeclinabile della necessità (*anánke*) e del fato (*heimarméne*). Sarà Cleante nell'*Inno a Zeus* a celebrare questa armonia universale: "Ma tu gli eccessi sai ridurli a misura, / il disordine all'ordine e le cose ostili sai renderle amiche. / Così tutto hai reso in unità, il bene e il male" (*ibidem*, vol. I fr. 537, vv. 16-18). Tutto il contrario di Lucrezio, per il quale i principi costitutivi delle cose (*primordia rerum*, ovvero gli atomi) non sono né regolati dalla volontà di un dio (2, 180: *nequaquam ... divinitus*) né prodotti dalla mano dell'uomo (2, 378: *neque facta manu sunt*), ma stabiliti dalla natura (*natura ... constant*).

Sorge spontanea la domanda: gli atomi come si uniscono? Come entrano – direbbero i chimici – in rapporti "covalenti" o "ionici"? Identici atomi come possono formare corpi diversi? Se lo chiedeva anche Lattanzio facendo eco a una polemica a lui ben anteriore: "Se la

natura di tutti i corpuscoli [*corpuscola*] è la medesima [*eadem*], in che modo questi producono cose diverse [*res varias*]?”.⁸ La risposta la troviamo al v. 1021 del secondo libro, dove Lucrezio enuncia i cinque principi regolatori degli atomi, che hanno forme finite ma un numero infinito di forme uguali: *concursum motum ordi posituram figuram*, “gli incontri, i movimenti, l’ordine, la posizione, le forme”. Sono questi cinque indicatori a far sì che i corpi esistano, che si differenzino fra loro, che non producano aggregati mostruosi: se quelli cambiano, “anche i corpi devono trasformarsi” (v. 1022: *mutari res quoque debent*).

Concursum motum ordi posituram figuram. Siamo in presenza di un verso asindetico (cioè, privo di congiunzioni), composto da cinque sostantivi (minerali li avrebbe definiti Mandel’stam), con due coppie all’esterno decrescenti per numero di sillabe (*concursum motum*: 3 + 2; *posituram figuram*: 4 + 3) e convergenti al centro verso la parola *ordi*: elemento regolatore per eccellenza, come, oltre al suo significato, sottolineano la sua centralità stilistica e metrica, e la sua configurazione quasi di palindromo (possibilità di lettura inversa). Gli atomi, governati da questi cinque principi ordinatori, temperano il governo del caso e lo allineano a quello della natura: in questo modo si spiegherebbe anche l’apparente contraddizione tra il governo della fortuna (*fortuna gubernans*) e il governo della natura (*natura gubernans*).

Ma – e questa è la seconda obiezione – se gli atomi sono mossi meccanicisticamente da forze naturali e

8. *Le divine istituzioni* 3, 17, 24.

necessarie, quali il peso (*pondus*) e l’urto (*ictus*), come fanno a incontrarsi per dare forma e senso al mondo e alle sue parti? “In base a quale accordo [*quo foedere*], secondo quale intento [*qua mente*] essi si riuniscono?”. Questo si chiede, in maniera non disinteressata, sempre il cristiano Lattanzio (*ibidem*), riproponendo un’obiezione polemica e sarcastica che già Accademici, Peripatetici e Stoici rivolgevano agli atomisti.

Lucrezio agli urti e al peso aggiunge un’altra causa (2, 285: *aliam ... causam*) del movimento e della combinazione degli atomi: il *clinamen* (2, 216-293),⁹ definito “una lieve declinazione degli atomi” (*exiguum clinamen principiorum*), la quale si verifica “in un punto e in un momento indeterminati” (*nec regione loci certa nec tempore certo*). Questa deviazione infinitesimale dalla fissità della forza gravitazionale permette di conseguire un duplice risultato, fisico e morale: da un lato consente la formazione di aggregati e quindi dei corpi (*nil unquam natura creasset*), dall’altro – superando il determinismo meccanicistico degli atomisti Democrito e Leucippo – assicura la spontaneità e l’indeterminazione, e quindi l’autonomia e la libera volontà (*libera voluntas*) dei viventi, definita una “innata potenza” (*innata potestas*) che, sottratta alle leggi indeclinabili del destino (*fatis avolsa*),¹⁰ ci consente di ribellarci e resistere (*quiddam quod contra pugnare obstareque possit*).

9. Le testimonianze sulla teoria epicurea del *clinamen* (vedi Epicurea fr. 281 Usener) si devono soprattutto a Cicerone (*La natura degli dèi* 1, 69; *Il fato* 22-23, 46-48; *I confini del bene e del male* 1, 19).

10. *Fatum* è “una serie di eventi che non inclina”, *indeclinabilis series rerum* (Crisippo presso Aulo Gellio, *Notti Attiche* 7, 2, 1).

A garantire il libero arbitrio, interrompendo le leggi del fato (*fati foedera rumpat*), è appunto il *clinamen*, parola creata da Lucrezio e mai più attestata nella latinità.

Sorprende e al contempo conforta il fatto che Lucrezio (1, 449-458) – dopo aver collocato la *libertas* tra gli *eventa* (qualità accidentali svincolate dalla natura) insieme a schiavitù (*servitium*), povertà (*paupertas*) e ricchezza (*divitiae*), guerra (*bellum*) e concordia (*concordia*), in contrapposizione ai *coniuncta* (qualità essenziali inseparabili dalla natura), quali il peso (*pondus*), il calore (*calor*), la fluidità (*liquor*), il contatto (*tactus*), l'intangibilità (*intactus*) – recuperi tramite il *clinamen* il principio di libertà come ulteriore causa del movimento degli atomi insieme agli urti e al peso, i quali sono *coniuncta*, e non *eventa*. La *libertas* da *eventum* diventa *coniunctum*: una proprietà strutturale dei corpi e degli atomi.

Anche un materialista come Lucrezio non poteva tollerare che la necessità prevalesse sulla libertà.

In questa ricerca della libertà – oltre che infrangere i patti della natura e le leggi del fato – Lucrezio recepi-va la lezione di Epicuro (*Epistola a Meneceo* 133-134), per il quale “era meglio credere ai miti sugli dèi piuttosto che essere schiavi del destino [*heimarméne*] dei fisici: quelli infatti suggerivano la speranza di placare gli dèi per mezzo di onori, questo invece ha implacabile necessità [*anánke*]”. Lapidaria la conclusione del maestro: “La necessità è irresponsabile, il caso [*týche*] instabile, il nostro arbitrio invece è libero [*adéspoton*: “non ha padroni”]. In questo affrancamento dell'uomo dalla ferrea necessità del fato, l'Epicureismo sal-

dava le prioritarie leggi fisiche con le insopprimibili ragioni etiche.

Proprio nella teoria del *clinamen* Marx individuava la distanza di Epicuro rispetto al meccanicismo di Democrito, sebbene l'equiparazione tra libera volontà dell'atomo e libera volontà dell'uomo, da lui attribuita a Epicuro, sia con tutta probabilità autonomo sviluppo del pensiero lucreziano.¹¹

L'ordine delle parole

Nel secondo libro, ai versi 1015-1016 Lucrezio enuncia il principio grammaticale:

Le stesse lettere [*eadem (elementa)*] designano
[*significant*] il cielo, il mare, le terre, i fiumi, il sole,
le stesse le messi, le piante, i viventi.

Rispetto a 1, 820-821, dove è enunciato il principio della formazione dei corpi, qui è enunciato il principio della formazione delle parole. Non sfugge l'identità dei due passi, salvo la sostituzione di *significant* a *constituunt*: là si parlava degli *elementa mundi*, “i principi primi fisici”, gli atomi, che costituiscono i corpi; qui si parla degli *elementa vocis*, “i principi primi grafici”, le lettere, che compongono i versi. Una corrispondenza e sovrapposibilità favorita e giocata dalla parola *elementum*, che, al pari del greco *stoicheion*, significa sia “atomo” sia “lettera”.

11. Così conclude L. Canfora, “Il dottor Marx”, in Karl Marx, *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, Laterza, Roma-Bari 2023, pp. LXIX-LXXV.

Questa specularità tra formazione dei corpi e formazione delle parole poggia sul fatto che i cinque principi ordinatori elencati in 2, 1021 – *concursum motus ordo positura figurae* – sono comuni tanto all'ordine della natura quanto a quello della lingua, come dichiara lo stesso Lucrezio, per cui i versi (*versus*) seguono la stessa norma dei corpi (vv. 1013-1022): se cambiano gli incontri, i movimenti, l'ordine, la posizione, le forme, anche le parole devono cambiare.¹²

Evidente l'enunciazione della scrittura lucreziana come arte combinatoria: gli *elementa*-lettere, al pari di cellule foniche che regolarmente e quasi ritmicamente si riproducono e si moltiplicano, generano tessiture morfologiche e formazioni lessicali regolari, spesso inedite e mai più ripetute, secondo geometrie sicure e incatenature prolungate al limite della monotonia.

Alla concezione dell'omogeneità e parità del reale il linguaggio lucreziano risponde con una spiccata regolarità e omologazione delle forme, ricorrendo a strutture paritetiche e compatte dei significanti. Di qui la miriade di figure foniche, quali la ripetizione dei suoni iniziali (allitterazione) e finali (omeoteleuto), della

12. Alcuni *elementa* (*stoicheia*), quali costituenti originari sia della scrittura sia del reale, erano già stati enunciati dagli atomisti Democrito e Leucippo, come testimonia Aristotele nella *Metafisica* 985 b 13 sgg. (= 67 A 6 Diels-Kranz): "Dicono che tre sono queste differenze: la figura, l'ordine e la posizione [...]. In effetti, A differisce da N per la forma, AN da NA per l'ordine, mentre I differisce da H per la posizione". Sempre a Aristotele si deve la testimonianza che, ancora secondo i due maestri dell'atomismo, gli stessi atomi diversamente combinati formano corpi diversi, allo stesso modo in cui le stesse lettere generano sia la commedia sia la tragedia (*La generazione e la corruzione* 315 b [= 67 A 9 Diels-Kranz]).

stessa parola in casi diversi (poliptoto), di suoni tra fine di parole (rima esterna) o tra fine di prima parte del verso e fine di verso (rima interna o leonina), della sillaba finale e sillaba iniziale di parola (*kakémphaton*). Ma soprattutto a imporsi anche visivamente è il raddoppio della parola: la sua cadenza è così regolare che sembra acquisire una presunzione normativa e sussistere quasi autonomamente, fino a sottrarsi a necessità espressive e ripetersi meccanicamente. Così la parola si riproduce nella geminazione (*tactus enim, tactus; aurea dicta, aurea*), nel poliptoto (a contatto: *caedem caede*; a cornice: *oris ... ora*) o nell'identico costruito iniziale di versi consecutivi (*adde quod ... / adde quod*); si rincorre (*res* torna tante volte in altrettanti versi), si prolunga nell'eco della paronomasia, vale a dire di parole simili nel suono ma diverse nel significato (*amorem umorem; arbor ardor; Ennius perenni; parent parentibus*), si espande in forme che hanno la stessa etimologia (*officium officere; penitus penetrata*), si raddoppia in forme pleonastiche (*etiam quoque* e *quoque etiam; retro retrorsum, forte casu*), si iscrive in un'altra parola (*naturam auram; igni gignier; Tartara atra*), fino a capovolgersi parzialmente in una sorta di palindromo, cioè di parola scritta parzialmente al contrario (*munificat tacita*). Altre volte, ora è un emistichio che si ripete, simile nella lingua e identico nel senso (*effugisse volunt longe longequae remosse; inde redit rabies eadem et furor ille revisit*); ora, nella rispondenza estrema, è una sezione del proemio che torna nel finale; ora, quando il raddoppio si chiude a corto circuito, a essere identicamente ripetuti so-

no versi sparsi o addirittura intere dichiarazioni programmatiche.¹³

Le iterazioni foniche – la vera trama dell'intero testo – sono le cellule linguistiche che creano le nuove parole (*nova verba*).

Così *adauctus* (2, 1122) è la risultante fonica – o se si vuole la contaminazione linguistica – del semplice *auc-tus* (alla fine del verso precedente) e del prefisso *ad-* di *adultae* (alla fine del verso seguente), speculari a *adauctus* dal punto di vista linguistico, prosodico e parzialmente anche semantico:

Qui la natura con le sue forze frena la crescita [*auctum*].
Infatti tutte le creature che vedi ingrandire con ilare
slancio [*adauctu*],
e a poco a poco salire i gradini dell'età adulta [*adultae*]
[...].

Analogamente *condurat* (6, 968) ricorre a un prestito fono-semantico (prefisso *con-* di *conducit*) e a uno etimologico (parola della stessa radice: *durata*): ne deriva una serie di tre termini incolonnati (*conducit-condurat-durata*), i quali hanno lo stesso numero di sillabe, la stessa quantità prosodica, la stessa sede metrica:

Ma [il fuoco] contrae e restringe [*conducit*] il cuoio
e la carne.
L'acqua poi indurisce [*condurat*] il ferro tratto
dal fuoco,

13. Per la segnalazione dei passi delle espressioni qui citate e per ulteriori esempi, rinvio al mio *Lucrezio. Le parole e le cose*, Pàtron, Bologna 2005³, in particolare pp. 49-51; 103-105.

ma ammolisce il cuoio e la carne induriti [*durata*]
dal calore.

Ancor più significativo il caso della coppia verbale *uvescunt/serescunt* (1, 306):

Sospese sul lido dove si infrangono le onde, le vesti
[*vestes*]
si inumidiscono [*uvescunt*], distese al sole [*sole*]
si asciugano [*serescunt*].

Le due parole convergono sul piano della forma (collocate a cornice del verso, sono trisillabiche e rimanti) e divergono sul piano del senso (“bagnarsi” e “asciugarsi”); e mentre *uvescunt* è voce creata da Lucrezio – ripresa da Orazio con valore traslato (*Satire* 2, 6, 70, detto dell'ubriacone “inumidito dal vino”) e nel IV sec. d.C. da Avieno con valore fisico (*Fenomeni* 1580, detto della terra “bagnata dalle piogge”) –, *serescunt* è forma nuova mai più ripresa (*hápax* assoluto). Quello che più interessa è il processo “poietico” che sta alla base delle due neoformazioni: il segmento fonico *ves-* di *vestes* si riproduce nel contiguo *uvescunt*, selezionato a scapito dell'equivalente e più fortunato (*h*)*umescunt*, e pone le condizioni per la successiva formazione di *serescunt*, anch'esso caratterizzato, e forse anche favorito, dall'alitterazione con la parola precedente (*sole*).

Come in questo caso, la legge del due si rivela particolarmente produttiva di *nova verba* nelle coppie rimanti: tra queste, spiccano *paulatim* (a poco a poco)/*moderatim* (in giusta misura) di 1, 323; *levore* (levigatezza)/*squalore* (ruvidezza) di 2, 423 e 425; *canor* (can-

to)/*clamor* (clamore) di 4, 181-182 (= 910-911); *formatura* (struttura)/*figura* (forma) di 4, 552; *coniectus* (concentrazione)/*eiectus* (espulsione) di 4, 959-960.

Coerenti e felici, pertanto, i versi dello scrittore olandese Cees Nooteboom nella poesia *Lucrezio*: “La poesia è un cosmo, / il mondo una parola. / Tuo pensiero era il caso / in versi che al caso nulla dovevano. / Le tue lettere atomi”.¹⁴ Non sfugge qui la dotta allusione a chi contestava la concezione atomistica ed epicurea del testo come combinazione di lettere: chi oserebbe attribuire al concorso fortuito di segni grafici gli *Annali* di Ennio, obiettava Cicerone (*La natura degli dèi* 2, 93), oppure le *Sentenze capitali* di Epicuro, riprenderà Plutarco (*Gli oracoli di Delfi* 399 e [= *Epicurea*, p. 342, 6-9 Usener])?

L'officina linguistica di Lucrezio dà torto ai detrattori della scrittura combinatoria epicurea.

Le parole della grammatica

La corrispondenza dei due piani, fisico e verbale, enunciata nei rispettivi passi programmatici (1, 820-821 e 2, 1015-1016) è comprovata dalla compresenza e condivisione di alcune parole base.

Oltre al già ricordato *elementa* (“atomi” e “lettere”), si segnala *lepos*, “grazia, incanto, fascino”, parola chiave della concezione lucreziana in quanto essa non è solo legge del cosmo (1, 15) riferita a Venere, personificazione della forza fecondante della natura, ma anche principio della poesia (1, 28; 1, 934 [= 4, 9]). Lo stesso

14. “Lucrezio”, da *Il poeta e le cose* (1989), in C. Nooteboom, *Lucrezio ovunque* (2012-1964), tr. it. Einaudi, Torino 2016.

vale per *clinamen*:¹⁵ come il *clinamen* è legge del congiungimento atomico e principio generativo dei corpi, così la *declinatio* (vale a dire la flessione del nome e del verbo) è legge generale del linguaggio e principio generativo del lessico. È quanto afferma, negli stessi anni di Lucrezio, Varrone nel trattato su *La lingua latina*: la *declinatio* – da lui paragonata (10, 22) alla scacchiera dove le pedine (*latrunculi*) scorrono (*declinantur*) su due ordini, uno trasversale, che riguarda la declinazione dei casi (come *albus albi albo*), l'altro perpendicolare, che riguarda la declinazione del genere (come *albus alba album*) – “è stata introdotta [...] per una ragione utile e necessaria. Se infatti non fosse avvenuto così, noi non potremmo apprendere un numero così grande di parole [...] e anche conoscendole, non potremmo da esse vedere il sistema relazionale che lega tutte le cose” (8, 3).

Ma è Lucrezio stesso a fornirci un esempio sorprendente di questa traslazione di codici da un ordine all'altro attraverso l'esempio della paronomasia, figura retorica che accosta parole vicine nel suono e lontane nel senso (1, 901-914):

Nel legno [*lignis*] non si annida il fuoco [*ignis*],
eppure ci sono molti semi di calore
che, confluiti per l'attrito, causano incendi nei boschi
[...].

Non vedi ora finalmente [...] .
che gli stessi elementi di poco mutati fra loro generano

15. *Clinamen* è parola lucreziana, unica nella latinità, al posto del consueto *declinatio*, proprio della prosa.

i fuochi [*ignis*] e il legno [*lignum*]? Così le stesse parole [*verba*] sono formate di lettere [*elementis*] di poco mutate fra loro quando con nome diverso distinguiamo [*distincta voce*] ligneo [*ligna*] e igneo [*ignis*].

Questa osmosi e convertibilità di ordine fisico e di ordine linguistico apparirà meno sorprendente e addirittura naturale e logica quando, in una sorta di agnizione, scopriamo che quelle cinque voci, che ordinano sia il cosmo sia il testo, sono parole tecniche della grammatica e della retorica latina e, ancor prima, di quella greca: *concursum* (*synkrousis*),¹⁶ *motus* (*kinesis*),¹⁷ *ordo* (*taxis*), *positura* (*thesis*), *figura* (*schêma*).

L'agnizione della coincidenza fra le proprietà delle *res* e quelle dei *verba*, e soprattutto dell'identità di terminologia atomistica e terminologia grammaticale, da un lato rende ragione sia della compositività del testo sia della leggibilità del cosmo, dall'altro proietta nel cosmo la matrice del modello grafico e alfabetico: la lingua modello della realtà, il testo del cosmo, l'etimologia dell'atomologia; per cui il poema si configura come un'esecuzione grammaticale del cosmo. Come a dire che in principio era la grammatica. In questa direzione andava anche la lettura lucreziana

16. Impiegata nell'indicare diversi fenomeni fonetici, quali la sinalefe (fusione di vocali consecutive, l'una finale l'altra iniziale di parola), l'eclissi (caduta di fonema interno o finale di parola), lo iato, il quasi-dittongo.

17. Parola tecnica per indicare la flessione del nome e soprattutto del verbo.

di Italo Calvino: "La scrittura modello d'ogni processo di realtà".¹⁸

La fiducia nel reale è consapevolezza di poterlo leggere e quindi affidamento alla parola: per Lucrezio era il verbo della grammatica; per Dante sarà il verbo della fede che rivela "ciò che per l'universo si squaderna";¹⁹ per Galileo, il verbo della matematica che illumina l'"oscuro laberinto".²⁰

In verità già Platone, oltre a insistere sul paragone con le lettere dell'alfabeto per dimostrare – secondo il principio dell'inferenza analogica – il passaggio dal noto al non noto (*Repubblica* 368 d, 402 a-c; *Teeteto* 206 a-208 a), teorizzava che la scrittura è il modello conoscitivo, anzi il modello del modello (*Politico* 278 d-e: *tò paradeigma tou paradeigmatos*), e che le lettere e le sillabe conoscibili dell'alfabeto sono i modelli che, al pari di ostaggi in nostro possesso, garantiscono la teoria degli elementi primi inconoscibili (*Teeteto* 202 e).

L'equipollenza di struttura fisica e struttura verbale conduce Lucrezio a una attenta valutazione e valorizzazione di tutte le realtà, avvertite parimenti importanti, degne, nobili: minerali, piante, fiumi, cielo, mare, terra, fiere, uomini. Il pianto della giovenca che ha smarrito il vitellino e di Ifigenia che si avvia all'altare per essere sacrificata; l'elogio di Epicuro e l'invettiva contro i fi-

18. *Lezioni americane*, Garzanti, Milano 1988, p. 28.

19. *Paradiso* 33, 85-87: "Nel suo profondo vidi che s'interna, / legato con amore in un volume, / ciò che per l'universo si squaderna".

20. Vedi *Il Saggiatore* 6: "Egli [l'universo] è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto".

losofi superstiziosi; la descrizione del pulviscolo degli atomi e dei dannati dell'Acheronte, della genesi e del collasso dell'universo, della Venere generatrice di vita (*genetrix*) e della Venere plebea (*vulgivaga*), della serenità del saggio e della disperazione dell'innamorato o dell'appetato: tutto ha pari dignità e richiede pari impegno di stile e di lingua.

Tutto generato dall'atomo e riconducibile all'atomo e tutto figurabile in diversità di parole ma con identità di lettere, secondo leggi non meno certe. Un abisso separava Lucrezio dall'ideale retorico classico che, fondato su una forte coscienza gerarchica, veniva così formulato da Cicerone: "Vero oratore è colui che sa trattare i temi umili con semplicità, quelli elevati con solennità, quelli ordinari con misura" (*L'oratore* 100: *is est enim eloquens, qui et humilia subtiliter et alta graviter et mediocria temperate potest dicere*).

3. Il velo e il vero

Giungerà l'ora della mezzanotte in cui ognuno dovrà smascherarsi.

SØREN KIERKEGAARD

La maschera e il volto

Nel prologo del terzo libro, ai versi 55-58, Lucrezio dichiara che la nostra vita è ossessionata da attese e aspirazioni, da progetti e passioni che nei momenti di verità, ovvero nell'ora del dubbio e del pericolo (*in dubiis periculis*) e della fortuna avversa (*in rebus adversis*), si rivelano illusioni e disgrazie. Allora, quando la vita ti viene a trovare, si manifestano la nostra identità (*qui sit*) e autenticità (*verae voces*): allora, tolta la maschera, rimane la cosa (*eripitur persona, manet res*), caduto il velo, appare il vero. La verità è opera di sottrazione e non di cumulo. Proprio *persona/res* è, insieme a *lux/tenebrae*, l'altra antitesi regina che assurge a chiave interpretativa del poema.

Il *De rerum natura* si presenta come una grande opera di smascheramento e di "disvelamento": di verità (*a-létheia*, come la chiamavano i Greci) e di "rivelazione" o "apocalisse" (*apokálypsis*, come la chiamavano gli Ebrei che parlavano greco). Consapevole della distanza

tra apparenza e realtà e della differenza tra credere e capire, Lucrezio toglie qualunque diaframma e intermediazione si annidi nella nostra storia, cultura, esperienza. L'analisi non lascia scampo: politica, religione e amore sono costruzioni della mente, sovrastrutture che noi perseguiamo invano (*nequiquam*), perché non rispondono a bisogni iscritti nelle leggi di natura; la lingua deve stabilire un rapporto non mediato ma diretto e univoco con le cose; il progresso tecnico non può invalidare e contraddire lo stato di natura; la morte, per noi così innaturale e scandalosa, è una forma di giustizia. Così come ci appaiono e come si sono affermate, queste forme e pratiche antropologiche sono tutte forme di alienazione e di inganno; facce che celano, non volti che svelano segreti e verità.

Egli intende strappare queste maschere, liberare gli uomini da tali cattività, capovolgendo le tavole dei valori, a cominciare da alcuni principi etici, sociali e politici venerati come divinità: su tutte, *Pietas* e *Virtus* che, insieme a *Iustitia* e *Clementia*, senato e popolo romano riconosceranno a Augusto iscrivendole nello scudo d'oro collocato nella curia.

La *pietas* tradizionale comportava l'accettazione di far parte di una comunità organizzata gerarchicamente e la coscienza della subordinazione dell'individuo a valori che lo trascendono. Di qui la triplice declinazione politica, etica, religiosa: *pietas erga patriam*, la cura dell'interesse della collettività; *pietas erga parentes*, il rispetto della famiglia; *pietas erga deos*, il culto degli dèi. Modello di questo *civis* è Enea, il quale subordina l'amore per Didone al destino politico della fondazione

di Roma. Nessuna traccia di tutto questo in Lucrezio, il quale riduce, o meglio, innalza la *pietas* all'atto della mente che senza alcun turbamento contempla tutte le cose (*tueri omnia pacata mente*).¹

Analogo capovolgimento Lucrezio compie nei confronti della *virtus*, identificata da sempre con l'impegno e la militanza politica. Per Cicerone, a differenza delle abilità tecniche, delle arti e dei mestieri, che possono essere appresi e messi da parte, e quindi comunque conservati anche se non esercitati, la *virtus* richiede un esercizio costante ed esiste solamente se messa in pratica (*La repubblica* 1, 2: *virtus in usu sui tota posita est*). Non solo: il suo impiego ideale, il suo adempimento al massimo grado (*usus maximus*) si realizza nel governo della città (*gubernatio civitatis*). Per Lucrezio la *virtus*, lungi dal rievocare un ideale quiritario, è la forza che, unita all'astuzia (*dolus*) e alla velocità (*mobilitas*), ha salvaguardato la specie delle bestie feroci (5, 857-863); è il prodigioso vigore delle mani e dei piedi che ha consentito agli uomini primitivi di prevalere sugli animali selvatici (5, 966: *manuum mira ... virtute pedumque*); è il coraggio di Epicuro (1, 70: *animi virtutem*) che ha osato (*est ... ausus*) violare le barriere dell'aldilà (1, 67-74).

Stesso discorso vale per la *libertas*. Mentre in Grecia liberi si nasce, a Roma si diventa, grazie a un triplice fondamento: istituzionale (la sostituzione della Repubblica al regno con la cacciata dell'ultimo re Tarquinio il Superbo nel 509 a.C.); giuridico (il primato della legge); sociale (l'estensione del diritto di cittadinanza). Per Lu-

1. Vedi cap. 4, pp. 80-85.

crezio alle ferree leggi della fisica non sfugge neppure la *libertas*, concepita come una proprietà non accidentale, storica o personale ma costitutiva delle cose stesse: una "declinazione" degli atomi (*clinamen*) dal loro movimento verticale. La *libertas* è anche un *coniunctum* dei corpi, non solo un *eventum* dell'uomo.²

Pertanto nella Roma repubblicana, paralizzata dalla tradizione (*mos maiorum*), collassata moralmente e politicamente, sfigurata – come testimonia il contemporaneo Sallustio – dalla febbre del potere (*ambitio*) e dalla brama del denaro (*avaritia*), Lucrezio irrompe con il fuoco e con la spada del profeta apocalittico e iconoclasta, annunciando idee nuove, *res novae*: cose inaudite, rivoluzionarie. A Roma, mentre il *notum* era tranquillizzante e oggetto di culto perché non metteva in discussione l'ordine costituito, il *novum* era motivo di sospetto, esilio, persecuzione: *novus* era definito l'uomo che si affacciava alla carriera politica provenendo da una famiglia non *nobilis*; *nova*, pertanto illegale (*illicita*), era stigmatizzata la religione cristiana che rifiuterà i riti e i sacrifici della religione ufficiale; Seneca nella *Medea* definirà maledetta e sacrilega (*nefas*) la spedizione degli Argonauti, partiti alla volta di una terra *nova* e alla ricerca di leggi *novae*, dimentichi della terra *nota* e delle leggi *notae*, e guidati da Giasone che celebrerà *novae* e funeste nozze. Pertanto non sorprende se gli Epicurei, oltre a essere espulsi da Roma (questa la sorte toccata ai primi filosofi nel II a.C.),³ saranno accomunati ai Cristiani nell'accusa di ateismo, perché ne-

2. Vedi cap. 2, pp. 43-45.

3. Vedi, *infra*, p. 90.

mici della religione di Stato: durante le celebrazioni dei misteri pagani, al grido del venditore di oracoli "Fuori i Cristiani", la folla rispondeva "Fuori gli Epicurei".⁴

Sovvertitore di tutti i valori e ideali tradizionali, a Roma Lucrezio doveva apparire un errore anagrafico: *átopos*, come il Socrate di Platone, "uno senza luogo, fuori posto", atipico, irregolare. "Fuggi, o felice, ogni genere di cultura" non era, del resto, l'imperativo categorico del maestro Epicuro?⁵

Vedere l'invisibile

Lucrezio toglie la maschera (*persona*) alle cose (*res*). Ben diversa la posizione dell'idealista e dialettico Seneca, secondo il quale bisogna togliere la maschera non solo alle persone ma anche alle cose e restituire a esse il loro vero aspetto: *Non hominibus tantum sed rebus persona demenda est et reddenda facies sua* (Lettera 24, 13). Sulla scia della dottrina di Platone, Seneca invita ad ammirare le forme ideali di tutte le cose che volano nel più alto dei cieli (Lettera 58, 27: *miremur in sublimi volitantes rerum omnium formas*) e addirittura a mettere in dubbio l'esistenza reale delle cose (*an sint omnino dubium sit*).

Al riparo dalla metafisica platonica e dalla dialettica stoica,⁶ Lucrezio si attesta sul puro terreno fisico della vista, la quale non lascia spazio né a ideali né a utopie. Tutto è in presa diretta, senza alcuna intermediazione.

4. Luciano, *Alessandro venditore di oracoli* 38.

5. Epicurea fr. 163 Usener: *paideían dé pâsan, makárie, pheûge*.

6. Vedi, *infra*, pp. 65, 119.

La vista degli occhi ci rivela la vita inautentica degli uomini smarriti e senza meta, come recita il celebre prologo del libro secondo (vv. 1-13):

Dolce [*suave*], quando i venti sconvolgono le distese
del grande mare,
contemplare [*spectare*] da terra l'affanno grande di altri,
non perché il tormento di qualcuno ci procuri
soddisfazione e piacere,
ma perché è dolce [*suave*] vedere [*cernere*] da quali mali
tu non sei afflitto.
Dolce [*suave*] è anche guardare [*tueri*] le grandi contese
di guerra
ingaggiate in campo aperto, senza che tu incorra
in alcun pericolo.
Ma nulla è più dolce [*dulcius*] che abitare gli elevati
templi sereni
saldamente fortificati dalla dottrina dei sapienti,
da dove tu possa abbassare lo sguardo [*despicere*]
sugli altri e vederli [*videre*] errare
qua e là smarriti [*palantis*] e cercare senza meta
la via della vita,
fare gare di intelligenza, sfidarsi a chi è più nobile,
sforzarsi notte e giorno con fatica straordinaria
per giungere al colmo della ricchezza e impadronirsi
del potere.

Nei primi nove versi ricorrono ben cinque verbi appartenenti alla sfera semantica del "vedere" (*spectare*, *cernere*, *tueri*, *despicere*, *videre*), probabilmente la più ricca del poema: il filosofo contempla ora da terra le disavventure di chi si è lanciato nelle tempeste della vita, ora dall'alto della rocca del suo sapere il vano tumul-

tuare ed errare degli uomini,⁷ facendo esperienza del vero piacere (*suave* tre volte, *dulcius*), valore primario della dottrina epicurea.

La vista della mente ci rivela lo spettacolo della natura e dei suoi segreti (2, 16 sgg.), di fronte ai quali noi sperimentiamo il brivido e il piacere della conoscenza (3, 14-30):

Non appena la tua ragione [*ratio*] [Epicuro]
ha cominciato a proclamare
la visione della natura scaturita dalla tua mente divina,
si disperdono i terrori dell'animo, le barriere del mondo
si allontanano
e le cose io vedo [*video*] compiersi attraverso tutto
il vuoto [*totum ... inane*] [...].
Al contrario, in nessun luogo appaiono i templi
dell'Acheronte [*Acherusia templa*]

7. Questo proemio del secondo libro, privilegiato dalla letteratura lucreziana e comunemente interpretato – fin dai tempi di Voltaire (vedi *Dictionnaire philosophique*, s.v. *Curiosité*, in *Oeuvres complètes*, Garnier, Paris 1878, vol. xviii, p. 306) – come "rapsodia per una serenità egoistica" (M. Serres, *Lucrezio e l'origine della fisica*, tr. it. Sellerio, Palermo 1980, p. 15), celebra la solitudine (*lâthe biôsas*) e l'imperturbabilità (*ataraxia*) del saggio epicureo. L'immagine dello scampato alla tempesta e di chi dalla terraferma contempla compiaciuto il naufragio altrui era diffusa nella classicità da Euripide (*Baccanti* 902-904: "Felice chi dal mare / sfuggito ha la tempesta e il porto ha toccato, / felice chi al di là dei travagli / è giunto") a Cicerone (*Lettere ad Attico* 2, 7, 4: "Sento il desiderio di stare a guardare dalla terraferma il naufragio di questa gentaglia", *cupio istorum naufragia ex terra intueri*), e diviene nella storia bimillenaria metafora dei rischi della "navigazione della vita" e degli atteggiamenti fondamentali che si assumono nei confronti del mondo: sicurezza/rischio, estraneità/coinvolgimento, spettatore/attore (vedi H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, tr. it. il Mulino, Bologna 1985).

né la terra a sua volta impedisce che si scorga
 [dispiciantur] tutto ciò
 che sotto i nostri piedi si svolge nello spazio vuoto.
 Di fronte a questa visione un piacere quasi divino
 [quaedam divina voluptas],
 e un brivido [horror] mi invade, perché così, grazie
 alla potenza della tua mente,
 la natura, tanto manifesta nel dischiudersi,
 in ogni parte si è disvelata.

Da un lato la duplice vista, degli occhi e della mente, permetteva a Lucrezio la piena rivelazione dell'esatta natura delle cose; dall'altro, l'esperienza congiunta di "visione" e "piacere" gli consentiva il connubio dell'ideale della vita dedita alla contemplazione (*bíos theoretikós*) con quello della vita dedita al piacere (*bíos hedonikós*).

