

per gli eclissi e gli altri fenomeni naturali; tutta la lettera a Pitocle è fatta di queste ipotesi fra cui si può scegliere: egli non ha grande fiducia nelle ipotesi degli astronomi date come certe, e nei loro calcoli matematici: attitudine questa sua, per cui è aspramente rimproverato dagli scienziati (salvo quella riserva nei casi dubbi che non è da disprezzare); ma il vero è che le quistioni scientifiche particolari non lo interessano per se stesse: quello che gli preme è che sia possibile una spiegazione fisica che escluda l'intervento di potenze soprannaturali o demoniache; per questo si occupa con predilezione e tenta la spiegazione dei fenomeni che sono causa di terrori o di spiegazioni miracolose: il fulmine, le meteore, i terremoti, le eruzioni vulcaniche, le inondazioni, le epidemie (che formano l'argomento del VI libro di Lucrezio).

In fondo si può dire che la concezione meccanica della natura è stata pensata o accettata da lui per escludere l'azione divina, per liberare il mondo e l'uomo dall'intervento e dalla paura di potenze soprannaturali. Il mondo per Epicuro non è l'opera di un demiurgo che disponga le cose in vista di fini prestabiliti, e non è nemmeno esso stesso qualche cosa di divino, come insegnavano gli Stoici, ma è semplicemente una combinazione di atomi, una fra le tante ch'erano possibili.

Alla concezione teleologica di Aristotile, per cui la natura non fa nulla invano, egli oppone la sua concezione meccanica che esclude ogni finalità.

La costituzione attuale del nostro mondo e la sua durata e l'ordine stesso che noi vi ammiriamo sarebbero l'effetto dei lunghi esperimenti tentati via via dalla natura nell'infinito dello spazio e del tempo. E lo stesso si

deve dire degli organismi. Gli esseri viventi sono nati dalla madre terra, la quale naturalmente per generazione spontanea produce le piante e gli animali, per via di successivi esperimenti e adattamenti, dapprima in forme più o meno imperfette, incapaci di provvedere alla propria conservazione o propagazione; poi col tempo quelle forme s'andarono perfezionando in modo da poter vivere, e molte perirono senza propagarsi, come meno adatte, conservandosi solo quelle che nella lotta per la vita erano armate di forza o di astuzia o di velocità tali che potessero procurarsi il nutrimento o sfuggire agli assalti nemici, o quelle che tornando giovevoli all' uomo s' affidarono alla sua tutela.

E da questo punto di vista Lucrezio, seguendo certamente Epicuro, tenta anche una costruzione della preistoria, delle origini della civiltà umana. Perchè anche l' uomo è un animale che da una primitiva condizione ferina, mediante progressi e conquiste successive, si solleva alla vita civile e propriamente umana. Le condizioni dell' umanità primitiva, ignorante di ogni arte e di ogni legge, sottomessa ai capricci della natura e obbligata a lottare senza posa contro gli animali; poi l' organizzazione della famiglia e il linguaggio, anch' esso una creazione spontanea della natura, che segnano i primi progressi; la formazione delle società politiche, l' origine della religione, l' uso dei metalli, l' acquisto successivo dei mestieri e delle arti sono gli argomenti ch' egli continua a trattare in quel meraviglioso libro V, così ricco di poesia e di divinazioni su quella che può essere stata la condizione dell' umanità nelle sue origini e nelle sue prime storie.

Basterà avere accennato a questi argomenti. Diciamo ora della Psicologia, della teoria dell' anima secondo Epicuro.

4. - L'anima nell'uomo e negli animali, come tutto ciò ch'è reale, è anch'essa di natura corporea. L'anima è una parte di quel composto ch'è l'uomo, come la mano, i piedi, gli occhi. L'anima non è, come pensavano i Pitagorici, un'armonia, un effetto risultante dall'accordo tra gli elementi che compongono il corpo, ma è sostanza essa stessa, è fatta di atomi.

La ragione di fatto più evidente che persuade l'epicureo della natura materiale dell'anima è il suo commercio col corpo: gli effetti somatici delle emozioni, il dolore prodotto dalle ferite, l'azione della volontà sui moti del corpo, insomma la loro azione reciproca, che non si può spiegare se non mediante il contatto.

