

Amicizia e filosofia in Epicuro

Aldo Brancacci

Abstract: According to Epicurus, natural and necessary pleasures – the only ones that Epicurus admits – are those that look to happiness (*eudaimonia*), physical well-being (*aokhlesia*), and life itself. The desire for philosophy is the natural and necessary desire which looks to happiness. Philosophy, insofar as it frees us from ambitions, from the desire for power, for wealth, for fame, changes human beings and creates a “new man”, so to speak. This great transformation makes it possible to establish this entirely different kind of relationship with other men, which is friendship. Being that friends live thanks to the *logoi*, – the philosophical reasoning –, friendship requires sharing life together. Thus, a friend is a living representative of philosophical truth; at the same time, he is its witness and hence its guarantor.

Keywords: Epicurus, friendship, pleasure, happiness, philosophy.

a Jacopo Leti

Epicuro è stato uno dei più grandi filosofi dell'amicizia dell'Antichità e, in verità, di tutta la storia del pensiero. Se prima di lui Aristotele ha dedicato all'amicizia una riflessione organica e profonda, densa, e di ampia portata sul piano filosofico, arricchita, inoltre, da analisi sottili e penetranti dal punto di vista psicologico, Epicuro ha conferito all'amicizia un ruolo centrale all'interno del suo pensiero e stretto tra filosofia e amicizia un nodo fermo e indissolubile, che le articola coerentemente tra loro. Non a caso, per ricostruire il pensiero di Epicuro sull'amicizia, occorre partire dai concetti più ampi e generali che reggono l'intero suo sistema filosofico. Riferirsi a tali principi è necessario per mettere in luce i fondamenti teorici che reggono questa concezione, ma anche per comprendere donde la *philia* epicurea tragga quel carattere per cui, si è detto, essa si configurerebbe come un fine superiore alla vita contemplativa essa stessa (cfr. Fraisse 1974, 287). È inevitabile quindi partire da lontano, prima di inoltrarsi nei territori della *philia*, e, in particolare, muovere da quella fondante classificazione dicotomica dei desideri esposta nell'*Epistola a Meneceo*, che ci è riportata da Diogene Laerzio, la quale costituisce il più ampio e sicuro documento del pensiero morale

Università di Roma Tor Vergata (aldobrancacci@yahoo.it)

epicureo. Sulla base di questa divisione, come è ben noto, Epicuro distingue i desideri (*epithymiai*), e conseguentemente i piaceri (*hedonai*) che tali desideri realizzano, in «naturali» (*physikai*) e «vani» (*kenai*), per poi estrarre dall'ambito dei primi quei particolari desideri naturali che sono anche «necessari» (*anagkaiai*):

Bisogna anche considerare che dei desideri alcuni sono naturali, altri vani; e tra quelli naturali alcuni sono anche necessari, altri naturali soltanto; tra quelli necessari poi alcuni lo sono in vista della felicità, altri allo scopo di eliminare la sofferenza fisica, altri ancora in vista della vita stessa. Una sicura conoscenza di essi sa rapportare ogni atto di scelta o di rifiuto al fine della salute del corpo e della tranquillità dell'anima, dal momento che questo è il fine della vita beata; è in vista di ciò che compiamo le nostre azioni, allo scopo di sopprimere sofferenze e perturbazioni. Una volta che ciò sia stato raggiunto, si dissolverà ogni tempesta dell'anima, non avendo l'essere vivente altra esigenza da soddisfare né altro che possa render completo il bene dell'anima e del corpo. Abbiamo infatti necessità del piacere quando, per il suo mancarci, soffriamo; < ma quando non soffriamo più >, anche il bisogno del piacere viene meno. (Diogene Laerzio, X, 127)

Vani sono i desideri che non hanno un oggetto, o, il che è lo stesso, che mancano di un oggetto determinato; naturali sono quelli che hanno un oggetto determinato e appropriato alla natura dell'uomo¹. Osservando il concetto anche da un punto di vista negativo, quindi più a fondo, i desideri naturali sono quelli che mirano a ristabilire un equilibrio, là dove esso sia stato turbato, e, in tal senso, sono naturali anche perché sono in accordo con la natura e con l'esigenza, che le è intrinseca, di tendere alla realizzazione dell'equilibrio e dell'accordo, non al disequilibrio e alla sua perpetuazione. Analogamente, dalla stessa prospettiva negativa, i desideri vani sono quelli che vanno al di là del limite – concetto fondamentale in Epicuro – inerente alla natura: in quanto implicano l'illimitato, essi si oppongono alla natura. Ne consegue che, trascinando l'uomo in una ricerca indefinita e infinita della soddisfazione, sono vani, o «vuoti», nel duplice senso di essere privi di oggetto e privi di senso.

Questa classificazione è notevole perché, innanzitutto, riconoscendo l'esistenza di desideri vani, riconosce e ammette l'esistenza di una parte malata del desiderio, o, più precisamente, di una possibile radice malata del desiderio. Epicuro ha riflettuto sul tema della mancanza, che è alla base di tale malattia, e individuato il nesso tra mancanza e, diremmo noi, alienazione: con ciò ha anche compreso che la pulsione non è, di per sé, as-

1 Questa determinazione si deduce da quella essenziale connotazione assegnata da Epicuro al piacere, che è un bene (*agathon*) in quanto possiede una *oikeia physis*, cioè una «natura appropriata» all'uomo: cfr. Diogene Laerzio, X, 128.

sunta tal quale, criterio e segno di verità. La mancanza può semplicemente significare perpetua alienazione in altro. «*Le manque signifie non la liberté mais la perpétuelle aliénation à autre chose. La maladie consiste en ceci que l'on ne manque pas réellement d'un certain objet (les manques naturels, réels, sont toujours finis selon Epicure); mais c'est au contraire le manque qui suscite l'objet*» (Conche 1977, 52). I desideri vani e vuoti, come tutti i desideri né naturali né necessari, nascono tutti dalla paura della morte: e tutti determinano nell'uomo uno stato di preoccupazione e ansia, di *cura*, come dirà Lucrezio (cfr. *De rerum natura*, III 994; V 46)². Tale stato allontana abissalmente l'uomo dalla felicità, così come lo allontana dalla *physis*, dalla natura e dalla costituzione delle cose. Che si tratti di desiderio di onori e di gloria, di ricchezze, di potenza, o di riconoscimenti da parte di altri di tale potere, che si tratti di avere sempre di più, ove questo 'di più' è il segno dell'indefinitezza e della mancanza del limite, che si tratti infine di desiderio di immortalità (cfr. Rodis-Lewis 1976, 192-211), tutti questi desideri presuppongono il terrore della morte. Che invece non è da temere, perché essa è nulla per noi³. La morte non è nulla, beninteso, anzi è qualcosa di ben preciso, e la scienza della natura insegna che cosa essa sia; ma è nulla «per noi», perché noi non ne avremo mai esperienza⁴. Tali desideri vanno dunque tutti corretti ed estirpati, e la loro risoluzione o dissoluzione – non rimozione – consisterà nell'accesso alla conoscenza della scienza della natura, che è il fondamento ultimo dell'acquisizione della felicità.