La secreta facultas, ovvero il DNA delle cose

Questa concezione naturalistica non convinceva Platone, per il quale la spiegazione su base fisica costituisce una sorta di "prima navigazione", quella in cui gli uomini in mare si affidano alla forza naturale dei venti; ma per la traversata della vita, anziché alla navigazione condizionata dalle forze naturali e occasionali dei venti, bisogna ricorrere alla "seconda navigazione" (*Fedone* 99 c-d: *deúteros ploûs*), assicurata dal controllo e dalla certezza dei remi, che ti soccorrono laddove non spirerà più il vento. Fuor di metafora: al piano esterno della natura (*phýsis*) va sostituito il piano autonomo della ragione (*lógos*) e dei ragionamenti (*lógoi*), gli unici in grado di ricercare la causa (*tèn tês aitiás zétesin*) e co-

gliere la verità del reale (99 e: *tôn ónton tèn alétheian*), la quale risiede non nelle cose ma nelle idee. Agli occhi del corpo, propri dell'indagine empirica e condizionati dalle apparenze sensibili e fisiche, Platone sostituisce gli occhi dell'anima, che colgono la realtà sovrasensibile e ultrasensibile: metafisica, appunto.

Opposta la direzione in cui procede Lucrezio, "visionario di ciò che esiste".⁸ Per lui visione degli occhi e visione della mente si sposano (*naturae species ratioque*) e rinviano all'unico piano della natura: anche se Lucrezio (4, 384-386) rivendica il primato conoscitivo della ragione (*animi ... ratio discernere debet*), che deve interpretare correttamente le sensazioni visive e non lasciarsi ingannare dalle illusioni ottiche (*nec possunt oculi naturam noscere rerum*), e mette in guardia dall'imputare agli occhi la colpa della mente (*animi vitium hoc oculis adfingere noli*).

Infatti conoscere le cause comporta scoprire la *secreta facultas*: quella proprietà "separata", "nascosta" e quindi "segreta" che caratterizza, distingue, specifica ogni singola e determinata realtà (1, 173: *certis in rebus inest secreta facultas*); nella consapevolezza che "non può da tutto nascere tutto" (1, 172: *nequeunt ex ominibus omnia gigni*). Esempio a questo proposito è l'episodio della giovenca, la quale, noncurante degli al-

8. L'espressione è tratta dal romanzo *Atlante occidentale* (Einaudi, Torino 1985) del caro, compianto Daniele Del Giudice: "Lei forse pensa che un visionario sia qualcuno che vede mostri, che vede un ponte tendersi ad arco e scoppiare, non uno che sente la porosità del suo cemento senza toccarlo: io sono un visionario di ciò che esiste, un visionario di quello che c'è, e tale visione, per precisione e densità, non è meno sconcertante" (p. 59).

tri vitellini e tutta intenta a ritrovare la propria creatura, "cerca qualcosa di suo, di ben noto" (2, 366: *quiddam proprium notumque requirit*).

Questo l'impegno, questa soprattutto la fiducia che Lucrezio ripone nella *ratio* per la scoperta della *secreta facultas*, ovvero del DNA che caratterizza ogni singola realtà: una *ratio* che porta la luce e la salvezza del vero.

Ben diversa la *ratio* del Leopardi. Al risplendere della ragione, in Leopardi c'è il nulla, la morte: "All'apparir del vero / tu, misera, cadesti: e con la mano / la fredda morte ed una tomba ignuda / mostravi di lontano" (*A Silvia*, 60-63); in Lucrezio, – lo abbiamo appena visto – compaiono la serenità dell'anima, la visione luminosa delle cose, il piacere per il disvelamento dei segreti della natura, e scompaiono le paure dell'oltretomba. In Leopardi non ritroviamo l'orgoglio e il titanismo di Lucrezio.

Lucrezio non è un banditore del nulla. Egli si aggira nel buio delle tenebre, senza alcun compiacimento né alcuna familiarità, ma con l'unico intento di approdare alle spiagge divine della luce (*dias ... luminis oras*); non lascia il lettore in balia di se stesso, del caos e della morte, ma per ognuna delle strade chiuse propone una via d'uscita. Come si conviene a ogni classico, che scrive di noi e soprattutto per noi:

Nessuno sia respinto nel nulla, neanche chi ci starebbe volentieri. Si indaghi sul nulla con l'unico intento di trovare la strada per uscirne, e questa strada la si mostri ad ognuno. Si perseveri nel lutto e nella disperazione per imparare la maniera di farne uscire gli altri, ma non per disprezzo della felicità, che compete

alle umane creature, benché esse la deturpino e se la strappino a vicenda.⁹

Una dottrina (*ratio*), quella epicurea, tanto nobile quanto impopolare, di fronte alla quale – incalza Lucrezio (1, 944-945) – la folla (*vulgus*) indietreggia e reagisce con sdegno (*retro abhorret*) perché la ritiene troppo dura e sgradevole (*tristior*). Nulla, pertanto, di più erroneo e fuorviante di certa vulgata antiepicurea e delle deformazioni caricaturali degli avversari: da Plutarco, che scrive il pamphlet *Non si può vivere una vita felice secondo Epicuro*, a Agostino, il quale definisce Epicuro "un porco che si rotola nel luridume dei piaceri carnali".¹⁰

La soglia scomparsa

Tutto intento a disvelare la verità, Lucrezio si preoccupa di togliere la maschera (*persona*) e mostrare la realtà (*res*), confortato dal principio atomistico della transitività tra parole e cose, in opposizione al principio stoico che ne teorizzava il rapporto dialettico.¹¹ Di qui la sua raccomandazione (2, 1042-1043): arrendersi al vero (*si tibi vera videntur, / dede manus*) e combattere il falso (*si falsum est, accingere contra*). Tra vero e falso, dunque, un dualismo insanabile, uno iato naturale, una soglia di separazione netta.

9. È, questa, la legge dello scrittore, secondo Elias Canetti, *La coscienza delle parole*, tr. it. Adelphi, Milano 1984, p. 396.

10. *Commento ai Salmi* 73, 25: *porcum ... volutantem se in caeno carnali*.

11. Vedi, *infra*, p. 119.

La questione era stata al centro anche della riflessione sofistica, in particolare di Gorgia (480 ca-380 ca a.C.), maestro indiscusso della *téchne* verbale e dei suoi incantamenti. Il principe dei Sofisti, sostituendo il concetto di “vero” (*alethés*) con quello di “verosimile” (*eikós*), concludeva: “Un discorso persuade se è scritto con arte [*téchne graphéís*], non se è detto secondo verità [*aletheía lechtheís*”.¹² Sua anche la definizione della vita come “contesa di parole” (*hámillá lógon*), secondo la dottrina relativistica dei Discorsi Duplici (*Dissoi Lógoi*): vero/falso, buono/cattivo, giusto/ingiusto, bello/turpe, utile/non utile, folle/assennato, necessario/non necessario e così via.

Ai giorni nostri, il problema si pone in modo totalmente inedito, e direi capovolto. La falsificazione è così invasiva da minacciare la funzione e il concetto stesso di vero: ormai invertita la sentenza di Seneca, per cui non “ciò che è vero, lo considero mio” (*Lettera 12, 11: quod verum est, meum est*), bensì “ciò che è mio, lo considero vero”. Il vero e il falso si scambiano, si identificano fino ad annullare la soglia di distinzione. Nessuna duplicità, nessun antagonismo, nessun duello tra il vero (o verosimile) e il falso a causa della scomparsa di uno dei due contendenti.

Censurato il modo di pensare duale e antilogico, siamo entrati nell'era della post-verità, nella quale non si può accasare non solo l'intransigente Lucrezio, ma neppure il relativista Gorgia.

12. 82 B fr. 11 Diels-Kranz.

4. Il grande imbroglio

Io non conosco al mondo
nulla di più meschino di voi, o dèi.

JOHANN WOLFGANG VON GOETHE

“Io mi propongo anzitutto di sciogliere l'animo dagli stretti nodi delle credenze religiose” (4, 6-7: *primum ... artis / religionum animum nodis exsolvere pergo*).¹ Più che una confessione personale o l'annuncio di un impegno etico, quella di Lucrezio è una dichiarazione di guerra a un sistema che aveva saldato religione e politica, e aveva consegnato corpi e anime alla sfera pubblica: per cui essere *civis Romanus* equivaleva a essere *homo religiosus*. Lo chiarisce un categorico, orgoglioso e nazionalista Cicerone:

1. Lucrezio qui riconduce *religio* a *religare*, “legare”: etimologia popolare accreditata anche dagli autori cristiani, i quali vedevano nell'esperienza religiosa un vincolo e un'obbligazione dell'uomo con Dio. In verità, l'etimologia fonetica rinvia a *re-legere*, “raccolgere ripetutamente”, “valutare accuratamente”: di qui il significato di *religio*, “scrupolo, scrupolo religioso” (vedi G. Lieberg, “Considerazioni sull'etimologia e sul significato di ‘religio’”, in *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 102, 1974, pp. 34-57). La parola *religio* è creazione linguistica latina così originale da non avere equivalenti in greco e da imporsi a tutta la cultura occidentale (vedi R. Schilling, “Le Romain de la fin de la République et du début de l'Empire en face de la Religion”, in *Antiquité Classique*, 41, 1972, pp. 540-541).

Noi non siamo superiori agli Ispanici per il numero né ai Galli per la forza né ai Cartaginesi per l'astuzia né ai Greci per le arti né agli Italici e ai Laziali per il senso innato della casa e della terra; ma certamente siamo superiori a tutti i popoli e alle nazioni per la devozione e per il culto.²

Lo stesso Sallustio non mancava di ricordare che già gli antenati dei Romani erano religiosi quant'altri mai (*Catilina* 12, 3: *religiosissimi mortales*).

La messinscena

I Greci e i Latini distinguevano tre tipologie di religione: mitica (*fabulosa*), propria dei poeti, i quali raccontano fatti e misfatti degli dèi simili agli uomini e degli uomini simili agli dèi; cosmica (*naturalis*), propria dei filosofi, che identificano Dio con la natura e con l'universo; politica (*civilis*), propria degli uomini di Stato, i quali vedono nell'altare il principale strumento del potere e il miglior alleato del trono. È la tripartizione codificata dagli Stoici e ben documentata da Crisippo (*SVF*, vol. II, fr. 1009 Arnim) e Agostino (*La città di Dio* 6, 5), il quale riprende una testimonianza di Varrone (fr. 7 Cardauns).

Delle tre forme, la *religio civilis* era già stata codificata in Grecia nel famoso frammento del *Sisifo* di Crizia, il quale teorizzava l'invenzione degli dèi da parte degli uomini e la *religio* come *instrumentum regni*:

C'è stato un tempo in cui la vita umana / era solo disordine: vita di bestie, serva della forza. / Non c'era

2. *Il responso degli aruspici* 19: *pietate ac religione ... omnis gentis nationesque superavimus*; vedi anche *La natura degli dèi* 2, 8.

premio, allora, per gli uomini migliori né castigo per gli uomini peggiori. / Più tardi, io credo, furono emanate / leggi tese a punire, perché fosse sovrana la giustizia / e suo schiavo il sopruso: se qualcuno sbagliava, era punito. / Così le leggi, ormai, li trattenevano / dal compiere violenze manifeste, / ma ancora ne compivano in segreto. / E allora, forse, un uomo molto accorto, uno spirito pieno di sapienza, / escogitò per gli uomini il timore / degli dèi perché tutti i disonesti / avesse da temere, se compiono, se dicono o se pensano / qualcosa, anche in segreto. E introdusse così l'idea di Dio, / che è questa: l'idea di un essere divino, fiorenti di vita indistruttibile, / che ha sensi per udire e per vedere, / un essere che pensa e che, oltre a questo, ha natura divina, / che ascolterà ogni detto fra gli uomini, / che potrà scorgere ogni loro azione. / E se progetti un crimine, in silenzio, / non riuscirai a nascondarlo agli dèi, / perché gli dèi comprendono. Questo lui predicava. E fu così / che introdusse il più dolce insegnamento; / fu così che celò la verità / sotto falsi discorsi. E disse che gli dèi vivono là / dov'è il luogo che più gli consentiva / di spaventare gli uomini; là da dove discendono ai mortali / – lui lo sapeva – tanti orrori e tanti / dolori su una vita così misera, dalla volta più alta, / là dove egli sapeva le saette, e i tremendi tumulti / del tuono, e la compagine stellata / del cielo, e il bel ricamo di quell'abile / tessitore che è il Tempo. E di là brilla la materia ardente / del sole, di là cade sulla terra l'umore delle piogge. / Tali paure strinse intorno agli uomini, / e con tali paure e con sapienti parole mise il dio al suo giusto / posto e spense con le leggi ogni assenza di legge. / Così andò allora, io credo: così un uomo / spinse i mortali a credere che esistono gli dèi. (88 B fr. 25 Diels-Kranz; tr. di F. Condello).

È proprio a Roma che questa religione politica consegue il suo primato, come recita un testo che farà l'eco al sofista Crizia:

La superiorità dello Stato romano mi pare consista nella sua concezione religiosa. Ciò che negli altri popoli è riprovevole mi sembra sia quanto tiene insieme lo Stato romano, intendo dire la superstizione religiosa. Questo atteggiamento presso di loro è tanto esaltato e diffuso, sia nella vita privata sia negli atti pubblici, da superare ogni limite. Certo, questo potrà destare meraviglia in molti, ma io credo che essi tengano questa condotta per riguardo alla massa. Se si potesse mettere insieme uno Stato di soli saggi, forse un tale atteggiamento non sarebbe per nulla necessario, ma poiché la massa è sempre leggera e piena di passioni contrarie alla legge, incline a ira irragionevole, a impulsività violenta, non resta altro da fare che tenerla a freno con oscuri timori e con tutta questa messinscena. Mi sembra quindi che gli antichi, inculcando nelle masse le idee sugli dèi e le concezioni sul mondo degli Inferi, non abbiano agito alla leggera o a caso, ma alla leggera e senza logica agiscano piuttosto i contemporanei che se ne vogliono sbarazzare.³

Questa non è una pagina del *Principe* di Machiavelli ma delle *Storie* di Polibio (6, 56, 6-12), greco del II sec. a.C. che aveva conosciuto bene tanto i Greci quanto i Romani.

3. La funzione politica della religione era ben chiara anche a Cicerone e a Seneca: per il primo, il timore dell'aldilà e l'idea del divino servivano per impaurire gli *improbi*, "i malvagi" (*Catilinaria* 4, 8); per il secondo, per controllare le passioni degli *imperiti*, "gli ignoranti" (*Ricerche sulla natura* 2, 42, 3).

La religione romana era pertanto essenzialmente pubblica, politica, come recitava il testo delle *XII Tavole*: "Nessuno per proprio conto abbia dèi nuovi né forestieri se non riconosciuti dallo Stato" (Cicerone, *Le leggi* 2, 19); normata giuridicamente dallo Stato, per cui cittadini e dèi sono vincolati dal "diritto divino" (*divinum ius*: vedi Livio 39, 16, 7 e 9). La regolamentazione per legge è compendiata nel principio della "pace con gli dèi" (*pax deorum*), per il quale la salvezza dello Stato dipendeva dal rispetto della religione. A Roma tra l'*Urbs* e gli dèi vigeva un'alleanza, un patto bilaterale: "La Repubblica, o Cesare, ha su tua proposta pattuito con gli dèi la tua salute e incolumità purché tu garantisca gli stessi beni agli altri [...]. O Cesare, per così dire tu fai patti con gli dèi" (Plinio, *Panegirico di Traiano* 67, 5-7: *Caesar, quasi pacisceris cum dis*; si noti che *pax* ha la stessa radice di *pacisci*, "fare patti"). I cittadini avrebbero onorato pubblicamente gli dèi in cambio della loro protezione, e pertanto l'omissione del culto (*neglegentia deorum*) si sarebbe configurata come un crimine politico, un attentato contro lo Stato, che aveva il compito di assicurare il culto degli dèi, tuttavia senza che questo avesse alcuna interferenza nel foro interiore del singolo: perché la religione romana – seguendo una perfetta doppia norma – si rivolgeva ai cittadini e non agli individui. Era una *religio* senza *pietas*, una devozione senza fede. Così a Roma assistiamo da un lato all'identificazione della sfera del sacro con quella del pubblico – per cui erano vietati culti privati e segreti –, dall'altro alla distinzione tra privato e pubblico, per cui non c'era conflitto tra coscienza individuale e conformismo politico:

una "concezione dello Stato che è insieme religiosa e aconfessionale".⁴

Di qui l'accusa di "negligenza religiosa", nel III sec. a.C., contro i consoli plebei Flaminio e Marcello; di qui il riconoscimento della validità dei riti solo se celebrati pubblicamente e con il contributo pubblico (Zosimo 4, 18, 2; 59, 3; 5, 38, 2; 41, 3); di qui la condanna dei riti segreti dei Bacchanali sancita dal *Senatusconsultum de Bacchanalibus* del 186 a.C. (Livio 39, 14, 6-10); di qui una pratica religiosa civile ed esteriore alla quale non si sottrarranno né Cicerone – che pure ironizzava sull'arte divinatoria dell'aruspicina ("Sembra un fatto sorprendente che un aruspice possa vedere un altro aruspice senza mettersi a ridere", *La natura degli dèi* 1, 71) – né Seneca, il cui conformismo religioso scandalizzerà Agostino (*La città di Dio* 6, 10 [= Seneca fr. 38 Haase]: "Il saggio osserverà le cerimonie del culto perché prescritte dalle leggi, non perché gradite agli dèi"); di qui la condanna del Cristianesimo come *religio illicita*, "contro la legge", perché i suoi seguaci non riconoscevano pubblicamente gli dèi pagani e per questo erano ritenuti cattivi cittadini; di qui il Pantheon romano multietnico e meticcio che accoglieva, integrava e assimilava le divinità straniere, come testimonia Minucio Felice, uno dei primissimi scrittori cristiani di lingua latina, a giudizio del quale i Romani avevano connaturata una vera e propria *virtus* religiosa: "Armati dei riti della loro religione [...], dopo aver espugnate le mura

4. M. Sordi, "Tolleranza e intolleranza nel mondo antico", in M. Sina (a cura di), *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, Vita e Pensiero, Milano 1991, p. 8.

nemiche, quando ancora ribolle la furia vittoriosa, venerano gli dèi vinti, e ricercano gli dèi stranieri in ogni luogo, e li rendono propri" (6, 2: *undique hospites deos quaerunt et suos faciunt*).

Falsa, inutile, criminale

Questa la religione imperante e totalizzante che Lucrezio si trovava di fronte: un groviglio di nodi serrati (*artis nodis*) da sciogliere (*exsolvere*); un mostro da abbattere, sull'esempio di Epicuro, il quale aveva capovolto il rapporto religione/uomo. Dall'incombere al soccombere, dallo schiacciare all'essere schiacciata (1, 62 sgg.):

La vita umana giaceva sulla terra, turpe spettacolo,
oppressa sotto il peso della religione [*gravi sub religione*],
che affacciava il capo dalle regioni del cielo,
incombendo
dall'alto sui mortali [*super ... mortalibus instans*]
con il suo volto orribile [...].
A sua volta [*vicissim*] la religione [*religio*], schiacciata
sotto i piedi [*pedibus subiecta*],
è calpestata [*obteritur*] e questa vittoria ci eguaglia
al cielo [*nos exaequat victoria caelo*].

Lucrezio evita accuratamente il termine *superstitio* e addirittura, in una sorta di etimologizzazione indiretta (*super ... instans*), lo recupera come sinonimo di *religio*: come a dire che non c'è alcuna distinzione tra religione vera e religione falsa.

Fuorviante e lontana dalla verità la religione mitica dei poeti (2, 655-660):

Se qualcuno vorrà chiamare Nettuno il mare
 e Cerere le messi, se preferisce impiegare
 impropriamente il nome di Bacco
 anziché pronunciare il vero nome del vino,
 concediamogli pure di andare dicendo
 che la terra è Madre degli dèi, purché nella vita reale
 si astenga
 dal contaminare il suo animo con la turpe religione
 [*religione ... turpi*].

Gli uomini credono alle favole dei Satiri, delle Ninfe, dei Fauni, di Pan e di altri simili incanti e prodigi (4, 580-592) perché "il genere umano non è mai sazio di riempirsi le orecchie di favole" (4, 594: *humanum genus est avidum nimis auricularum*).

L'aldilà con i suoi tormenti, oggetto di tante narrazioni mitologiche, non è che lo specchio delle nostre malattie interiori (3, 978-1010): il masso sospeso di Tantalo è la nostra paura degli dèi (*divum metus*); il fegato di Tizio divorato dagli avvoltoi è l'angoscia straziante (*anxius angor*) di quando siamo innamorati; il masso voltolato invano da Sisifo è il nostro sforzo ambizioso e fallimentare di inseguire la chimera del potere (*imperium ... inanest nec datur umquam*); l'attingere acqua in anfore bucate da parte delle Danaïdi è la nostra insaziabile avidità (*animi ingratham naturam ... satiare ... numquam*).

La paura rovinosa (3, 37: *metus praeceps*) dell'Acheronte sconvolge nel profondo (*funditus*) la nostra esistenza (*humanam vitam*): ma il vero Inferno è l'aldiqua, è la nostra vita di stolti (3, 1023: *Hic Acherusia fit stultorum denique vita*) quando rifiutiamo la vi-

sione e la scienza della natura che dissipano i timori dei templi dell'Acheronte (3, 25: *Acherusia templa*), ai quali, ahimè, aveva creduto anche l'amato Ennio (1, 117: *Ennius noster*) con la sua fede pitagorica nell'immortalità.

Parimenti infondata la religione naturale.

Lucrezio all'inizio del lungo passo dedicato all'origine della religione (5, 1161-1240) si chiede il perché di quel brivido di paura che, annidatosi dentro i mortali (*mortalibus insitus horror*), diffonde tra le genti l'idea del divino (*deum per magnas numina gentis / pervulgarit*), riempie le città di altari (*ararum compleverit urbis*), istituisce riti solenni (*curarit sollemnia sacra*), innalza ovunque nuovi templi degli dèi (*delubra deum nova toto suscitavit orbi*), raduna gli uomini nelle feste comandate (*festis cogit celebrare diebus*).

Facile la risposta. Vittime dello stupore e impotenti a spiegare razionalmente (*nec poterant quibus id fieret cognoscere causas*) i ritmi e l'ordine immutabile del cielo (*caeli rationes ordine certo*), impauriti dalle manifestazioni violente dell'universo (*noctivagaeque faces caeli flammaeque volantes, / nubila, sol, imbres, nix, venti, fulmina, grando, / et rapidi fremitus et murmura magna minarum*), ignari di fronte ai primi e agli ultimi perché del reale (*ecquaenam fuerit mundi genitalis origo / et simul ecquae sit finis*), gli uomini trovarono quest'unica via di scampo (*perfugium*): credere che vi sia un immenso potere divino (*deum ... immensa potestas*) alla cui volontà attribuire l'origine e la causa di tutto ciò che accade nell'universo (*omnia divis / tradere et illorum nutu facere omnia flecti*).

Di fronte a una forza sconosciuta (*vis abdita quaedam*), che scatena le sfrenate tempeste marine (*summa ... vis violenti per mare venti*), lo sconquasso dei terremoti (*sub pedibus tellus cum tota vacillat*), il crollo delle città (*concussae ... cadunt urbes*), essi sono disposti a considerare i fenomeni naturali epifanie del divino e gli dèi responsabili del mondo (5, 1238-1240):

Perché stupirsi [*quid mirum*] se le stirpi mortali
umiliano se stesse
e affidano le sorti del mondo alle grandi potenze
[*potestates magnas*] e alle mirabolanti forze
[*miras ... viris*]
degli dèi che governano tutte le cose [*cuncta
gubernent*]?

Se gli uomini, argomenta Lucrezio, conoscessero la vera natura delle cose, non incorrerebbero in tale errore e concepirebbero la natura del mondo, così imperfetta, non creata da potenze divine (2, 180-181: *nequaquam nobis divinitus esse creatam / naturam mundi*) ma libera e autonoma dal dominio religioso (2, 1091-1092: *libera ... dominis privata superbis / ... dis ... expers*): come potrebbe un dio scagliare i fulmini contro i suoi stessi templi (2, 1101-1102: *fulmina mittat et aedes / saepe suas disturbet*) e per di più risparmiare i colpevoli e trafiggere gli innocenti (2, 1103-1104: *nocentis / praeterit exanimatque indignos inque merentis*)?

Il ricorso alla fede di fronte alle manifestazioni violente e paurose della natura accomuna indistintamente tutti: popoli (5, 1222: *populi gentesque tremunt*) e re (vv. 1222-1223: *regesque superbi / corripunt divum*

percussi membra timore), comandante e legionari (vv. 1227-1228: *Induperatorem classis ... / cum validis ... legionibus*).

Si deve concludere che la religione naturale è frutto della paura (*timor*) e dell'ignoranza (*ignorantia causarum*) e ha la meglio sulle menti incerte (5, 1211: *temptat enim dubiam mentem rationis egestas*), convinte, nella loro miseria, che gli dèi, padroni tirannici (5, 87 [= 6, 63]: *dominos acris*), siano la causa dei fenomeni naturali e della buona e della cattiva sorte (5, 1194-1195: *O genus infelix humanum, talia divis / cum tribuit facta ...!*). Ma, secondo Lucrezio, essa seduce non solo il popolo e gli ignoranti, i re e i capi, ma anche i filosofi naturali, i quali, *miseri*, abdicano alla ragione e finiscono per ricadere in quei culti che a parole dicono di rifiutare: nel pericolo e nel dolore si arrendono e si rivolgono a Dio con particolare ardore (3, 54: *acrius advertunt animos ad religionem*).

Fulminante la sentenza, di indubbio influsso lucreziano, con la quale Petronio ricapitola l'accoppiata paura/religione: "La paura per prima ha creato gli dèi nel mondo" (fr. 27, 1 Buecheler: *primus in orbe deos fecit timor*).⁵

Ma l'affondo più pesante Lucrezio lo riserva alla religione politica.

5. Il verso sarà ripreso da Stazio, *Tebaide* 3, 661. Sull'origine e sul significato dell'intero frammento, in verità di dubbia paternità petroniana, rinvio a E. Pianezzola, "Petronio, fr. xxvii Buecheler (= Ernout). *Primus in orbe deos fecit timor*", in *Poesia latina in frammenti*, in *Miscellanea filologica in onore di Francesco Della Corte*, Genova, 1974, pp. 235-253 (ora in E.P., *Percorsi di studio. Dalla filologia alla storia*, A.M. Hakkert, Amsterdam 2007, pp. 9-24).

Essa è non solo falsa, al pari di quella mitica e di quella naturale, ma anche inutile: invano (*nequiquam*) gli sterili invocano fecondità e paternità dagli dèi con sacrifici e offerte sacre (4, 1233-1239); invano (*nequiquam*) il comandante della flotta implora il cielo, con preghiere e voti, di non essere travolto dalla violenza della tempesta e dai gorgi della morte (5, 1226-1232); impotenti i santuari, ridotti a cimiteri affollati di cadaveri appestati: "La religione e la potenza degli dèi non contavano più nulla" (6, 1276-1277: *Nec iam religio divum nec numina magni / pendebantur*).

Soprattutto essa è criminale, perché non risparmia né animali né persone.

Patetico il quadro della giovenca alla ricerca disperata, attraverso pascoli e boschi, del proprio vitellino, ignara che è stato sacrificato (*mactatus*) sugli altari (2, 352-366); tragico quello di Ifigenia (1, 84-100), condotta tremante all'altare non per celebrare le nozze ma per essere vittima immolata dallo stesso padre Agamennone (*hostia ... mactatu ... parentis*): sacrificio necessario perché la flotta greca, bloccata da Artemide con tempeste nel porto di Aulide in Beozia, potesse partire alla volta di Troia con il favore degli dèi (*exitus ut classi felix faustusque daretur*), e così innescare un delitto ancora maggiore, quello collettivo della guerra. Pertanto Lucrezio potrà non solo giustificare la propria irreligiosità ma anche assicurare il dedicatario e amico Memmio, tentato dalle tremende profezie dei sacerdoti romani (*vatum terriquois dictis*), dalle loro superstizioni e minacce (1, 109: *religionibus atque minis ... vatum*), con un messaggio che capovolge l'ideologia romana dominante (1, 80-83):

Ho un timore: tu potresti credere che io ti voglia iniziare ai principi di una dottrina empia [*impia ... rationis ... elementa*] e avviarti sulla strada del crimine [*sceleris*]. Invece, proprio essa, la religione [*illa religio*], generò più volte atti scellerati ed empi [*scelerosa atque impia facta*].

L'episodio di Ifigenia si conclude con una condanna senza appello: "A così grandi mali ha potuto indurre la religione" (1, 101: *Tantum religio potuit suadere malorum*). Un verso di tale forza che, a giudizio di Voltaire, "durerà finché durerà il mondo".⁶

Che quello di Ifigenia fosse un crimine di Stato è certificato dall'auspicio della "partenza fausta e felice" (*exitus felix faustusque*) della flotta, dove risuonano accusa e sarcasmo contro la formula augurale romana che accompagnava l'assunzione di cariche pubbliche: "Che il tuo destino sia buono, felice, fausto e fortunato".⁷

Lucrezio non manca di indirizzare un'aspra critica a uno degli strumenti più potenti della religione romana, l'*ars divinatoria*⁸ (6, 381), con l'invito ad attenersi alla spiegazione fisica del fulmine e a rifuggire da quella finalistica delle inutili (*frustra*) formule etrusche (*Thyrena carmina*).

6. "Ce beau vers [...] durera autant que le monde": Voltaire, *Lettere di Memmio a Cicerone*, tr. it. a cura di G. Solaro, Sellerio, Palermo 1994, pp. 48-49.

7. Cicerone, *La divinazione* 1, 102: *Quod bonum, faustum, felix, fortunatumque esset*; vedi Varrone, *La lingua latina* 6, 86.

8. Vedi Cicerone, *La divinazione* 1, 95.

Se consideriamo che negli stessi anni Varrone, l'esponente principale del pensiero stoico, componeva le *Antichità delle questioni umane e divine* – un'opera di restaurazione religiosa, una vera e propria “crociata [...] contro la dottrina epicurea”,⁹ nella quale veniva teorizzata la tripartizione teologica – è legittimo concludere che Lucrezio intendesse smontare proprio la struttura della teologia fondamentale varroniana.

La vera pietas

Dopo aver ricordato (5, 1194-1197) che la *religio* ha procurato dolori (*gemitus*), sofferenze (*vulnera*) e lacrime (*lacrimae*) alla sventurata stirpe degli uomini (*genus infelix humanum*), a noi (*nobis*) e ai nostri figli (*minoribus nostris*), Lucrezio passa alla definizione della *pietas* (5, 1198-1203):

Non [*nec*] è vera pietà [*pietas*] farsi vedere spesso
col capo velato
attorno a una statua di pietra e accostarsi a tutti
gli altari,
né [*nec*] gettarsi a terra prostrati e protendere le palme
davanti ai templi degli dèi, né [*nec*] inondare gli altari
del sangue di animali, né [*nec*] intrecciare voti a voti;
vera pietà è piuttosto poter guardare [*tueri*] tutto
[*omnia*] con mente tranquilla [*pacata mente*].

Questi 6 versi – centrali all'interno degli 80 versi dedicati alla sezione teologica (37 + 6 + 37) – segnano tutta la distanza tra Lucrezio e Epicuro in tema di re-

9. F. Della Corte, *Varrone, il terzo gran lume romano*, La Nuova Italia, Firenze 1970², p. 125.

ligione. Epicuro aveva criticato la religione mitica dei poeti (*Epistola a Erodoto* 81; *Epistola a Pitocle* 87, 104, 116; *Epistola a Meneceo* 134) e astrale dei filosofi (*Epistola a Erodoto* 76 e 77; *Epistola a Pitocle* 97 e 113), ma aveva accettato e consigliato la religione della polis, distinguendo tra devozione (*eusébeia*) e superstizione (*deisidaimonía*), convinto che “empio [*asebés*] non è chi rifiuta gli dèi del volgo [*tôn pollôn*], ma piuttosto chi applica agli dèi le opinioni del volgo” (*Epistola a Meneceo* 123): dottrina teologica ripresa dall'epicureo Filodemo di Gadara (I sec. a.C.), secondo il quale “ogni saggio deve avere idee pure e sante sul divino” (*Epicurea* fr. 386 Usener).

L'immagine di un Lucrezio iconoclasta e dissacrante rispetto a un Epicuro riformatore e sostanzialmente devoto – il quale riconduceva la pietà alla retta concezione degli dèi – è certificata nel nostro passo da un lato dalla demolizione di tutte le pratiche religiose (sulle quali Lucrezio si dilunga per 5 versi su 6 e con ben 4 *nec*), dall'altro dalla definizione laica e razionalistica della *pietas* del v. 1203: *pacata posse omnia mente tueri*, dove *tueri* indica “la custodia dello sguardo” e *pacata mente* rimanda all'ideale epicureo dell'imperturbabilità (*ataraxía*), l'esatto contrario degli inquietanti stati d'animo che stanno alla base del malsano sentimento religioso: meraviglia, incertezza, autoavvilimento, inquietudine e soprattutto paura.

Siamo con tutta evidenza all'affermazione del primato della vita contemplativa (*bíos theoretikós* o *philósophos*), al quale Lucrezio aveva già elevato un vero e proprio inno nel proemio del secondo libro, dove ave-

va elogiato la vita del filosofo che, distaccato e anche sprezzante, contempla le disavventure e la vana agitazione degli uomini (vedi, *supra*, pp. 60-61).

Epicuro aveva teorizzato che la vita filosofica è l'unica che libera dalle paure e dai falsi bisogni, e che dà pace e piacere all'anima; e pertanto a essa dobbiamo dedicarci per l'intera vita, da giovani e da vecchi (*Epistola a Menecio* 122). Un suo tardo discepolo, Diogene di Enoanda (II sec. d.C.), scriverà: "Né la ricchezza, né la gloria politica, né il regno, né la vita molle, né le sontuosità dei banchetti, né i piaceri raffinati di Afrodite, né alcun'altra cosa, ma solo la filosofia [*philosophía mōne*] può procurare il bene supremo" (fr. 24 Grilli, col. II 3-III 1). Per gli Epicurei, quindi, la scelta della vita contemplativa (*bíos theoretikós*) era univoca, assoluta, totalizzante.