L'anima però non è semplice: la sua sostanza corporea è composta di elementi sottilissimi e mobilissimi che non sono della stessa natura. Ci sono degli atomi caldi o ignei (*calor* o *vapor* in Lucrezio), degli atomi aerei (*aer*), degli atomi pneumatici (*aura*, *ventus*), e poi altri atomi di una quarta sostanza innominata, che non somiglia a nulla di quello che noi conosciamo, molto più sottile e mobile delle altre tre, ch'è a dir così l'organo speciale o la causa delle sensazioni, della vita psichica propriamente detta, del « *sensus* » in tutte le sue forme, dal dolore al pensiero e al ragionamento.

Per intendere tutto questo bisogna ricordare che per gli antichi il fatto dell'anima, dell'essere animato, è intimamente connesso con quello della respirazione: l'anima è una specie di alito caldo, o *πνεῦμα*, di fiato vitale, che quando si muore abbandona il corpo. Avremmo dunque tre elementi, il calore, l'aria e l'aura o *ventus*, ai quali bisogna aggiungere gli atomi di quell'altra sostanza in-

nominabile per spiegare la sensazione e i fatti del pensiero; sicchè l'anima, nel suo complesso, è insieme principio del calore dell'organismo, della respirazione, del movimento e della sensibilità: ossia essa comprende il principio vitale o *anima* in senso stretto, e l'*animus*, o lo spirito, cioè l'anima in quanto conosce, sente e vuole. Questa è la differenza che si suol fare in latino tra *anima* e *animus*. Quando Lucrezio ha interesse a distinguere le due cose, le distingue; ma adopera anche promiscuamente una parola per l'altra, d'onde è nata qualche incertezza nell'interpretazione di alcuni luoghi sui quali disputano i filologi. Quello ch'è certo per lui è che l'una e l'altra cosa, il principio vitale e lo spirito sono indissolubilmente congiunti, formano una sola anima, la quale pervade e vivifica tutto quanto l'organismo: l'*animus* ha la sua sede centrale o fa capo principalmente nel petto (è la parte egemonica, come la chiamavano anche gli Stoici).

Parlando dei tre primi elementi dell'anima, Lucrezio dice: quasi multae vis unius corporis exstant.

E parlando della quarta sostanza:

nominis haec expers vis, facta minutis
corporibus latet, atque animae quasi totius ipsa
proporro est anima, et dominatur corpore toto.

(III, 279).

Tutta questa costruzione è fatta per conciliare queste due idee: distinguere le diverse funzioni dell'anima, e non perdere di vista la sua unità e la sua connessione col corpo.

Quella differenza dei tre primi elementi, del fuoco, dell'aria e del vento, può essere illustrata con la diversità dei temperamenti che da essi dipendono. Ci sono delle anime di fuoco, in cui prevalgono gli atomi ignei: na-

ture veementi pronte all'ira che hanno più di calore, come per es. i leoni; invece l'anima dei cervi è piena di vento freddo, ciò che li rende paurosi e li fa tremare; mentre di più tranquilla aria si nutre la natura dei buoi. Ci sono a dir così diverse temperature di anime, secondo la prevalenza degli elementi che le costituiscono.

Quello che rimane essenziale alla dottrina è l'unità, diremmo noi, psicofisica dell'essere animato, e quindi dell'uomo.

Il corpo e l'anima non possono esistere separatamente l'uno dall'altra. Il corpo vivente in tanto vive e funziona in quanto è animato, e l'anima in tanto agisce in quanto non solo essa stessa è fatta di atomi, ma in quanto è unita col corpo.

L'anima non ha un'esistenza separata dal corpo, e muore col corpo; i suoi elementi si disciolgono. La materialità dell'anima e la sua mortalità sono i due dogmi fondamentali della Psicologia epicurea, e che Lucrezio sviluppa nel III libro.

L'anima cresce e si sviluppa col corpo, partecipa delle sue malattie e della sua guarigione, ne segue tutte le vicende: non c'è nessun fatto di esperienza che ci permetta di affermare l'immortalità dell'anima. Niente preesistenza, niente trasmigrazione o metempsicosi com'era insegnata da altri filosofi. D'immortale non c'è che l'atomo e il vuoto, o anche il tutto, l'universo infinito nella sua totalità: l'anima non è nessuna di queste tre cose; è un essere composto destinato a dissolversi e a perire.