I desideri naturali sono quelli che mirano al ristabilimento di uno stato di equilibrio del corpo o dell'anima, rimuovendo lo stato di squilibrio da cui muove il bisogno e da cui sorge il desiderio stesso: lo stato di soddisfacimento coincide evidentemente con il piacere. Essi comprendono i desideri sessuali, i desideri ludici e i desideri estetici. Si tratta certamente di desideri naturali, ma non necessari. Lo scoliaste dell'*Etica Nicomachea* precisa con tutta la chiarezza desiderabile: «Il desiderio di nutrimento e di veste è necessario; il desiderio dei piaceri erotici è naturale ma non necessario; il

2 Il termine designa, in un senso più ampio, e come risulta in particolare dal preambolo del libro II (cfr. in particolare II 16-19; II 48-53), il contrario dell'atarassia: lo stato di inquietudine dell'uomo che non trova pace. Da notare che in II 45-46 la *cura* e la paura della morte (*mortis timores*) sono strettamente associati.

3 Cfr. Epicuro, *Massime Capitali*, II: «La morte non è niente per noi. Ciò che si dissolve non ha più sensibilità, e ciò che non ha sensibilità non è niente per noi». Le traduzioni italiane di brani tratti dall'*Epistola a Meneceo*, dalle *Massime Capitali*, dalle *Sentenze Vaticane*, così come le traduzioni dei frammenti di Epicuro raccolti da Usener, sono tratte, salvo avvertenza contraria, da Isnardi Parente (1983).

4 Si ricordino in particolare Epicuro, *Epistola a Meneceo*, in Diogene Laerzio, X, 124-125, con la parafrasi di Cicerone, *De finibus*, II 31, 100 (= fr. 338 Usener), e, ancora, *Massime Capitali* 2, 11 e 12.

desiderio di determinate vivande o di quel determinato vestito o di quei determinati piaceri erotici non è né naturale né necessario» (scolio ad Aristotele, *Etica Nicomachea* III.13, 1118 b 8 = fr. 456 Usener). Sia esempio il desiderio sessuale: esso è naturale perché deriva dalla presenza nel corpo di una quantità eccedente di atomi, che chiede di essere espulsa per ristabilire l'equilibrio del corpo stesso. Ma tale rimozione non richiede necessariamente di essere ottenuta mercé l'unione sessuale, perché lo stesso obiettivo può essere ottenuto con un lavoro fisico, con una passeggiata, con una qualunque altra attività che comporti una perdita di atomi. Una volta ristabilito l'equilibrio fisiologico, il desiderio non soddisfatto non sussiste come desiderio rimosso, per usare di nuovo una terminologia inevitabilmente seriore: è completamente sparito. Esso era in ogni caso un desiderio naturale, il quale manifestava il fatto che un certo prodotto dell'organismo cercava di fuoriuscire dall'organismo stesso. Ma perché non soddisfarlo? Soddisfare o no il desiderio sessuale è risoluzione che spetta alla saggezza pratica, all'intelligente prudenza (*phronesis*)⁵. Essa pesa vantaggi e svantaggi di un determinato atto, badando a che la nostra scelta non comporti conseguenze spiacevoli maggiori delle conseguenze piacevoli determinate dalla soddisfazione essa stessa. L'*Epistola a Meneceo* è chiara su questo punto, che esamina e articola inserendolo nella cornice più ampia in cui Epicuro lo medita:

Per questo diciamo che il piacere è principio e fine del vivere felicemente. Lo consideriamo infatti come un bene primo e connaturato a noi, e da esso muoviamo nell'assumere qualsiasi posizione di scelta o di rifiuto, così come ad esso ci rifacciamo nel giudicare ogni bene in base al criterio delle affezioni. Poiché esso è il bene primo e innato, non cerchiamo qualsiasi tipo di piacere, ma talora rifiutiamo molti piaceri quando ne seguirebbe per noi un dolore maggiore; e consideriamo anche molti dolori preferibili al piacere, per il piacere maggiore che in seguito deriva dall'averli lungamente sopportati. Ogni piacere è un bene per il fatto che ha natura a noi congeniale; non tutti i piaceri sono però da ricercarsi, come non tutti i dolori da fuggirsi, anche se il dolore è di sua natura un male: bisogna giudicare in merito di volta in volta, in base al calcolo e

5 È noto che nel sistema di Epicuro la *phronesis* occupa un rango altissimo, essa che è «principio di tutto» quel che Epicuro asserisce intorno ai valori fondamentali del pensiero etico, e «massimo bene». Nell'*Epistola a Meneceo*, da cui sono tratte queste asserzioni, egli le completa spiegando: «Perciò la prudenza appare ancora più apprezzabile che la filosofia, giacché da essa provengono tutte le altre virtù, in quanto ci insegna che non è possibile vivere piacevolmente se non vivendo saggiamente e bene e giustamente, <e di contro che non è possibile vivere saggiamente e bene e giustamente> se non anche piacevolmente. Le virtù sono infatti connaturate alla vita felice e questa è inseparabile dalle virtù». Su questo passo, variamente discusso, è da vedere la nota di Isnardi Parente (1983, 201, n. 2); per l'integrazione, che risale allo Stephanus, cfr. la stessa Isnardi Parente (1983, 202, n. 1), e inoltre Arrighetti (1973, 543).

alla considerazione dei vantaggi e degli svantaggi: giacché certe volte un bene viene ad essere per noi un male e un male per contro un bene. (Diogene Laerzio, X, 128-130)

Occorre precisare, per continuare con l'esempio scelto, che la non-soddisfazione per via sessuale del desiderio sessuale è perfettamente compatibile con lo stato di felicità, perché non è dolorosa: «Tutti quei desideri che, se non esauditi, non arrecano vera sofferenza non sono necessari: il loro stimolo è tale da potersi annientare facilmente (*eudiachytos*) quando appaiono indirizzarsi a cose ardue da ottenersi e quando siano tali da recar danno», istruisce e ammonisce la *Massima Capitale* 26. Viceversa, potrebbe essere fonte di turbamento e quindi di dolore la soddisfazione sessuale. Questa comporterà certamente un piacere, ma si tratterà di una *hedone kinetike*, di un «piacere in movimento», che non assicura l'assenza di turbamento, anzi lo determina necessariamente.