In verità, non in modo così esclusivo e su basi più teoretiche che etiche, il primato della vita contemplativa era già stato decretato dal pensiero greco. Aristotele, pur individuando nell'azione e nella contemplazione la duplice natura e finalità dell'uomo (*Prorettico* fr. 10 c Walzer), dichiarava che la ricerca del filosofo (*philosophēin*) è l'unica scienza libera (*Metafisica* 982 b: *mōne epistēme eleúthera*); Platone (*Repubblica* 581 a-e) rivendicava un'indiscussa nobiltà ed eccellenza all'ideale filosofico (*bíos philósophos*) rispetto a tutti gli altri ideali; lo stesso Pitagora, a quanto ci riferisce Cicerone (*Le discussioni di Tuscolo* 5, 9), riconosceva al filosofo, "studioso della natura", una dignità superiore agli altri stili di vita e prefigurava proprio nella vita contemplativa (*bíos theoretikós*) l'archetipo dell'ideale di vita:

Noi siamo partiti per questa vita da un'altra vita e da un'altra natura, come da una città verso un mercato affollato, alcuni schiavi della gloria, altri del denaro; e vi sono certe rare persone che trascurano completamente tutto il resto e studiano attentamente la natura. Questi si chiamano amanti della sapienza, cioè filosofi, e come nella fiera l'atteggiamento più nobile è fare da spettatore disinteressato, così nella vita lo studio e la conoscenza della natura sono di gran lunga superiori a tutte le attività.

Questo ideale era rivendicato, stando sempre a Cicerone (*I confini del bene e del male* 5, 87), anche da Democrito, il quale – accecatosi per non essere distratto dalla meditazione – poneva la felicità (*vita beata*) nella conoscenza delle cose (*in rerum cognitione*).

Analogamente Seneca nelle *Ricerche sulla natura* (1 *Prefazione* 1-17), trattato ispirato a Lucrezio, convogliando nell'alveo stoico la multiforme e complessa tradizione protrettica e platonica, tesse l'elogio del *bíos theoretikós*: l'anima (*animus*) si eleva alla contemplazione dell'universo e compie una duplice scoperta. Librata nel cielo, penetrata nel grembo riposto della natura e vagando fra le stelle, guardando dall'alto la terra, la scopre minuscola, come un granello: "un punto che tanti popoli si spartiscono col ferro e col fuoco!" (*punctum quod inter tot gentes ferro et igne dividitur!*); un punto su cui navighiamo, combattiamo e ordiniamo i nostri regni insignificanti (*Punctum est istud in quo navigatis, in quo bellatis, in quo regna disponitis minima*).¹⁰

10. L'immagine della terra come *punctum* in rapporto all'immensità dell'universo e alla grandiosità degli altri corpi celesti era già nel

Ma per Seneca, la nostra anima conosce anche una direzione opposta, totalmente estranea a Lucrezio: accendendo alla conoscenza delle cose celesti (*cognitionem caelestium*), essa diviene degna di entrare in comunione con Dio e di dividerne la sorte (*in consortium cum deo venit*), addirittura di essere parte di Dio (*Lettera 92, 30: in eo divini aliquid existere qui dei pars est*). L'allontanamento di Seneca da Lucrezio si compie definitivamente là dove, oltre al tempio del cosmo, il filosofo stoico prefigura un altro tempio di Dio, il tempio dell'interiorità: "Dio è vicino a te, è con te, è dentro di te" (41, 1: *Prope est a te deus, tecum est, intus est*). Senza dimenticare che per Seneca prioritaria è la dimensione etica, non teoretica, per cui egli identifica la conoscenza con il bene (31, 6: *Quid ergo est bonum? Rerum scientia*) e l'ignoranza con il male (*Quid malum est? Rerum imperitia*).

A ben vedere, i rappresentanti di tutte le scuole filosofiche, pur con accenti diversi, avevano rivendicato il primato della filosofia e in particolare della vita contemplativa, ma nessuno, come Lucrezio, aveva identificato la *pietas* con "la vista del pensiero" (*tueri mente*): con la contemplazione (*theoria*).

Quella definizione di *pietas* doveva apparire un passaggio talmente sorprendente, anomalo e scomodo che

ciceroniano *Somnium Scipionis* (4, 16). La stoltezza degli uomini che si contendono la conquista di questo *punctum* sarà stigmatizzata e immortalata da Dante nella celeberrima immagine "l'aiuola che ci fa tanto feroci" (*Paradiso* 22, 151), per la quale Alfonso Traina non esclude l'influsso diretto di questo passo senecano ("L'aiuola che ci fa tanto feroci". Per la storia di un topos", in *Poeti latini (e neolatini)*, I serie, Pàtron, Bologna 1986², pp. 320-327).

Lattanzio (*Le divine istituzioni* 2, 3, 11), mentre cita fedelmente, in funzione antipagana e anti-idolatrice, i 5 versi lucreziani che censurano le manifestazioni esteriori della falsa *pietas* (5, 1198-1202), omette proprio l'ultimo, il verso 1203, *pacata posse omnia mente tueri*, quello che definisce ed esalta la vera *pietas* razionale e cosmica. Un'amnesia che dimostra tutto il suo imbarazzo e anche settarismo di fronte a tanta novità e nobiltà pagana.

Per quanto possa apparire paradossale, per trovare una cesura analoga e una prospettiva altrettanto disrompente dovremo attendere il messaggio evangelico: "Dio non lo adorerete né su questo monte né in Gerusalemme [...]. I veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità" (*Giovanni* 4, 21 e 23). Lo stesso *Antico Testamento* era abissalmente distante dal Dio naturale dei filosofi:

Ci fu un vento impetuoso e gagliardo da spaccare i monti e spezzare le rocce davanti al Signore, ma il Signore non era nel vento. Dopo il vento, un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto, un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco. Dopo il fuoco, la voce di un silenzio sottile.
(*Primo Libro dei Re* 19, 11-13)¹¹

Io credo che il capitolo sulle corrispondenze e consonanze tra Epicureismo e Cristianesimo sia tutto da scri-

11. Inarrivabile il commento di Umberto Eco: "Non si può trovare Dio nel rumore. Dio si palesa solo nel silenzio. Dio non è mai nei mass media, Dio non è mai sulle prime pagine dei giornali, Dio non è mai in tv, Dio non è mai a Broadway" ("Perché le università", discorso tenuto all'Università di Bologna il 20 settembre 2013 in occasione dei venticinque anni della *Magna Charta Universitatum*).

vere. Lo stesso Lattanzio (*Le divine istituzioni* 3, 25, 4), abitualmente così severo e anche fazioso nei confronti della scuola del Giardino, non mancherà di lodare Epicuro per aver scelto come destinatari della sua filosofia, analogamente al Vangelo, tutti gli uomini: anche operai (*artifices*) e contadini (*rustici*). Voltaire, recensendo l'*Anti-Lucretius* di Polignac nel 1748, si spingerà ben oltre, facendo pronunciare a Epicuro queste parole:

Se avessi avuto anch'io la fortuna di conoscere il vero Dio, di essere nato anch'io con una religione pura e santa, non avrei certo rifiutato questo Dio rivelato [...], la cui morale era nel mio cuore. Non ho potuto accettare gli dèi pagani [...]. Ho distrutto i falsi dèi e se fossi vissuto con voi avrei conosciuto quello vero.¹²

12. *Lettere di Memmio a Cicerone*, cit., pp. 27-28. Come segnala R. Ebg, *Voluptas. La filosofia del piacere nel giovane Marsilio Ficino (1454-1469)*, Edizioni della Normale, Pisa 2019, pp. 97-98 e n. 25, l'accostamento tra la dottrina di Epicuro e il messaggio cristiano, ravvisato anche da Marsilio Ficino e Bartolomeo Scala, trova un antecedente medioevale già in Abelardo.

5. La grande illusione

Aspirare al potere è illusione,
sogno che non si realizza.

LUCREZIO

Qual è la vita migliore?

La domanda, che impegna Aristotele nei primi capitoli dell'*Etica a Nicomaco* e anche nella *Politica* (1295a: *Tis áristos bíos?*), sarà al centro tanto della poesia quanto della filosofia classica ed ellenistica, come confermano i numerosi trattati *Sui generi di vita* (*Peri bíon*) della scuola platonica e aristotelica, di Epicuro, Crisippo, Plutarco, il quale scriverà proprio un opuscolo dal titolo *Qual è la vita migliore?*¹ Quel dibattito sui vari ideali da perseguire – la gloria (*dóxa, philódoxos bíos*), gli onori (*timé, philótimos bíos*), il piacere (*hedoné, philédonos bíos*), la ricchezza (*chrémata, philochrématos bíos*), l'attività (*práxis, praktikòs bíos*), la contemplazione (*theoría, theoretikòs bíos*) – ha finito per ridurre la sua ricchezza e pluralità di opzioni alla radicale contrapposizione tra due tipi: la vita attiva o poli-

1. Per una sintesi sul tema rinvio al saggio di A. La Penna, "Tis áristos bíos. Interpretazione della prima ode. Appendice I", in *Orazio e l'ideologia del Principato*, Einaudi, Torino 1963, pp. 203-224.

tica (*praktikòs* o *politikòs bíos*) e la vita contemplativa o filosofica (*theoretikòs* o *philósophos bíos*).²

L'ideale di vita a Roma

Nel secondo libro dei *Memorabili* (2, 1, 8), Senofonte (V-IV sec. a.C.) pone a confronto il suo maestro Socrate con il filosofo Aristippo di Cirene, considerato nell'antichità il fondatore o l'ispiratore di una scuola filosofica – la cosiddetta “Scuola cirenaica” – non lontana da quell'edonismo che sarà proprio degli Epicurei. Nel dialogo si oppongono il metodico disimpegno di Aristippo – che nella politica vede il dispiegarsi della pazzia e del male assoluto – e la prospettiva di Socrate, che scorge nella politica, praticata o patita, il destino obbligato di ogni uomo. Questo confronto-scontro tra politica e antipolitica conosce la codificazione più nota nell'antitesi tra Stoicismo e Epicureismo e i loro capiscuola (IV/III sec. a.C.): per Zenone, caposcuola della Stoà (o Portico), l'imperativo categorico è “Fa' politica” (*Accede ad rem publicam*); per Epicuro, caposcuola del Giardino, l'imperativo è “Non fare politica” (*Recede a re publica*), “Vivi in disparte” (*Láthe bíosas*).

Conclamata, dunque, da parte dello Stoicismo, la scelta dell'impegno (*negotium*) e dell'azione (*actio*), come da parte dell'Epicureismo la scelta del ritiro (*otium*) e della contemplazione (*contemplatio*), anche se c'è chi, come Orazio, privo di un pensiero forte, oscillerà tra le due posizioni, quella pubblica stoica e quella privata epicurea e aristippea: “Ora divento uomo d'azione

2. Sull'ideale della vita filosofica vedi il cap. 4, pp. 81-84.

[*agilis*] e m'immergo nelle tempeste della vita pubblica / [...], / ora senza accorgermene scivolo verso i precetti di Aristippo” (*Epistole* 1, 1, 16 e 18).

A prevalere sarà l'opzione dello Stoicismo, che si affermerà in modo particolare a Roma, divenendone il pensiero dominante – una vera e propria ideologia –, che dà l'impronta all'etica, alla politica e alla religione. All'intellettualismo etico di Socrate – che identificava conoscenza e pratica del bene – ribatte Cicerone (*La repubblica* 1, 2), per il quale la virtù sussiste esclusivamente in quanto applicazione pratica e realizza il suo momento più alto nel governo della città (vedi, *supra*, p. 57). Al primato greco del “conoscere” risponde il primato romano del “fare”, rimarcato categoricamente da Sallustio (*Catilina* 8, 5): “Tutti i più saggi erano impegnati al massimo in politica [...] e tutti i migliori preferivano [...] il fare al parlare” (*prudenterissimus quisque maxime negotiosus erat, [...] optumus quisque facere quam dicere [...] malebat*).

A Roma, dove la politica assorbe la vita dell'individuo dalla militanza nel Foro alla milizia in guerra, lo Stoicismo ispira non solo la Repubblica (*Res publica*) ma anche l'Impero (*Principatus*). L'uomo romano è prima di tutto cittadino (*civis*) e pertanto il suo modo di rapportarsi ai concittadini avviene nel rispetto della religione di Stato e della morale sociale prima ancora che di quella individuale: in nessun luogo come a Roma il privato subisce tanto l'invasione del pubblico.

Si capisce bene la ragione per cui in tale contesto gli Epicurei sono considerati eretici: responsabili di un *vulnus* politico e religioso.

Negano il principio aristotelico secondo il quale "l'uomo è per natura un animale politico" e chi vive separato dalla comunità civile, ritenendo di bastare a se stesso, "è bestia o dio" (*Politica* 1253 a). Il *sapiens* epicureo esalta la vita ritirata, sceglie di vivere "fuori dalla comunità" (*ápolis*), ritiene di essere "sufficiente a se stesso" (*autarkés*).

Negano ogni ruolo attivo agli dèi: il dio epicureo è incurante (*incuriosus*) delle sorti del mondo, a differenza di quello stoico, che se ne prende cura (*curiosus*). Per questo, probabilmente nel 173 a.C., i due filosofi epicurei Alceo e Filisco furono banditi da Roma con un editto: troppa era la preoccupazione che corrompesero la gioventù – la stessa accusa rivolta a Socrate –, anche se si trattava di una sparuta minoranza di seguaci, nonostante l'allarmista e fazioso Cicerone scrivesse che gli Epicurei "avevano infestato tutta l'Italia" (*Le discussioni di Tuscolo* 4, 7: *Italiam totam occupaverunt*).

Non che Roma non avesse conosciuto l'*otium*: quello *otiosum* descritto da Ennio, negativo perché infruttuoso e proprio di coloro che girano a vuoto; quello di Catone e Plinio, inteso come *cultura animi*, come letteratura e memoria di civiltà; quello di Cicerone, abbinato alla *dignitas* e alternante con il *negotium*; quello di Sallustio, identificato con la sua opera di storiografo; quello concesso al soldato ormai congedato e benemerito del servizio compiuto (*emeritus*). Roma avrebbe conosciuto a breve anche il duplice *otium* di Virgilio, quello lodato dal poeta delle *Bucoliche* e quello sacrificato dal vate dell'*Eneide*. Lo stesso Seneca, dopo aver teorizzato, praticato e addirittura indirizzato la politi-

ca dell'Impero, si convertirà all'*otium*, costretto dalle circostanze avverse e dall'ostilità di Nerone, e scriverà addirittura il dialogo *La vita ritirata* (*De otio*). Ma altra cosa è l'*otium* sovversivo epicureo, inteso come negazione della politica, come individualismo assoluto. Per gli Epicurei, l'uomo può, anzi deve, stare solo, lontano dalla politica: come una bestia, come dio.

La politica è male

Al tempo di Lucrezio, Roma stava conoscendo il proprio collasso morale e politico: Sallustio testimonia che la febbre del potere (*ambitio*) e la brama del denaro (*avaritia*) – lo stesso funesto abbinamento deplorato da Lucrezio – avevano sostituito il diritto e il bene comune, e dissolto la Repubblica (*Catilina* 11, 1). Le conquiste in Oriente prima e le guerre civili poi mutarono la natura dei cittadini: Ottimati e Popolari trasformati in fazioni e la classe dirigente in casta; snaturate le cariche, non più annuali e collegiali ma arbitrarie e patteggiate; l'investitura popolare sostituita dalle armi dei legionari. Roma, da capitale delle virtù civili era diventata un grumo di delitti: le violenze di Mario, le proscrizioni di Silla, la rivolta di Spartaco, le macchinazioni di Catilina, le uccisioni di Cesare e di Cicerone. Secondo la sentenza sprezzante di Giugurta, a Roma tutto è in vendita: *Romae omnia venalia*. Spalancate le porte al potere assoluto, ai migliori non restava che fare parte per se stessi.

Richiami a quel secolo violento e non breve non mancano nel poema di Lucrezio. Un preciso riferimen-

to alle guerre civili e all'agonia della Repubblica è nel primo libro, dove Lucrezio invoca Venere perché conceda la pace ai Romani (v. 40: *funde ... placidam Romanis ... pacem*) "nell'ora avversa della patria" (v. 41: *hoc patriai tempore iniquo*): allusione non sfuggita, per altro, a un attento lettore e imitatore di Lucrezio quale fu il Foscolo, in apprensione per le sorti della patria.³ Lo stesso Foscolo altrove annota: "Alludono que' versi di Lucrezio, dal 59 al 73 [del libro terzo], alle sciagure sanguinose de' suoi tempi; e ben se ne duole, benché epicureo" (*De' tempi di Lucrezio*). Come pure, accenti di antipolitica romana sono la ripresa sarcastica della formula augurale *exitus ... felix faustusque* (vedi, *supra*, p. 79); *petere imperium*, "aspirare al potere" (3, 998), espressione tecnica della competizione elettorale; e soprattutto *pulchros fascis saevasque securis* (5, 1234), "i nobili fasci e le spietate scuri": i simboli della suprema magistratura romana calpestati (*proculcare*) e irrisi (*ludibrio*) dalle superiori forze naturali.

Secondo Lucrezio, il potere economico e il potere politico ossessionano la nostra vita (2, 11-13):

[Li vediamo] fare gare di intelligenza, sfidarsi a chi è più nobile [*nobilitate*],
sforzarsi notte e giorno con fatica straordinaria
per giungere al colmo della ricchezza [*summas ... opes*]
e impadronirsi del potere [*rerum ... potiri*];

portano a condotte illegali e criminali (3, 59-61):

3. Il lucreziano *patriai tempore iniquo* è citato dal Foscolo nelle sue lettere del 1813 e 1820 (vedi F. Longoni [a cura di], *Ugo Foscolo. Letture di Lucrezio. Dal De rerum natura al sonetto Alla sera*, Guerini e Associati, Milano 1990, pp. 23 e 26).

L'avidità [*avarities*] e la cieca ambizione [*honorum caeca cupido*],
spingono i miseri uomini a varcare i confini
del giusto [*iuris*] e talvolta farsi complici e ministri
di delitti [*scelerum*];

causano la guerra (5, 1423-1435):

Un tempo le pelli [*pelles*], oggi l'oro e la porpora
[*aurum et purpura*]
tormentano con affanni la vita degli uomini
e la stremano con la guerra [*bello ... fatigant*] [...].
Il genere umano non conosce un limite al possesso
[*habendi finis*]
e nemmeno fin dove cresca il vero piacere.
E questo a poco a poco ha sospinto la vita in alto mare
e ha suscitato dal profondo le grandi tempeste
della guerra [*belli magnos ... aestus*].

Sconsolante la conclusione: i potenti per ricchezza, onore e fama (6, 12: *divitiis homines et honore et laude potentis*) hanno angosce non inferiori a quelle degli uomini comuni (6, 14: *nec minus esse domi cuiquam tamen anxia corda*).

Ma Lucrezio insiste nel dimostrare non solo la malvagità ma anche l'inutilità (*nil proficere, nil prodesse*) e addirittura l'impossibilità (*nequiquam, incassum*) della politica e del potere, di qualunque politica e di qualunque potere. Pura illusione (2, 37-39; 5, 1120-1132):

Al nostro corpo non giovano [*nil ... proficiunt*]
né i tesori
né la nobiltà di nascita [*nobilitas*] né il potere regale
[*gloria regni*];

parimenti devi ritenere che non giovino neppure
 [nil prodesse] al nostro spirito [...].
 Gli uomini vollero essere splendidi [claros] e potenti
 [potentis],
 perché su un fondamento stabile durasse la loro fortuna
 e potessero trascorrere una vita tranquilla
 nell'opulenza;
 invano [nequiquam], poiché lottando [certantes] per
 raggiungere gli onori supremi [summum ... honorem]
 essi stessi si fecero il cammino pieno di insidie [...].
 Lascia dunque che sudino sangue spossati invano
 [incassum],
 coloro che lottano per l'angusto sentiero dell'ambizione
 [ambitionis].

Simbolo dello sforzo ambizioso e fallimentare del politico, che costantemente aspira al potere (3, 996: *petere a populo fascis saevasque securis*) e costantemente viene bocciato (*semper victus*), è Sisifo: l'eroe mitico condannato a voltolare per l'erta del monte un macigno che ogni volta ricade in basso prima di giungere sulla cima. Di qui la sentenza capitale: "Aspirare al potere [*petere imperium*] è illusione [*inanest*], sogno che non si realizza [*nec datur umquam*]" (v. 998). Siamo agli antipodi della profezia virgiliana dell'*imperium* consacrato dall'ideologia augustea: un impero senza fine né spaziale né temporale (*Eneide* 1, 279: *imperium sine fine dedi*), che identifica Urbe e Orbe, tempo ed eternità.

La posizione di Lucrezio segna indubbiamente una cesura storica, politica ed etica rispetto all'intera tradizione romana: supera il *topos* letterario del *Pappus*

praeteritus, "il trombato alle elezioni" dell'*Atellana*, la farsa del teatro romano arcaico; trascende la contingenza storica della crisi irreversibile del I sec. a.C.; smentisce la tesi di coloro che vedono nel poema di Lucrezio un messaggio per liberare le masse dall'alienazione politica.⁴

Ma soprattutto segna una novità assoluta: annulla tutti gli statuti della politica; e rinvia – al pari degli atomi e del *clinamen* – a una legge che non è né dell'uomo né per l'uomo. Colpite al cuore sono non solo le strutture, le icone e le virtù della Repubblica romana, ma le ragioni stesse della politica e della storia, sostituite da quelle della natura, per la quale non esiste politica giusta e politica ingiusta ma solamente la condizione dell'uomo allo stato naturale: solo come la bestia e come un dio. A buon diritto Lucrezio poteva dire: io sto annunciando una rivoluzione (*res novae*).

Lucrezio non romano ma apolide. Una distanza in-calcolabile dagli altri poeti venuti da fuori: Catullo da Verona, Virgilio da Mantova, Ovidio da Sulmona, Orazio da Venosa. Tutti sedotti dalla capitale e, con alterne vicende, messi alla prova dal potere.

L'altro Lucrezio

Teorico e osservante del comandamento epicureo: "Vivi nascosto" (*Láthe biósas*), critico e dissacratore del potere, di qualunque potere, a un certo punto Lucrezio sembra accedere a una soluzione inattesa e spiazzante (5, 1129-1130):

4. Vedi cap. 10, pp. 166-167.

È molto meglio obbedire quieto [*parere quietum*]
che aspirare
a reggere il mondo con il potere [*regere imperio res*]
e governare un regno [*regna tenere*].

Non sorprende che Virgilio capovolga polemicamente questo passo lucreziano secondo la profezia di Anchise (*Eneide* 6, 851): "Tu, Romano, ricorda di governare con il potere [*regere imperio*] i popoli"; la ripresa del nesso *regere imperio* nella stessa sede metrica conferma la censura del testo lucreziano.

Sorprende, viceversa, che il ribelle ed eversivo Lucrezio, quasi dimentico del suo antagonismo, deponga le armi e si rassegni di fronte alla ferocia del potere. Siamo alla soluzione di Machiavelli – per altro grande ammiratore di Lucrezio – il quale, di fronte alla realtà avversa, si rassegna e invita a "Sapere entrare nel male, necessitato" (*Il Principe*, cap. XVIII)?

Nei *Memorabili* di Senofonte, ricordati all'inizio di questo capitolo, alla domanda di Socrate se "vive meglio chi comanda o chi è comandato", Aristippo aveva risposto: "Mi pare che ci sia una via di mezzo, fra queste due, ed è la via su cui io procedo: non passa per il potere né per la schiavitù, ma per la libertà, e porta alla felicità come nessun'altra via" (2, 1, 10-11).

A Roma numerosi epicurei, Cassio in testa, in nome della libertà e in solidale opposizione con lo stoico Bruto e l'accademico Cicerone, sceglieranno l'impegno politico, schierandosi a favore della Repubblica contro il cesarismo.⁵

5. Arnaldo Momigliano parla addirittura di "heroic Epicureanism" del periodo ciceroniano, quando "for the first and last time the

Lucrezio non adotta alcuna di tali soluzioni ragionevoli né, tantomeno, abiura. Io credo che il suo "obbedire quieto" vada letto non come accettazione ma addirittura come forma paradossale ed estrema di iconoclastia del potere: talmente nefasto e contronatura, sembra dire Lucrezio, che è meglio subirlo che esserne corresponsabili. La sua malvagità è tale da sovvertire ogni gerarchia di valori.

Qualcosa di analogo a quanto osserveremo a proposito dell'amore: talmente negativa, stravolgente e contronatura (*dira*) è la passione amorosa (*cupido*) da pregiudicare anche la dimensione fisiologica e *naturaliter* positiva del sesso (*libido*).

Epicureans deserted *en masse* their *hortulus* and became eminently political" (*Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1960, pp. 384-385). Del resto l'eccezione dell'impegno politico era prevista dallo stesso Epicuro, come ben attesta Seneca: "Il saggio non parteciperà alla vita politica, a meno che non intervengano circostanze eccezionali [*nisi si quid interverit*]" (*La vita ritirata* 3, 2; vedi il commento al passo in Lucio Anneo Seneca, *De otio*, a cura di I. Dionigi, Paideia Editrice, Brescia 1983, pp. 198-199).

6. L'amore impossibile

Il rapporto sessuale non esiste.

JACQUES LACAN

Tra i *miseri*, gli uomini infelici, un posto in prima fila, accanto al credente, è assegnato all'innamorato. Per definire la patologia abnorme dell'amore Lucrezio crea addirittura una formula linguistica che non comparirà mai più nei testi letterari della latinità:¹ *anxius angor* (3, 993), "angoscia straziante", un'espressione così cruda che Virgilio (*Eneide* 9, 89) e Ovidio (*Eroidi* 13, 147-148) sentiranno il bisogno di attenuare nella forma più comune e discreta *anxius timor*. La stessa formula *anxius angor*, così carica di potenza e unicità, sarà applicata alla sofferenza indicibile di un'altra figura particolarmente disgraziata: l'appestato (6, 1158). Innamorato e appestato caratterizzati e accomunati dallo stesso stravolgimento fisico e mentale, in una sorta di abbinamento di amore e morte.

La passione amorosa, la *cupido*, è definita addirittura *dira*, "mostruosa, bestiale, contronatura": come contronatura sono le Furie maledette del mito, gli amori incestuosi di Mirra, i lidi dell'isola di Eea,

1. Come testimonianza linguistica sarà attestata nel IV sec. nell'*Ars grammatica* di Carisio e di Diomede.

dove Circe trasforma in maiali i compagni di Ulisse.² Al pari di *anxius angor*, anche il nesso *dira cupido* (4, 1090) è creazione linguistica lucreziana. Per un messaggio così innovativo e irrimediabilmente negativo, antagonistico rispetto alla tradizione spiritualistica platonica e stoica, Lucrezio tiranneggia e impegna al diapason la lingua latina nei 251 versi finali del quarto libro, destinati a rimanere la testimonianza epicurea fondamentale sull'argomento, dal momento che il trattato di Epicuro *Sull'amore* (*Perì erótatos*) è andato perduto. Un libro, si aggiunga, importante quanto sfortunato, perché trascurato dai commentatori e censurato nelle antologie scolastiche.

Su quale fondamento poggia una concezione così destabilizzante dell'amore che ha finito per accreditare e alimentare la favola geronimiana di un Lucrezio male detto e suicida per amore?³

Frontale e inequivocabile il messaggio di Lucrezio: il sesso, l'eros (*Venus*) è di segno positivo, perché è un piacere naturale (*secundum naturam*), come la fame e la sete; al contrario, l'amore, la passione amorosa (*amor*) è di segno negativo, perché, stravolgendo l'equilibrio naturale, obnubila la ragione, crea disordine interiore (*taraché*) e pregiudica l'imperturbabilità (*ataraxía*), valore primario della dottrina epicurea. Pertanto, mentre il sesso, dettato dall'impulso naturale (*libido*), è proprio

2. Vedi A. Traina, "Dira libido (Sul linguaggio lucreziano dell'Eros)", in *Poeti latini (e neolatini)*, n. serie, Pàtron, Bologna 1991², pp. 11-34. A questo saggio magistrale di Traina sono debitore per diverse analisi linguistiche e stilistiche sull'argomento.

3. Vedi cap. 10, pp. 163-165.

della fisiologia, l'amore, dettato dalla passione (*cupido*), appartiene alla sfera della patologia.

Da questo argomentare sillogistico seguono alcuni corollari. Anzitutto la possibilità del sesso senza l'amore, di *Venus* senza *amor*, perché sono realtà distinte e parallele: "Chi evita l'amore [*amorem*] non rinuncia al frutto di Venere [*Veneris*]" (4, 1073); anzi, si può conseguire più agevolmente il sesso senza l'amore, perché si possono avere i vantaggi del primo senza gli svantaggi del secondo. Il guaio è *Venus in amore*, l'eros fra innamorati. Se i mali sono presenti in un amore felice, figurarsi in un amore infelice: "Questi sono i mali di un amore che è ricambiato [*proprio*] e felicissimo [*summeque secundo*]. / Ma quando le cose vanno storte [*adverso*], e quando è sfortunato [*inopi*], / se apri gli occhi, / sono milioni [*innumerabilia*] i guai che puoi vedere" (vv. 1141-1144). L'infelicità pertanto è di casa in ogni tipo di amore, riuscito e soprattutto fallito. Caratteristica prima e universale dell'amore è la perdita di lucidità: "Cosa fanno le persone cieche dal desiderio [*cupidine caeci*]? / Assegnano a chi amano dei pregi che certo non possiedono / [...] / e intanto – poverini [*miseri*]! – non si accorgono dei loro guai più grandi" (vv. 1153-1159). L'innamorato travisa la realtà, mitizza la propria donna, e si comporta da perfetto alienato.

A questo proposito, imperdibile è il quadretto caricaturale dell'innamorato sarcasticamente ridicolizzato (vv. 1160-1169), per il quale Lucrezio attinge al linguaggio della commedia. Inesorabile, seppure prevedibile, la conclusione: un identico comportamento sessuale, una reciproca attrazione erotica dei sessi

accomuna uomini e animali (4, 1197: *nec ratione alia*, “non diversamente”), i quali conoscono gli stessi assalti dell'istinto sessuale (*Venerem salientum*), lo stesso piacere comune (*mutua voluptas*), gli stessi tenacissimi nodi di Venere (*validis Veneris compagibus*). Questo carattere indifferenziato del comportamento sessuale umano e animale sarà cantato da Virgilio (*Georgiche* 3, 242-244): “Ogni razza terrestre, uomini e bestie selvatiche, / e ogni razza marina, gli animali domestici e gli uccelli variopinti / precipitano in furioso ardore [*in furias ignemque ruunt*]”. Lapidaria la conclusione: “L'amore è uguale per tutti” (*Amor omnibus idem*).

Ne consegue un duplice procedimento: da un lato la demitizzazione e dissacrazione del fenomeno amoroso; dall'altro il ricorso a immagini e metafore dei linguaggi tecnici che consentono di rappresentare plasticamente la fisiologia dell'atto sessuale nelle sue espressioni più realistiche e più crude: dall'accoppiamento al coito, dalla penetrazione all'ejaculazione.

Su tutti, primeggia il linguaggio militare: l'incontro tra gli amanti è un campo di battaglia; fare l'amore è essere in guerra, come documentano le numerose parole che descrivono l'incontro/scontro dei due corpi. In soli otto versi (4, 1048-1055) ricorrono ben dodici parole belliche: l'assalto (*petit*), le ferite (*saucia, vulnus, feritur*), la caduta a terra (*cadunt*), il sangue (*sanguis*), i colpi (*ictus*, due volte), il corpo a corpo (*comminus*), il nemico (*hostis*), i dardi (*tela*), il lancio del giavellotto (*iaculatur*).

Massiccio anche l'impiego delle parole della medicina e della malattia: “pena” (v. 1060: *cura*), “ferita cronicizzata, incancrenita” (v. 1068: *ulcus*, diverso da *vulnus*,

“la ferita fresca”), “affanno” (v. 1069: *aerumna*), “curare” (v. 1071: *cures*), “furore” (*furor*) e “rabbia” (*rabies*), prima disgiunti (vv. 1069 e 1083) e poi accoppiati (“Poi di nuovo, identica, la rabbia, di nuovo quel furore si fa vivo”, v. 1117: *inde redit rabies eadem et furor ille revisit*), dove il duplice ritorno (*redit* e *revisit*) e la triplice allitterazione (*re-*, *ra-*, *re-*) martellano la rabbia e il furore ossessivi dell'amore. Questa concezione dell'amore-follia tornerà in Virgilio, che definirà l'amore *dementia* (tre volte) e *furor* (cinque volte). Quel *furor* che degraderà Didone da regina a baccante (*Eneide* 4, 301: *bacchatur*) e che farà dire al Gallo virgiliano: “L'amore vince tutto” (*Egloghe* 10, 69: *Omnia vincit amor*).

Ma a fornire l'immagine più spiazzante è il linguaggio dell'agricoltura: l'organo sessuale maschile è un “aratro” (v. 1273: *vomer*) che percorre il “solco” (v. 1272: *sulcus*) del campo femminile; l'orgasmo è una semina del corpo femminile (v. 1107: *muliebria conserat arva*).

Completano la cruda dinamica del rapporto sessuale l'immagine dell'ippica, che vede i due amanti protesi a “percorrere sino in fondo lo spazio dell'amore” (v. 1196: *spatium decurrere amoris*), e quella della crocifissione: “Inchiodano avidamente il corpo” (v. 1108: *adfigunt avide corpus*).

Ma Lucrezio non solo crea parole nuove, non solo adotta immagini ardite dei linguaggi d'uso quotidiano, ma si avvale anche di figure retoriche per rendere le dinamiche dell'amore e del sesso percepibili dal nostro udito e dalla nostra vista.

L'accostamento di parole simili nel suono e diverse nel significato (figura retorica nota con il nome di

paronomasia) ottiene effetti speciali: *amor* abbinato a *umor* (vv. 1054, 1056 e 1065), non per uno sterile gioco linguistico ma per dire che l'“amore” non è altro che “umore”, “liquido seminale”, pura manifestazione fisiologica; analogamente *amari* (v. 1134), genitivo di *amarum* e identico all'infinito passivo di *amare*, significa l'amara sofferenza dell'amore. La duplice paronomasia *amor/umor* e *amor/amarum* ci restituisce un Lucrezio “uditivo”. Altrove, con la stessa parola usata in casi diversi (poliptoto) sperimentiamo un Lucrezio “visivo”: così la parola *os*, “bocca”, collocata a cornice del verso (v. 1109: *oris ... ora*), rappresenta iconicamente il bacio degli amanti; analogamente la parola *corpus*, “corpo”, ripetuta a contatto (v. 1111: *corpus corpore*), rende visibile il contatto e il congiungimento dei due corpi.

Momento uditivo e momento visivo si assommano e si esaltano nei due versi 1068-1069: “La piaga [*ulcus*] si riapre [*vivescit*], incancrenisce [*inveterascit*], se la nutri, / divampa [*gliscit*] la pazzia [*furor*], giorno per giorno, e cresce [*gravescit*] il peso della sofferenza”. *Vivescere* e *inveterascere*, *gliscere* e *gravescere*: le due coppie verbali – caratterizzate dal valore progressivo del suffisso incoativo (-sco), ritmate dall'allitterazione e posizionate in crescendo fonico – ci consentono di udire e vedere lo spasmo inarrestabile dell'*amor* e del *furor*.