Nulla di più stolto che il timore della morte. Finchè noi viviamo, la morte è nulla, non esiste per noi; e quando è venuta, dev'esserci ugualmente indifferente perchè essa

è la perdita di ogni sentimento: essa ci pone in quello stesso stato in cui eravamo prima di nascere « *Mors nihil ad nos: quoniam cum nos sumus, mors non adest; cum vero mors adest, nos iam non sumus* ».

Il timore della morte è prodotto in noi dall'insaziabile cupidigia della vita, ed è ciò che v'ha di più contrario alla felicità, tanto più quando a questa paura si aggiungano i terrori dell'oltretomba. Noi non abbiamo nulla a temere da una vita futura. I supplizi infernali sono una favola: è nella vita, nel cuore dell'uomo, nelle sue passioni insaziate e nel rimorso del male ch'egli ha fatto, che esistono i veri supplizi.

Lucrezio ha derivato da queste idee altissima poesia, specialmente quando evoca la Natura che ci sgrida e ci ammonisce: — Perchè, stolto che sei, come conviva sazio non ti parti or dalla vita? e questa pace senza alcun affanno rassegnato nell'animo non prendi?

Dignis concede, necessest.

Tu hai avuto la tua parte, dà il posto a chi n'è degno. E il poeta aggiunge: la Natura, io credo, avrebbe ragione di sgridarci così: le cose, gli esseri debbono rinnovarsi, nascere e perire, questo è il loro destino.

Con tal vicenda ognor si riproduce
L'una cosa dall'altra, e in uso a tutti,
In dominio a nessun dassi la vita.

(Trad. del Rapisardi).

La rassegnazione austera alle leggi della natura è quello che conviene all'uomo, non le querele e i rimpianti e i desiderii stolte e le illusioni dell'orgoglio che vorrebbe essere eterno.

5. - Un altro punto interessante della Psicologia di Epicuro è la teoria della percezione, specialmente della percezione visiva, mediante le immagini o simulacri delle cose che a traverso i sensi vengono in contatto con la nostra anima.

È una teoria che risale ad Empedocle e a Democrito, e che Epicuro ha fatta sua.

Secondo Epicuro dunque, dalla superficie di tutti i corpi emanano, s'irradiano continuamente degli efflussi di atomi che volano qua e là invisibili per l'aria, qualche volta sciolti e diffusi, ma anche, quando si tratta di corpi solidi, in una forma più condensata e di un tessuto più fitto, conservando la posizione e l'ordine degli atomi che formano la superficie dei corpi da cui si staccano, dei quali perciò riproducono la forma e anche il colore: si possono dire come delle immagini, degli εἰδωλα, dei simulacri delle cose, quasi le loro membrane o pellicole o cortecchia tenuissima. . Lucrezio, al suo solito modo, cita e descrive una quantità di esempi o di casi analoghi per rendere plausibile quest'idea.

Finchè si tratta di corpi odorosi, non c'è bisogno di essere epicureo per ammettere che dalla loro superficie e da tutta la loro sostanza si staccano e si diffondono tutt'intorno delle molecole invisibili che colpiscono le papille nasali e ci danno la sensazione di quel dato odore.

Lo stesso avviene degli atomi di fumo o di calore che si diffondono per l'aria.

E lo stesso si deve dire, secondo Lucrezio, del colore, dei corpi colorati. Guardate, egli dice, nei teatri quelle tende o velari o bandiere, di colore rossastro per esempio, che si distendono da una parte all'altra e che quando

sono agitate dal vento, fluttuando, colorano di sè, gittano i riflessi del loro colore sulla platea, sulla scena, su tutta la folla degli spettatori. Lucrezio s'immagina che la cosa non possa avvenire se non mediante l'emanazione di atomi e combinazioni atomiche che si staccano da quelle tele colorate, e cita pure per rendere sempre più plausibile la cosa, quelle spoglie lisce e delicate che le cicale depongono nell'estate o la squama sottilissima che suole svestire il serpente e che noi vediamo svolazzare tra i vèpri.

Niente dunque nella nostra esperienza si oppone, secondo il criterio epicureo, ad ammettere che si stacchino dalle cose delle membrane sottilissime, dei simulacri che ne riproducono le fattezze e che venendo in contatto con la nostra anima ce ne dànno la conoscenza.