I desideri naturali e necessari sono invece quelli senza la soddisfazione dei quali non possiamo vivere: il loro soddisfacimento è imperativo perché necessario alla vita. Essi sono la fame e la sete. In questo caso si tratta di compensare la perdita di atomi del nostro corpo, ove la perdita stessa potrebbe determinare una distruzione della natura, distruzione che si manifesta a noi sotto forma di dolore. Il dolore causato dalla fame e dalla sete manifesta una tale depauperazione, una tale perdita e distruzione della nostra sostanza, che può condurre alla morte. Specularmente, il piacere di soddisfare la fame e la sete manifesta il processo di restaurazione della nostra natura. Quando la mancanza è finita, questo processo ha raggiunto un termine, e il piacere corrispondente a questo stadio esprimerà uno stato di perfetto equilibrio del corpo, vale a dire un «piacere in riposo», *hedone katastematike*, in quanto è un equilibrio che ha raggiunto il limite.

Ora, si è visto che i piaceri naturali e necessari sono considerati da Epicuro tali in ordine a tre fini: per il raggiungimento della felicità (*eudaimonia*), per il benessere del corpo (*aokhlesia*), per la vita stessa (cfr. Epicuro, *Epistola a Meneceo*, in Diogene Laerzio, X, 127).

La loro necessità discende evidentemente dalla necessità immanente a ognuno di questi tre ambiti. Visti nel loro insieme, essi configurano una certa dissimmetria, che è peraltro, a ben vedere, complementarità. Gli ultimi due sono dotati ciascuno della sua specificità ma affermano complessivamente una necessità ontologica: la conservazione della vita. Persegue in modo diretto tale obiettivo l'ultimo, cospira in forma mediata alla sua realizzazione il secondo, affermando la necessità che il corpo si mantenga in stato di benessere. Il primo ha invece portata assiologica, e afferma un valore, la necessità della felicità per il vivere stesso, presentandolo come

imperativo dotato del medesimo alto grado di evidenza degli altri due. Lo presenta come tale, però, per ben precise ragioni. Abbiamo visto che i desideri naturali e necessari per la vita stessa sono la fame e la sete. Quelli naturali e necessari per il benessere del corpo sono il non sentir freddo, e, con esso, il ripararsi da ogni sorta di intemperie e pericoli, e provvedere a ciò che è necessario al corpo e ai bisogni della vita: dopo di ciò non c'è progresso possibile, perché il limite della rimozione del dolore è stato raggiunto. È da notare, per inciso, che Epicuro non sta delineando con ciò un ideale di primitivismo, né parlando della vita dell'uomo primitivo: anzi la sua teoria suppone proprio il contrario, un progresso rispetto allo stato di natura, in riferimento al quale non ha senso parlare di limite raggiunto in ordine al benessere del corpo o di soddisfazione del desiderio corrispondente; e la vita semplice, che egli delinea, non è affatto la vita selvaggia, ma la vita semplice civilizzata. Infine, il desiderio naturale e necessario per la felicità è il desiderio della filosofia. Il desiderio della filosofia si presenta certamente come un valore, ma condivide con gli altri desideri naturali e necessari la necessità rispetto a un fine: è necessario per indicare e spiegare all'uomo la costituzione naturale delle cose e dell'uomo stesso – ed è questo il compito della fisica – e per stornarlo, sulla base di tale conoscenza, dall'eccesso, dalle opinioni vuote o false, per ricondurlo al limite e per ristabilire la libertà e la felicità, rendendolo effettivamente felice e libero – ed è questo il fine dell'etica. Tutto ciò mostra chiaramente come la filosofia di Epicuro non sia affatto riducibile a un semplice “messaggio di salvezza”, come si tende talora a presentarla. È un invito alla conoscenza della natura delle cose, che sola può garantire la felicità e la libertà, obiettivo dell'etica. La conoscenza della scienza della natura è la garanzia della realizzazione dell'etica. La seconda è il fine ultimo. Ma la prima è lo strumento per raggiungerlo.

Il desiderio della filosofia, come via verso la felicità, determina un altro desiderio, quello della *philia*, termine semanticamente assai denso⁶, che il

6 Numerose, e non sempre concordanti negli esiti, sono le indagini filologiche sulla semantica di *philos*, *philein*, *philotes*, (*philia* è notoriamente formazione più tarda), a partire dal loro uso omerico, che è ovviamente il più antico, e, oltre a essere notevolmente organizzato, esprime una costellazione di sentimenti e rapporti umani variati ed esemplari. In generale si può dire che il significato più frequente di *philos* sembra essere quello di ‘caro, diletto’, di ‘amato’, senza trascurare il fatto che tutt'altro che raramente esso esprime un significato molto vicino a quello del pronome o aggettivo possessivo ‘mio’, senza che ciò significhi che il termine esprima, come si è detto, l'idea di ‘possessione’, ma semmai di ‘intima vicinanza,’ dacché è sempre applicato a esseri o oggetti reputati ‘cari’, e neppure di ‘appartenenza,’ ma di enfatica prossimità determinata dall'intensità di un sentimento o di una relazione. Né va dimenticato il significato di ‘agréable’ proprio di *philos* (Fraisie 1974, 38-39), che fa sì che il termine sia associato a *hedys* (‘piacevole’, ‘dolce’). Il sostantivo *philotes* ha a sua volta una rete di significati che vanno dalle relazioni sessuali ai legami