Ora capiamo meglio cosa intendesse Marco Aurelio quando definiva Lucrezio *eúphonos*, “risonante, sonoro”, e *hadρός*, “gagliardo, potente”.

Questa ossessione dell'innamoramento è ulteriormente espressa dall'impiego dei verbi intensivi: gli

amanti “comprimono senza sosta” (v. 1109: *pressantes*) con i denti le labbra; il dolce nome dell'amato “ronza” (v. 1062: *obversatur*) nell'orecchio; i fantasmi dell'amore bisogna metterli in fuga senza sosta (v. 1063: *fugitare*).

Il sesso impossibile

Eppure al teorema razionalistico e materialistico dell'amore sembrano resistere e sfuggire due passi del poema, dove, all'interno dell'argomentare serrato e della visione fisiologica, pare aprirsi un varco, scoprirsi un tallone di Achille, incrinarsi un anello della catena. Di qui l'insorgere di due domande.

La prima: come mai Lucrezio definisce *dira*, “orribile”, “mostruosa”, “contronatura”, non solo la *cupido*, l'amore, che provoca turbamento interiore, ma anche la *libido* (v. 1046: *dira libido*), la pulsione sessuale che invece è secondo natura e che quindi secondo la dottrina epicurea dovrebbe essere positiva? Lucrezio non aveva teorizzato la patologia dell'amore (*amor*) e la fisiologia del sesso (*Venus*)? Siamo di fronte a un Lucrezio contraddittorio?

In verità è difficile sottrarsi all'impressione che le due sfere non sempre riescano a mantenersi distinte e che si crei una sorta di scambio e di osmosi tra atto sessuale e dinamica amorosa. La *dira cupido* “riverbera il suo cupo bagliore sulla *dira libido* [...]”. Parlando del sesso”, spiega Traina, “Lucrezio sembra aver inconsciamente anticipato la condanna dell'amore psichico”:⁴ osmosi, del resto, confermata dalla stessa intercambiabilità e

4. “*Dira libido*”, cit., pp. 20-21.

omologazione linguistica e semantica (al v. 1115 *cupido* sta metonimicamente per *semen*; al v. 1054 *amore* significa *Venus*, “sesso”, come conferma la sua riduzione fisiologica a *umorem* al v. 1056).

Che avesse ragione Schopenhauer, che incardina l'amore, “inganno della natura”, proprio nel sesso sovrano?

Ogni innamoramento, per quanto etereo voglia apparire, è radicato esclusivamente nell'istinto sessuale, anzi non è assolutamente altro che un impulso sessuale più determinato, più specializzato, meglio individualizzato nel senso più stretto del termine.⁵

O dovremmo invidiare lo stupefacente e misterioso costume delle api che si riproducono senza accoppiarsi e quindi senza pagare il prezzo del sesso, come racconta Virgilio? “Davvero stupirà il costume seguito dalle api, / secondo cui non indulgono a congiungersi, non snervano i corpi / impigrendoli al servizio di Venere, non generano figli fra le doglie; / ma da sole raccolgono con la bocca i figli dalle fronde” (*Georgiche* 4, 197-200). Una sorta di decretazione della fine del sesso.

Lucrezio aveva dichiarato l'impossibilità del rapporto sessuale. Gli innamorati cercano spasmodicamente e disperatamente di identificarsi, fondersi, penetrare l'uno nell'altro per sedare la *cupido*. Ma tale atto non si compie, rimane irraggiungibile perché non si dà la riduzione dei corpi a unità, di due a uno: *nequiquam*,

5. *Metafisica dell'amore sessuale. L'amore inganno della natura*, tr. it. Rizzoli, Milano 2021, p. 71.

“invano, inutile, impossibile”, scandisce Lucrezio a più riprese (vv. 1110, 1133, 1188).

Tra passione (*cupido*) e istinto (*libido*), tra amore e sesso si apre una spirale che condanna gli amanti a una costante, progressiva e inarrestabile intensificazione di frustrazione e di pena, e a una sorta di autocombustione psicofisica (vv. 1105-1120):

E quando infine uniscono le carni [*membris collatis*]
e godono la giovinezza,

quando al presentimento del piacere il corpo sta
venendo

e Venere sta per seminare il campo femminile,
trafiggono [*adfigunt*] quel corpo avidamente e
mischiano le labbra,

la saliva, e ansimano e mordono le labbra [*pressantes
dentibus ora*].

È inutile [*nequiquam*]: non possono strappare
[*abradere*] niente di lì,

non penetrare [*penetrare*] e perdersi [*abire*] in quel
corpo, con il corpo.

A volte sembra questa l'intenzione, questo lo sforzo
[*certare*]:

tale è la voglia di restare presi nei ceppi di Venere
[*Veneris compagibus*],

e intanto la violenza [*vi*] del piacere li scioglie,
li consuma.

E infine, quando fuoriesce il desiderio raccolto
nei nervi,

allora trova pace per un po' la forza di quel fuoco
[*ardoris violenti*], per un po';

ma poi di nuovo, identica, la rabbia [*rabies*], di nuovo
quel furore [*furor*] si fa vivo,

si chiedono da soli cosa cerchino,
 non sanno che rimedio possa vincere il loro male
 [malum]:
 così, nell'incertezza, li consuma la ferita invisibile
 [vulnere caeco].

(tr. di B. Pieri)

Impossibile, pertanto, non solo l'amore, ma anche il sesso, la più immediata e naturale delle pulsioni. Una conclusione che contraddiceva il principio epicureo del soddisfacimento dei piaceri naturali.

La dottrina dei *simulacra* aggravava il problema. In amore, massimo è il tormento perché massima è la frustrazione: mentre cibo e acqua riescono a soddisfare i bisogni naturali e necessari della fame e della sete, non altrettanto avviene in amore, perché le immagini (*simulacra*) della persona amata, anche se lontana (*si abest*), ci assediano e perseguitano di continuo (*praesto*), senza poter raggiungere e sedare le sedi dell'impulso. Questo il grande inganno di Venere, questa la grande illusione dell'amante (vv. 1089-1104):

Di questa cosa, più ne abbiamo,
 più brucia il petto di mostruosa voglia.
 Liquidi e cibi, il corpo, li assorbe interamente
 e vanno a occupare sedi certe;
 per questo possiamo soddisfare la fame e la sete
 facilmente.
 Ma di un umano volto, dei suoi lineamenti,
 nulla riceve il corpo da godere, ma solamente immagini
 impalpabili [*simulacra*];
 e una speranza – povera! – che vola via col vento.
 È come l'assetato che fa un sogno: cerca da bere

e non riceve acqua per estinguere l'ardore fisico,
 ma insegue solo immagini di liquidi, inutilmente
 [frustra], soffre,
 è in mezzo a un fiume in piena, e beve, e ha sete;
 così, mista ad amore, con immagini [*simulacris*]
 Venere si fa gioco [*ludit*] di chi ama:
 non possono saziarsi [*nec satiare queunt*] a contemplare
 il corpo che gli sta di fronte,
 da quelle carni morbide le mani non riescono a
 strappare [*abradere*] proprio niente
 e si muovono per tutto il corpo incerte.

(tr. di B. Pieri)

La violenza del corpo a corpo degli amanti è ben rappresentata dal verbo *abradere* (vv. 1103 e 1110), "rasciare via, strappare". Di qui l'invito, disperato e inutile: "Devi fuggir via tali immagini mentali [*simulacra*], via dai pascoli d'amore, / indirizzare ad altro i tuoi pensieri" (vv. 1063-1064).

Il rapporto sessuale finisce per essere una lotta con i fantasmi dei *simulacra* (4, 34-50): specie di pellicole (*quasi membranae*), immagini (*effigias*), sottili figure (*tenuisque figuras*), emanate dalla superficie della cortecchia dei corpi (*summo de cortice*) di cui esse conservano forma e aspetto.

Venti secoli dopo, l'analisi del profondo trarrà conforto dalla posizione lucreziana. Sarà lo psicoanalista Jacques Lacan a pronunciare la celebre sentenza: "Il rapporto sessuale non esiste". Egli intendeva dire che nessun rapporto sessuale consentirà mai "di fare e di essere Uno con l'Altro": nessuno può uscire da se stesso e stabilire un rapporto di unificazione con l'altro;

impossibile abitare il territorio dell'altro, perché indisponibile e non assimilabile nella sua alterità. L'alterità è asimmetrica, e pertanto non è riducibile, non è controllabile, non è contabilizzabile: è trascendente. D'altronde, come ha insegnato Emmanuel Lévinas, "Se si potesse possedere, afferrare e conoscere l'altro, esso non sarebbe l'altro".⁶ Ma Lacan, pur insistendo sull'inesistenza del rapporto sessuale, vede una via d'uscita: rovesciando la prospettiva lucreziana, egli individua nell'amore "la sola supplenza possibile a questa inesistenza del rapporto" ovvero all'impossibilità di realizzare l'unione complementare degli amanti.⁷ Lo aveva detto bene Hermann Hesse: "L'amore è desiderio fattosi saggio; l'amore non vuole avere; vuole soltanto amare".⁸

Non è forse questa la lezione, anche, della favola di Orfeo e Euridice?

Orfeo, leggendario poeta e musicista della Tracia, vissuto prima di Omero, con il suo canto magico e irresistibile placava le tempeste, affascinava gli animali, incantava alberi e pietre. Discese all'Ade per riavere l'amatissima e bellissima Euridice, uccisa da un serpente mentre cercava di sfuggire alle insidie di Aristeo. Al suo canto di disperazione e di dolore gli stessi signori dell'oltretomba si mossero a pietà e anche i dannati vi-

6. *Il tempo e l'altro*, tr. it. Mimesis, Sesto San Giovanni 2022, p. 91.

7. Vedi M. Recalcati, *Jacques Lacan*, vol. 1: *Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina, Milano 2012, p. 489, al quale rinvio per le citazioni lacaniane. A questo tema Recalcati ha dedicato il saggio *Esiste il rapporto sessuale? Desiderio, amore e godimento*, Raffaello Cortina, Milano 2021.

8. *Sull'amore*, tr. it. Mondadori, Milano 2022, p. 170.

dero sospese le loro pene: la ruota di Issione si bloccò, l'avvoltoio smise di divorare il fegato di Tizio, Tantalos cessò di avere sete. Gli era stato concesso, sì, di discendere all'Ade e riportare con sé la sposa sulla terra, ma a patto che non si girasse a guardarla neppure un istante. Ma uscendo dagli Inferi, Orfeo, pur consapevole del divieto, non resistette. La "follia prese lo sprovveduto amante" (*Georgiche* 4, 488 sgg.): "Chi ha portato me, sventurata, ha portato te, Orfeo, alla perdizione? / Quale grande follia?" (*Quis et me ... miseram et te perdidit, Orpheu, / quis tantus furor?*) grida Euridice.⁹

Se ti volti, se non sai tenere il pathos della distanza, se non sopporti la privazione, se non conosci il prezzo dell'attesa, se non accetti la legge dell'alterità, perdi la persona amata e rimani solo, agli Inferi: nell'Inferno della tua identità. Nell'"inferno dell'Uguale" (Byung-Chul Han).

L'altro Lucrezio

La seconda domanda chiama in causa la sorprendente sentenza che chiude il quarto libro (v. 1283): "La consuetudine concilia l'amore" (*consuetudo concinnat amorem*). Abbiamo visto Lucrezio condannare con asprezza e sarcasmo l'amore in tutte le sue declinazioni e identità negative: affanno (v. 1060), sofferenze (vv. 1068-1072), furore (vv. 1079-1083 e 1117), spersonalizzazione (vv. 1121-1122), amarezza (v. 1134), rimor-

9. Vedi la rilettura del mito da parte di R.M. Rilke, *Orfeo. Euridice. Ermes*, in *Poesie*, a cura di A. Lavagetto, Einaudi, Torino 2000, pp. 108-115. Un bel commento alla lirica è in I. Brodskij, *Dolore e ragione*, tr. it. Adelphi, Milano 1998, pp. 217-218.

so (v. 1135), gelosia (vv. 1139-1140), cecità (v. 1153), miseria (v. 1159), umiliazione (vv. 1177-1179); il tutto insuperabilmente ricapitolato dalla "speranza – povera! – che vola via col vento" (v. 1096: *vento spes raptast ... misella*). Ebbene, dopo questo teorema che non lascia scampo alcuno all'amore e, tantomeno, a un amore pacificato, Lucrezio sembra ipotizzare l'intimità serena e una sorta di melanconica tenerezza della vita a due (vv. 1278-1287):

Non per volere divino o per le frecce di Venere
accade talora che si ami una donnetta non bella.
La stessa femmina a volte con il suo fare,
con i suoi modi gentili e con la cura elegante del corpo
riesce ad abituarti [*insuescat*] facilmente a passare
la vita insieme a lei:
del resto, la consuetudine concilia l'amore:
ciò che è percosso da colpi continui, sia pur lievi,
a lungo andare è vinto e cede.
Non vedi che anche le gocce d'acqua, che cadono
di continuo sulle rocce,
in lungo tratto di tempo le bucano?

Il combattivo Lucrezio sembra arrendersi a un rassegnato amore coniugale; un amore ridotto a una convivenza tra due buoni, cari, vecchi amici; un amore abitudinario: il verbo incoativo *insuescere* esprime l'assuefazione, il lento e progressivo adattamento.

Inatteso questo modo lucreziano di uscire dai triboli mortali dell'amore, che sorprende e contraddice anche quel sentire comune secondo il quale lo stato coniugale sarebbe l'affossamento dell'amore. Che avesse ragione

Nietzsche, per il quale "non è la mancanza di amore, ma la mancanza di amicizia che rende i matrimoni infelici"? Dobbiamo sospettare che l'eterodosso Lucrezio si converta all'amore di coppia tradizionale?

Questo passo resta indubbiamente una *crux* all'interno del poema, visto che Lucrezio altrove (5, 962-963) critica l'amore uxorio e familiare (*mulier coniuncta viro*), che ha indebolito il vigore sessuale (*Venus immittit viris*) originariamente praticato nelle selve (*Venus in silvis iungebat corpora amantum*).

È anche questa una delle ragioni che ha indotto diversi critici a prestare fede a un Lucrezio contraddittorio, quando non addirittura compromesso nella propria affettività, sulla scorta del racconto di san Girolamo, che ci tramanda un Lucrezio impazzito per amore e suicida.¹⁰ Un Lucrezio che ha catturato l'attenzione anche di grandi interpreti del poema.

Scriva Marcel Schwob, scrittore simbolista di fine Ottocento:

[Lucrezio] sapeva che il pianto proviene da un moto particolare delle piccole ghiandole che [...] sono agitate da una processione d'atomi [...]. Sapeva che l'amore non è altro che il gonfiarsi di atomi che vogliono unirsi ad altri atomi. Sapeva che la tristezza causata dalla morte non è che la peggiore delle illusioni terrestri [...]. Ma, conoscendo esattamente la tristezza e l'amore e la morte [...], egli continuò a piangere ed a desiderare l'amore ed a temere la morte.¹¹

10. Vedi cap. 10, pp. 163-164.

11. "Lucrezio poeta", in *Vite immaginarie*, tr. it. Longanesi, Milano 1954, pp. 33-34.

Gli farà eco Alberto Moravia:

[Ma] dove soprattutto restava lontano da quella scientifica serenità a cui aspirava, era parlando dell'amore. Avrebbe voluto trattarne con didattica freddezza come degli atomi o delle eruzioni dell'Etna; ridurlo da fatale passione a stimolo necessario e naturale. Invece non poteva fare a meno sia descrivendo un amplesso sia parlando della pubertà o dei sogni di lasciare trasparire certi sentimenti di malinconia e di riprovazione, di astio e di furore [...], di cui aveva sperato di liberarsi con la filosofia di Epicuro.¹²

Lontano dal paradigma dell'amore controverso e romantico di Catullo per Lesbia, Lucrezio non concepisce né un amore da cantare né una donna da nominare, bensì corpi a caso nei quali depositare il liquido seminale (v. 1065: *et iacere umorem collectum in corpora quaeque*).

46 Ricordo di aver letto, in qualche saggio sulla classicità, che Eros per gli antichi era un dio, per i moderni un problema. Un problema lo era già per Lucrezio.

12. "Antico furore", in *I sogni del pigro. Racconti, miti e allegorie*, Bompiani, Milano 1940, p. 59.

7. Con le parole, non con le armi

C'è una parola che serve il pensiero e c'è una parola che genera il pensiero.

MARIO LUZI

Una lingua povera

"Quanto all'abbondanza di parole [*verborum copia*] noi Romani non solo non siamo secondi ai Greci, ma siamo addirittura superiori".¹ Solamente un nazionalista come Cicerone poteva con toni così trionfalistici gloriarsi della ricchezza e addirittura della superiorità del latino rispetto al greco. Di avviso contrario Lucrezio e anche Seneca, i quali, in palese difficoltà nel trasferire a Roma gli insegnamenti dei rispettivi interlocutori e modelli greci, lamentavano entrambi la povertà (*paupertas*), anzi l'indigenza (*egestas*) della lingua patria.²

A questa imparità linguistica gli autori latini rimediarono nel segno della più completa autonomia e origina-

1. *I confini del bene e del male* 3, 5; *Le discussioni di Tuscolo* 2, 35: "O Grecia, quanto sei povera di parole [*verborum inops*], tu che ti ritieni così ricca!".

2. Lucrezio 1, 139: *propter egestatem linguae*; 1, 832: *patrii sermonis egestas*; Seneca, *Lettera* 58, 1: "Mai come in questo giorno ho capito tutta la povertà [*paupertas*], anzi l'indigenza [*egestas*] della nostra lingua".

lità, come, oltre al nostro Lucrezio, dimostrano anche Orazio e Seneca.

Orazio invita alla misura e alla cautela nel foggiare le parole (*Arte poetica* 46: *In verbis etiam tenuis cautusque serendis*), convinto che già Catone e Ennio avessero sufficientemente arricchito la lingua patria (vv. 56-58: *cum lingua Catonis et Enni / sermonem patrium ditaverit et nova rerum / nomina protulerit*). Poeta del "linguaggio essenziale" (*sermo simplex*), per poter competere con Pindaro e Alceo, che disponevano di una tradizione linguistica più ricca, Orazio giocherà sulla potenzialità della lingua esistente ricorrendo alla *callida iunctura* (vv. 47-48): vale a dire l'"abbinamento verbale ingegnoso", il "nesso accorto", che rende nuove (*nova*) le parole note (*nota*). Ne deriva quell'effetto straniante e insieme illuminante che è proprio della poesia. Fondamentale per Orazio è "la disposizione delle parole" (*ordo verborum*): un ordine che produce un riverbero luminoso (*lucidus*) sull'intero verso (v. 41). A soccorrerlo in questa strategia stilistica ora interviene la metafora audace, come nel caso del *carpe diem* (*Odi* 1, 11, 8), che vede il connubio tra l'atto concretissimo di un verbo agricolo ("sfogliare, piluccare") e la dimensione esistenziale e inafferrabile del tempo ("il giorno, l'attimo"); ora interviene l'ossimoro (l'accostamento di due parole di significato opposto), come *strenua inertia* (*Epistole* 1, 11, 28), "smaniosa inerzia", letteralmente "operosa inoperosità": un indubbio effetto contrastivo, dal momento che *strenuus* è detto del soldato, mentre l'*inertia* è propria dell'infingardo. Si comprende come questa essenzialità lin-

guistica abbia generato espressioni divenute pressoché proverbiali, come *aurea mediocritas*, "l'aurea via di mezzo" (*Odi* 2, 10, 5), o *concordia discors*, "la concordia discorde" (*Epistole* 1, 12, 19). Tale stile garantiva un duplice risultato, la sorpresa dell'interlocutore e la maggior economia linguistica, che consentirà a Nietzsche di dire:

Questo mosaico di parole in cui ogni parola come suono, come collocazione, come concetto irradia la sua forza a destra, a sinistra e sulla totalità, questo *minimum* nell'estensione e nel numero dei segni, questo *maximum*, in tal modo raggiunto, nell'energia dei segni: tutto ciò è romano.³

Seneca, dal canto suo, restio, a differenza di Orazio e soprattutto di Lucrezio, ai neologismi, agli arcaismi e ancor più ai grecismi, batterà un'altra strada: attribuire alle parole di uso comune significati nuovi rispetto a quelli abituali, operando il loro passaggio dall'ambito concreto a quello astratto. Questa sarà una grande e originale officina linguistica, dal momento che quella dei Romani era all'origine una lingua di agricoltori e soldati, non di poeti e filosofi. Di qui la sua opera di riconversione della lingua latina e di trasferimento dei significati dal mondo esteriore a quello interiore: ovvero la creazione di quel linguaggio dell'interiorità che – ereditato principalmente da Agostino e da Petrarca – caratterizzerà la *potentia* del

3. *Crepuscolo degli idoli*, tr. it. Adelphi, Milano 1983, pp. 130-131.

latino rispetto alla *gratia* del greco. Quel linguaggio che l'uomo europeo assumerà come medicina dell'anima: sì, come psicoterapia – dirà Montesquieu (*Lettere persiane* 33) – quando gli capita una disgrazia. In questo modo Seneca ha creato un foro interiore per il diritto, la politica, la milizia, l'economia: *vindicare* indica non rivendicare il possesso di una cosa ma di se stessi (*Lettera* 1, 2: *Lucili, vindica te tibi*); *secedere*, non più ritirarsi sull'Aventino, ma dentro di sé (25, 6: *in te ipse secede*); *militare*, non esercitarsi nelle arti della guerra ma della vita (96, 5: *vivere militare est*); *dispungere*, non fare il bilancio delle spese di casa ma dei giorni della vita (*La brevità della vita* 7, 7: *dispunge vitae tuae dies*).

Parole nuove

Opposta la direzione di Lucrezio. Egli confessa la necessità di creare, durante le veglie notturne, *verba nova*, parole nuove, inaudite, rivoluzionarie, capaci di schiudere i nuovi cieli e le nuove terre, che gli consentano di diffondere nella tradizionalista e religiosa Roma repubblicana le *res novae*, idee nuove, inaudite, rivoluzionarie (1, 136-145):

Non sfugge alla mia mente che è difficile illuminare
[*inlustrare*]
in versi latini le oscure scoperte [*obscura reperta*]
dei Greci,
tanto più che di molte cose bisogna trattare con parole
nuove [*novis verbis*]
per la povertà della lingua [*egestatem linguae*]
e la novità degli argomenti [*rerum novitatem*];

ma il tuo valore tuttavia, Memmio, e il piacere
che io spero
della dolce amicizia mi persuadono a sostenere
qualunque fatica e mi inducono a vegliare durante
le notti stellate [*noctes vigilare serenas*],
cercando con quali parole [*dictis*] e con quale canto
[*carmine*] alfine
io possa diffondere innanzi alla tua mente una splendida
luce [*clara ... lumina*]
e tu scrutare a fondo [*convisere*] le cose occulte [*res ...
occultas*].

Abbiamo visto (cap. 2) che Lucrezio crea questi *nova verba* e questi *dicta* instaurando una perfetta specularità e rispondenza tra gli *elementa*-atomi e gli *elementa*-lettere, tra le cose e le parole, tra la fisica e la lingua, tra l'atomologia e l'etimologia, tra il cosmo e il testo; e individuando la comune matrice tra i due ordini: la matrice della grammatica.

La parola lucreziana reclama la transitività diretta verso la cosa, senza alcuna mediazione logica.⁴ A differenza del sistema ternario stoico, che tra le parole (*phōnaí* o *semáinonta*) e le cose (*tà tynchánonta*) frapponeva la dialettica e le interpretazioni (*tà metaxù semainónēna prágmata*), la dottrina del Giardino prevedeva il sistema binario e univoco di parole (*tà semáinonta*) e cose (*tà tynchánonta*).⁵ Di qui il principio epicureo

4. Gli Epicurei ammettevano solamente la fisica e l'etica con l'esclusione della logica: *Epicurei duas partes philosophiae putaverunt esse, naturalem et moralem: rationalem removerunt* (Seneca, *Lettera* 89, 11).

5. Vedi *Epicurea* fr. 259¹ Usener e relative osservazioni in I. Dionigi, *Lucrezio. Le parole e le cose*, Pàtron, Bologna 2005³, p. 107 n. 38.

dell'evidenza conoscitiva (*enárgeia*) che aveva il correlativo linguistico proprio nell'immediatezza e nella trasparenza dell'espressione (*saphéneia*).

Si comprende, così, da un lato la predilezione di Lucrezio per le forme linguistiche arcaiche del padre poetico Ennio, dall'altro la sua preoccupazione per la spiegazione o per l'allusione etimologica: basti considerare *religio*, ora ricondotta a *ligare*, ora identificata polemicamente con *superstitio*;⁶ *caecigeni*, "ciechi dalla nascita", spiegato con la perifrasi "coloro che mai scorsero la luce" (2, 741-742: *solis qui lumina numquam / dispexere*); *sollertius* (comparativo composto con *ars*), "più ingegnoso" (detto del sesso maschile, 5, 1356: *genus omne virile*), spiegato anch'esso con la perifrasi "che eccelle nell'arte" (5, 1355: *longe praestat in arte*). Ma soprattutto si comprendono – in polemica con la poetica stoica – l'uso del *nomen proprium* e il rifiuto del *nomen translatum*, abitualmente impiegato nella metafora (3, 131-135: il nome *harmonia*), nella metonimia (2, 655-660: i nomi di divinità per designare le cose, Nettuno per il mare, Cerere per le messi, Bacco per il vino) e soprattutto nell'allegoria che inverte le parole (1, 642: *inversa verba*).⁷ L'aderenza della lingua alle cose, alle loro proprietà e alla loro verità è garanzia del pensiero non ingannevole (1, 641-644):

Gli stolti invece ammirano e amano
tutto ciò che intravedono celato sotto parole contorte
[*inversis ... verbis*],

6. Vedi, *supra*, pp. 67 n. 1 e 73.

7. Vedi Quintiliano, *L'istituzione oratoria* 8, 6, 44: "*allegoria*", *quam inversionem interpretantur*.

e tengono per vero [*vera*] quello che può piacevolmente accarezzare
le orecchie [*auris*] ed è camuffato da un suono gradevole [*lepido ... sonore*].

Evidente, qui, la polemica contro la ben nota oscurità del linguaggio di Eraclito (v. 639: *clarus ob obscuram linguam*) e contro l'effetto acustico (*akoe*) ed eufonico (*euphonia*) della retorica stoica, che affondava le radici nell'ideologia sofistica per la quale "un discorso persuade se è scritto con arte, non se è vero".⁸

Parole che generano il pensiero

A Lucrezio non interessa la parola poetica che da Teognide a Orazio proclama inestinguibile (*áphthiton*) e immortale (*aere perennius*) il proprio canto mortale; non la parola solitaria di Antigone che si appella alle leggi non scritte (*ágrapta nómina*) del sangue (*génos*) in contrapposizione alle leggi scritte (*nómoi*) della città e al decreto (*kérigma*) di Creonte; né la parola politica che, secondo Cicerone, affidata agli *eloquentes*, gli oratori provvisti di saggezza, salva la patria, ma affidata ai *disertissimi*, i demagoghi, la manda in rovina.

A lui interessano i *dicta veridica* (6, 24), le parole che dicono la verità. Con quelle parole e non con le armi (*dictis, non armis*) Epicuro ha sconfitto superstizione, ignoranza, paura, avidità, passione: mostri ben più temibili di quelli uccisi con la clava dal divino Ercole (5, 50). Sostituendo la divinità di Epicuro a quella di Ercole, Lucrezio consacra un modello di

8. Gorgia 82 B 11 Diels-Kranz.

eroismo intellettuale che ribalta i canoni della tradizione mitologica.⁹

Di qui, la creazione da parte di Lucrezio di alcune voci fondative del poema: generatrici di pensiero. Forme assolute mai più ricorrenti nella lingua latina sono la reiterata espressione *naturae species ratioque* (“la visione e la scienza della natura”), che alla prospettiva greca ed epicurea della “ragione” (*physiología*) affianca quella romana della “vista”; il nesso *mors immortalis* (3, 868) per segnare l’eterno avvicendamento cosmico di vita e morte; parimenti, *anxius angor* (“angoscia straziante”) per definire la condizione che accomuna innamorato (3, 993) e appestato (6, 1158). Creazioni lucreziane sono anche le coppie *dira cupido* e *dira libido*, che indicano lo stravolgimento e la mostruosità sia della passione amorosa sia della pulsione sessuale. Mai attestato prima di Lucrezio è anche il composto *omniparens* (2, 706; 5, 259), detto della terra che genera tutte le cose. Né prima né dopo Lucrezio compare *clinamen*, parola architrave del sistema lucreziano. Parola principe del poema è *infininitum*, per indicare l’incalcolabilità non solo degli atomi ma anche dei mondi possibili, in evidente polemica con l’unicità dell’universo stoico. Centrale la parola *ratio* (oltre 160 occor-

9. Sul rapporto tra parole/armi e parola/guerra, vorrei ricordare quanto dice Elias Canetti: “Se io fossi davvero uno scrittore, dovrei essere capace di impedire la guerra [...]: alla situazione che ha poi reso la guerra davvero inevitabile si è arrivati per mezzo di parole, parole su parole usate a sproposito. Se così grande è il potere delle parole, perché esse non dovrebbero anche essere in grado di impedire la guerra?” (*La coscienza delle parole*, tr. it. Adelphi, Milano 1984, pp. 384-385).

renze), voce che si propaga in diversi significati: da “ragione, ragionamento” a “spiegazione” e “causa” delle cose; da “la ragione” e “la sapienza” di Epicuro a “la dottrina epicurea”. Senza dire del martellamento degli innumerevoli verbi in *-sco* (i cosiddetti incoativi), funzionali a descrivere o meglio a rappresentare ora uditivamente ora visivamente la continua e progressiva trasformazione di tutte le realtà, subordinate a una legge non gerarchica ma paritaria che segna la fine della centralità dell’uomo.

Se dovessi scegliere tra queste parole lucreziane, opterei per *mors immortalis* e *infininitum*: “il senso del nulla e insieme il senso dell’infinito”, secondo le parole del poeta Milo De Angelis, grande traduttore di Lucrezio.¹⁰

Epicureo sino in fondo, Lucrezio rifugge dalla sfera personale e soggettiva e si eclissa nel testo, riducendosi a sguardo del reale e affidandosi alla parola, la protagonista del poema: la quale non narra, non interiorizza, non allude ma si pone o piuttosto si impone, immediatamente, come gli oggetti. Una parola basilare come gli atomi, univoca come le cose. La novità linguistica lucreziana è altro dalla fantasia verbale di Plauto, dagli artifici barocchi di Ennio, dallo sperimentalismo linguistico dei *neóteroi*, dalla dimensione interiorizzante di Virgilio, dal linguaggio essenziale di Orazio, dal calligrafismo narrativo di Ovidio.

La parola di Lucrezio, composita, regolare, assoluta, sottesa dalla medesima legge che regola anche la natu-

10. “Introduzione” a *Il De rerum natura di Lucrezio*, Mondadori, Milano 2022, p. vii.

ra, si fa sicura interprete del reale. L'autore del *De rerum natura* tenta, nella piena crisi del mondo antico, una sintesi nuova, costruendo una parola compiuta e non strozzata, orientata razionalmente e positivamente verso quella organizzazione del pensiero che è la stessa organizzazione del reale; una parola univoca come la cosa, dura e naturale come un minerale, "struttura cristallina" per dirla con Mandel'stam. Sottoposta alla ripetizione, al raddoppio, al cumulo, all'espansione, essa è funzionale alla spiegazione etimologica, alla polemica iconoclastica, all'omologazione del diverso, all'enfatizzazione del medesimo: nulla tace e lascia in ombra, tutto dice e illumina. In particolare le iterazioni foniche, diffuse e ossessive, percorrono l'intero testo, come elemento base della singola parola, del nesso, dell'emistichio, del verso intero, dell'intera sezione di versi fino a saldare i proemi con i finali e configurare il poema lucreziano come un'unica grande strofa, al pari della *Commedia* di Dante.¹¹

Se ne accorgeranno gli imitatori, in difficoltà ad affrancarsi da un modello così monolitico e ingombrante: il classicissimo Virgilio, che non riesce a celarne i potenti *incipit* e le inscindibili *iuncturae*;¹² il moderno e antiarcaizzante Orazio che, pur non nominando mai Lucrezio, con insospettata frequenza riprende la parola lucreziana, ora fedelmente, ora adattandola, ora capo-

11. Vedi cap. 2, in part. p. 37.

12. Vedi Gellio, *Notti Attiche* 1, 21, 7: "Vediamo che Virgilio ha ripreso non solamente singole parole, ma versi pressoché integrali e anche moltissimi passi di Lucrezio" (*Non verba autem sola, sed versus prope totos et locos quoque Lucreti plurimos sectatum esse Vergilium videmus*).

volgendola nella forma e nel senso;¹³ lo stoico Manilio che, nel tentativo di proporre un poema alternativo, subisce la lezione tecnica e formale del *De rerum natura*; gli stessi apologisti Arnobio e Lattanzio che, pure in contesti cristologici, adotteranno immagini ed espressioni dell'avversario Lucrezio;¹⁴ l'umanista neoplatonico Marullo, che negli *Epigrammi* e negli *Inni naturali* lascia sicura traccia del lavoro di editore del poema di Lucrezio; il moderno Vico, che punteggia la *Scienza nuova* di formule e tic linguistici di evidente ascendenza lucreziana nella rappresentazione dei primordi dell'umanità, soprattutto in riferimento all'origine della civiltà. Lo si sperimenta nell'atto del tradurlo, dove, quali che siano il *vertere* letterale e quello letterario, essi oscillano fra il troppo e il troppo poco. Se ne accorse un maestro contemporaneo di poesia, anch'egli artefice di un linguaggio librato tra il fisico e il metafisico: il nostro Montale, il quale contrappose la "vera poesia" di Lucrezio ai "tanti filosofanti in versi".¹⁵

13. Vedi la mia voce "Lucrezio" in Orazio. *Enciclopedia oraziana*, Istituto della Enciclopedia Treccani, Roma 1997, pp. 15-22.

14. Vedi, *infra*, p. 169.

15. E. Montale, *Il secondo mestiere. Arte, musica, società*, a cura di G. Zampa, Mondadori, Milano 1996, p. 1606.

8. La grande rimozione

Ho dato agli uomini cieche speranze.

ESCHILO

La paura della morte (FORMIDO MORTIS)

La più grande e nefasta causa di infelicità dell'uomo?
La paura della morte, che ci spinge oltre i confini giuridici e umani (3, 59-64):

L'avidità [*avarities*] e la cieca ambizione [*honorum caeca cupido*],
che spingono i miseri uomini a varcare i confini del giusto [*transcendere finis iuris*]
e, talvolta complici ed esecutori di delitti [*scelerum*],
a sforzarsi notte e giorno con fatica straordinaria per giungere al colmo della ricchezza [*ad summas emergere opes*]: sono queste le piaghe della vita [*vulnera vitae*]
in gran parte alimentate dalla paura della morte [*mortis formidine aluntur*].