Questi simulacri sono più veloci della luce e del calore che emanano dal sole, e non sono visibili *singillatim*, a uno a uno, fatti come sono di atomi sottilissimi, ma diventano visibili per la rapidissima successione, per il continuo flusso di idoli simili che partono dallo stesso oggetto e che integrandosi a vicenda ci dànno l'immagine di quel dato oggetto che noi percepiamo. O come dice Cicerone: « Epicurus - affluere semper ex omnibus corporibus simulacra quaedam corporum ipsorum, eaque sese in oculos inferre, atque ita fieri sensum videndi putat ».

Anche quelle rappresentazioni a cui non corrisponde un oggetto reale sono da ricondurre a siffatti simulacri, o perchè essi durano più delle cose stesse, o perchè mediante combinazioni di atomi si formano simulacri non veri o composti di più parti, il cui insieme non corrisponde a cose reali: come il centauro, la chimera. Oppure

può darsi il caso che mentre d'ordinario gli atomi che formano i simulacri conservano lungo tempo la stessa posizione e lo stesso ordine che avevano nei corpi da cui sono emanati, alle volte invece per effetto della loro agitazione o per gli ostacoli che incontrano si deformano in certo modo, vi si produce qualche confusione. Questo spiega, per esempio, il caso tipico che le torri quadrate di una città ci appaiono da lontano rotonde per lo smussarsi degli angoli dei loro simulacri soggetti agli urti frequenti dell'aria nel varcare tanto spazio: l'edificio ci appare come tornito o sbozzato, con gli angoli smussati.

Dal che si vede che questa teoria dei simulacri è fatta anche per spiegare i così detti errori dei sensi e getta luce su quello che dicemmo della veracità della conoscenza sensibile.

Quando Epicuro diceva che i sensi non c'ingannano, non voleva dire solamente che le sensazioni come fatti psicologici sono quello che sono e bisogna accettarle come tali, ma intendeva anche ch'esse corrispondono esattamente a quelle combinazioni di atomi che sono i simulacri e di cui ci danno la conoscenza. Queste scorze delle cose, queste emanazioni della loro superficie volitando per l'aria sono soggette a subire delle mescolanze, delle alterazioni, delle perdite, degli accrescimenti che si riproducono poi necessariamente nelle nostre sensazioni, le quali per questo debbono dirsi vere, non già perchè c'informino esattamente sulla natura delle cose (ch'è ufficio della ragione), ma perchè sono la rappresentazione materialmente fedele degl'idoli che emanando dalle cose colpiscono i nostri sensi.

Gli stessi fantasmi dei malati che delirano e quelli del sogno sono immagini reali nel senso che rispondono a

combinazioni atomiche che comunque formate vengono in contatto con la nostra anima.

6. - Di questa teoria bisogna pure tener conto per intendere la teologia di Epicuro.

Come sappiamo, la concezione meccanica dell'universo esclude l'intervento degli Dei nella formazione e nel governo del mondo.

Epicuro non si limita a combattere le idee popolari e le favole mitologiche intorno alla divinità: questa critica era un luogo comune della riflessione filosofica da Senofane in poi: egli nega anche ogni finalità nella natura e ogni provvidenza o azione divina nel mondo. Combatte specialmente la teodicea degli Stoici. Com'è possibile, domanda Lucrezio, che una provvidenza divina sia creatrice e ordinatrice di un mondo così pieno di mali? e come potrebbe essere il mondo tutto fatto a vantaggio o in riguardo dell'uomo, ch'è un essere miserabile, ludibrio della natura, creatura caduca, esposta a tanti pericoli e danni?

Naturalmente Epicuro combatte anche le preghiere e le altre pratiche del culto per ingraziarsi gli Dei, specialmente poi la mantica, la divinazione, alla quale anche gli Stoici credevano. Per questo egli è celebrato, segnatamente da Lucrezio, come il grande liberatore delle coscienze. E chi ricordi che cosa era la superstizione presso gli antichi, e com'essi non osassero dare un passo nella vita senza assicurarsi e propiziarsi in qualche modo l'assistenza degli Dei, non si meraviglierà dell'importanza che ha avuto questa parte dell'insegnamento epicureo.

Ma ciò nonostante, Epicuro credeva agli Dei. Egli nega la provvidenza, non l'esistenza degli Dei.

Prima di tutto è un fatto che noi abbiamo la nozione degli Dei, tutti gli uomini si trovano di averne l'idea. È dunque una *prolepsis*, una di quelle nozioni non innate, ma che debbono avere il loro fondamento nella realtà.