latino ha tradotto con *amicitia*, forma trasmessasi poi alle lingue neolatine. Si tratta, a osservarla nel sistema di Epicuro, di un tipo di relazione umana che è del tutto nuova se paragonata alla crescita o allo sviluppo dell'uomo considerato a partire dallo stato primario naturale, primitivo, poi civilizzato, poi ancora ipercivilizzato, con conseguente ritorno a una 'natura seconda', riconquistata con l'uso della ragione. Essa segna uno scarto, e, nello stesso tempo, è il segno di uno scarto avvenuto. Si veda innanzitutto la *Massima Capitale 27*: «Di tutte le cose che la sapienza (*sophia*) procura in vista della vita felice, il bene più grande è l'acquisto dell'amicizia». Nell'affermare che l'amicizia è intrinsecamente necessaria alla vita felice, talché è impossibile desiderare la filosofia in vista della felicità e non desiderare egualmente l'amicizia, Epicuro riprende Aristotele, che proprio all'inizio dei trattati dedicati alla *philia* nell'*Etica Nicomachea* aveva dichiarato che nessuno sceglierebbe di vivere senza amici (Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII 1. 1155 a 4-5)⁷. Ma la dichiarazione epicurea va, in certo modo, ancora oltre questo ardito proclama, aggiungendo che l'amicizia è il bene più grande, rispetto a tutti quelli che procura la vita felice, avente a suo fondamento la sapienza. Perché l'amicizia gode di tale privilegio, perché è il bene più grande? Abbiamo appena visto che il desiderio della filosofia è necessario per la felicità. Ora l'assenza di felicità dipende per Epicuro da due condizioni: dall'assenza di una relazione soddisfacente con sé stessi, e dall'assenza di una relazione soddisfacente con gli altri, con i quali e in mezzo ai quali l'uomo vive. La filosofia, nella misura in cui ci libera, per quanto attiene alla sfera dei desideri, dalle ambizioni, dal desiderio del potere, dal desiderio di ricchezze, dal desiderio della fama, che a loro volta sono desideri che sorgono tutti, come si è anticipato, dal terrore della morte, trasforma l'uomo, crea, per così dire, un uomo nuovo. Questo grande evento trasformazionale apre lo spazio per un rapporto interamente nuovo con l'altro, l'amicizia.

Questo concetto trova espressione in una delle più celebri massime sull'amicizia che ci siano state trasmesse: una massima dal tono singolare, festoso a dir poco, e tanto acceso da risultare quasi accecante. Essa annuncia una buona novella, e da questo annuncio prefigura l'avvento di una nuova era per la vita dell'uomo. È la *Sentenza Vaticana 52*, che dice:

di ospitalità, e a questo proposito va ricordato che la società omerica è caratterizzata anche da un sentimento di insicurezza che incombe sui suoi uomini, i quali stringono relazioni di ospitalità e hanno 'amici' anche per guadagnare sicurezza: elemento affettivo e utilità individualistica si congiungono. Su tutto ciò cfr. Dirlmeier (1931), Adkins (1963), Kakridis (1963), Fraisse (1974, 35-45), Konstan (1997). Per Platone, si veda Halperin (1986); per la connessione di *philos* e *philia* con la sfera politica cfr. Ludwig (2002).

⁷ Cfr. Gauthier et Jolif (2002, 660).

«L'amicizia trascorre per la terra, annunciando a tutti noi di destarci per darci gioia l'un l'altro (*makarismos*)». L'amicizia è qui quasi personificata; inoltre, la terminologia della sentenza è innegabilmente quella tipica del linguaggio dei misteri. Giustamente Margherita Isnardi Parente parla di una sorta di «allegrezza mistica e comunitaria» che pervade la sentenza, nell'interpretazione della quale non deve però sfuggire, avverte la studiosa, l'altro motivo concomitante, quello dell'esperienza della reciprocità. In effetti, è l'insieme dei due concetti che spiega la capacità dell'amicizia di destare gli uomini, di trarli da un sonno incosciente a una vivida esperienza di gioia, nella quale si realizza, se non è troppo dire, una sorta di abbraccio dell'umanità. È indubbio che il messaggio è qui universale: è rivolto a tutti, anche se per solito Epicuro parla dell'amicizia che unisce i filosofi. Ma egualmente a tutti è rivolto il pressante invito a filosofare, espresso nell'*Epistola a Meneceo*, che è quasi il corrispettivo, centrato appunto sul *philosophēin*, di questa *Sentenza*, centrata invece sulla *philia*. A tutti è data la possibilità di filosofare, anche se non tutti lo faranno, a tutti è data la possibilità di vivere la pienezza dell'amicizia epicurea, anche se non tutti saranno capaci di concepirla e viverla. Occorre tenere uniti i due testi, e vederne la complementarità, e vale la pena allora leggere per intero il primo paragrafo dell'*Epistola*:

Non indugi il giovane a filosofare, né il vecchio se ne stanchi. Nessuno mai è troppo giovane o troppo vecchio per la salute dell'anima. Chi dice che l'età per filosofare non è ancora giunta o è già trascorsa, è come se dicesse che non è ancora giunta o è già trascorsa l'età per la felicità. Devono filosofare sia il giovane sia il vecchio; questo perché, invecchiando, possa godere di una giovinezza di beni, per il grato ricordo del passato; quello perché possa insieme esser giovane e vecchio per la mancanza di timore del futuro. Bisogna dunque esercitarsi in ciò che può produrre la felicità: se abbiamo questa possediamo tutto; se non la abbiamo, cerchiamo di far di tutto per possederla. (Epicuro, *Epistola a Meneceo*, in Diogene Laerzio, X, 122)⁸

È certo che questo nuovo rapporto con l'altro che la *philia* annuncia non avrebbe mai potuto essere per Epicuro l'amore inteso come *eros*, e il punto risulta chiaro già da quanto si è detto circa la natura del desiderio erotico⁹. Tale impossibilità emerge in forma altrettanto se non ancora più evidente dalla seconda giustificazione dell'esclusione della passione amorosa dalla condotta di vita dell'uomo che voglia vivere felice: in essa agisce e si

8 È noto che Bignone (1973, I, 121) ha scorto, in questa dissoluzione di ogni differenza tra giovane e vecchio in vista della comune necessità di filosofare, polemica nei confronti del *Protreptico* di Aristotele, là dove Aristotele stesso sembra indicare al dedicatario dell'opera, Temisone, la sua giovinezza come età ideale per il filosofare.

9 Sull'amore inteso come *eros* in Epicuro cfr. Flacelière (1954).

esprime la regola fondamentale del limite, che è costitutiva della filosofia di Epicuro. Quando al desiderio sessuale si aggiunga l'amore, non è più questione di *phronesis* e di calcolo di piaceri e dispiaceri: in questo caso l'esclusione della soddisfazione diventa imperativa. Il desiderio sessuale, infatti, è limitato dalla natura e soggiace alle sue norme, quand'anche questo limite non sia perfetto o non coincida con quel che prescrive la ragione. L'amore invece è del tutto indipendente da tali limiti, anzi tende, per sua natura, all'infinito, alle aspirazioni infinite, alle complicazioni infinite, ai deliri. Non c'è bisogno di aspettare Racine per disporre della concettualizzazione dell'*amour-passion*. Già i Greci sapevano che *eros* è una malattia divina (*theos nosos*)¹⁰, e la descrizione che Platone ne offre, pur assegnandogli fini sublimi, comporta il pieno riconoscimento dei suoi implacabili effetti. Per questa assoluta indipendenza dal limite e per questa sua intrinseca tendenza all'infinito Epicuro conclude con nettezza, come attesta Diogene Laerzio, che «il saggio non amerà» (Diogene Laerzio, X, 118).