Lucrezio individua nella paura della morte la causa non solo della nevrosi del potere politico ed economico – perseguito come miraggio di allungamento della vita, di sopravvivenza e di fuga dalla morte¹ –, ma anche

1. Un'intuizione, quella del binomio morte/potere, che sarà sviluppata da Elias Canetti in *Massa e potere*, su cui vedi E. Pianezzola,

del conseguente disordine morale e sociale, di orribili delitti privati e pubblici (3, 68-84):

Gli uomini, incalzati dal falso terrore [*falso terrore*]
della morte [...] con il sangue dei cittadini [*sanguine civili*] ammassano beni e avidi raddoppiano le loro ricchezze, accumulando stragi su stragi; crudeli gioiscono della triste morte del fratello [*tristi funere fratris*] e odiano e temono la cena con i loro congiunti [*consanguineum*]. Allo stesso modo, per la stessa paura [*timore*] li macera l'invidia che un altro al cospetto di tutti sia potente, che un altro sia ammirato mentre incede fra splendidi onori mentre loro si lamentano di voltolarsi nel fango e nelle tenebre.

Alcuni si struggono nel desiderio di statue e di gloria e spesso a tal punto la paura della morte [*mortis formidine*] li spinge a odiare la vita e la visione della luce che con animo angosciato si tolgono la vita,

"Lucrezio: sopravvivenza e potere", in *Miscellanea di Studi in memoria di Marino Barchiesi* (= *Riv. Cult. Class. Med.*, 19, 1977), Roma, pp. 609-624 (ora in E. Pianezzola, *Percorsi di studio. Dalla filologia alla storia*, A.M. Hakkert, Amsterdam 2007, pp. 169-183). Sull'argomento, da vedere è Norman O. Brown, *La vita contro la morte. Il significato psicoanalitico della storia*, tr. it. Adelphi, Milano 1978²: "Gli animali lasciano che la morte sia una parte della loro vita e si servono dell'istinto di morte per morire: l'uomo invece aggressivamente costruisce culture immortali e crea la storia per combattere la morte" (p. 122).

dimentichi che la causa dei loro affanni è proprio questo timore [*timorem*], che viola la dignità [*pudorem*], spezza i vincoli dell'amicizia [*amicitiae*] e spinge ad annientare ogni sentimento di pietà [*pietatem*].

Insano questo spettacolo di umanità degradata, perché esito di una paura vana, infondata, come aveva proclamato Epicuro con la celebre sentenza: "Nulla è per noi la morte, perché quando ci siamo noi, non c'è la morte, e quando c'è la morte noi non siamo più" (*Epistola a Meneceo* 125; vedi *Sentenze capitali* 2).² Principio ribadito da Lucrezio: "Nulla è dunque per noi la morte e per nulla ci riguarda, / dal momento che la natura dell'animo è conosciuta mortale" (3, 830-831: *Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum, / quandoquidem natura animi mortalis habetur*); essa non può né fare paura né creare infelicità perché "chi non esiste più non può essere infelice / ed è come se non fosse mai nato" (3, 867-868: *Nec miserum fieri qui non est posse neque hilum / differre an nullo fuerit iam tempore natus*). Per concludere (v. 869) – con l'effetto retorico di due *iuncturae* ossimoriche – che l'unica signoria è quella della morte immortale (*mors immortalis*) che si porta via (*ademit*) la vita mortale (*vita mortalis*).³ Non

2. L'affermazione "La morte non provoca sensazione (*anaisthetos*)" rappresenta uno dei quattro fondamenti della felicità, il famoso tetrafarmaco epicureo. Gli altri tre erano: "La divinità non è da temere", "Il bene è facilmente procurabile", "Il male è facilmente sopportabile" (vedi Usener, *Epicurea, Testimonianze*, p. 69).

3. Le due coppie hanno la possibilità di combinarsi in altrettante coppie ossimoriche: *vita/mors* e *mortalis/immortalis*.

solo l'uomo ma ogni realtà, non solo il nostro mondo ma tutti i mondi possibili sono soggetti a perenne trasformazione e rinnovamento all'interno di un tutto immutabile secondo il duplice processo di "aggregazione" (*mixis*) e di "disaggregazione" (*diállaxis*) degli elementi; pertanto dobbiamo affrancarci dai concetti fuorvianti di "inizio" e "fine" e dai falsi nomi di "nascita" e "morte". Era, questa, già la teoria dei Pre-socratici, in particolare di Empedocle,⁴ il quale in tal modo conciliava la dottrina dell'Essere di Parmenide con la dottrina del Divenire di Eraclito (31 B fr. 8 e 9 Diels-Kranz):

Un'altra cosa ti dirò: che non esiste nascita né termine di morte maledetta per nessuno, fra tutti gli uomini mortali;

ma solo questo esiste: aggregazione e disaggregazione di ciò che fu aggregato [...].

E quando gli elementi si congiungono e danno forma all'uomo, nella luce dell'etere,

o alla stirpe delle fiere selvagge, o degli arbusti, o degli uccelli, allora questo gli uomini chiamano nascita;

e quando gli uomini si dissolvono, misera morte.

Così, contro giustizia, danno nomi.

(tr. di F. Condello)

4. Parlo di ripresa ed eredità empedoclea da parte di Lucrezio limitatamente al duplice processo di "aggregazione" e "disaggregazione" degli elementi, salvaguardando il giudizio ambivalente che Lucrezio dà del filosofo di Agrigento: esemplare come poeta (I, 729-733), al punto da meritare gli accenti entusiastici e innologici riservati al solo Epicuro e da essere considerato il modello del poema lucreziano; inattendibile come filosofo, in quanto pluralista (assertore dei quattro principi: aria, acqua, terra, fuoco).

Tema centrale, quello della morte, nel poema lucreziano, che occupa gran parte del terzo libro (vv. 417-939), all'interno del quale Lucrezio sviluppa ben 29 prove fisiche della mortalità dell'anima (vv. 417-829), al fine di negare qualsiasi forma di sopravvivenza e concludere che l'inferno è in questa vita.⁵

La Natura interroga l'uomo

Ma Lucrezio non si accontenta di mostrare i danni morali derivati dalla paura insensata della morte, né di ribadire la dottrina del maestro e neppure di indulgiare sulla mortalità dell'anima. Con un colpo di scena, nella parte finale del libro (vv. 931-962), egli rappresenta un dialogo tra la Natura e l'uomo (3, 931-945):

Immagina che la Natura prenda d'un tratto la parola e così rimproveri qualcuno di noi:

"Che cosa tanto ti preme, mortale, tu che troppo indulgi a questi mesti lamenti? Perché piangi e deplori la morte?"

Se la vita vissuta fin qui ti è stata gradita, se tutti i piaceri, quasi riposti in un vaso forato, non sono fluiti via né si sono perduti senza tuo godimento,

perché non ti ritiri come un commensale sazio della vita?

Perché con animo sereno non ti prendi, o stolto, un sicuro riposo?

Se, al contrario, tutto ciò che hai gustato si è dissolto nel nulla

e la vita a te è male, perché cerchi ancora di prolungare

5. Vedi, *supra*, pp. 74-75.

ciò che comunque avrà una triste fine e uno spiacevole tramonto,
e piuttosto non poni fine alla vita e agli affanni?
Infatti tutto quanto io possa escogitare e inventare che ti piaccia, è inutile [*nil est*]: ogni cosa è sempre la stessa [*eadem sunt omnia semper*”].

La sentenza finale – singolarmente consonante, prima ancora che con le testimonianze epicuree, con il testo dell'*Ecclesiaste* (1, 9: “Ciò che è stato è ciò che sarà, ciò che è stato fatto è ciò che si farà. Niente di nuovo sotto il sole”) – si completa con l'imperioso e definitivo invito: “Arrenditi agli anni: è destino” (v. 962: *annis concede: necessesit*). È legge di natura quella che intima di fare posto al rinnovamento (vv. 964-965 e 970):

Sempre il vecchio [*vetustas*] estromesso dal nuovo [*novitate*] cede il suo posto
ed è destino che le cose si rinnovino [*reparare*] l'una a spese dell'altra [*ex aliis aliud*] [...].
Così le generazioni non cesseranno mai di sorgere le une dalle altre [*alid ex alio*].

Per questo passo lucreziano non trovo miglior commento delle lucide, dolenti e drammatiche parole di quel genio visionario che è stato Steve Jobs, segnato da un destino che non gli ha risparmiato nulla, nella gloria e nella fine:

Nessuno vuole morire. Anche le persone che desiderano andare in paradiso non vogliono morire per andarci. E nonostante tutto la morte rappresenta l'unica destinazione che noi tutti condividiamo: nessuno

è mai sfuggito ad essa. Questo perché è come dovrebbe essere: la Morte è la migliore invenzione della Vita. È l'agente di cambio della Vita: fa piazza pulita del vecchio per aprire la strada al nuovo. Ora come ora “il nuovo” siete voi, ma un giorno non troppo lontano da oggi, gradualmente diventerete “il vecchio” e sarete messi da parte. Mi dispiace essere così drammatico, ma è pressappoco la verità.⁶

Ma Lucrezio incalza l'interlocutore inchiodandolo con un'ulteriore riflessione (vv. 1024-1046): se morirono tutti i grandi del passato, re e condottieri come Anco Marzio, Serse e Scipione, poeti e filosofi come Omero, Democrito e lo stesso Epicuro, “tu esiterai [*dubitabis*] e addirittura ti indignerai [*indignabere*] di dover morire? / tu, morto vivente e vedente [*mortua cui vita est ... vivo atque videnti*]?”. L'apice del

6. Dal famoso discorso tenuto il 12 giugno 2005 all'Università di Stanford in occasione della cerimonia di consegna dei diplomi di laurea (S. Jobs, *Stay hungry, stay foolish. La vita di un genio che ha cambiato le nostre vite*, Edizioni Corriere della Sera, Milano 2011, p. 97). Quel *commencement speech* continuava così: “Il vostro tempo è limitato, perciò non sprecatelo vivendo la vita di qualcun altro. Non rimanete intrappolati nei dogmi, che vi porteranno a vivere secondo il pensiero di altre persone. Non lasciate che il rumore delle opinioni altrui zittisca la vostra voce interiore. E, ancora più importante, abbiate il coraggio di seguire il vostro cuore e la vostra intuizione: loro vi guideranno in qualche modo nel conoscere cosa veramente vorrete diventare. Tutto il resto è secondario” (pp. 97-98). Impossibile non notare la consonanza con Lucrezio 5, 1133-1134: “Sanno per bocca d'altri [*sapiunt alieno ex ore*] e dirigono il loro desiderio / secondo quel che odono dire [*ex auditis*] più che secondo il proprio sentire [*sensibus ipsis*]”; e soprattutto non ricordare il monito che, da Socrate a Max Weber, invita a seguire il proprio demone (vedi I. Dionigi, *Segui il tuo demone. Quattro precetti più uno*, Laterza, Roma-Bari 2020, pp. 23-33).

crescendo argomentativo nel finale, dove la *meditatio mortis* si identifica e si trasfigura nella *meditatio temporis* (vv. 1085-1094):

È dubbio quale sorte [*fortunam*] ci serbi il futuro,
che cosa ci porti il caso [*casus*] o quale fine [*exitus*]
ci incalzi.

Certo, protraendo la vita non togliamo un istante

[*hilum*]

al tempo della morte né possiamo intaccarlo
per essere, forse, morti per un tempo più breve.

Per quante generazioni tu possa seppellire,
non di meno ti aspetterà quella morte eterna

[*mors aeterna*],

né meno a lungo non sarà più chi nella luce
di questo giorno ha concluso la vita, di chi
se n'è andato da molti mesi o da molti anni.

Tutto inutile, perché nulla cambia, anche sfidando l'impossibile e l'assurdo, anche sopravvivendo alla morte stessa. Parola della Natura: "Le cose restano sempre le stesse / anche se vivessi tanto da vincere tutte le generazioni, / e anche piuttosto se tu non dovessi morire giammai" (vv. 947-949: *eadem tamen omnia restant, / omnia si perges vivendo vincere saecla, / atque etiam potius si numquam sis moriturus*). Perché la *mors aeterna*, la *mors immortalis* avrà sempre la meglio sulla *vita mortalis*.

Meditatio mortis, meditatio temporis

Questa riflessione sul rapporto inscindibile tra morte e tempo caratterizza non solo la scuola epicurea, ma

anche quella stoica: rimossa la dimensione del futuro, entrambe valorizzeranno il presente e la concezione qualitativa del tempo.

La troviamo nell'epicureo Orazio: non con il pensiero forte, la prospettiva cosmica e gli accenti polemici di Lucrezio, ma in chiave personale ed esistenziale e nel segno – in verità poco lucreziano – della melancolia e del pessimismo. Rassegnato a non conoscere la propria fine (*Odi* 1, 11, 2: *finis*) e a non tentare gli oroscopi (*Babylonii numeri*), consapevole di essere destinato alla morte (1, 28, 6: *moriturus*), ossessionato dalla brevità della vita (1, 11, 6: *spatium breve*), Orazio invita a vivere il presente, a "cogliere l'attimo" (v. 8: *carpe diem*). Alla rivelazione lucreziana della morte universale Orazio contrappone lo sguardo introspettivo e il riflesso psichico del proprio divenire polvere e ombra (4, 7, 16: *pulvis et umbra*). Il traguardo finale della morte (*Epistole* 1, 16, 79: *Mors ultima linea rerum*) gli procurava ansia (*cura*): una nera compagna (*Satire* 2, 7, 115: *comes atra*). Nera come la morte. Quello tra l'uomo e il tempo non è un confronto, un dialogo, ma un dissidio ineludibile, una lotta, anzi una duplice e impari rapina (*rapina temporis*), quella che l'uomo tenta di fare al tempo con il *carpe diem* e quella che, ahimè, il tempo fa all'uomo: "Gli anni ci depremano [*praedantur*] d'ogni cosa / passando: mi hanno rubato [*eripuerunt*] l'allegria, / i conviti, l'amore, il gioco, e adesso / mi vogliono strappare [*extorquere*] la poesia" (*Epistole* 2, 2, 55-57).⁷

7. Sulla *rapina temporis* oraziana vedi A. Traina, "Introduzione" a *Orazio. Odi e Epodi*, Rizzoli, Milano 1985, pp. 15-16.

La ritroviamo in Seneca, che identifica la vita con la *meditatio mortis* e ci consegna quella che María Zambrano chiama l'*Ars moriendi*.⁸ In Seneca c'è, forte e centrale, l'idea dell'azione lenta, continua, inesorabile della morte: *cotidie morimur* ("si muore ogni giorno, ogni ora, ogni istante"); *mors carpit nos non corripit* ("la morte non ci porta via con un gesto rapido e violento, non ci rapisce [*corripit*]; piuttosto ci porta via al rallentatore, a poco a poco; ci sfoglia, ci diminuisce, ci assottiglia [*carpit*]"). Quest'idea della morte è da un lato illuminata e dall'altro riscattata dalla concezione stoica del tempo; un tempo da catturare (*Lettera 1, 1: tempus [...] collige et serva*), da vivere immediatamente nel presente (*La brevità della vita 9, 1: protinus vive*), l'unico tempo possibile: "Solo il presente esiste", affermava Crisippo (*SVF*, vol. II, fr. 509 Arnim). Un tempo ridotto a dimensione qualitativa e interiore (Seneca, *Lettera 70, 5*: "Pensa sempre alla qualità della vita, non alla sua quantità", *Cogita semper qualis vita, non quanta sit*); un tempo che identifica l'attimo con l'eternità, perché per il saggio stoico, regolatore del tempo, il vissuto è atemporale e assoluto (*La vita beata 21, 1*: "Il sapiente sa bene che non c'è differenza tra un tempo più breve e uno più lungo", *inter longius tempus et brevius nihil interesse iudicat*). Anche lo stoico Seneca conosce il suo *carpe diem*.

La ritroveremo, in paradossale consonanza con Lucrezio, anche nello stoico Marco Aurelio:

Quand'anche tu vivessi tremila anni, e altrettante decine di migliaia d'anni, tieni comunque a mente che

8. Seneca, tr. it. Bruno Mondadori, Milano 1998, p. 41.

nessuno perde altra vita se non quella che sta vivendo, né vive altra vita se non quella che sta perdendo. Giungono quindi allo stesso punto sia la vita più lunga sia la più breve, giacché il presente è uguale per tutti, quindi anche ciò che di continuo perisce è uguale, e ciò che si perde non è che un istante. Nessuno infatti perderà mai né il passato né il futuro, perché ciò che non si ha, chi mai potrebbe togliercelo? [...]. Si perde lo stesso a morire sia vecchissimi sia giovanissimi, perché il presente è l'unica cosa di cui si può essere privati, dato che è l'unica che possediamo, e nessuno può perdere ciò che non possiede.⁹

La domanda delle domande

Grande domanda, *magna quaestio* come l'ha definita Agostino, quella della morte, iscritta fin dalle origini nel cuore del pensiero classico e delle sue espressioni poetiche più celebri, in particolare della tragedia; e così connaturata che i Greci chiamavano gli uomini *brotoi* o *thnetoi*, così come i Romani li chiamavano *mortales*. Il morire e il nascere in latino sono espressi da verbi deponenti, *mori* e *nasci*: a connotare la passività e la non-responsabilità della condizione umana. E la lingua non mente.

La morte non è cosa buona per l'uomo classico.

L'Achille omerico "preferisce" – così confessa al compagno d'un tempo, Ulisse – "essere il servo di un padrone / che pochi mezzi possiede, / piuttosto che regnare su tutte le ombre dei morti" (*Odissea 11, 489-491*); e dichiarerà che "la vita dell'uomo indietro non

9. *Pensieri 2, 14*, tr. it. di M. Ceva, Mondadori, Milano 1989.

torna, non puoi riprenderla / quando ha passato la barriera dei denti” (*Iliade* 9, 408-409). Per Sofocle (*Antigone* 332-364) la mirabile tecnica dell'uomo si arresta di fronte alle porte dell'Ade: “Molte le meraviglie, ma nessuna / tremenda come l'uomo / [...]; / pieno di mezzi [*pantopóros*] sempre: non senza mezzi [*áporos*], / affronta ciò che venga dal futuro; / solo dall'Ade / non ha trovato fuga, / egli che ha escogitato ogni rimedio / per mali irrimediabili [*amechánon*]”. Già prima, per Eschilo (*Prometeo incatenato* 248-253) gli uomini si illudono di superare la finitudine ed essere immortali affidandosi alle “cieche speranze” (*typhlàs elpídas*) istillate da Prometeo. L'Ifigenia di Euripide tenta di convincere il padre Agamennone che “vedere la luce della vita è la cosa più dolce”, che “una brutta vita è da preferire a una bella morte” e che pertanto “chi si augura di morire, è un folle” (*Ifigenia in Aulide* 1250-1252); “male terribile è la morte”, le fa eco Achille (v. 1415). Non dissimile la sentenza del commediografo Aristofane: “La morte, il più insostenibile dei mali” (*Rane* 1394).

Eppure talvolta la morte è da preferire alla vita.

La stessa poesia greca teorizzava – come testimonia Sofocle, riprendendo la celebre sentenza del Sileno – che “non nascere è la prima delle fortune. / Ma una volta nati, / fare ritorno da dove si è venuti / è destino ancora migliore” (*Edipo a Colono* 1224-1227); senza dire del topos, che si estende da Menandro a Leopardi, secondo il quale “gli dèi prediligono chi muore giovane”. In Euripide (*Troiane* 637), Andromaca, sopraffatta dal dolore, ammette che “essere morti è meglio che vive-

re tra i dolori”; lo stesso Seneca tragico – discostandosi dal codice filosofico stoico, e avvicinandosi a quello epicureo – nel coro delle *Troiane* sembra approdare a un nichilismo apocalittico, nel timore che l'infelicità insopportabile di questa vita possa protrarsi anche dopo la morte: “È vero, o una favola inganna i paurosi, / che le ombre continuano a vivere dopo la sepoltura dei corpi, / quando la sposa ha chiuso gli occhi del marito, / e l'ultimo giorno ha tolto la luce del sole / e l'urna funeraria ha chiuso in sé le ceneri? / Non serve consegnare l'anima alla morte, / ma agli uomini infelici resta da vivere ancora?” (vv. 371-377).

Superare la morte

In questo duello, in verità impari, con la morte, l'uomo fin dall'antichità ha messo in atto diverse strategie di superamento, dandosi risposte esteriori e fabbricandosi diverse forme di immortalità: la morte eroica, come cantavano Omero, i tragici e i lirici (Simonide, fr. 26 Page: “Dei morti alle Termopili / gloriosa è la sorte, bella è la morte, / un altare il sepolcro: non lamenti per essi ma il ricordo, il compianto è lode, / tal sudario né la ruggine / né il tempo, che tutto distrugge, corromperà”); la gloria poetica, come assicurano Teognide, Callimaco, Orazio (“Non morirò del tutto”, *Odi* 3, 30, 6: *Non omnis moriar*); la continuità della stirpe, come dichiara Platone nel *Simposio*: “Ecco che cos'ha di immortale, una creatura mortale: la procreazione” (206 e).

Platone nel *Fedone* elaborerà una strategia inedita destinata a segnare la storia del pensiero: “l'allenamen-

to alla morte" (*meléte thanátou*). Se la morte è la separazione dell'anima dal corpo, se compito della filosofia è dedicarsi ai problemi dell'anima, allora i filosofi sono coloro che si prendono cura della morte e "si esercitano a morire" (67 e: *apothnéskein meletôsi*).

Per Epicurei e Stoici altro è il compito della filosofia nei confronti della morte: non da affidare al *lógos*, come riteneva Platone, ma da ricondurre alla *phýsis*.

La morte? Un intermezzo, un intervallo tra le due eternità, garanti dell'"imperturbabilità" epicurea (*ataraxía*) e dell'"insensibilità" stoica (*apáttheia*): l'eternità che ci precede e l'eternità che ci segue, come ritenevano sia Lucrezio (3, 972-975: "Guarda come sia stata nulla per noi la vetustà / del tempo eterno [*vetustas temporis aeterni*], trascorsa prima che noi nascessimo. / Questo è lo specchio che la natura ci offre / del tempo futuro [*futuri temporis*] che seguirà la nostra morte"), sia Seneca (*Lettera* 54, 5: "Anche noi ci spegniamo e ci accendiamo: nello spazio di tempo intermedio [*medio illo tempore*] soffriamo un po', ma prima e dopo vi è profonda quiete [*alta securitas*]. Ecco il nostro errore, Lucilio, credere che la morte venga dopo, mentre in realtà essa è venuta prima e verrà dopo").

La morte? Un puro accidente naturale (*secundum naturam*): "Piangere la perdita di una persona cara non è meno sciocco del piangere la caduta delle foglie degli alberi che adornano la tua casa" dirà gelidamente Seneca (*Lettera* 104, 11); "Morire è una legge non una pena", reciterà un epigramma a lui attribuito (Riese, *Anthologia Latina* 232, 7: *lex est, non poena, perire*).

Lo scandalo della morte, in frontale polemica contro gli Stoici, sarà rivendicato dal grido del pensiero (*clamor cogitationis*) di Agostino, il quale la trova penosa e contro natura (*La città di Dio* 13, 6: *habet enim asperum sensum et contra naturam*). Ecco la grande domanda: "Com'è possibile che l'uomo sia al contempo felice e mortale?" (9, 14: *utrum et beatus et mortalis homo esse possit, magna est inter homines quaestio*). Altra contraddizione, quella tra l'irreversibilità della vita umana e il metabolismo cosmico: "Questo è l'essere mortale: muoversi in linea retta in un universo dove tutto ciò che si muove segue, semmai, un moto ciclico".¹⁰

È stata la filosofia a silenziare il grido della dimensione tragica della vita, come dirà bene Rachel Bespaloff: "Quando la filosofia greca vorrà sostituire le sue risposte all'interrogativo di Omero e di Eschilo, l'*ethos* tragico si trasformerà in stoicismo. La morale metterà a tacere il lamento dell'eroe: piangere non sarà più decoroso".¹¹

La verità è che – la considerasse "fine" (*finis*), "passaggio" (*transitus*) oppure "ritorno" (*reditus*) – il pensiero classico ha rimosso il problema della morte e ne ha sterilizzato il pathos, ritenendola comunque non una dimensione personale ed esistenziale ma l'esito di un processo naturale e impersonale. "La cura della morte" di Platone è affidata alla prospettiva di una

10. H. Arendt, "Il concetto di storia: nell'antichità e oggi", in *Tra passato e futuro*, tr. it. Garzanti, Milano 2021, p. 71. Il motivo dello iato tra natura e uomo era già nei classici, in particolare in Orazio, *Odi* 4, 7, dove alla successione delle stagioni è contrapposta la nostra vita senza ritorno.

11. *Sull'Iliade*, tr. it. Adelphi, Milano 2018, p. 85.

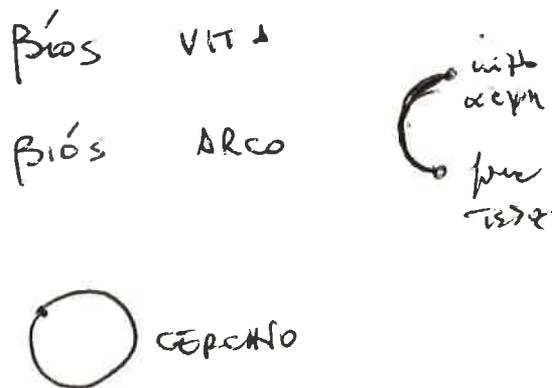
“grande speranza” (*megále elpís*) e il “si muore ogni giorno, ogni ora, ogni istante” (*cotidie morimur*) di Seneca evoca la lenta e irreversibile marcia di avvicinamento alla morte. Ben diverso “il vivere per la morte” della riflessione contemporanea, in particolare heideggeriana, come riflette Massimo Cacciari:

Qui la morte viene radicalmente concepita dal punto di vista della nostra esistenza, del nostro esserci. La morte non è mai semplicemente il termine di un processo; è qualcosa che ci sta di fronte, ma in un senso affatto diverso rispetto al timbro stoico ed epicureo, per cui quando noi siamo la morte non c'è [...]. Proprio quando noi siamo la morte c'è: proprio perché la morte è ciò di fronte a cui noi siamo vivendo, continuamente essa “vive” con-in noi. E nessun pensiero può rimuovere questo “stare contro” [...]: un insieme indissolubile [...]. [La morte] rende autentica questa vita, proprio perché questa vita non riconosce alcun “altro”, rifiuta di “alienarsi”.¹²

Saranno soprattutto i poeti a cogliere questa coabitazione-contraddizione: “La morte è il lato della vita rivolto dall'altra parte rispetto a noi” (Rilke); “Verrà la morte e avrà i tuoi occhi – / questa morte che ci accompagna / dal mattino alla sera, insonne, / sorda, come un vecchio rimorso / o un vizio assurdo” (Pavese). Duplicità consacrata dall'immagine parentale di Francesco d'Assisi (“Sora nostra morte corporale”).

12. “Vivere per la morte”, in AA.VV., *Morte. Fine o passaggio?*, a cura di I. Dionigi, Rizzoli, Milano 2007, pp. 20, 23. Alle pagine di Cacciari si rinvia anche per il confronto, sulla questione della morte, tra il pensiero di Heidegger e quello cristiano, in particolare di san Paolo.

Fra le tante spiegazioni e strategie di superamento, ne vorrei segnalare una, che, al riparo da soluzioni consolatorie o disperanti, affonda le sue ragioni nel miracolo della lingua. Ce la fornisce Alcmeone, un medico probabilmente del VI sec. a.C., il quale dice che a fronte della figura più perfetta (*teleiôtaton*), il cerchio (*kýklos*), noi siamo un cerchio incompiuto, imperfetto, un arco: “l'arco della vita”, appunto. Nel cerchio, forma perfetta, inizio e fine coincidono; nell'arco invece, cerchio imperfetto, inizio e fine non coincidono: “Gli uomini muoiono perché non possono ricongiungere il principio [*arché*] con la fine [*télos*]” (24 B 2 Diels-Kranz). Questo ci dice la lingua ancor prima dell'esperienza: infatti per una meravigliosa e tremenda ambiguità linguistica la morte e la vita sono iscritte nella stessa parola *bios*: *bíos* è vita, *biós* è arco.



9. Dedalo: la natura o l'uomo?

Grazie alla tecnica risultiamo vincitori là dove la natura sarebbe più forte di noi.

ANTIFONTE

La sapienza è l'arte suprema.

SENECA

Prima di Lucrezio

Sul grande tema del progresso e della civiltà il pensiero originario classico ci consegna due grandi utopie: l'età dell'oro e il mito di Prometeo.

Secondo Esiodo (VIII sec. a.C.), in un'epoca remotissima e felicissima gli uomini non conoscevano né dolori né fatiche né vecchiaia, ma vivevano di tutti i beni che spontaneamente forniva loro la terra: era la cosiddetta stirpe ed età dell'oro, alla quale seguirono, con progressiva decadenza, la stirpe d'argento, di bronzo, degli eroi o semidei, e infine la stirpe del ferro, nella quale gli uomini conobbero fatiche e miserie, e l'assenza di rispetto (*aidós*) e giustizia (*dike*) (*Opere e giorni*, vv. 109-193). Questa decadenza inaugura il motivo del lavoro, inteso non solo come condanna e fatica (*pónos*) – motivo che ricorda la cacciata di Adamo e Eva dal paradiso terrestre –, ma anche come scelta etica, frut-

to della buona Contesa (*Éris agathé*), che crea una sana competizione tra gli uomini: "Non è una vergogna il lavoro [*érgon*]: vergogna è non faticare" (v. 311: *aergie dé t'óneidos*), dirà Esiodo al fratello Perse, che aveva corrotto i giudici e addomesticato il processo per una controversa eredità di famiglia.

Questa duplicità esiodea tra l'età mitica dell'oro e l'età storica del lavoro tornerà in Virgilio, il quale nella *Georgiche* da un lato elogia la felicità (*makarismós*) della vita dei campi simile all'età dell'oro nella quale la *iustissima tellus*, ignara delle armi discordi (*procul discordibus armis*) e generosa di agevole vitto (*facilem victum*), conosce solamente *innocentia*, *iustitia* e *pietas* (2, 458 sgg.); dall'altro, presenta Giove che abolisce l'età dell'oro per liberare gli uomini dal pesante torpore della senescenza biologica (*gravis veternus*): "Lo stesso padre Giove / volle non facile la vita del coltivatore e per primo / mosse i campi attraverso la tecnica [*per artem*], acuendo con affanni i pensieri dei mortali, / non sopportando che il suo regno soffrisse di un pesante torpore" (1, 121-124). Di qui l'avvento delle diverse tecniche (v. 145: *Tum variae venere artes*), di qui la "incessante fatica" (v. 146: *labor improbus*). Uno iato evidente tra l'età dell'oro e l'età del lavoro, tra la *secura quies* dei campi e l'*improbus labor*, tra natura facile e natura difficile: uno iato che Virgilio intendeva comporre identificando mito e regime augusteo, "utopia e storia" (Alfonso Traina).

L'altra grande utopia è rappresentata dal mito di Prometeo, il profeta della tecnica e del progresso, del quale Eschilo ci ha consegnato un ritratto memorabile:

Così stavano gli uomini, in origine: / loro avevano occhi e non vedevano, / orecchie e non sentivano, / ma, simili alle immagini dei sogni, / vivevano la loro / lunga esistenza nella confusione [...]. / Vivevano, ma vivi / di una vita insensata, senza regole: / finché io mostrai agli uomini / come le stelle sorgono e tramontano. / E poi ho inventato il numero, per loro: / idea che è superiore a ogni altra idea. / E ho inventato l'accordo delle lettere, / memoria di ogni cosa, infaticabile / madre della poesia [...]. / Insomma, a farla breve, sappi questo: / ogni arte umana [*pâsai téchnai brotoîsin*] viene da Prometeo. (Prometeo incatenato, vv. 447-468, 500-506; tr. di F. Condello)

Ma l'avventura di Prometeo non è così luminosa e salvifica. Infatti c'è un altro dono, ben più importante del fuoco e della tecnica, che Prometeo confessa di aver elargito agli uomini (vv. 248-253): averli distolti dal pensare al destino mortale (*móros*), ponendo in loro "cieche speranze" (*typhlâs elpídas*). In questo modo gli uomini dimenticano di "durare un giorno" (*ephémeroi*), e possono non porre limite ai loro sogni, e quindi credersi immortali: aspirazione impossibile, perché "la tecnica è ben più debole della Necessità" (v. 514: *téchnē d'anánkes asthenestéra makrô*).

Il Prometeo classico aveva un altro tallone d'Achille. Come racconta Platone nel *Protagora*, nella gerarchia dei valori la capacità artigianale, "la tecnica della costruzione" (*demiourgikè téchnē*) dipendeva dall'"arte della politica" (*politikè téchnē*): il *faber* sottostava al *civis*.

Ai nostri giorni Prometeo, l'inventore della tecnica che a lungo ci ha serviti e protetti, si erige a signore e

profeta del tempo presente e soprattutto di quello a venire, esplicando tutta la potenza e le potenzialità del suo etimo: Prometeo, colui che “comprende” (*mêtis*) “prima” (*pro*), che ci consegna un uomo competitivo con la macchina, combinato con la macchina, aumentato dalla macchina e anche minacciato dalla macchina. Siamo alla crescita esponenziale delle scoperte annunciate dal suo Prometeo; è lui a trionfare in ogni spazio, nella vita individuale e in quella associata, pubblica e privata, e ci consegna un duplice messaggio: l'impotenza della politica e “la vetustà dell'uomo” (Günther Anders).

La lezione dei classici è chiara: la tecnica non salva, invoca la necessità della politica. Noi ci siamo oltremodo allontanati dalla loro lezione: la politica è ridotta a scala locale e si confronta con la tecnica che è globale. Avremmo bisogno di un governo mondiale e di uno *ius mundi* e invece balbettiamo ancora su *ius soli* e *ius culturae*. Nani sulle spalle dei nani, con vista zero.