Secondo Epicuro, noi acquistiamo la nozione degli Dei dalle immagini che ne abbiamo nella veglia e più spesso nel sogno, e queste immagini sono prodotte dai simulacri che si partono continuamente dai corpi divini e affluiscono fino a noi.

C'è un luogo di Lucrezio, che parlando delle immagini degli Dei negli uomini primitivi, dice:

quia semper eorum
subpeditabatur facies et forma manebat

(V, 1173).

che potrebbe voler dire: gl'idoli divini che apparivano agli uomini presentavano sempre la stessa forma, mentre la loro sostanza si rinnovava sempre mediante il perenne fluire di materia atomica: press' a poco come una cascata d'acqua, che rimane e apparisce sempre la stessa mentre si rinnovano continuamente le gocce d'acqua che la formano (Vedi nel Giussani la discussione del luogo tormentatissimo di Cicerone *De Nat. Deor.*, I, 49, e degli altri che si riferiscono a questo argomento).

Epicuro concepisce gli Dei come fatti di una materia tenuissima, eterea, fluente, diversa dai grossi atomi che compongono le cose mondane: non corpo *sed tanquam corpus*, nè sangue *sed tanquam sanguinem*.

Questa tenue natura degli Dei, rimota dai nostri sensi, può venire solamente in contatto con quella tenuissima fra tutte le sostanze del mondo, ch'è il nostro animo, il

nostro pensiero, la parte più sottile e leggiara della nostra anima.

E nel mondo, in quest'insieme di cose tangibili, non c'è posto per gli Dei. La loro sede è negl'intervalli cosmici, negl'*intermundia*, in cui non c'è turbinio di atomi e tempeste e pericoli, ma un etere senza nubi, dove sorride eternamente una luce diffusa.

Così relegati, gli Dei hanno però forma umana. Noi non conosciamo nulla di più bello, di più degno, di più perfetto della forma umana: la debbono avere anche gli Dei.

E i loro attributi essenziali sono la beatitudine e l'immortalità. La beatitudine consiste in due cose: nel non avere cure nè impicci, e nel godere della propria sapienza e virtù. La conseguenza di questa concezione è che gli Dei non si occupano del mondo e delle cose umane: non hanno gelosie, collere, vendette da esercitare, favori da concedere o da negare. Sono liberi dalle passioni e dalle cure del governo del mondo. La perfetta beatitudine e l'immortalità sono i due soli attributi compatibili con l'essenza della divinità.

È facile deridere questi Dei di Epicuro: *silhouettes* di Dei, Dei monogrammi, Dei pensionati, che non hanno nulla da fare.

Certamente però la credenza negli Dei in Epicuro non era ipocrisia, quasi una concessione alle opinioni popolari.

Questa concezione è nata dal bisogno di trovare un'origine alla nozione comune degli Dei, ed è dunque conforme alla canonica epicurea; e poi anche è nata da un certo bisogno realistico di credere realizzato l'ideale del saggio, dell'uomo libero e felice che l'Etica epicurea pone

come fine ideale della vita umana. L'omaggio agli Dei è disinteressato: non c'è nulla da temere o da sperare da essi. La stessa teologia è concepita come strumento di liberazione. La filosofia di Epicuro è nata da una grande aspirazione alla libertà, alla beatitudine. Quest'aspirazione prende forma reale negli Dei. Gli Dei sono fantasmi, forme ideali, corpi gloriosi, le cui immagini discendono fino a noi dagli intermondii. L'ateniese del demo di Gargetto non ha avuto il coraggio di negare l'esistenza di quelle forme divine, di quel popolo di statue che gli sono così familiari, ch'egli vede nella veglia e nel sogno.

Certo, se si paragonano questi Dei di Epicuro, dai profili tenui, ondeggianti, con quelli di Omero, paiono un'ombra di quelli, ne hanno la forma non la forza nè la realtà potente. Non più le battaglie titaniche e il riso inestinguibile che echeggiava per l'Olimpo e il mescolarsi alle battaglie umane, ma il riso benigno e l'atarassia del saggio. Quest'Olimpo di Epicuro rassomiglia più a un esilio di moribondi che a una reggia d'immortali (Trezza). Queste forme divine, prima di dileguarsi per sempre dall'orizzonte della coscienza, sono vagheggiate per l'ultima volta da un saggio benigno e pio, come la realizzazione dell'ideale a cui la sua anima aspira.