Lucrezio, in particolare, mostra diffusamente che l'amore è un male, e ne denuncia le illusioni. L'amore, innanzitutto, fa soffrire per niente, ad esempio per la semplice assenza dell'oggetto amato (Lucrezio, *De rerum natura*, IV, 1060-1062). Inoltre la passione amorosa guasta il piacere, che non è più un piacere puro, esente da dolore, ma «pura voluptas» (IV, 1074; 1081). In terzo luogo, l'amore comporta l'illusione della felicità e di una soddisfazione totale – la negazione del limite – che sarebbe data dal possesso dell'oggetto amato, mentre l'oggetto amato è impossibile (IV, 1089-1090). In quarto luogo, l'amore ci rende dipendenti, per la nostra felicità, da un oggetto che può non rispondere al nostro amore, o, se vi risponde, resta libero di sfuggirci continuamente. Di qui non solo frustrazione e, ovviamente, assenza di piacere, ma addirittura paura – uno dei massimi nemici dell'uomo, il cui abbattimento, la cui dissoluzione, è uno dei massimi temi di Epicuro – che ci sfugga (IV, 1137-1140). In quinto luogo, nell'amore non si vede la persona amata, ma un'altra persona (IV, 1149)¹¹. Questa straordinaria, e avveniristica, fenomenologia della passione amorosa mette bene in luce come l'amore, l'*eros*, sia in contraddizione con tre aspetti e concetti fondamentali dell'etica epicurea: innanzitutto con il limite del desiderio; in secondo luogo con l'indipendenza, *autarkeia*, dell'uomo, che ha da essere libero; in terzo luogo con l'amicizia essa stessa,

10 Cfr. ad esempio Antistene, fr. SSR V A 123 Giannantoni, e il mio commento al passo in Brancacci (1993, 50-51).

11 Cfr. Epicuro, *Epistola a Erodoto*, in Diogene Laerzio, X, 51, e, per un'analisi del concetto di «simulacro», Verde (2010, 137-140).

poiché gli amanti tendono a formare una totalità esclusiva (cfr. Conche 1977, 68).

Possiamo a questo punto completare il commento alla *Massima Capitale* 27 osservando, a partire da questa contrapposizione, e sullo sfondo di quanto si è detto circa la funzione di indirizzo alla conoscenza della liberazione dai timori che assillano gli uomini, che l'amicizia illumina e offre retta conoscenza su tutti quegli aspetti della vita che sono, per gli uomini comuni, sommersi da una vana opinione, da ingannevole opinione. È la *philia*, certo, che è spiegata dalla *philosophia*, ma d'altra parte è anche vero che la *philia* indirizza verso la *philosophia* e la illumina. Non è dunque il problema ermeneutico più acuto quello di domandarsi e chiarire se l'amicizia costituisca un valore superiore a quello della vita contemplativa, ma comprendere come l'amicizia sia, a tutti gli effetti, per Epicuro, elemento costitutivo della filosofia.

Il nesso tra amicizia e utilità era comune presso i Greci e a loro perfettamente noto. Talora, leggendo una parte della storiografia filosofica, si ha l'impressione che non manchino casi di una certa confusione e semplificazione di stampo moralistico, se non di malafede, che a volte fan sì che l'amicizia greca sia tacciata di "utilitarismo", l'uomo greco di "egoismo". Al contrario l'utile dell'amicizia è la garanzia del valore dell'amicizia stessa, della sua grande portata esistenziale e della sua ambizione; della reale capacità dell'amico di dimostrare e provare il suo affetto, di non limitarsi a una manifestazione esteriore di amicizia ma di andare più avanti e più a fondo. Oltre al fatto che, come si è visto accadere già dall'epoca di Omero, è la situazione storica ed esistenziale dell'uomo greco, la sua *insecuritas*, che richiede all'individuo la possibilità reale di contare su amici e sodali. Quando l'autore della *Settima lettera* platonica, forse Platone stesso, parla delle sue esperienze e delusioni politiche, dei suoi disegni e del suo impegno in quel campo, dichiara lucidamente che «senza amici fidati (*philoipistoi*)» non sarà mai possibile amministrare onestamente gli affari della città, né tentare di fare alcunché in vista di quel fine (cfr. Platone, *Epistola VII*, 325d). Epicuro ha in proposito una posizione estremamente sottile, e nello stesso tempo assai schietta: riconosce la genesi dell'amicizia dal senso di utilità, ma ritiene che nella sua costituzione essenziale l'amicizia sia un valore che trascende qualunque forma legata a tale sua genesi. La *Sentenza Vaticana* 23 recita: «Ogni amicizia è desiderabile di per sé, anche se ha avuto il suo inizio dall'utilità»¹². Molte altre *Sentenze Vaticane* affrontano

12 Il testo è tormentato. I mss. danno *arete*, che significa «virtù», ma anche «eccellenza»: e Bollack difende il testo tradito, intendendo: ogni amicizia è una perfezione,

con esiti originali e sottili il difficile tema dell'incontro tra amicizia e vita, la loro embricatura, che è sciocco negare. Straordinaria è, in particolare, la *Sentenza Vaticana* 39: «Non sa esercitare l'amicizia chi cerca sempre in ogni occasione l'utile, ma nemmeno chi non sa mai unire l'amicizia all'utilità: l'uno col pretesto dell'affetto mercanteggia il cambio, ma l'altro si taglia via ogni buona speranza per il futuro». C'è un invito, che proviene dall'amicizia, a indirizzare il capitale emotivo e conoscitivo che essa reca con sé a un utile scopo, c'è una possibilità, insita in essa, di coniugare, almeno una volta, il disinteressato mondo di valori amicali con i fini e le opere o realizzazioni della vita: chi mai vede questa possibilità, chi mai raccoglie quell'invito ha perduto qualcosa di essenziale dell'amicizia stessa. In direzione analoga procede la *Sentenza Vaticana* 66: «Partecipiamo ai dolori degli amici non con lamenti, ma con opere». In entrambi i casi si insiste sul valore del nodo di amicizia che lega gli uomini, nodo che è fonte di condivisione di sentimenti, anche dolorosi, perché inevitabili; tuttavia dall'amicizia devono nascere non parole, ma opere, deve sorgere aiuto per il futuro, non una sorta di sovrana infruttuosità, non una sterilità indegna dell'amicizia stessa. Del resto l'amore per l'amico è talmente forte, in Epicuro, da configurarsi, almeno per il saggio, come vera suprema forma dell'amore. Non solo, ma il tradimento dell'amico ha il potere di distruggere la vita di chi compie quest'atto. In questi concetti, si direbbe, si ha una riscrittura, ormai inscritta in una filosofia della vita, di alcuni tipici valori della morale eroica della *philia*: «Il saggio non soffre più se è messo alla tortura < che se è messo alla tortura un amico; e saprà morire per lui; se mai tradisse > l'amico, la sua vita per questa infedeltà sarà sovvertita e sconvolta»¹³.