La natura madre e matrigna

Per Lucrezio l'universo non è retto né da armonie pre-stabilite né dalla provvidenza (5, 198-199: *nequaquam nobis divinitus esse paratam / naturam rerum*). La natura è troppo difettosa, addirittura macchiata da una grave colpa (*tanta stat praedita culpa*); e la nostra terra, caratterizzata da lande paludose o inaccessibili e costellata di fenomeni fisici avversi quali siccità, gelo e catastrofi, è inospitale e indifferente verso l'uomo (5, 200-209):

Buona parte dello spazio coperto dall'immenso slancio
del cielo

è occupata dai monti e dalle foreste popolate di belve
[*montes silvaeque ferarum*],
la possiedono rupi [*rupes*] e deserte paludi [*vastae ...
paludes*] e il mare [*mare*]
che separa con le sue distese le rive dei continenti.
Quasi due terzi della terra vengono sottratti
agli uomini
dal torrido calore [*fervidus ardor*] e dalla caduta
incessante delle nevi [*assiduus ... geli casus*].
Ciò che resta di coltivabile, la natura con la propria
forza [*sua vi*]
lo coprirebbe di sterpi, se non le resistesse [*resistat*]
la forza dell'uomo [*vis humana*],
abituato per sopravvivere [*vitai causa*] a gemere
sulla sua zappa robusta e a solcare la terra con l'aratro
affondato.

Si aggiungano la presenza delle belve feroci e l'incombere delle malattie e della morte (5, 218-221):

E poi, la razza orrenda delle fiere [*genus horrifera ...
ferarum*] nemica
del genere umano, perché la natura, in terra e in mare,
le nutre e le accresce? Perché le stagioni ci portano
le malattie [*morbos*]?
Perché la morte prematura [*mors immatura*] si aggira
tra noi?

Il nostro ingresso nella vita, nudi e indifesi, è simile
a quello di un naufrago sbattuto sulla riva da onde in-
furiate (5, 222-227):

Il bambino, come un naufrago gettato a riva
dalla furia delle onde, giace a terra nudo [*nudus*],
incapace di parlare [*infans*],

bisognoso [*indigus*] di ogni aiuto per vivere non appena sulle spiagge della luce
 la natura con sforzi lo ha fatto uscire dal ventre della madre,
 e riempie il luogo di un lugubre vagito [*vagitu ... lugubri*], come è giusto
 per uno che nella vita dovrà attraversare tanti mali [*tantum ... malorum*].

Per questi passi lucreziani non trovo migliore esegesi della domanda del leopardiano *Dialogo della Natura e di un Islandese*: “Immaginavi tu forse che il mondo fosse fatto per causa vostra?” – “Ora domando: t’ho io forse pregato di pormi in questo universo?”¹

L’uomo non è al centro dell’universo, tanto più che di universi se ne contano in numero incalcolabile (2, 1086: *numerus innumeralis*), né l’universo è stato fatto per noi (*propter nos*), come ritenevano gli Stoici (*SVF*, vol. II, fr. 1149 Arnim), ma al contrario noi per l’universo (*propter mundum*), del quale noi siamo una marginale e addirittura minuscola parte, al pari di tutte le altre realtà.

In condominio con la fortuna (5, 107: *fortuna gubernans*), la natura governa (5, 77: *natura gubernans*) le orbite celesti, le quali si muovono non per volontà propria (5, 79: *sponte sua*) né per volontà divina (5, 198: *nequaquam ... divinitus*); e madre, oltre che matrigna, essa è generatrice (2, 1117 e 5, 1362: *creatrix*; 5, 234: *parit*) e anche *daedala*, artefice di tutte le cose (5, 234: *natura daedala rerum*).

1. *Operette morali*, a cura di L. Melosi, Rizzoli, Milano 2013⁴, pp. 286-287.

Infatti la stessa natura insegnò all’uomo la lavorazione dei metalli come utensili e come armi (5, 1241-1296), le arti manuali della semina e dell’innesto (vv. 1361-1362: *At specimen sationis et insitionis origo / ipsa fuit rerum primum natura creatrix*) e anche la musica: dagli uccelli il canto, dal sibilo del vento il flauto (vv. 1379-1387), come già aveva insegnato Democrito: “Gli uomini per le scoperte più importanti sono stati alla scuola degli animali: i ragni nel tessere e nel rammendare, le rondini nella costruzione, gli uccelli canori, il cigno e l’usignolo, nel canto a dire il vero secondo l’imitazione (*katà mimesin*)” (68 B 154 Diels-Kranz). Un ruolo più “mimetico” che “poietico”, quello dell’uomo.

Di qui la domanda: se la natura è irrimediabilmente difettosa (*tanta stat praedita culpa*), e quindi *atechnos*, “priva di tecnica, di arte”, “inerte” – e non “artistica”, *techniké*, come invece ritenevano gli Stoici (*SVF*, vol. II, fr. 411, 33 Arnim) –, e al contempo *daedala*, “artefice”, “industriosa”; se, d’altra parte, l’intervento di Dio non è ammesso, c’è spazio per l’uomo e per la sua *téchné*? L’architetto, il Dedalo del mondo, è solamente la natura o anche l’uomo? Rispetto ai *coniuncta*, le qualità essenziali vincolate alla natura delle cose (peso, calore, fluidità, tangibilità, intangibilità), nulla possiamo; ma rispetto agli *eventa*, le qualità accidentali svincolate dalla fisicità delle cose (schiavitù e libertà, povertà e ricchezza, guerra e concordia, e tutti gli eventi legati alla storia e alla civiltà), possiamo avere un ruolo?

Tra stato di natura e civiltà

Secondo il racconto lucreziano del quinto libro – il cui disteso finale (vv. 925-1457) è dedicato al passaggio dell'umanità dalla vita primitiva alla civiltà – la vita alquanto dura delle origini (vv. 925-926: *genus humanum multo ... / durius*) è esemplata sul regime delle bestie (v. 932: *more ferarum*) e resa possibile dalla generosa spontaneità della natura (vv. 937-938: *terra ... / sponte sua*): una ricostruzione univocamente razionalistica e materialistica dell'uomo primitivo che scontava rischi e miserie (*miseris*, vv. 944 e 983). In questa narrazione non traspare alcuna traccia, alcuna eco, alcuna nostalgia della mitica età dell'oro. Infatti gli uomini ancora avevano come armi le mani, le unghie, i denti, le pietre e le schegge di rami divelti dalle selve (vv. 1283-1284: *Arma antiqua manus ungues dentesque fuerunt / et lapides et item silvarum fragmina rami*), morivano in pasto alle belve (v. 991: *pabula viva feris*) ed erano ignari del bene comune, dei costumi e delle leggi (vv. 958-959: *Nec commune bonum poterant spectare neque ullis / moribus inter se scibant nec legibus uti*).

A questo stato ferino di natura subentrò una fase di vita ingentilita (v. 1014: *tum genus humanum primum mollescere coepit*), caratterizzata da elementi e forme di convivenza civile: capanne, pelli, fuoco (v. 1011), amicizia, pietà, patti (vv. 1011-1025), fondazioni di città (v. 1108), divisione dei campi e del bestiame (vv. 1108-1110), magistrature (v. 1143). Uomini regali (*reges*) erano coloro che diedero l'avvio a questo processo (vv. 1108-1111):

I re cominciarono a fondare città e a costruire fortezze per loro difesa e rifugio, e divisero il bestiame e i campi e li assegnarono a ciascuno secondo la bellezza [*facie*], la forza [*viribus*] e l'ingegno [*ingenio*].²

A questa età della civiltà e del progresso, nella quale l'uomo – *daedalus* al pari della natura – si è dedicato alla tecnica e alle tecniche, seguì una nuova fase caratterizzata dalla scoperta del “capitale” (vv. 1113-1115):

Più tardi fu scoperta la proprietà [*res*] e fu trovato l'oro [*aurum*] che ai forti [*validis*] e ai belli [*pulchris*] tolsero facilmente prestigio [*honorem*]; generalmente gli uomini si accodano al seguito del più ricco [*divitioris*], per quanto siano forti [*fortes*] e di bella presenza [*pulchro corpore*].

Siamo all'anti-*aetas aurea*, l'anti-*Saturnia tellus*, quella che Virgilio chiamerà “la maledetta fame dell'oro” (*Eneide* 3, 57: *auri sacra fames*). È l'età nella quale gli uomini, dimentichi che la vera ricchezza consiste nel vivere sobriamente (v. 1118: *divitiae grandes homini sunt vivere parce*), hanno scelto la fama e il potere (vv. 1120-1132: *At claros homines voluerunt se atque potentis*): miraggio e illusione (*nequiquam*), alimentati dall'invidia (*invidia*) e dall'ambizione (*ambitio*).

2. Lo stesso Freud ha poi affermato che “la civiltà iniziò il distacco dalla primitiva condizione animale” (*L'avvenire di un'illusione*, tr. it. in *Opere*, vol. x, Boringhieri, Torino 1978, p. 440).

Il progresso comporta perdite, la civiltà sfibra, la storia impoverisce la natura (vv. 1011-1018): la scoperta del fuoco (*ignis*) rese i corpi freddolosi (*alsia corpora*) e incapaci di sopportare l'inverno all'aperto (*caeli sub tegmine*); l'amore uxorio (*mulier coniuncta viro*) depotenziò il vigore del sesso (*Venus imminuit viris*) praticato nelle selve (v. 962: *Venus in silvis iungebat corpora amantum*); le carezze (*blanditiae*) dei bambini inteneriscono la fierezza dei padri (*parentum / ... ingenium ... superbum*). La stessa arte della guerra, maestra di violenza, sfuggendo al controllo, si ritorse contro i suoi inventori, dando luogo a rovine promiscue (v. 1329: *permixtas ... ruinas*).

Di qui il rimpianto, il *desiderium*, dell'età primitiva (v. 1105: *vita prior*), della razza selvatica dei nati dalla terra (v. 1411: *silvestre genus ... terrigenarum*), che si allietava della poesia agreste (v. 1398: *musa agrestis*), si cibava di ghiande (v. 1416: *glandis*), si coricava in giacigli cosparsi d'erba e coperti di foglie (v. 1417: *herbis et frondibus*) e si vestiva con pelli di animali (v. 1418: *pellis ... vestis ... ferinae*). Un'età storica, non mitica come l'*aetas aurea* (vv. 1423-1435):

Allora le pelli, oggi la porpora e l'oro [*aurum et purpura*] affannano la vita degli uomini e l'affaticano in guerra; e, come credo, tanto più grave la colpa si annida in noi. Infatti, nudi, senza pelli il freddo tormentava i nati dalla terra, ma a noi non nuoce affatto la mancanza di una veste di porpora [*purpurea*] e adorna d'oro [*auro*] e di grandi ricami, purché abbiamo una veste plebea [*plebeia*] che possa proteggerci.

Così il genere umano si travaglia a vuoto e invano [*incassum frustra*], sempre, e tra inutili [*inanibus*] affanni consuma la vita, certo perché non conosce quale sia il limite al possesso [*habendi ... finis*] e nemmeno fino a qual punto cresca il vero piacere [*vera voluptas*]. E questo a poco a poco ha sospinto la vita in alto mare e ha suscitato dal profondo grandi tempeste di guerra [*belli magnos ... aestus*].

Quale, dunque il compito dell'uomo nel mondo? Egli appare diviso tra stato di natura e progresso. Non ignora le varie arti manuali e liberali; e come la natura e la terra erano *daedala*, anche l'uomo è *daedalus*, "artefice", "costruttore", "architetto". Egli ha imparato dalla natura le tecniche della semina e dell'innesto; ha sviluppato con le sue mani (*manibus*) l'arte dell'agricoltura (1, 208-209), che trasforma in luoghi coltivati (*culta loca*) quelli incoltivati (*incultis*), e con la sua forza (*vis humana*), per sopravvivere (*vitae causa*), ha reso la terra da inospitale a ospitale (5, 200-209); ha stipulato patti, formulato leggi, fondato città (vv. 1108-1111); ha visto le arti pratiche e liberali (vv. 332-333) affinarsi (*artes expoliuntur*) e progredire (*augescunt*).

Lucrezio afferma esplicitamente (vv. 206-208: vedi, *supra*, p. 149) che la *vis humana*, la forza dell'uomo, resiste (*resistat*) alla *vis naturae*, la forza della natura. L'uomo, quindi, compete con la natura; una competizione ben rappresentata dalla duplicità di *daedalus*: con valore attivo ("artefice, industriale"), applicato alla natura (v. 234: *natura daedala rerum*) e alla terra (1,

7 [= 1, 228]: *daedala tellus*); con valore passivo (“artisticamente lavorato, artefatto”), applicato all’attività artistica dell’uomo: *daedala* sono “i carmi di Febo modulati sulle corde” (2, 505-506: *Phoebeaque daedala chordis / carmina*); *daedala* sono “le statue modellate con arte” (5, 1451: *daedala signa polita*). Finché quelle arti raggiunsero il *summum cacumen*, il vertice dello sviluppo (vv. 1448-1457):

Navi e colture dei campi, mura, leggi,
armi, strade, vesti e altre simili scoperte,
i vantaggi e tutti i più raffinati piaceri della vita,
carmi, dipinti, statue modellate con arte,
fu l’uso [*usus*] e l’esperienza [*experientia*] dell’alacreme
mente a insegnarli
progredendo [*progredientis*] a poco a poco con lento
cammino.

[...]

finché con le arti [*artibus*] raggiunsero la vetta più alta
[*summum cacumen*].

Quel *summum cacumen* è vera gloria? In verità quelle arti, elencate indistintamente, a un esame ravvicinato si rivelano di duplice segno: salvifiche e rovinose.

Tra le prime si segnalano, oltre all’agricoltura (vedi, *supra*, p. 155), i legami di amicizia e i patti di mutuo rispetto (vv. 1019-1020: *Tunc et amicitiam coeperunt iungere aventes / finitimi inter se nec laedere nec violari*; vedi vv. 1025-1027); le magistrature e le leggi (vv. 1143-1144: *Inde magistratum partim docuere creare / iuraque constituere, ut vellent legibus uti*; vedi vv. 958-

959); le stesse fortificazioni, che hanno tutelato la vita (vv. 1108-1109: *Condere coeperunt urbis arcemque locare / praesidium reges ipsi sibi perfugiumque*).

Altre arti, viceversa, sono state dannose e addirittura funeste per la vita individuale e collettiva: la rovinosa navigazione, un tempo sconosciuta (v. 1006: *Improba navigii ratio tum caeca iacebat*), ora sbatte uomini e navi sugli scogli (vv. 1000-1001); il ferro, non più strumento per solcare la terra (v. 1295: *et ferro coepere solum proscindere terrae*), ma per fare la guerra (v. 1296: *exaequataque sunt creperi certamina belli*). Negativa la cura dei vestiti, alla quale vanno preferite le pelli degli uomini primitivi (vv. 1418-1429); al pari dei piaceri più raffinati della vita (v. 1450: *delicias quoque vitae funditus omnis*), in evidente collisione con “il piacere autentico” (v. 1433: *vera voluptas*). Quanto poi alla poesia (*carmina*), Lucrezio non fa mistero di rimpiangere la *musa agrestis* delle origini (v. 1398) e soprattutto di riconoscere solamente i suoi *lucida carmina* (1, 933-934 [= 4, 8-9]), “versi luminosi”, che, ispirati dalla visione e scienza della natura, dissipano le tenebre dell’ignoranza.

In verità, per Lucrezio il progresso non conosce orizzonti luminosi ma si colora di tinte fosche; le nostre utopie sono regressive; i paradisi artificiali non si addicono a un mondo che ha due padroni, la *natura* e la *fortuna*.

Arti e tecniche rompono l’equilibrio e innescano una spirale irreversibile, un meccanismo perverso, una proporzione inversa tra il progresso tecnico e materiale e il regresso interiore e morale perché sollecitano avidità, potere (vv. 1113-1123), invidia (vv. 1126,

1419), ambizione (v. 1132): quella *avarities* e quella *honorum caeca cupido* – le due ferite della vita, i due peccati originali (3, 63: *vulnera vitae*) – che creano desideri nuovi e bisogni non necessari, ci allontanano dalla semplicità primitiva (vv. 1423-1429; vedi vv. 925-1010) e scatenano il più mostruoso dei mali, la guerra (vv. 1434-1435).

Drammatico il contrasto fra lo stato di natura e lo stato di civiltà (vv. 1007-1010): allora (*tum*), gli uomini morivano per mancanza di cibo (*penuria cibi*), ora (*nunc*), li affoga (*mersat*) l'eccesso di cibo (*rerum copia*); un tempo, loro, i primitivi (*illi*), morivano avvelenati per ignoranza (*imprudentes*), adesso (*nunc*) noi, i civilizzati, avveleniamo gli altri con ogni sorta di inganno (*sollertius*). Significativo l'impiego di *sollertius*, da *solla* (= *tota*) e *ars*: come a dire che nella corsa ad avvelenare il prossimo ricorriamo a ogni sorta di arte, tecnica, stratagemma.

Platone nel *Protagora* aveva previsto una duplice progressione: dallo stato di natura alla tecnica, e dalla tecnica alla politica. Lucrezio non solo non arriva allo stadio della politica, ma, preoccupato per l'inganno della tecnica, torna a proporre i valori morali della *vita prior*, alla quale si applica il principio indiscutibile che "non c'è mai mancanza nel poco" (v. 1119: *neque ... est umquam penuria parvi*): la vera *aetas aurea* è quella che non aveva conosciuto né il metallo dell'oro (*aurum*) né il capitale (*res*). Da questo punto di vista il quinto libro di Lucrezio si configura come un anti-*Protagora*.

Per Lucrezio, l'allontanamento dalle leggi della natura – l'avvento della civiltà – comporta perdita, margina-

lità, regressione. Questa tesi era già iscritta nella distinzione tra qualità essenziali e costitutive, proprie della natura (*coniuncta* o *symbebekóta*: peso, calore, fluidità, tatto, intangibilità) e qualità secondarie e accidentali, proprie dell'uomo (*eventa* o *symptomata*: schiavitù e libertà, povertà e ricchezza, guerra e concordia).³

Come a dire che storia e cultura sono sintomi della natura.

La sapientia: l'ars per eccellenza

Il controcanto alle tecniche del progresso si ha nei prologhi dei libri quinto e sesto con il duplice elogio di Epicuro, le cui divine scoperte (6, 7: *divina reperta*) hanno superato quelle materiali dell'agricoltura e della viticoltura attribuite a Cerere e a Libero (5, 13-15), e quelle civili delle leggi (6, 3), tradizionalmente attribuite a Atene.

Epicuro ha capito che si poteva vivere anche senza le scoperte del passato (5, 16: *cum tamen his posset sine rebus vita manere*), ma non si poteva vivere senza un cuore puro (v. 18: *At bene non poterat sine puro pectore vivi*); ha capito che le affezioni, i mali e la corruzione provenivano da dentro (*intus*), dal buio dell'ignoranza che genera paure e passioni; ha capito che la salvezza andava affidata alla *vera ratio* (intesa sia come "ragione" sia come "dottrina epicurea") e alle sue parole di verità (6, 24: *dicta veridica*), con le quali purificare i cuori e porre la parola fine alla cupidigia e al timore (v. 25: *et finem statuit cupidinis atque timoris*).

3. Vedi, *supra*, p. 44.

Mentre l'Epicuro fisico non aveva posto limiti al mondo e ai mondi (2, 1050: *nulla est finis*), l'Epicuro morale ha fissato un limite (*finem statuit*) alle passioni.

Decisivo è stato l'avvento del maestro del Giardino, il quale ha consegnato all'umanità la tecnica risolutiva, l'*ars* suprema: la *sapientia*. Per questo a pieno diritto dobbiamo considerarlo un dio (5, 8-12):

Un dio fu, un dio, o nobile Memmio,
chi per primo scoprì la norma di vita [*vitae rationem*]
che ora è chiamata sapienza [*sapientia*], e con questa
arte [*per artem*]
da flutti così tempestosi e da tenebre così fonde [*tantis*
... *tenebris*] ha fatto approdare
la nostra esistenza in tanta tranquillità e nello splendore
di una luce così chiara [*tam clara luce*].

Di qui l'orgogliosa rivendicazione, da parte di Lucrezio, di essere stato il primo a portare a Roma "l'arte del pensiero" di Epicuro (vv. 335-337): "Questa dottrina della natura, che è scoperta recente, / io stesso mi trovo, primo assoluto [*primus cum primis*], / a tradurre nella lingua dei nostri padri [*in patrias ... vertere voces*]"⁴.

Pur marcatamente originale, la posizione epicureo-lucreziana sull'*ars* della *sapientia* non resterà unica.

Nella Lettera 90 – dove, in polemica con Posidonio, viene sostenuto che le arti non sono state inventate dal-

4. Cicerone aveva attribuito a sé questa primogenitura filosofica (vedi, *infra*, pp. 167-168). Analogo primato si arrogherà Orazio: aver trasferito in ritmi latini la poesia eolica (*Odi* 3, 30, 10-14: *Dicar ... / princeps Aeolium carmen ad Italos / deduxisse modos*).

la filosofia e, dunque, non si può ammirare allo stesso modo Diogene, maestro di vita, e Dedalo, inventore della sega – Seneca delinea la stessa traiettoria etica di Lucrezio. Egli rimpiange l'età dell'oro (*saeculum aureum*) e la semplicità della vita primitiva (*rudis vita*), quando gli uomini conducevano la vita senza praticare ancora la tecnica (*sine arte*) e non conoscevano né dissolutezza (*luxuria*) né avidità (*avaritia*), e un tetto di paglia li rendeva sicuri (*securi*) e liberi (*liberi*). In futuro – incalza Seneca – nonostante tutti i nostri sforzi potremo avere molto (*multum habebimus*), ma allora avevamo tutto (*universum habebamus*); mentre oggi porpora e oro ci procurano paura (*metus*) e schiavitù (*servitus*). Anche per Seneca la *sapientia* è l'*ars* suprema, la tecnica per eccellenza che si distingue da tutte le tecniche che hanno dato origine alle varie scoperte; essa è l'artefice (*artifex*) e la legge della vita (*lex vitae*): *sapientia* è addirittura il nome dell'"attività più elevata" (*opus maximum*).

Una consonanza quella tra Lucrezio e Seneca che non deve destare meraviglia perché ormai, nel I sec. d.C., superato l'antiepicureismo programmatico e ideologico di Cicerone, ci troviamo di fronte a un eclettismo dottrinale di Epicureismo-Stoicismo, per cui Seneca, nel suo universalismo dottrinale (Lettera 12, 11: "Ciò che è vero, lo considero mio", *Quod verum est, meum est*), attinge a piene mani alle massime di Epicuro, considerato maestro di spiritualità, incurante delle stesse obiezioni degli Stoici: "A costo di dispiacere ai nostri seguaci, io dirò che Epicuro insegna precetti santi e retti" (*La vita felice* 13, 1).

Seneca ↑
m Epicuro !

Questo messaggio sul valore e sul primato della conoscenza intellettuale e della ricerca del vero, affidato alla *sapientia* e fin dall'antichità condiviso anche da scuole opposte, conforta quanti ancora oggi si interrogano sull'utilità della filosofia. Lucrezio, Seneca e ancor prima Platone ci hanno insegnato che l'*ars* della filosofia, per sua natura "sinottica" (*Repubblica* 537 c: *philosophus synoptikós*), precede ed eccede tutte le altre arti.

A questo proposito, trovo istruttivo il curioso aneddoto che ebbe per protagonista Michel Serres. Per la ricostruzione della diga di Assuan, fu costituito un comitato composto di ingegneri idraulici, costruttori edili, tecnici dei materiali ed ecologisti. Intervistato da un giornalista, il filosofo domandò meravigliato perché non ne facessero parte anche un filosofo e un egittologo. Stupito del suo stupore, il giornalista gli chiese: "A cosa sarebbe servito un filosofo in un comitato di questo tipo?". Serres rispose: "Avrebbe notato l'assenza dell'egittologo".⁵

È il pensiero umanistico la struttura dura, l'*hardware* che fa girare i programmi dei saperi specifici. Tutto il resto è *software*.



DIGA DI ASSUAN

5. L'episodio è riportato da Jean-Claude Carrière in J.-C. Carrière, U. Eco, *Non sperate di liberarvi dei libri*, tr. it. La nave di Teseo, Milano 2017, p. 184.

10. Hanno detto di lui

I versi del sublime Lucrezio solo allora periranno, quando un sol giorno annienterà la terra.

OVIDIO

Anche se l'invidia avrà intimato il silenzio a tutti i tuoi contemporanei, i posteri sapranno giudicarti senza favore e senza malanimo.

SENECA

Più che di fortuna, dovremmo parlare di sfortuna di Lucrezio e della sua opera, scomparsa per circa un millennio.¹ Incerte e controverse le stesse date di nascita e di morte, anche se le più attendibili racchiudono l'arco della sua vita tra il 94/93 e il 50/49 a.C.

La mancanza di informazioni certe è stata compensata dalla biografia immaginaria,² un vero e proprio romanzo costruito sulla base della fragile e sospetta no-

1. Vedi, *supra*, p. 19.

2. Tra xv e xvi secolo ci sarà una vera e propria esplosione di biografie lucreziane, ben documentate da G. Solaro, *Lucrezio. Biografie umanistiche*, Edizioni Dedalo, Bari 2000: Pomponio Leto (non oltre il 1492), Girolamo Borgia (1502), Pietro Del Riccio Baldi (Petrus Crinitus: 1505), Giovanni Battista Pio (1511), Pietro Candido (1512), Giglio Gregorio Giraldo (1545), Hubert van Giffen (1565/1566), Denis Lambin (1570).

tizia di san Girolamo riguardante la pazzia e lucidità intermittente di Lucrezio, culminate nel suicidio: “[94 a.C.] Nasce il poeta Tito Lucrezio, che, divenuto pazzo per un filtro d’amore, dopo aver scritto nei momenti di lucidità diversi libri, in seguito curati da Cicerone, morì suicida all’età di quarantaquattro anni”.³ Cosa di più eccitante e propagandistico che immaginare e descrivere un poeta ateo travolto da quello stesso amore che aveva vilipeso e maledetto? Ma una tale versione non trova riscontro altrove e soprattutto mal si accorda con il silenzio dei Padri della Chiesa e degli Apologisti, in particolare Arnobio e Lattanzio, che in quella fine miseranda avrebbero trovato un ottimo argomento di difesa e di propaganda cristiana. Lattanzio, vissuto un secolo prima di Girolamo (250-325), tra i suicidi dell’antichità, oltre a Cleante, Crisippo, Zenone, Empedocle, Catone, ricorda Democrito addirittura con le stesse parole di Lucrezio (3, 1041: “spontaneamente andò incontro alla morte e le porse il proprio capo”), ma, sorprendentemente, non menziona la fine tragica dell’autore del *De rerum natura*.⁴ Questo *argumentum ex silentio* rende i critici più che scettici e induce a ritenere la notizia una falsificazione maliziosa, maturata in ambiente cristiano o comunque antiepicureo non prima del IV secolo d.C., con l’intenzione di ridurre il materialismo e l’ateismo

3. Così leggiamo nelle aggiunte di san Girolamo (IV sec. d.C.) al *Chronicon* di Eusebio di Cesarea sotto l’anno 94 a.C.: *Titus Lucretius poeta nascitur, qui postea amatorio poculo in furorem versus, cum aliquot libros per intervalla insaniae conscripsisset, quos postea Cicero emendavit, propria se manu interfecit anno aetatis XLIV.*

4. *Le divine istituzioni* 3, 18, 5-6.

di Lucrezio a uno squilibrio mentale e di fare apparire la sua stessa fine come un segno di contraddizione con la dottrina del Giardino: il maestro Epicuro non solo predicava l’imperturbabilità (*ataraxía*) ma “biasimava coloro che desiderano la morte non meno di quelli che la temono”.⁵ Senza dire che Virgilio, con sicuro riferimento a Lucrezio, definisce “felice [*felix*] colui che ha potuto conoscere la causa delle cose”.⁶ Come avrebbe potuto definire *felix* un pazzo, per di più suicida?

Eppure questa testimonianza falsa ha alimentato l’immagine di un Lucrezio poeta solitario e maledetto, che ha interessato e affascinato non solo letterati ma anche psichiatri. Penso in particolare a *L’anxiété de Lucrèce* di Benjamin-Joseph Logre (Paris 1946), cui ha fatto eco il nostro Luciano Perelli con *Lucrezio poeta dell’angoscia* (Firenze 1969): un Lucrezio vittima di “una psicosi ansioso-depressiva”, e pertanto prototipo e antesignano dell’affollata galleria di scrittori e poeti maledetti moderni e contemporanei. A quest’interpretazione rispondeva già il profilo eccentrico del “Lucrezio” delle *Vite immaginarie* di Marcel Schwob (1896),⁷ eclettico scrittore francese di fine Ottocento: un Lucrezio disperato e dalla mente disturbata, innamorato e vittima dei sortilegi di una bella africana. Intanto non

5. Seneca, *Lettera* 24, 22: *obiurgat Epicurus non minus eos qui mortem concupiscunt, quam eos qui timent (= Epicurea fr. 496 Usener).*

6. *Georgiche* 2, 490: *Felix, qui potuit rerum cognoscere causas* (il testo, con altrettanto sicuro riferimento a Lucrezio, continua ai vv. 491-492: *atque metus omnis et inexorabile fatum / subiecit pedibus strepitumque Acheruntis avari*, “e calpestò sotto i suoi piedi tutti i terrori / e l’inesorabile fato e lo strepito dell’avidò Acheronte”).

7. Vedi, *supra*, p. 113.

era mancato chi, insistendo sull'immagine del poeta angosciato, aveva teorizzato "L'Anti-Lucrezio in Lucrezio" (Henri Patin, *Anti-Lucreèce chez Lucreèce*, 1868), vittima di quegli stessi mali e di quelle stesse passioni che egli intendeva condannare.

In contrapposizione a questa lettura romantica ed esistenzialistica di un Lucrezio pessimista e irrazionale si è affermata – anch'essa vittima del persistente pregiudizio di attualizzare e addomesticare il poema – una lettura tutta ideologica che, muovendo dal pensiero forte del poema e non curante delle ragioni del testo, vede in Lucrezio il poeta della ragione che intendeva emancipare il popolo dall'alienazione politica e religiosa: una sorta di marxista *ante litteram*, caro – al pari di Epicuro e dei materialisti presocratici – a un filone critico fortemente ideologizzato.⁸ Si comprende perché, unico poeta fra i Latini, Lucrezio in Francia avrà l'onore di comparire nella collezione *Les classiques du peuple*. A questo proposito va ricordata la particolare enfasi accordata a Lucrezio nell'Unione Sovietica, in occasione del presunto bimillenario della morte.⁹

8. Ricordo solamente P. Nizan, *Les matérialistes de l'antiquité. Démocrite, Épicure, Lucreèce*, Éditions internationales, Paris 1936; G. Cogniot, *Lucreèce: De la nature des choses*. Textes choisis, préface et commentaires par G.C., Éditions sociales, Paris 1954; G. Cogniot, *Le matérialisme gréco-romain*, Éditions sociales, Paris 1964; B. Farrington, *Scienza e politica nel mondo antico*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1960; B. Farrington, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1970; A.D. Winspear, *Che cosa ha veramente detto Lucrezio*, tr. it. Ubaldini, Roma 1968; L. Canali, *Lucrezio, poeta della ragione*, Editori Riuniti, Roma 1986.

9. Vedi P. Boyancé, "L'épicurisme dans la société et la littérature romaines", in *Bull. Ass. Guill. Budé*, 1, 1960, p. 503.

A configurare questo identikit di Lucrezio ha senza dubbio contribuito la tesi di dottorato di Marx sulla *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*.¹⁰

Due interpretazioni unilaterali che privilegiavano l'una le ragioni della personalità del poeta, l'altra le ragioni dell'ideologia del poema, e pertanto destinate a non cogliere nel segno, perché entrambe riducevano il testo a pretesto.

Ma chi era veramente Lucrezio che, oltre a polarizzare la critica dei moderni in giudizi contrapposti, è stato nei diversi secoli al centro dell'attenzione di poeti, letterati, filosofi, moralisti e scienziati nel segno ora della condivisione e dell'ammirazione ora del rifiuto e della riprovazione?

Già i contemporanei misero in atto una sorta di rimozione. Emblematico il caso di Cicerone, il quale nel febbraio del 54 a.C. così si esprimeva in una lettera al fratello Quinto (2, 10): "I versi di Lucrezio rivelano molti lampi di ingegno [*multa lumina ingenii*], ma anche una grande abilità artistica [*multa ars*]". Un giudizio lusinghiero, che probabilmente ha indotto san Girolamo a ritenere Cicerone l'editore o il revisore (*emendavit*) del poema lucreziano, ma che tuttavia mal si accorda con il fatto che Cicerone non nomina mai Lucrezio nelle sue opere filosofiche, anche là dove mette in dialogo Stoici e Epicurei, in particolare nella *Natura degli dèi* e nei *Confini del bene e del male*; e soprattutto con il fatto che nelle *Discussioni di Tuscolo* del 45 a.C. egli si attri-

10. Ora pubblicata, con un saggio di L. Canfora (vedi, *supra*, p. 45 n. 11).

buisce il merito di aver introdotto per primo a Roma la filosofia e di aver addirittura creato la lingua filosofica: “La filosofia rimase trascurata fino ad ora, né mai brillò nella letteratura latina”.¹¹ Un plateale furto di primogenitura, dal momento che il *De rerum natura* era già noto da diversi anni, e Lucrezio a buon diritto aveva esplicitamente e orgogliosamente rivendicato quel primato (5, 336 sgg.): “Io stesso mi trovo, primo assoluto [*primus cum primis*], / a tradurre nella lingua dei nostri padri [*in patrias ... vertere voces*] / questa dottrina, che è scoperta recente”. Così come non lo nominerà il rivale Manilio che, in dichiarato antagonismo stoico, si presenta come l'anti-Lucrezio, descrivendo nei cinque libri degli *Astronomica* l'universo retto da Dio e dalla provvidenza.¹²

Gli autori latini – prefigurando una contraddizione che ne condizionerà a lungo la fortuna – terranno un comportamento schizofrenico nei confronti di Lucrezio: da un lato colpiranno con l'anonimato il filosofo, che demolisce la politica e la religione, i due capisaldi di Roma; dall'altro recupereranno il poeta. Bandita la dottrina, non l'arte, sull'esempio di Cicerone l'attenzione sarà appuntata sulla lingua e sullo stile: così, *sublimis* sarà definito da Ovidio (*Amori* 1, 15, 23) e Frontone (*Epistole*, p. 131, 14 van den Hout), *doctus* da Stazio (*Selve* 2, 7, 76), *elegans* e *difficilis* da Quintiliano (*L'istituzione oratoria* 10, 1, 87), autore di versi *eúphona* (“ar-

11. 1, 5: *Philosophia iacuit usque ad hanc aetatem nec ullum habuit lumen litterarum Latinarum*.

12. Diverso il silenzio di Virgilio (vedi, *supra*, pp. 124 n. 12 e 165) e di Orazio (vedi, *supra*, pp. 124 e 125 n. 13), i quali preferiscono l'allusione coperta alla citazione esplicita di Lucrezio.

moniosi”) e *hadrá* (“gagliardi”) da Marco Aurelio (vedi Frontone, *Epistole*, p. 109, 16 van den Hout).

Contraddittorio anche il giudizio degli scrittori cristiani su Lucrezio, in particolare Arnobio e il suo allievo Lattanzio: mentre lo demonizzavano perché ateo, nello stesso tempo lo sfruttavano nella loro polemica e propaganda antipoliteistica. L'interesse per la poesia di Lucrezio li porterà addirittura a glorificare Cristo sfruttando gli elogi di Epicuro,¹³ benché Lattanzio, con Lucrezio più severo del maestro, lo giudicasse idealmente di nessun valore (*inanissimus*) e delirante (*delirat*).¹⁴ Dopo Girolamo, il nome di Lucrezio comparirà in Agostino (*L'utilità del credere* 4, 10), per poi far perdere progressivamente le tracce, fino all'eclissi totale. Dove e quanto Lucrezio fosse letto prima e dopo la trascrizione dei due manoscritti più antichi e autorevoli, l'*Oblongus* e il *Quadratus*, entrambi risalenti al IX secolo e tuttora conservati alla Biblioteca universitaria di Leida, non è possibile precisare.¹⁵

Ignoto a Dante,¹⁶ e anche a Petrarca e a Boccaccio, che probabilmente ne ebbero conoscenza non diretta

13. Mentre Arnobio, *Contro i pagani* 1, 38 riprende allusivamente l'elogio lucreziano di Epicuro del Prologo del v libro, Lattanzio, *Le divine istituzioni* 7, 27, 6 riprende letteralmente (*ut ait Lucretius*) l'analogo elogio del Prologo del vi libro (vv. 24-26) applicandolo a Cristo.

14. *Le divine istituzioni* 3, 17, 29 e *L'opera di Dio* 6, 1.

15. In controtendenza rispetto alla *communis opinio* della critica lucreziana, M. Galzerano, “Lucrezio nel *Liber decem capitulorum* di Marbodo di Rennes (post 1096 d.C.): vecchie e nuove evidenze”, in *Latinitas*, s.n. 10, 2022, pp. 15-32, sostiene la conoscenza diretta del poema di Lucrezio da parte degli intellettuali d'oltralpe tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo.

16. Su Dante e Lucrezio torneremo distesamente nell'Appendice.

ma mediata attraverso florilegi,¹⁷ Lucrezio conoscerà una vera e propria esplosione di fortuna dopo la scoperta di Poggio Bracciolini nel 1417 e dopo la prima edizione a stampa del 1473 (*editio princeps*). Folta in età umanistica la schiera di poeti e filosofi, glossatori e imitatori del poema: Alberti, Pontano, Poliziano, Marullo e soprattutto Marsilio Ficino,¹⁸ probabile ispiratore del Botticelli per capolavori quali la *Primavera* e la *Nascita di Venere*. Lo stesso Machiavelli trascrisse l'intero poema lucreziano, del quale rimane traccia nella famosa *Lettera a Francesco Vettori*, in cui, nel chiedere ai Medici la possibilità di riprendere l'attività politica, egli usa l'immagine "voltolare un sasso": la stessa applicata da Lucrezio al dannato Sisifo, simbolo del politico che spinge – in questo caso, ahimè, inutilmente – il macigno per l'erta del monte (5, 1000-1001: *trudere ... saxum*). Tra gli ammiratori, primeggia Giordano Bruno, il quale nel *De immenso*, accostando Lucrezio a Copernico, riprende la teoria lucreziana della pluralità dei mondi e della genesi materialistica dell'uomo, e soprattutto l'elogio del libero pensiero e della conoscenza eroica che sfida le minacce degli dèi, e per questo sarà processato come eretico e mandato al rogo in piazza Campo de' Fiori il 17 febbraio 1600;

17. Su ipotetiche presenze di Lucrezio in Petrarca e Boccaccio si rinvia a G. Solaro, *Lucrezio*, cit., pp. 98-100, il quale passa in rassegna le principali testimonianze medievali, comprese nei secoli VII-XIV e diffuse nelle varie aree europee con richiami, certi o possibili, al testo lucreziano (pp. 93-122).

18. Per la fortuna umanistica di Lucrezio, è da vedere R. Ebgi, *Voluptas. La filosofia del piacere nel giovane Marsilio Ficino (1454-1469)*, Edizioni della Normale, Pisa 2019, in part. pp. 91-97.

e poi Montaigne, che lo cita ben 149 volte. Sollecitato da alcuni passi sulle terribili ritualità e mascherate della morte (3, 870-1094), egli conclude – in verità contaminando Lucrezio e Seneca¹⁹ –: "Bisogna togliere la maschera alle cose come alle persone" (1, 20: *Filosofare è imparare a morire*). E poi Tasso, accurato annotatore e postillatore di un'edizione aldina del 1515, il quale allinea la propria *maninconia* a quella fatale di Lucrezio ("si uccise per maninconia"): un'acuta sintonia personale cui rispondeva una netta divaricazione ideologica. Infatti il credente e ortodosso Tasso – il "Lucrezio cattolico", come lo definì Giorgio Petrocchi – non poteva che capovolgere l'elogio lucreziano di Epicuro, definendo *folle* "quel ch'i termini tolse al vasto mondo, / le fiammeggianti mura a terra sparte, / e 'l vano immenso co 'l pensier trascorse".²⁰

Lucrezio sarà particolarmente familiare anche alle diverse tendenze del pensiero del Seicento: dalla scuola galileiana al libertinismo francese, che trovava le teorie materialistiche e razionalistiche lucreziane consone al libero pensiero, fino al neoatomismo del fisico Pierre Gassendi, il quale intendeva conciliare l'atomismo materialistico con la provvidenza cristiana. Uno dei frutti migliori di questa stagione lucreziana è rappresentato dal volgarizzamento in endecasillabi di Alessandro

19. Vedi, *supra*, p. 59.

20. *Il Mondo creato*, Giornata primo, 279-281. Evidente il riferimento polemico a Lucrezio 1, 72-74: *extra / processit longe flammantia moenia mundi / atque omne immensum peragravit mente animoque* ("si spinse lontano, oltre le fiammeggianti mura del mondo, / e l'universo immenso egli percorse con la mente e con il cuore").

Marchetti, poeta e scienziato di Pisa, il quale, nonostante avesse esplicitamente adottato la visione religiosa del Gassendi a garanzia della propria traduzione, non riuscì a evitare la censura. L'opera sarà pubblicata postuma a Londra nel 1717 e l'anno dopo messa all'Indice a Roma: "bellissima, ma pericolosa", la troverà Scipione Maffei (1720). A ben vedere si tratta di un *Lucretius auctus* (ben 10.324 versi rispetto ai 7415 dell'originale) non solo perché egli rende in morbidi endecasillabi i più capaci esametri latini ma anche perché siamo in presenza di una *aemulatio*, vera e propria gara con il modello.

Nel Settecento, mentre in Italia la censura del Marchetti prolunga la sua ombra, in Francia, se si eccettua il polemico e confutatorio *Anti-Lucretius* del cardinale Melchior de Polignac, Lucrezio si afferma con l'Illuminismo, del quale diventa "un vero e proprio nume tutelare".²¹ Pertanto sarà ammirato e promosso dall'enciclopedista d'Holbach, da un teorico dello stato di natura come Rousseau, da un filosofo naturale come Diderot, dal deista Voltaire (la sua biblioteca contava ben sei copie del *De rerum natura*), il quale in *Il pro e il contro* (*Le pour et le contre*) si definì addirittura "nuovo Lucrezio", anche se contestava l'infondatezza della fisica epicurea ritenendo gli atomi creati da Dio; sarà citato a più riprese dal panteista e naturalista Goethe, il quale aveva anche meditato di scrivere un libro sulla vita di Lucrezio.

21. L. Piazzi, *Lucrezio. Il De rerum natura e la cultura occidentale*, Liguori Editore, Napoli 2009, p. 126. Il libro si distingue per una panoramica rigorosa e brillante sulla fortuna di Lucrezio.

"Poeta medico dell'animo" e "Poeta e duca di color che sanno" lo definiva nella *Chioma di Berenice* il Foscolo, il quale non solo scrisse i *Discorsi su Lucrezio* ("Della poesia lucreziana", "De' tempi di Lucrezio", "Della religione lucreziana"), ma si cimentò anche nella traduzione del *De rerum natura*, non realizzata né "litteralmente" in prosa né integralmente, come aveva promesso e confidato in una lettera del 1803 all'amico Giovanni Rosini, ma frammentaria (un breve passo del secondo libro e parte del terzo, per un totale di 289 versi): rinvenuta proprio in margine a un esemplare del volgarizzamento del Marchetti. La descrizione della giovenca che cerca invano il vitellino immolato (2, 352-370) doveva essere particolarmente cara al Foscolo, dal momento che ne diede una duplice versione, in endecasillabi sciolti e in prosa: evidente l'intento di misurarsi con il medesimo celebre luogo con cui prima di lui si erano confrontati Virgilio (*Bucoliche* 8, 85 sgg.) e Ovidio (*I Fasti* 4, 459-482). In quello stesso esemplare del Marchetti era interfogliata anche una prima redazione autografa del sonetto *Alla sera*: la "simpatia" tra i due autori è provata dalla contiguità fisica delle opere.²²

Più complesso e controverso il caso di Leopardi, definito dal Carducci "il Lucrezio del pensiero italiano".²³

22. Sul rapporto tra Foscolo e Lucrezio torneremo nell'Appendice, alle pp. 191-192.

23. La citazione completa: "Il Job insieme e il Lucrezio del pensiero italiano", dal saggio *Dei manoscritti di Giacomo Leopardi (Ceneri e faville, serie terza e ultima, II)*, in *Opere*, vol. XI, Zanichelli, Bologna 1902, p. 47.

Nella sua biblioteca troviamo ben tre copie del volgarizzamento del Marchetti (accanto a tre copie del testo latino e alla versione italiana dell'*Anti-Lucrezio* del cardinale de Polignac). Ancora Marchetti, nel ruolo di mediatore lucreziano: come per Foscolo e, ancor prima, per Parini. Leggendo il *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, *La ginestra*, il *Canto notturno* e alcune pagine dello *Zibaldone*, di fronte all'idea stessa di "natura matrigna", è difficile rispondere se si tratti di dipendenza diretta, consonanza di *topoi* o di affinità spirituale: "È impossibile stabilire", ha sentenziato Sebastiano Timpanaro.²⁴

A fine Ottocento, grazie soprattutto al positivismo e al darwinismo, la fortuna di Lucrezio conoscerà una nuova congiuntura favorevole. Di questo periodo sono le traduzioni di Giuliano Vanzolini, nel segno di Dante (vedi l'Appendice), e soprattutto di Mario Rapisardi (1880), nel segno di Darwin. Non di "traduzione rifacimento" si tratta, bensì di "traduzione ricalco": l'endecasillabo del Rapisardi è non solo felicemente fedele al testo originale ma talvolta anche sorprendentemente concorrente con l'esametro lucreziano. Autore di *Palingenesi* e *Lucifero*, fiero rivale del Carducci, aveva scritto anche alcune *Epistole*, una delle quali indirizzata *A Lucrezio*, un vero e proprio inno al poeta "che in granitici carmi il vero incide".

24. "Il Leopardi e i filosofi antichi", in *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Nistri-Lischi Editori, Pisa 1965, p. 223. Successivamente il grande filologo rivedrà questa posizione: "Che almeno negli ultimi anni, il Leopardi abbia letto o riletto Lucrezio è molto probabile" (*Postilla* all'edizione del 2011, Le Lettere, Firenze, p. 179).

Nel Novecento le riprese si infittiscono. Per Henri Bergson, Lucrezio è "il poeta [...] colto [...] da una pietà dolorosa per questa umanità che si aggira senza risultato, che lotta senza profitto, e che le leggi inflessibili della natura trascinano di forza nell'immenso vortice delle cose";²⁵ per Anatole France, è la guida morale e spirituale che conforta con la lettura dei versi sulla morte il condannato che si avvia al patibolo;²⁶ per Albert Einstein, anche se del tutto smentito dai risultati della moderna scienza della natura, è "un uomo indipendente, interessato alle scienze naturali e al pensiero speculativo";²⁷ per Alberto Moravia, è il profeta di un mondo nuovo, che "possedeva il senso, si vorrebbe dire il furore, della morte e della vita";²⁸ per Albert Camus, è colui che "negando gli dèi indegni e criminali, prende egli stesso il suo posto. Esce dal campo trincerato e dà inizio ai primi attacchi contro la divinità in nome del dolore umano";²⁹ per Mario Luzi, è il poeta che "libera la visione delle cose dall'angustia dell'abitudine collettiva e anche da quella dell'emotività soggettiva [...]. Leggere Lucrezio equivale spesso a guardare il mondo con occhi limpidi e spazzati sorprendendo le

25. *Lucrezio*, tr. it. Medusa, Milano 2001, p. 56.

26. *Gli dèi hanno sete*, tr. it. Einaudi, Torino 1975, pp. 137-138.

27. A. Einstein, *Leggendo Lucrezio*, a cura di G. Ugolini, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2012, p. 7: *Prefazione* all'edizione lucreziana di Hermann Diels, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1924, 2 voll.

28. "Antico furore", in *I sogni del pigro. Racconti, miti e allegorie*, Bompiani, Milano 1940, p. 58.

29. *L'uomo in rivolta*, in *Opere*, tr. it. Bompiani, Milano 1996³, p. 657.

cose per la prima volta e allo stato nascente”;³⁰ per Primo Levi, è il pensatore ammirevole per “la sua fiducia a oltranza nella esplicabilità dell’universo”;³¹ per Italo Calvino, è il poeta la cui scrittura è “modello d’ogni processo della realtà”.³²

30. “Leggere Lucrezio equivale”, in *Vicissitudine e forma. Da Lucrezio a Montale il mistero della creazione poetica*, Rizzoli, Milano 1974, pp. 71, 73.

31. *La ricerca delle radici. Antologia personale*, Einaudi, Torino 1981, p. 141.

32. *Lezioni americane*, Garzanti, Milano 1988, p. 28.

Epilogo

Quale Atene?

Due pericoli minacciano costantemente il mondo: l’ordine e il disordine.

PAUL VALÉRY

Il drammatico finale del poema (6, 1138-1286) – un vero e proprio teatro di malattia (*morbus*) e di morte (*mors*) – è integralmente modellato sul testo di Tucidide, il quale nella *Guerra del Peloponneso* (2, 47-54) aveva descritto in modo tanto circostanziato quanto lucido la peste che nel 430 a.C. colpì la città di Atene, provocando “un immane sconvolgimento”; un racconto che si arricchisce e acuisce nel segno della testimonianza personale (“Io stesso sono stato colpito dal morbo e ho visto altri soffrire”) e della lezione per i posteri: “Mi limiterò a descrivere il modo in cui il morbo si manifestava e i sintomi che vanno osservati, qualora scoppi una nuova epidemia, per poterlo riconoscere tempestivamente”.

Ma la ripresa lucreziana, pur nella sostanziale fedeltà al modello, oltre a essere punteggiata di omissioni, aggiunte e alterazioni, traspone l’evento della peste tucididea dal piano oggettivo e descrittivo – proprio dell’autore greco, più sensibile ai particolari storici,

geografici, fisici e clinici – al piano più propriamente interiore, morale e filosofico, più congeniale a Lucrezio.

Testimonianza di questo registro lucreziano sono alcune particolarità linguistiche che non hanno riscontro nel modello. Mi limito a ricordare la definizione dell'organo *lingua* come *animi interpres*, “interprete dell'animo”; l'ossessiva aggettivazione di segno negativo (*atrae fauces*, “le nere fauci”; *cor maestum*, “il cuore dolente”; *triste supercilium*, “il cipiglio torvo”; *furiosus vultus et acer*, “lo sguardo furioso e duro”; *taetra ulcera*, “le orribili piaghe”; *profluvium ... taetri sanguinis acre*, “l'acre profluvio di orribile sangue”; *acer timor mortis*, “il violento timore della morte”); e soprattutto *anxius angor*, “l'angoscia straziante”, che definisce lo stato interiore dell'appestato: una creazione linguistica di Lucrezio che, destinata a rimanere un *unicum* nella latinità, caratterizza e accomuna appestato e innamorato. Così sarà anche per i poeti del Seicento, i quali nei loro canzonieri celebrano l'amore come la più disastrosa delle pesti.¹

Ma nel testo lucreziano c'è molto altro che parla a noi e di noi. Se, infatti, volgiamo sguardo e pensiero a questi due anni orribili della pandemia, ravvisiamo consonanze raggelanti con quanto è avvenuto oltre venticinque secoli fa con la peste di Atene. La storia non finisce di sorprenderci.

Sotto scacco, allora, era la medicina, che “silenziosa e timorosa balbettava” (*Mussabat tacito medicina timo-*

1. Vedi A. Perrone, *Poesie d'amore e d'altri disastri*, Carocci, Roma 2021. Per l'equiparazione lucreziana appestato-innamorato vedi, *supra*, p. 99.

re): l'incertezza e il balbettio dei medici, impotenti di fronte al contagio, sono espressi sul piano sia del significato (*mussare* equivale a “esitare”) sia del significante con l'intreccio della duplice serie allitterante (*mu- / me- / -mo- e ta- / -to / ti-*).

Parimenti disarmata e svilita la religione: “Ormai non contavano molto né la religione né la potenza degli dèi” (*Nec iam religio divum nec numina magni / pendebantur*); tutti i templi stipati di cadaveri accatastati (*Omnia denique sancta deum delubra repleat / corporibus mors*) e impediti in città anche i riti della sepoltura (*Nec mos ille sepulturae remanebat in urbe*).

Anche la pietà parentale era messa alla prova più dura. Quanti erano accorsi al capezzale dei loro cari incorrevano nel contagio (*Qui fuerant autem praesto, contagibus ibant*) e quanti si rifiutavano di portare soccorso morivano, a loro volta, soli e abbandonati (*Nam quicumque suos fugitabant visere ad aegros / ... / poenibat ... / desertos, opis expertis, incuria mactans*): troppo attaccati alla vita e troppo impauriti dalla morte (*vitai nimium cupidos mortisque timentis*). Quasi un'anticipazione laica del monito evangelico: “Chi vuol salvare la propria vita, la perderà” (*Luca 9, 24*).

Tucidide concludeva il suo racconto con queste parole: “Nessuno era più disposto a perseverare in quello che prima giudicava fosse il bene comune” (2, 53). Ora come allora, la pandemia, che pure mette tutti sullo stesso piano (*pâs*, “tutto”; *dêmos*, “popolo”), non rende migliori; e ci allontana dalla lezione di Platone, il quale ci ricorda che la felicità, al pari del dolore, non è una questione privata e personale

da consumare in solitudine, ma pubblica e collettiva da vivere nella città:

Ciò che tiene la città insieme non è proprio il condividere felicità e sofferenze? Mi riferisco soprattutto ai momenti in cui i cittadini partecipano assieme alla gioia di una nascita o al dolore di un lutto, e insieme sono felici e insieme ne soffrono. Al contrario, è la privatizzazione di questi sentimenti che dissolve la città, quando c'è chi esulta e chi si dispera davanti al medesimo evento che riguarda la città e i suoi cittadini.
(*Repubblica* 462 b-c)

* * *

Il trionfo della morte, che chiude il *De rerum natura*, ha indotto molti studiosi a ritenere incompiuto il poema. Una conclusione così drammatica e nichilistica – si obietta – sarebbe in contraddizione con il valore dell'atarassia, ideale supremo dell'Epicureismo; con il proposito di liberare gli uomini dalla paura, movente primo dell'opera di Lucrezio; con l'inno a Venere, vale a dire alla vita e alla natura, che inaugura il poema; con il prestigio e l'elogio delle scoperte di Atene con cui si apre lo stesso libro. Un controcanto assoluto, pertanto, difficilmente assolvibile dall'accusa di contraddizione. Nel mancato finale – si argomenta ancora – avrebbe dovuto trovare posto, come sviluppo antitetico alla peste e coerente con il principio generale dell'isonomia, proprio quella trattazione degli dèi e delle loro sedi da Lucrezio promessa: "Questo te lo dimostrerò più avanti con un discorso

esauriente" (5, 155: *quae tibi posterius largo sermone probabo*). Una promessa facile da fare, ma scomoda da mantenere.

Va detto che il testo di Lucrezio rappresenta altro rispetto alle trattazioni antecedenti e successive delle pestilenze. Non solo rispetto alla peste storica di Tucidide e a quella mitica di Omero, che affligge il campo degli Achei (*Iliade* 1, 10 e 61), o di Sofocle, che affligge Tebe nell'*Edipo tiranno* (vv. 22-30); ma anche rispetto alle trattazioni successive sia di Virgilio, nel segno della partecipazione al dolore cosmico (la peste degli animali nel Norico nelle *Georgiche* 3, 470-566), sia di Ovidio, nel segno dell'esaltazione del fantastico (la peste di Egina nelle *Metamorfosi* 7, 523-613).

La peste lucreziana di Atene, in piena coerenza con la dottrina e il messaggio del poema, rappresenta la grande metafora del disordine psichico, morale e sociale del mondo, della vita e dell'umanità dove, bandite la *ratio* e la *sapientia*, trionfano l'eccessivo (*nimum*) attaccamento alla vita (*cupido vitae*) e l'altrettanto eccessiva paura della morte (*timor mortis*): i due mali che causano la disgregazione di qualunque legame parentale e sociale, e la perdita di qualunque forma di pudore verso gli altri e anche verso se stessi. Anche la gloriosa Atene, inventrice delle arti e delle leggi, che diede i natali a Epicuro (*genuere*),² il maestro dell'*ars* della *sapientia*, può conoscere il punto più basso: divenire una apocalisse di desolazione, di morte e di degrado uma-

2. A Lucrezio giova definire Atene città natale di Epicuro, anche se in verità era nato a Samo da genitori ateniesi, per poi trasferirsi ben presto a Atene.

no, come attesta la rissa finale dei congiunti attorno alle pire dei cadaveri appestati (6, 1282-1286):

L'imprevisto e il bisogno spinsero a molti atti orribili.
 Con grande clamore deponavano i propri
 congiunti sui roghi già predisposti per altri.
 E vi appiccavano il fuoco, spesso azzuffandosi a sangue
 [*multo cum sanguine ... rixantes*]
 piuttosto che abbandonare quei corpi.³

* * *

De nobis fabula narratur.

Nel momento in cui, con l'avvento dell'"Atene digitale" (Erik Brynjolfsson), ci avviamo a un punto di svolta delle nostre vite, alcuni interrogativi si impongono.

Sarà l'Atene delle arti, delle leggi e della *sapientia* del proemio del sesto libro o l'Atene del finale della peste? Il futuro dove traslocheremo avrà bisogno ancora di noi per dare nervi e sangue a rispetto (*aidós*) e giustizia (*díke*), o sarà un mondo sradicato, dematerializzato, in preda a un'utopia regressiva, senz'anima e disperato come il *Mondo nuovo* di Aldous Huxley? La cura della tecnica (*philotechnía*) si sposterà, come voleva Ippocrate, con la cura dell'uomo (*philanthropía*) oppure dobbiamo mettere in conto un duello finale tra tecnologia e tecnocrazia, ovvero tra la ragione (*lógos*) e la violenza (*krátos*) della tecnica?

3. *Multaque <res> subita et paupertas horrida suasit. / Namque suos consanguineos aliena rogorum / insuper exstructa ingenti clamore locabant / subdebanque faces, multo cum sanguine saepe / rixantes potius quam corpora desererentur.*

Uomini di frontiera e sentinelle del pensiero, dobbiamo vigilare su opportunità e rischi di questo momento storico, che si presenta sotto l'aspetto di un bivio permanente. Sarà bene imboccare quella strada che un giorno non ci porti al capolinea, dove potremmo scoprirci una sopravvivenza nominale senza oggetto: per dirla con Montaigne, "scienziati senza conoscenza, magistrati senza giurisdizione e buffoni senza commedia".

Se è vero, come ha affermato Paul Valéry, che "due pericoli minacciano costantemente il mondo, l'ordine e il disordine", a Prometeo, il profeta della tecnica, dobbiamo affiancare Socrate, il profeta dell'umanesimo: colui che non solo conosce le cause e il *notum* della storia ma – resistente agli schemi, non omologato, "fuori luogo", "irregolare" (*átopos*, come lo definisce Platone) – ha nel sangue le intuizioni e il *novum* del futuro.

Abbiamo bisogno di cogliere l'anello che non tiene, lo scarto dalla norma, la deviazione dalle leggi inflessibili della tecnica e dell'algoritmo unico. Abbiamo bisogno dell'imprevedibilità e della libertà del *clinamen* di Lucrezio.

Appendice

Lucrezio e Dante tiranni della lingua*

Lucrezio è pei Latini quello
che l'Alighieri per gl'Italiani,
essendo il primo poeta ordi-
nato de' classici romani.

GIULIANO VANZOLINI

Affinità elettive

Lucrezio e Dante, il *De rerum natura* con i suoi circa 7415 esametri e la *Commedia* con i suoi 14.233 endecasillabi mostrano analogie e convergenze conclamate che non possono non sorprendere.

Sono poeti del cosmo: *res magnae*, “cose grandiose”, e *res novae*, “cose inaudite”, annuncia Lucrezio, il quale, sulla scia di Empedocle, ha messo in versi la fisica; “poema sacro, / al quale ha posto mano e cielo e terra” compone Dante (*Paradiso* 25, 2), il quale ha messo in versi la teologia. Entrambi visionari e poeti dell'invisibile: Lucrezio descrive gli atomi e il vuoto, Dante i dannati e i salvati dell'aldilà.

Sono poeti del viaggio oltremondano: Lucrezio, al pari di Epicuro, osa dare l'assalto al cielo (1, 66-67:

* Il testo riprende e rielabora l'intervento al convegno *La Biblioteca di Dante* presso l'Accademia Nazionale dei Lincei (Roma, 7-9 ottobre 2021).

mortalis tollere contra / est oculos ausus); Dante scende all'Inferno e poi sale al Paradiso, compie la catabasi di Enea e l'anabasi di Paolo, anche se si schermisce: "Io non Enëa, io non Paulo sono" (*Inferno* 2, 32).

Sono poeti della conoscenza: Lucrezio si propone di indagare le cause dell'universo tramite "la visione e la scienza della natura" (1, 148 [= 2, 61 = 3, 93 = 6, 41]: *naturae species ratioque*), varcando, sulla scia del maestro Epicuro, i confini dell'universo (1, 72-73: *extra / ... moenia mundi*); Dante, pur proteso alla conoscenza di Dio, sarà tentato dalla *curiositas* di Ulisse a "seguir virtute e canoscenza" (*Inferno* 26, 119).

Sono poeti della luce. Lucrezio affida ai versi luminosi della ragione (1, 933-934 [= 4, 8-9]: *lucida ... carmina*) la liberazione dell'umanità dalle tenebre dell'ignoranza, della paura e della religione (3, 1: *tenebris tantis*); Dante dalle tenebre della "selva oscura" raggiunge la luce di Dio stesso: "O somma luce che tanto ti levi / [...] / Oh abbondante grazia ond'io presunsi / ficcar lo viso per la luce eterna, / tanto che la veduta vi consunsi!" (*Paradiso* 33, 67-84).

Sono poeti "sprotetti". Lucrezio, ignorato e sconfessato dai contemporanei, vittima prima di una vera e propria congiura del silenzio e poi della falsa testimonianza di san Girolamo che lo ha voluto suicida per amore, infine scomparso dalla circolazione per un millennio. Analogamente Dante, messo all'Indice (*Monarchia*) e addirittura esiliato: "Dante non fu protetto [...]. Ma Orazio e Virgilio furono protetti".¹ Entrambi stra-

1. Vittorio Alfieri, *Del Principe e delle lettere* 2, 3.

nieri in patria e apolidi: come Dante era "Fiorentino per nascita, non per costumi" (*Epistola* 13, 1: *Florentinus natione non moribus*), così di Lucrezio potremmo dire *Romanus natione non moribus*.

Alcuni critici hanno messo in evidenza le consonanze filosofico-concettuali² tra Lucrezio e Dante; altri hanno ravvisato corrispondenze e convergenze poetico-linguistiche.³ Ma si tratta di "episodi di apparente intertestualità", secondo la definizione dell'illustre dantista e compianto amico Emilio Pasquini, dovuti a "una sorta di miracolosa affinità elettiva".⁴

2. In particolare G. Santayana, *Three Philosophical Poets. Lucretius, Dante and Goethe*, Harvard University, Cambridge (MA) 1910, e P. Boyde, "Introduzione: Dante e Lucrezio", in *L'uomo nel cosmo. Filosofia della natura e poesia in Dante*, tr. it. il Mulino, Bologna 1984, pp. 23-82.

3. Così M. von Albrecht, "Lucrezio nella cultura europea", in *Paideia*, 58, 2003, p. 276, e L. Piazzzi, *Lucrezio. Il De rerum natura e la cultura occidentale*, Liguori Editore, Napoli 2009, pp. 74-75.

4. "Il Lucrezio 'dantesco' di Roberto Herlitzka", in AA.VV., *Ragione e furore*, a cura di F. Citti e D. Pellacani, Pendragon, Bologna 2020, pp. 213-214. Tra questi episodi si possono annoverare l'invocazione di *Paradiso* 11, 1: "O insensata cura de' mortali", che parrebbe fare l'eco a Lucrezio 2, 14: *O miseris hominum mentis, o pectora caeca!*, e soprattutto il confronto più conclamato tra *Paradiso* 14, 112-116 ("Così si veggion qui diritte e torte / veloci e tarde, rinnovando vista, / le minuzie d'i corpi, lunghe e corte, / moversi per lo raggio onde si lista / talvolta l'ombra") e il passo in cui Lucrezio descrive l'analogia tra il vortice dei granelli di polvere all'interno di un fascio di luce che filtra nel buio di una stanza e il turbinio vorticoso degli atomi nel vuoto (2, 114-122: "Osserva infatti, ogni volta che i raggi penetrano / e infondono la luce del sole nel buio delle stanze: / vedrai molti corpi minuscoli vorticare / in molteplici modi nel vuoto proprio nella luce dei raggi / [...] / Da ciò puoi figurarti quale sia l'eterno / agitarsi dei principi primi delle cose nell'immenso vuoto"). Secondo Piazzzi, *Lucrezio*, cit., p. 71, il passo lucreziano potrebbe essere giunto a Dante tramite Lattanzio (*La collera di Dio* 10, 3).

Ma Dante conosceva Lucrezio? Lucrezio è presente tra le fonti classiche della *Commedia*? Lucrezio c'era nella biblioteca di Dante?

Il poeta si limita a citare Epicuro e i suoi seguaci senza nominare Lucrezio (*Inferno* 10, 13-15: "Suo cimitero da questa parte hanno / con Epicuro tutti suoi seguaci, / che l'anima col corpo morta fanno"). La critica è pressoché unanime nel negare a Dante la conoscenza del testo di Lucrezio: così Antonio Martina⁵ e Luciano Canfora, il quale non rileva tracce lucreziane nella biblioteca di Dante;⁶ risoluto anche Pasquini: "È noto a tutti che Dante non poté conoscere il *De rerum natura* di Lucrezio".⁷

Due poeti "ordinati"

Ma lo *status quaestionis* del rapporto tra Dante e Lucrezio ("il Dante della poesia latina"),⁸ è destinato non a chiudersi ma a invocare e sostenere ulteriori verifiche grazie ad alcuni allineamenti cogenti tra i due poeti.

La prima sollecitazione viene da Carlo Giussani, autore di una monumentale edizione con commento del *De rerum natura*, il quale – in una sorta di paradossale inversione cronologica (*hýsteron próteron*) – attribuisce a Lucrezio le qualità di Dante e a entrambi la qualifica di "tiranni" della lingua:

5. Vedi la voce "Lucrezio", in *Enciclopedia Dantesca*, vol. III, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1971, pp. 723-725.

6. *Gli occhi di Cesare. La biblioteca latina di Dante*, Salerno Editrice, Roma 2015.

7. "Il Lucrezio 'dantesco' di Roberto Herlitzka", cit., p. 213.

8. E. Paratore, *Lucreti De rerum natura. Locos praecipue notabiles collegit et illustravit Hector Paratore, commentariolo instruxit Hucbalus Pizzani*, Romae, in *Aedibus Athenai*, 1960, p. 49.

Di poeta, Lucrezio ha qualità dantesche [...]. E similmente, rispetto alla lingua, Lucrezio è alieno dal parlar figurato, dal convenzionale frasario poetico, mitologico e dotto; usa la parola e l'espressione naturale e propria [...]. Lucrezio è altissimo poeta, e poeta multiforme come Dante [...]. In che gli è strumento la lingua; della quale Lucrezio, come Dante, non è padrone, ma tiranno.⁹

Il secondo esempio è suggerito da Giuliano Vanzolini, traduttore tardo ottocentesco di Lucrezio, "volgarizzato con fedeltà non servile, con severa eleganza"¹⁰ proprio nel segno di Dante, di cui era ritenuto "studiosissimo":

Abbatevi frattanto questo primo libro della natura delle cose del romano poeta-filosofo, da me voltato in versi italiani con quella fedeltà maggiore che ho saputo; alla quale, dopo la chiarezza, ho specialmente mirato; poiché gli è vero, come altri disse, che il tradurre è il suonare la medesima musica sovra altro istromento, ma certi traduttori mi pare che volendola far troppo da liberi non pur mutino lo stromento, ma eziandio la musica. Dal quale difetto ho procurato a tutt'uomo di guardarmi, anche a costo di perderci in nobiltà, prendomi audacia il pretendere di adornare con colori tolti alla propria tavolozza così semplice ed elegante poeta, e reputando che a farne sentire le recondite bellezze basti solo il manifestarle. [...]. Questo grande poeta [...], tolte le differenze di età e di religione, è pei Lati-

9. "Studi lucreziani", in *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, Loescher, Torino 1896, pp. XXIV-XXV.

10. Questo il giudizio di G. Carducci, *Lettere*, Edizione Nazionale, vol. IV [1864-1866], nr. 697.

ni quello che l'Alighieri per gl'Italiani, essendo il primo poeta ordinato de' classici romani.¹¹

In questo sintetico manifesto letterario c'è la dichiarazione della "fedeltà", caposaldo della poetica positivista che sostituisce la traduzione-calco alla traduzione-*aemulatio* cara soprattutto alla poetica secentesca; c'è la codificazione della "chiarezza" (*saphéneia*), canone della poetica epicurea; c'è la consapevolezza di suonare "la medesima musica", cioè l'epica esametrica, "sovra altro istromento", vale a dire l'endecasillabo; c'è la preoccupazione di non "adornare" con colori propri un poeta "così semplice ed elegante";¹² c'è infine l'allineamento Dante-Lucrezio, a ricordarci che i due poeti sono all'origine delle rispettive lingue.¹³ Incurante della vera prospettiva storica, secondo la quale Ennio era il *pater* della poesia latina, Vanzolini considera come archetipo linguistico e letterario Lucrezio, poeta cosmico pervenutoci integralmente, a differenza del frammentario Ennio. Lucrezio e Dante: due poeti "ordinati". Secondo Emilio Pasquini, l'espressione vanzoliniana "poeta ordinato" è reminiscenza e doppiaggio evidente della definizione dantesca dei poeti antichi, chiamati *regulares* ("regolari") o *regulati* ("regolati") rispetti-

11. Lettera del 31 luglio 1852, con la quale Vanzolini dedicava e donava al conte Giacomo Mattei il manoscritto autografo della traduzione del primo libro.