La *Sentenza Vaticana* 61 è forse il punto d'arrivo di questa altissima valorizzazione dell'amicizia. In effetti, partendo dal vivido sentimento del forte rapporto, interpersonale ma certamente duale, rappresentato dalla *philia*, Epicuro giunge a una concezione che non solo è estremamente più ampia, ma che non è esagerato definire rivoluzionaria. Egli pone innanzitutto un parallelismo con il fatto di essere, in grazia di una parentela 'prima', membro di uno stesso popolo (*ethnos*), che è una condizione dell'esistenza di una comunità; poi, sulla base di questo parallelismo, perviene all'audace idea per cui la vera comunità umana è quella degli amici, cioè degli uomini che, in più, possono vedersi, «parlare tra loro», si dirà altrove, e che quindi

anche se ha avuto inizio dall'utilità. La correzione di *arete* con *airete* è di Usener, e muta il significato nel senso che essa è da scegliersi, da eleggersi, da preferirsi, anche se etc.

13 La massima, nella forma in cui la riporto (= *Sentenza Vaticana*, 56-57), nasce dalla fusione di due massime, operata da Bignone, al quale si deve anche l'integrazione, che è accettata da vari studiosi: cfr. Isnardi Parente (1983, 220, n. 3).

sono «prossimi» gli uni agli altri: «*Très belle aussi est la vue de ceux qui nous sont proches, quand le liens premiers de parenté concourent à l'union: car elle produit beaucoup de zèle en vue de cela*» (Conche 1977, 263). Diversa, ma non meno audace, nei concetti, è la traduzione di Arrighetti: «Bellissima è la vista del prossimo se il primo incontro si rivela concorde o almeno molto concorre a questo scopo» (Arrighetti (1973, 152), traduzione, che giunge a teorizzare il concetto di «prossimo», sostanzialmente ripresa da Margherita Isnardi Parente (1983, 221)¹⁴. Entrambe le traduzioni convergono verso un tema che è centrale nella concezione epicurea dell'amicizia: quello della sua piena realizzazione in uno stile di vita condiviso, in una vita stessa condivisa possibilmente nel medesimo luogo, in forma comune. Carlo Diano pose in particolare l'accento su questo aspetto vissuto dell'amicizia epicurea, che in effetti è fondamentale, e definì quella fondata da Epicuro «*la première Société d'Amis qu'on connaisse dans notre histoire d'Occident*» (Diano 1967, 173)¹⁵. Margherita Isnardi Parente si è solo incaricata di demitizzare, con la consueta lucidità, la descrizione universalistica e fortemente segnata in senso umanistico da parte di Diano di questa società egualitaria, e di precisarla, rilevando

Il carattere intrinsecamente aristocratico dell'ideale epicureo di vita; che non contraddice affatto, in questo, a tutta l'impostazione generale del pensiero antico. L'ideale di Epicuro è per pochi capaci di attuarlo; è un ideale di vita arduo e difficile; richiede un superiore distacco dalle cose e dalle circostanze, ma superiore ripudio del volgo e delle sue passioni. Aristocraticismo, beninteso, che trascende il piano politico-sociale; i molti, i *polloi*, il 'volgo' di cui parla Epicuro, non è altro – uso ormai consolidato da una lunga tradizione nel pensiero antico – che lo stuolo degli incapaci di attingere la vera filosofia, qualunque sia poi la sua caratterizzazione esteriore nell'ambito della società. Ma si tratta pur sempre di aristocrazia dello spirito [...] che non

14 «Bellissima è la vista del prossimo se subito nasca accordo al primo incontro, o almeno una seria disposizione a ciò».

15 Diano così prosegue: «*La première non parce qu'auparavant le mot 'ami' n'aurait pas été employé pour désigner les membres d'un groupe uni dans un même but, mais parce que, pour la première fois, le principe qui rassemblait les membres de cette société n'était plus ni religieux ni social, ni même politique. Ce mot, dès lors, désigne un tout autre concept. En effet, il exprime une relation éthique et un comportement librement choisi par des hommes qui se reconnaissent égaux et fondent cette égalité sur le seul fondement de leur être individuel et de leur commune condition humaine*». Fraisse (1974, 288, n. 3) ha ragione di obiettare che queste affermazioni «*pourraient s'appliquer, d'un bout à l'autre, à la philia aristotélicienne*», anche se, così scrivendo, sottostima la novità introdotta sul piano concreto dalla realizzata comunità amicale epicurea. Ma, soprattutto, non si rende conto, a sua volta, che ciò che manca nelle parole di Diano sull'amicizia epicurea – ed è una mancanza grave – è il riferimento alla filosofia, al fatto che gli amici, per Epicuro, sono tali, e formano un gruppo unito da legami indissolubili, perché uniti dalla comune professione di filosofia (e della medesima filosofia).

conosce, com'era invece nella visione etica, ad esempio, di Aristotele, 'beni di secondo grado', che non fa concessioni neanche parziali, come già Platone ed Aristotele, alle passioni, ma le respinge in forma rigorosa e assoluta. (Isnardi Parente 1983, 63-64)