12. Qui l'allusione polemica è all'indirizzo della traduzione del Marchetti (vedi, *infra*, pp. 194-196).

13. Diffuso nell'Ottocento è il motivo che definisce Lucrezio e Dante padri delle rispettive letterature (vedi V. Padula, *Quomodo litterarum Latinarum sint studia instituenda*, ex Typis Paschalis Androsio, Neapoli 1871, pp. 10-11).

vamente in *De vulgari eloquentia* 2, 4, 3 e 2, 6, 7. Nella *Vita Nuova* 25, 4, i poeti antichi sono chiamati "i letterati poete" in contrapposizione ai moderni, definiti "i poete volgari" o "rimatori".

Terza testimonianza significativa è quella del Foscolo, il quale per spiegare la novità e "i modi arditi" della poesia dantesca ricorre esplicitamente al passo in cui Lucrezio rivendica la necessità di creare parole nuove (*verba nova*) a fronte della novità della materia (*novitas rerum*) e della povertà (*egestas*) della lingua latina:

Di modi sì arditi, infiniti nella poesia di Virgilio, Dante s'è fatto un'arte nuova sua tutta. Ove alle volte non fosse impedito dalla sintassi, vincerebbe d'evidenza il maestro, come senz'altro lo passa negli altri meriti di quella specie di stile. Esso n'era più fortemente disposto, sì per più alta profondità d'intelletto, e per fantasia più inventiva; e sì per la singolarità del soggetto, e per l'unione di sillogismi e d'immagini; e tanto più quant'ei maneggiando una lingua nuova, poteva più che Virgilio, ridurla sotto ogni legge a obbedirgli. Se non che insieme,

*Multa novis verbis praesertim quom sit agendum,
propter egestatem linguae, et rerum novitatem*

ei tiranneggia la lingua e i lettori.¹⁴

E proprio a questa *novitas* lucreziana il Foscolo si appella nel suo commento alla *Commedia* (limitato al-

14. *Studi su Dante*, in Edizione Nazionale delle Opere, vol. IX, Parte Prima (*Discorso sul testo della Divina Commedia*), a cura di G. Da Pozzo, Firenze 1979, p. 547.

la prima cantica), là dove a *Inferno* 25, 143-144 “[...] e qui mi scusi / la novità, se fior la penna aborra”, propone la lezione vulgata *lingua* contro la variante *penna*; per poi precisare: “Non però trovo indizi che Dante leggesse mai quel poema; e forse era sotterrato tutta via a’ giorni suoi”.¹⁵

Foscolo, che notoriamente tantissimo si adoperò sul testo di Dante e tanto anche su quello di Lucrezio,¹⁶ definisce l’autore del *De rerum natura* “poeta e duca di color che sanno”,¹⁷ adottando la definizione dantesca di Aristotele di *Inferno* 4, 131 (“vidi ’l maestro di color che sanno”); e colloca Lucrezio (la cui poesia è definita “divina”) e Dante tra “grandissimi e veri Poeti [...] primitivi di tutte le nazioni”,¹⁸ insieme a Omero, i Profeti e Shakespeare.

La novitas linguistica

La tirannia della lingua: questo è il denominatore che accomuna Dante e Lucrezio.

Lo abbiamo visto: gli stessi autori classici, mentre rimuovevano la *novitas* ideologica, non poterono fare a meno di rilevare la *novitas* linguistica e stilistica del *De rerum natura*: una *novitas* esplicitamente dichiarata e resa necessaria dalla povertà della lingua patria e dalla no-

15. *Studi su Dante*, in Edizione Nazionale delle Opere, vol. IX, Parte Seconda (*Commedia di Dante Alighieri*), a cura di G. Petrocchi, Firenze 1981, p. 134 (commento a *Inferno* 25, 144).

16. Vedi, *supra*, p. 173.

17. *La Chioma di Berenice*, in Edizione Nazionale delle Opere, vol. VI [*Scritti letterari e politici dal 1796 al 1808*], a cura di G. Gambarin, Firenze 1972, p. 276.

18. *Della poesia lucreziana*, *ibidem*, p. 240.

vità della materia. Di qui le numerose neoformazioni linguistiche, alcune delle quali destinate a rimanere forme uniche (*hápax legómena*): parole che si formano come i corpi e le cose, perché gli atomi (*elementa mundi*) si compongono come le lettere (*elementa vocis*), sulla base degli stessi principi – incontri, movimenti, ordine, posizione, forme –, i quali sono i principi della grammatica. Di qui la corrispondenza tra parole e cose, lingua e fisica, etimologia e atomologia. Cosmo e poema hanno la stessa legge genetica, vale a dire lo stesso modello grammaticale: di qui l’universo lucreziano che “si squaderna”.¹⁹

Altrettanto inedita la novità linguistica di Dante, rivendicata con vanto proprio in apertura del *De vulgari eloquentia* (1, 1, 1): “Poiché non ci risulta che nessuno prima di noi abbia minimamente trattato la dottrina dell’eloquenza volgare” (*Cum neminem ante nos de vulgari eloquentiae doctrina quicquam inveniamus tractasse*). Specularmente, in chiusura (2, 13, 12) dirà che la stessa eccessiva ripetizione di una stessa rima è tollerata purché risponda a “qualcosa di tecnicamente mai udito e mai tentato prima” (*novum aliquid atque intentatum artis*).²⁰ Per non dire dell’assoluta novità della *Commedia*: “L’acqua ch’io prendo già mai non si corse” (*Paradiso* 2, 7).

Di qui la sua vocazione onomaturgica sottolineata anche dal Leopardi: “[Dante] fra gli altri antichi aveva introdotto subito nel quasi creare la nostra lingua,

19. Sulla *novitas* linguistica di Lucrezio vedi capp. 2 e 7.

20. Sulla *novitas* linguistica dantesca vedi G. Contini, “Un’interpretazione di Dante”, in *Un’idea di Dante. Saggi danteschi*, Einaudi, Torino 1970, pp. 103-104.

la facoltà, il coraggio, ed anche l'ardire de' composti, de' quali egli abbonda (come *indiare, intuare, immiare, disguardare* ec. ec.), massime con preposiz. avverbi, e particelle" (*Zibaldone* 762, 8-14 marzo 1821). Notoriamente intensa è l'innovazione linguistica di Dante, che dà luogo a formazioni parasintetiche composte in prevalenza con il prefisso *in-* (*indiarsi, infuturarsi, imparadisare*), esteso anche ai numerali (*incinquarsi, intrearsi, immillarsi*), agli avverbi (*insemprarsi, immigliarsi, indovarsi*) e ai pronomi personali e ai possessivi (*intuarsi, immiarsi, inluarsi*); con il prefisso *a-* (*appulcrare, arruncigliare*) e la preposizione *di-* (*dirocciarsi, dislagare*). Attività onomaturgica che – sviluppata soprattutto nel *Paradiso*, dove prevale la poesia dell'ineffabile (si pensi ai temi della Trinità e delle due nature del Cristo)²¹ – se da un lato è legata alla rima²² dall'altro poteva forse contare su esperimenti precedenti.²³

Marchetti e Vanzolini traduttori di Lucrezio

Nella stagione della crisi della concezione aristotelico-tolemaica, dell'inaugurazione della nuova scienza

21. Vedi G. Ghinassi, voce "Neologismi", in *Enciclopedia Dante-sca*, vol. IV, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1973, pp. 37-38.

22. Così E.G. Parodi, "La rima e i vocaboli in rima nella 'Divina Commedia'", in *Lingua e Letteratura*, a cura di G. Folena, parte seconda, Neri Pozza, Venezia 1957, p. 209: "La potenza inventiva della frase è in Dante senza confini, ed è essa la grande produttrice di rime; ma dalla rima attinge a sua volta continuamente nuova materia e nuovi impulsi, cosicché è fra loro un incessante dare e ricevere".

23. "Difficile è anche stabilire il confine tra le voci coniate da Dante e quelle che egli può avere attinto attorno a sé, da fonti di cui non ci resta testimonianza" (B. Migliorini, *Storia della lingua italiana*, Bompiani, Milano 2007¹², pp. 179-180).

e della diffusione del pensiero libertino, Alessandro Marchetti, filosofo e medico, traduce il *De rerum natura*. Compiuta probabilmente già nel 1668, la versione, ostacolata dalla censura, sarà pubblicata postuma a Londra nel 1717. Quello del Marchetti, come si è visto,²⁴ è in realtà un *Lucretius auctus*, non solo per la minor capacità degli endecasillabi rispetto agli esametri latini ma anche perché siamo in presenza di una *aemulatio*: gara con il modello e vero e proprio rifacimento, che traveste e modifica l'originale con riferimenti personali e con l'innesto di versi della grande tradizione poetica (Petrarca, Tasso, Ariosto, Marino e soprattutto Dante), avvalendosi di dilatazioni lessicali, geminazioni espressive, moltiplicazioni sinonimiche care alla poetica esuberante del Barocco e dell'Arcadia.²⁵

Si tratta di vere e proprie tessere dantesche, che non trovano riscontro nel testo latino, per cui il traduttore si trasforma in poeta concorrente. Per esempio: "Povere umane menti, animi privi / del più bel lume di ragione, oh quanta, / quant'ignoranza è quella che vi offende!", più che tradurre 2, 14 (*O miseris hominum mentis, o pectora caeca!*) rinvia a *Inferno* 7, 70-71: "Oh creature sciocche, / quanta ignoranza è quella che v' offende!"; "Né più si mira ai danni nostri aperto / l'Inferno, e scritto di sua porta al sommo: / 'Uscite di speranza, o voi ch'entrate'" prescinde dal corrispondente testo latino 3, 25 (*At contra nusquam apparent*

24. Vedi, *supra*, pp. 171-172.

25. Disponiamo di *Lucrezio. Della natura delle cose*, tr. it. di A. Marchetti, a cura di M. Saccenti, Einaudi, Torino 1975 (= Mucchi, Modena 1992), e di A. Marchetti, *Della natura delle cose di Lucrezio*, a cura di D. Aricò, Salerno Editrice, Roma 2003.

Acherusia templa) per congiungersi direttamente a *Inferno* 3, 9-11: “Lasciate ogni speranza, voi ch’intrate!”. / Queste parole di colore oscuro / vid’io scritte al sommo d’una porta”. Altre volte ci troviamo di fronte a dilatazioni e interpretazioni dantesche del testo latino: “timor degli Dei cieco e bugiardo” (3, 982: *divum metus ... inanis*) è rifatto su “nel tempo de li dèi falsi e bugiardi” (*Inferno* 1, 72); “Cerbero, fiera orribile e diversa / che latra con tre gole” (3, 1011-1012: *Cerberus ... / ... horriferos eructans faucibus aestus*), riprende “Cerbero, fiera crudele e diversa, / con tre gole caninamente latra” (*Inferno* 6, 13-14).²⁶

Meno celebre ma non meno istruttiva la traduzione di Giuliano Vanzolini, ispirata a una poetica ben riconoscibile (vedi, *supra*, pp. 189-190). Ignorato nei manuali di storia della letteratura italiana e poco più che un nome nella bibliografia lucreziana, Giuliano Vanzolini – “il Professore di Pesaro”, come amavano definirlo estimatori e corrispondenti – ci consegna una versione del *De rerum natura* tanto eccellente quanto sfortunata perché oscurata da un lato dalla versione barocca di Alessandro Marchetti e dall’altro da quella positivistica del contemporaneo Mario Rapisardi, la cui notorietà era favorita sia da alcuni suoi poemi iconoclastici, quali *Palingenesi* e *Lucifero*, sia dalla ruvida polemica con il Carducci. Questa versione in endecasillabi (9914 a fronte dei circa 7415 esametri latini) – dapprima scandita

26. Per l’esame dell’aldilà lucreziano tradotto dal Marchetti (3, 978-1023: 78 endecasillabi a fronte dei 46 esametri), vedi I. Dionigi, “L’Inferno è qui. Un esempio di lettura lucreziana (*De rerum natura* 3, 978-1023)”, in *Latina Didaxis*, XII (DARFICLET, Genova), 1998, pp. 19-34.

secondo i singoli libri nell’arco di un venticinquennio (1852-1877) e poi pubblicata unitariamente nel 1879, anno della morte dello studioso – non conosce nel Novecento né curiosità di pubblico né interesse di studiosi. Decisamente più attenti e più benevoli furono i suoi contemporanei, ai quali per altro non sfuggirono altri aspetti dell’uomo di lettere.²⁷

Rilevante, oltre le singole ricorrenze lessicali, è la presenza di Dante nell’adozione di *iuncturae*, formule ed endecasillabi parziali o integrali. A differenza dell’emulatore Marchetti, qui c’è piena aderenza al testo latino.²⁸

27. Ciò che incuriosisce e sorprende è l’apprezzamento, pressoché corale, che editori, recensori e lettori riservano al volgarizzamento del Vanzolini (vedi I. Dionigi, “Un traduttore di Lucrezio tra Foscolo e Rapisardi”, in AA.VV., *Poeti tradotti e traduttori poeti*, a cura di I.D., Pàtron, Bologna 2004, pp. 63-78).

28. Ecco una serie di riprese dantesche da parte del Vanzolini. Locuzioni avverbiali raddoppiate in clausola sono “a muta a muta” di *Inferno* 14, 55 per 2, 885: *dent [primordia] motus accipiantque*; “a brano a brano” di *Inferno* 7, 114 per 3, 994: *alia quavis scindunt cupidine curae*; “di ramo in ramo” di *Purgatorio* 22, 134 per 5, 1027: *adhuc perducere saecla propago*; “a goccia a goccia” di *Purgatorio* 20, 7 per 6, 515: *umorem pluvium stillant*. Nessi danteschi in clausola sono “onrata nominanza” di *Inferno* 4, 76 per 3, 46-47: *laudis / ... causa*; “animal binato” di *Purgatorio* 32, 47 per 5, 879: *duplici natura et corpore bino*. Riprese di sintagmi danteschi più complessi sono “sapor di forte agrume” di *Purgatorio* 17, 117 per 1, 943-944: *haec ratio ... / tristior*; “lo gran mar de l’essere” di *Paradiso* 1, 113 per 1, 956-957: *utrum finitum funditus omne / constet an immensum pateat*. Altrove assistiamo alla sovrapposizione di endecasillabi pressoché identici: si confrontino “quanto son difettivi silogismi” di *Paradiso* 11, 2 con “quanto / son difettivi tali sillogismi” per 1, 377: *id falsa totum ratione receptumst*; “per la tua fame senza fine cupa!” di *Purgatorio* 20, 12 con “ed in lor fame senza fine cupa” per il semplice *avidus* di 3, 71. Il celeberrimo *Inferno* 5, 142: “E caddi come corpo morto cade” è ripreso in “e cade [animal] come corpo morto cade” per 1, 1038-1039: *natura animantum / diffluit amittens corpus*.

La dantificazione del Lucrezio di Vanzolini si compie con l'adozione di alcune neoformazioni dantesche destinate a rimanere uniche nella lingua italiana.²⁹

Da segnalare, infine, la preoccupazione del Vanzolini di mettere il testo dantesco al riparo da ogni banalizzazione. È il caso di “e spesso [la madre] torna a riveder la stalla” (2, 359-360: *et crebra revisit / ad stabulum*), dove “(riveder) la stalla” (già nel Marchetti), risponde sì a *stabulum*, ma soprattutto evita il plurale “(riveder) le stalle”, che sarebbe suonato improprio, e addirittura caricaturale e dissacrante nei confronti della celebre chiusa della prima cantica “E quindi uscimmo a riveder le stelle”.

Dante modello di Lucrezio

Siamo in presenza di un caso di traduzione-tradizione, dove lingua di partenza e lingua di approdo si rimandano continuamente e specularmente, in una sorta di corsa parallela: come se, nella grande tradizione

29. Ricordo: “disviticchiare” nel senso di “districare, sciogliere” di *Purgatorio* 10, 118 per 2, 395-396: *diducta ... /... primordia*; “agguelfarsi” nel senso di “aggregarsi, congiungersi” di *Inferno* 23, 16 per 4, 726: *inter se iunguntur*; “arruncigliare” nel significato di “ghermire, afferrare” di *Inferno* 21, 75 e 22, 35 per 6, 395: *correptus*. Per queste e altre forme e formule linguistiche dantesche rimando alla rigorosa e originale spigolatura di A. Magnoni, “Leggere Lucrezio con Dante. Il *De rerum natura* tradotto da Giuliano Vanzolini”, in AA.VV., *Poeti tradotti e traduttori poeti*, cit., in part. pp. 97-119. Recentemente il celebre attore Roberto Herlitzka ha tradotto in parte Lucrezio nel segno di Dante (*La natura di Tito Lucrezio Caro. Libri I-IV*, La nave di Teseo, Milano 2019), compiendo “la temeraria operazione” di misurarsi “addirittura con la terza” (E. Pasquini, “Il Lucrezio ‘dantesco’ di Roberto Herlitzka”, cit., p. 215).

poetica italiana, in particolare nella *Commedia*, siano rintracciabili le parole necessarie al volgarizzamento del *De rerum natura*, e viceversa nel testo lucreziano ci sia già – per così dire – iscritta la parola di Dante. Il traduttore Vanzolini media l'incontro tra le due lingue e provoca l'agnizione tra “il primo poeta ordinato” dei classici latini e “il primo poeta ordinato” dei classici italiani. Del resto Lucrezio non poteva non essere il classico prediletto e oserei dire predestinato per un traduttore come Vanzolini, il quale teorizzava come “gran legge di natura [...] che tra le cose e le parole, tra il pensiero e lo stile vi sia un arcano vincolo e collegamento”.³⁰

Ma l'autore della *Commedia*, nelle intenzioni del Vanzolini “studiosissimo di Dante”, doveva essere non solo il mediatore linguistico ma anche il garante morale – sì, il modello catartico – di un testo eterodosso e imbarazzante quale il poema di Lucrezio. È singolare che proprio questo esperimento – questo corpo a corpo tra *Commedia* e *De rerum natura* – smentisca il pregiudizio dello stesso Dante sull'impossibilità di tradurre: “E però sappia ciascuno che nulla cosa per legame musaico armonizzata si può de la sua loquela in altra trasmutare, senza rompere tutta sua dolcezza e armonia. E questa è la cagione per che Omero non si mutò di greco in latino, come l'altre scritture che avemo da loro” (*Convivio* 1, 7, 13-14).³¹ Fedele al principio che “il tradurre è

30. *Orazione detta per la inaugurazione del busto di Terenzio Mamiani nella sala del municipio di Pesaro*, per Annesio Nobili, Pesaro 1869, p. 13.

31. Dante ignora o sembra ignorare che l'*Odusia* di Livio Andronico, l'opera che inaugura ufficialmente la letteratura latina, è la traduzione dell'*Odissea* di Omero.

il suonare la medesima musica sovra altro istromento”, Vanzolini rimodula la lingua lucreziana su una matrice a essa congeniale: la *Commedia* di Dante.

Già Foscolo, che in qualità di esegeta e traduttore aveva instaurato un confronto ravvicinato tra Lucrezio e Dante,³² aveva ben colto l'affinità elettiva e – per così dire – il legame destinale dei due poeti che hanno lo sguardo totale dell'aquila.

Ha scritto Jolanda Insana:

Le parole Lucrezio le torce in un impeto, le forgia, le impasta e le fa lievitare, le arcaizza e le innova, le radicalizza, e le piega a un vento che spira forte e a tratti dolcissimo, le infila nell'armamentario paronomastico, e le affila. E l'esametro scivola e s'inerpica, s'inceppa e stride. È un pugno o una carezza. Al limite dell'intraducibilità è questo poema di sangue e fiato, di fuoco e pece, visionario e ossesso, che vuole una lingua forte, di sommovimento, un ritmo denso, un flusso teso e di corrugamento, con le sue impercettibili vibrazioni e le parole isolate, solitarie, nell'avanzata del verso.³³

Credo che lo stesso giudizio valga anche per le terzine dantesche. Non siamo forse alla “medesima musica sovra altro istromento”?

32. Vedi, *supra*, pp. 191-192.

33. J. Insana, “Lucrezio poeta tragico”, in *il manifesto – la talpa libri*, 5 ottobre 1990.

Indice dei nomi

- Abelardo, Pietro, 86n
 Agostino d'Ipbona, sant', 65, 68, 72, 117, 137, 141, 169
 Alberti, Leon Battista, 170
 Albrecht, M. von, 187n
 Alceo, filosofo, 90
 Alceo, poeta, 116
 Alcmeone, 143
 Alfieri, Vittorio, 11, 186n
 Alighieri, Dante, 14, 37, 53, 84n, 124, 185, 169, 169n, 174, 185, 186, 187, 187n, 188, 189, 190, 190n, 191, 191n, 192, 193, 194, 194n, 195, 197, 198, 198n, 199, 199n, 200
 Anco Marzio, 133
 Anders, Günther, 148
 Antifonte, 145
 Arendt, Hannah, 141n
 Aricò, Denise, 195n
 Ariosto, Ludovico, 195
 Aristippo di Cirene, 88, 89, 96
 Aristotele, 46n, 82, 87, 192
 Arnobio, 125, 164, 169, 169n

 Bacone, Francesco, 24
 Bergson, Henri, 175

 Bespaloff, Rachel, 141
 Blumenberg, Hans, 61n
 Boccaccio, Giovanni, 169, 170n
 Borgia, Girolamo, 163n
 Botticelli, Sandro, 12, 170
 Boyancé, Pierre, 166n
 Boyde, Patrick, 187n
 Bracciolini, Poggio, 19, 170
 Brodskij, Iosif, 9, 15, 15n, 111n
 Brown, Norman O., 128n
 Bruno, Giordano, 12, 23, 170
 Bruto, Marco Giunio, 96
 Brynjolfsson, Erik, 182

 Cacciari, Massimo, 142, 142n
 Callimaco di Cirene, 139
 Calvino, Italo, 12, 53, 176
 Camus, Albert, 175,
 Canali, Luca, 166n
 Candido, Pietro, 163n
 Canetti, Elias, 17, 65n, 122n, 127n
 Canfora, Luciano, 45n, 167n, 188
 Carducci, Giosue, 173, 174, 189, 189n, 196
 Carisio, Flavio Sosipatro, 99n

- Carrière, Jean-Claude, 162*n*
 Cassio Longino, Gaio, 96
 Catilina, Lucio Sergio, 91
 Catone il Censore, Marco Porcio, 90, 116
 Catone Uticense, Marco Porcio, 33, 164
 Catullo, Gaio Valerio, 95, 114
 Cesare, Gaio Giulio, 71, 91
 Ceva, Maristella, 137*n*
 Cicerone, Marco Tullio, 28*n*, 43*n*, 50, 54, 57, 61*n*, 67, 70*n*, 71, 72, 79*n*, 82, 83, 89, 90, 91, 96, 115, 121, 160*n*, 161, 164, 167, 168
 Cicerone, Quinto Tullio, 167
 Ciliberto, Michele, 24*n*
 Citti, Francesco, 187*n*
 Cleante, 41, 164
 Cogniot, Georges, 166*n*
 Condello, Federico, 69, 130, 147
 Contini, Gianfranco, 193*n*
 Copernico, Niccolò, 170
 Crisippo di Soli, 43*n*, 68, 87, 136, 164
 Crizia, 68, 70
 d'Holbach, Paul Henri Thiry, 172
 Da Pozzo, Giovanni, 191*n*
 Darwin, Charles, 174
 De Angelis, Milo, 123
 Del Giudice, Daniele, 63*n*
 Del Grande, Carlo, 9,
 Del Riccio Baldi, Pietro, 163*n*
 Della Corte, Francesco, 80*n*
 Democrito, 31, 43, 45, 46*n*, 83, 133, 151, 164,
 Diderot, Denis, 172
 Diels, Hermann, 175*n*
 Diogene di Enoanda, 82
 Diogene Laerzio, 38*n*, 161
 Diomede, grammatico, 99*n*
 Ebgi, Raphael, 86*n*, 170*n*
 Eco, Umberto, 85*n*, 162*n*
 Einstein, Albert, 12, 175, 175*n*
 Empedocle, 37, 130, 164, 185
 Ennio, Quinto, 37, 50, 75, 90, 116, 120, 123, 190
 Epicuro, 11, 15, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 31, 38, 38*n*, 41, 44, 45, 50, 53, 57, 59, 61, 65, 73, 80, 81, 82, 86, 86*n*, 87, 88, 97*n*, 100, 114, 121, 123, 129, 130*n*, 133, 159, 160, 161, 165, 166, 169, 169*n*, 171, 181, 181*n*, 185, 186, 188
 Eraclito, 121, 130
 Eschilo, 127, 138, 141, 146
 Esiodo, 145, 146
 Euripide, 61*n*, 138
 Eusebio di Cesarea, 164*n*
 Farrington, Benjamin, 166*n*
 Ficino, Marsilio, 86*n*, 170,
 Filisco, 90
 Filodemo di Gadara, 81
 Flaminio, Gaio, 72
 Folena, Gianfranco, 194*n*

- Foscolo, Ugo, 12, 27, 92, 92*n*, 173, 173*n*, 174, 191, 192, 200
 France, Anatole, 175
 Francesco d'Assisi, san, 142
 Freud, Sigmund, 153*n*
 Frontone, Marco Cornelio, 168, 169
 Galilei, Galileo, 53,
 Galzerano, Manuel, 169*n*
 Gambarin, Giovanni, 192*n*
 Gassendi, Pierre, 171, 172
 Gellio, Aulo, 43*n*, 124*n*
 Ghinassi, Ghino, 194*n*
 Giraldi, Giglio Gregorio, 163*n*
 Girolamo, Sofronio Eusebio, san, 19, 113, 164, 164*n*, 167, 169, 186
 Giugurta, 91
 Giussani, Carlo, 188
 Goethe, Johann Wolfgang von, 12, 67, 172
 Gorgia di Leontini, 66, 115, 121*n*
 Han, Byung-Chul, 111
 Heidegger, Martin, 142*n*
 Herlitzka, Roberto, 198*n*
 Hesse, Hermann, 110
 Huxley, Aldous, 182
 Insana, Jolanda, 200, 200*n*
 Ippocrate, 182
 Jobs, Steve, 132, 133*n*
 Kierkegaard, Søren, 55
 La Penna, Antonio, 87*n*
 Lacan, Jacques, 99, 109, 110,
 Lambin, Denis, 163*n*
 Lattanzio, Lucio Cecilio Firmiano, 41, 43, 85, 86, 125, 164, 169, 169*n*, 187*n*
 Lavagetto, Andreina, 111*n*
 Lavoisier, Antoine-Laurent de, 31
 Leopardi, Giacomo, 12, 31, 64, 138, 173, 174*n*, 193
 Leto, Pomponio, 163*n*
 Leucippo, 31, 43, 46*n*
 Levi, Primo, 12, 176
 Lévinas, Emmanuel, 110
 Lieberg, Godo, 67*n*
 Livio, Tito, 71, 72
 Livio Andronico, 199*n*
 Logre, Benjamin-Joseph, 165
 Longoni, Franco, 92*n*
 Lucano, Marco Anneo, 33
 Luciano di Samosata, 59*n*
 Lucilio il Giovane, 140
 Luzzi, Mario, 36*n*, 115, 175
 Machiavelli, Niccolò, 12, 70, 96, 170
 Maffei, Scipione, 172
 Magnoni, Alessandra, 198*n*
 Mandel'stam, Osip, 12, 37, 42, 124
 Manilio, Marco, 125, 168
 Marcello, Marco Claudio, 72
 Marchetti, Alessandro, 172, 173, 174, 190*n*, 194, 195, 195*n*, 196, 196*n*, 197, 198
 Marco Aurelio, 104, 136, 169

- Marino, Giovan Battista, 195
 Mario, Gaio, 91,
 Martina, Antonio, 188
 Marullo Tarcaniota, Michele,
 125, 170
 Marx, Karl, 45, 45*n*, 167
 Mattei, Giacomo, 190*n*
 Medici, famiglia, 170
 Melosi, Laura, 31*n*, 150*n*
 Memmio, Gaio, 25, 78, 119,
 160
 Menandro, 138
 Migliorini, Bruno, 194*n*
 Milanese, Guido, 21*n*
 Minucio Felice, Marco, 72
 Momigliano, Arnaldo, 96*n*
 Montaigne, Michel de, 12,
 171, 183
 Montale, Eugenio, 125, 125*n*
 Montesquieu, Charles-Louis
 de Secondat, barone di,
 118
 Moravia, Alberto, 12, 39,
 114, 175
 Mozart, Wolfgang Amadeus,
 14
 Nerone, 91
 Nietzsche, Friedrich, 113, 117
 Nizan, Paul, 166*n*
 Nooteboom, Cees, 35, 50,
 50*n*
 Omero, 110, 133, 139, 141,
 181, 192, 199, 199*n*
 Orazio Flacco, Quinto, 49,
 88, 95, 116, 117, 121, 123,
 124, 135, 139, 141*n*, 160*n*,
 168*n*, 186
 Ovidio Nasone, Publio, 19*n*,
 95, 99, 123, 163, 168, 173,
 181
 Padula, Vincenzo, 190*n*
 Paolo di Tarso, san, 142*n*,
 186
 Paratore, Ettore, 188*n*
 Parini, Giuseppe, 174
 Parmenide di Elea, 130
 Parodi, Ernesto Giacomo,
 194*n*
 Pasquini, Emilio, 187, 188,
 190, 198*n*
 Patin, Henri, 166
 Pavese, Cesare, 142
 Pellacani, Daniele, 187*n*
 Perelli, Luciano, 165
 Perrone, Antonio, 178*n*
 Perse, 146
 Petrarca, Francesco, 117,
 169, 170*n*, 195
 Petrocchi, Giorgio, 171, 192*n*
 Petronio, 77
 Pianezzola, Emilio, 77*n*,
 127-128*n*
 Piazzì, Lisa, 172*n*, 187*n*
 Pieri, Bruna, 108, 109
 Pievani, Telmo, 28*n*
 Pindaro, 116
 Pio, Giovanni Battista, 163*n*
 Pitagora, 82,
 Platone, 53, 59, 62, 63, 82,
 139, 140, 141, 147, 158,
 162, 179, 183

- Plauto, Tito Maccio, 123
 Plinio il Giovane, 71, 90
 Plutarco, 50, 65, 87
 Pohlenz, Max, 40*n*
 Polibio, 70
 Polignac, Melchior de, 86,
 172, 174
 Poliziano, Agnolo, 170
 Pontano, Giovanni, 170
 Posidonio, 160
 Quintiliano, Marco Fabio,
 120*n*, 168
 Radice, Roberto, 31*n*
 Rapisardi, Mario, 174, 196
 Ravasi, Gianfranco, 7
 Reale, Giovanni, 38*n*
 Recalcati, Massimo, 110*n*
 Rembrandt (Rembrandt
 Harmenszoon van Rijn), 14
 Rilke, Rainer Maria, 111*n*,
 142
 Rosini, Giovanni, 173
 Rousseau, Jean-Jacques, 172
 Saccenti, Mario, 195*n*
 Sallustio Crispo, Gaio, 58,
 68, 89, 90, 91
 Santayana, George, 187*n*
 Scala, Bartolomeo, 86*n*
 Schilling, Robert, 67*n*
 Schopenhauer, Arthur,
 106
 Schwob, Marcel, 113, 165
 Scipione, Publio Cornelio,
 133
 Seneca, Lucio Anneo, 10, 11,
 12, 24*n*, 26, 34, 40*n*, 58, 59,
 66, 70*n*, 72, 83, 84, 90,
 97*n*, 115, 115*n*, 116, 117,
 118, 119*n*, 136, 139, 140,
 142, 145, 161, 162, 163,
 165*n*
 Senofonte, 88, 96
 Serres, Michel, 61*n*, 162
 Serse, re di Persia, 133
 Shakespeare, William, 14,
 192
 Silla, Lucio Cornelio, 91
 Simonide di Ceo, 139
 Sina, Mario, 72*n*
 Socrate, 14, 59, 88, 89, 90, 96,
 133*n*, 183
 Sofocle, 138, 181,
 Solaro, Giuseppe, 79*n*, 163*n*,
 170*n*
 Sordi, Marta, 72*n*
 Spartaco, 91
 Spongano, Raffaele, 9
 Stazio, Publio Papinio, 77*n*,
 168
 Steiner, George, 14
 Tarquinio il Superbo, 57
 Tasso, Torquato, 12, 171,
 195
 Teognide, 121, 139
 Timocrate, 38*n*
 Timpanaro, Sebastiano,
 174
 Traina, Alfonso, 19*n*, 84*n*,
 100*n*, 105, 135*n*, 146
 Tucidide, 177, 179, 181

Indice dei nomi

- Ugolini, Gherardo, 175n
Usener, Hermann, 129n
- Valéry, Paul, 177, 183
Van Giffen, Hubert, 163n
Vanzolini, Giuliano, 174,
185, 189, 190, 190n, 194,
196, 197n, 198, 199, 200
Varrone, Marco Terenzio,
51, 68, 79n, 80, 80n
Vico, Giambattista, 125
Virgilio Marone, Publio,
90, 95, 96, 99, 102, 103,
106, 123, 124, 124n, 146,
153, 165, 168n, 173, 181,
186, 191
Vitruvio Pollione, Marco, 19n
Voltaire (François-Marie
Arouet), 61n, 79, 79n, 86,
86n, 172
- Weber, Max, 133n
Winspear, A.D., 166n
- Zambrano, María, 136
Zampa, Giorgio, 125n
Zenone di Elea, 88, 164
Zosimo, 72

LETTURE

- I. Dionigi, *Parole che allungano la vita*
E. Borgna, *I grandi pensieri vengono dal cuore*
E. Cattaneo, *Armati di scienza*
V. Mancuso, *La vita autentica*
E. Borgna, *Sull'amicizia*
M. Mugnai, *Come non insegnare la filosofia*

Ivano Dionigi è professore emerito di Lingua e letteratura latina dell'Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, di cui è stato Magnifico rettore dal 2009 al 2015. È presidente del Consorzio interuniversitario Alma Laurea e consultore del Dicastero della Cultura e dell'Educazione. È inoltre direttore del Centro studi "La permanenza del classico" e presidente di garanzia del Centro internazionale di studi umanistici "Umberto Eco". Nelle nostre edizioni ha pubblicato *Parole che allungano la vita* (2020).