Resta che l'amicizia è per Epicuro la base della vita, che l'amicizia epicurea è stata effettivamente realizzata, che essa esige uno spazio fisico comune in cui gli amici possano vivere insieme, insieme parlare, insieme fare filosofia, insieme realizzare l'ideale di vita filosofica, e reciprocamente aiutarsi. Questa singolare compattezza della relazione amicale, questa coraggiosa creazione di un mondo realizzato di affetti e di riflessione nel medesimo ambito concettuale, quello della filosofia epicurea, sono spiegati, in notevole misura, da una funzione essenziale propria della *philia*: quella di assicurare sicurezza, una vera sicurezza, all'uomo. Lo dice esplicitamente la *Massima Capitale* 28: «La medesima persuasione che ci incoraggiò a credere che nessun male è eterno, né lungamente duraturo, ci fa anche ritenere che la sicurezza più grande che si attui nelle cose è quella dell'amicizia». Per comprendere questa massima occorre ricordare come nessuna filosofia, forse, abbia tematizzato il tema del *phobos*, della paura, come quella di Epicuro. La paura è costitutiva dell'essere umano: è vano negarlo, vano chiudere gli occhi; la paura è uno dei massimi responsabili non solo dell'esistenza misera e infelice, ma dell'illibertà, della rinuncia all'uso della libertà, della rinuncia alla costruzione di un Sé migliore, e di un sia pur piccolo mondo migliore: la comunità epicurea. È noto come, secondo Epicuro, ci siano quattro nature eterne: gli atomi, il vuoto, il tutto infinito, gli dèi. Ma nessuna di esse è da temere. Egualmente non sono da temere, nell'ambito della vita umana, le cose che durano a lungo: la terra, l'acqua, l'aria, il fuoco – anche se un giorno la lotta incessante degli elementi condurrà alla distruzione del mondo. Resta una cosa che è possibile e lecito temere: l'uomo. L'uomo, in effetti, è l'essere più da temere perché non è, per natura, né dolce né socievole (fr. 551 Usener; fr. 553 Usener). Ora, afferma lucidamente Epicuro, «non è possibile essere senza paura quando si ispira la paura» (fr. 537 Usener). La soluzione di questa via apparentemente senza uscita è proprio l'amicizia: l'amico è l'uomo che non ci teme e, correlativamente, è l'uomo che noi non temiamo. Con lui, potremmo dire, ed Epicuro impiega spesso questo termine, ci sentiamo finalmente in stato di sicurezza. Ma, a causa di questo sentimento fondamentale di sicurezza, anche gli altri uomini, in quanto tali, cessano di farci paura, di essere temuti, a meno che non portino un'arma rivolta contro di noi. L'amicizia è «la sicurezza più grande che si attui nelle cose»: si avverte in queste parole ancora una volta l'azione del concetto, e dell'ideale, del li-

mite. L'amicizia è quindi il corrispettivo, a livello di relazione umana, di un piacere massimo che ha pienamente raggiunto il suo limite e, in forza della sua propria essenza, non tenderà né a superarlo, né a restargli inferiore. E questa persuasione, dice la Massima, nasce da una *gnome*, da un pensiero, che a sua volta si allea a uno *tharrein*, al coraggio di credere alla ragione. Non basta la ragione, sembra voler dire Epicuro, se non c'è il coraggio di credere alla ragione. Non che la ragione possa essere, in sé, manchevole di qualcosa: il ragionamento, la scienza della natura e il sistema ci conducono a certe conclusioni, che sono vere e solide, ma resterebbero vane se l'uomo non possedesse in sé una spinta a seguirle, a mantenerle in vita con l'aiuto della dottrina stessa, e dell'amico. Che rappresenta quindi, per Epicuro, un garante della filosofia, per gli epicurei, un altro Epicuro. L'amico ci incoraggia, ci dà forza, ci sorveglia; noi ci commisuriamo continuamente a lui, e, attraverso lui, alla verità della dottrina. Non a caso, ciò che si scambiano gli amici, ciò di cui essi vivono, ciò che costituisce la materia della loro amicizia, sono i *logoi*, i ragionamenti filosofici. Se l'amicizia vive e si nutre della parola, del parlare insieme, l'amicizia epicurea si nutre di tutto ciò e in particolare della parola filosofica, dello scambiarsi e vicendevolmente rammemorarsi i principi del sistema. L'amico è così il rappresentante vivente della dottrina, della verità filosofica; ma è anche il testimone e per questo il garante di essa; e infine è l'aiuto, aiuto di cui abbiamo bisogno, a salvaguardare e mettere in pratica la filosofia¹⁶.

Molti dei temi e dei concetti fin qui messi in luce tornano, tutti insieme, in una delle più significative e dense *Massime Capitali*, la quale, oltre ad essere importante per la concezione dell'amicizia, lo è più in generale per il sistema etico di Epicuro, e ci riconduce quindi a quei principi fondamentali da cui ha preso le mosse questo scritto. Dice Epicuro:

Tutti coloro che hanno avuto la possibilità di procurarsi, grazie a coloro che li hanno accompagnati e circondati nella vita, il sentimento di completa sicurezza (*to tharrein malista*), hanno vissuto gli uni con gli altri con maggiore piacere, possedendo la garanzia più solida, e, dopo aver condiviso l'amicizia nella sua pienezza, non hanno pianto, come se la sorte fosse degna di pietà, sulla morte di colui che aveva, prima di loro, finito la sua vita. (Epicuro, *Massima Capitale* 40)¹⁷

16 Si ricordi, quasi all'inizio dell'*Epistola a Meneceo*, l'invito a «fare», cioè a realizzare e mettere in pratica, le cose che Epicuro raccomanda a Meneceo come «principi del ben vivere», e a «esercitarsi in esse» (Diogene Laerzio, X, 123).

17 Riporto qui, per eccezione, la mia propria traduzione, che è molto vicina a quella francese di Conche (1977, 245). Isnardi Parente (1983, 213) così traduce: «Tutti coloro che hanno avuto la possibilità di godere della massima sicurezza nei riguardi di coloro che li circondavano, vivono in comunità gli uni con gli altri nel modo più piacevole e nella

La *Massima Capitale 2* asserisce: «La morte è niente per noi. Ciò che si dissolve non ha più sensibilità, e ciò che non ha sensibilità non è niente per noi». *L'Epistola a Meneceo* si diffonde più ampiamente sullo stesso tema, uno dei quattro fondamentali del pensiero etico di Epicuro, certamente la più radicata e resistente, e «la più terribile», delle quattro paure che abitano l'uomo e gli impediscono, dall'inizio, di essere felice. L'importanza di questo passo ne giustifica una lunga citazione, quantunque non integrale:

Abituati a pensare che la morte non è nulla per noi, perché ogni bene e ogni male risiede nella facoltà di sentire, di cui la morte è appunto privazione. Perciò la retta conoscenza che la morte non è niente per noi rende gioiosa la stessa condizione mortale della nostra vita, non prolungando indefinitamente il tempo, ma sopprimendo il desiderio di immortalità. Nulla c'è di temibile nel vivere per chi si sia veramente convinto che nulla di temibile c'è nel non vivere più. E così anche stolto è chi afferma di temere la morte non perché gli arrecherà dolore sopravvenendo, ma perché arreca dolore il fatto di sapere che verrà: ciò che non fa soffrire quando sopravviene, è vano che ci addolori nell'attesa. Il più terribile dei mali dunque, la morte, non è niente per noi, dal momento che, quando noi ci siamo, la morte non c'è, e quando essa sopravviene noi non siamo più. Essa non ha alcun significato né per i viventi né per i morti, perché per gli uni non è niente, e, quanto agli altri, essi non sono più. (Epicuro, *Epistola a Meneceo*, in Diogene Laerzio, X, 124-125)

Il punto di forza su cui è costruito il ragionamento di Epicuro volto a dissolvere il terrore della morte consiste nella riduzione, tutta razionalistica, del terrore al terrore dell'oggetto che incute terrore. Se si compie questo primo passo, necessario da un punto di vista logico, l'oggetto che incute terrore dovrà essere o essere considerato un male. Ma ogni bene e ogni male risiede nella facoltà di sentire, argomenta Epicuro: ora, la morte consiste proprio nell'assoluta privazione della facoltà di sentire. Ne segue che la morte non è nulla per noi. Da questa conclusione certamente rigorosa deriva il fermo convincimento di Epicuro che la conquistata «retta conoscenza» di ciò che è la morte generi spontaneamente la condizione contraria, rendendo gioiosa la stessa condizione mortale della nostra vita. La qual cosa è certamente vera in un sistema etico strettamente intellettualistico e razionalistico; è certamente vera, potremmo anche dire, se la paura ha un oggetto, se la paura di un uomo può essere ridotta alla paura di un contenuto determinato. Se le cose non stanno o non stessero così, si potrebbe aggiungere, nulla potrà mai farla scomparire o dissolvere automaticamente: tanto meno automaticamente generare il gioioso stato contrario. Tale passaggio avrà allora al massimo il valore di un auspicio, quasi un valore

più sicura fiducia; e, pur nutrendo fra loro i più stretti legami, non piangono la dipartita di quelli di loro che muoiono prematuramente, come se questi fossero da compiangere».

protreptico: e protreptico diventa infatti il tono di Epicuro nei passaggi successivo, quando si invita a sopprimere il desiderio di immortalità (il che è certamente lecito e rigoroso, nel sistema epicureo, essendo tale desiderio «vano»), come protreptico era l'esordio esso stesso: «abituati a pensare». Tuttavia Epicuro potrà sempre rispondere che egli ha condotto, come ha condotto, il «freddo ragionamento» al massimo grado di elaborazione e potenza; e se ciò ancora non basta – e forse non basta – ci sarà pur sempre spazio per tutto l'arsenale d'ausilio complementare, dallo sforzo di «abituarsi a pensare», all'invito a «sopprimere» ciò che genera il turbamento.

In ogni caso Epicuro esplicita in questo passo la prima obiezione che si può muovere al suo farmaco contro il terrore della morte, obiezione espressa dall'asserzione che «arrecare dolore il fatto di sapere che verrà». E a questo risponde nel modo che si è visto: il concetto di «vano» in questo caso ha proprio il significato di immotivato e incoerente, perché, se la morte non fa soffrire quando sopravviene, come potrebbe e perché dovrebbe recare turbamento nell'attesa che sopraggiunga? La seconda obiezione possibile alla risoluzione epicurea del timore della morte, e che riguarda più precisamente il soffrire a causa della morte degli altri, è rappresentato però dall'amore per l'amico, che è al vertice della gerarchia dei rapporti interpersonali nella concezione di Epicuro, al vertice di una ipotetica gerarchia degli affetti, per non dire che rappresenta il solo affetto intensamente, eticamente e filosoficamente motivato. Qui, alla già vista motivazione conoscitiva circa ciò che è veramente la morte, motivazione potente soprattutto tra filosofi, si aggiunge la consapevolezza di aver realizzato pienamente l'amicizia, avendone ricevuta la più completa sicurezza e la garanzia più solida, talché, come nel caso dei piaceri, il limite è stato raggiunto, e una volta raggiunto il limite, tutto il resto è *variatio*, che non aggiunge niente al piacere ottenuto. E la durata del tempo, come in tutti i piaceri, è irrilevante¹⁸. Merita di essere ricordata, in particolare, la *Massima Capitale* 20, ricchissima: essa è

18 Il concetto è tanto ampiamente attestato che non occorrerebbe darne dimostrazione. Si ricordi in ogni caso *Massima Capitale* 2: «Il limite estremo della grandezza dei piaceri è la rimozione di tutto il dolore. Dove sia il piacere, e per tutto il tempo che vi sia, non vi è posto per il dolore fisico, o dell'anima, o per l'uno e l'altro insieme». E insieme con questo testo fondamentale, *Massima Capitale* 19, altrettanto importante: «Un tempo illimitato contiene la stessa quantità di piacere che uno limitato, quando i confini del piacere si valutino con retto calcolo». È pensato specificamente per il piacere della carne, onde vanificare determinati pregiudizi e vani pensieri degli uomini comuni, ma vale ovviamente per ogni piacere, quanto afferma la *Massima Capitale* 18: «Non cresce il piacere della carne, ma solo subisce variazione, una volta che sia rimossa tutta la sofferenza che viene dal bisogno. Il limite dei piaceri che la ragione ci prescrive è prodotto dal calcolo razionale di questi stessi e di tutte le affezioni dello stesso tipo, che procurano all'anima i più grandi timori».

pensata specificamente per il piacere della carne, ma vale per ogni piacere; da notare qui la presenza del tema che stiamo trattando, quello del timore della morte, e il fatto che Epicuro giunga qui a teorizzare, sviluppandone il concetto, il «timore dell'eternità»:

La carne non ammette limiti nel piacere, e il tempo che serve a procurarle tale piacere è anch'esso senza limiti. Ma il pensiero che ha appreso a ragionare intorno al fine e al limite di ciò ch'è pertinente alla carne, e che ha soppresso il timore dell'eternità, ci rende possibile una vita perfetta, per cui non sentiamo più l'esigenza di un tempo infinito: esso non rifugge dal piacere né, quando le circostanze ci portano al momento di uscire dalla vita, può dire di andarsene avendo tralasciato qualcosa di ciò che rende questa ottima. (Epicuro, *Massima Capitale* 20)

Il terrore della morte è dunque infondato e vinto in grazia della prima argomentazione, quella esposta nella *Epistola a Meneceo*; mercé la seconda argomentazione, quella esposta nella *Massima Capitale* 40, è vanificata e vinta la paura della morte intesa più specificamente come dolore per la morte dell'amico. La paura della morte è vana sia che tale paura riguardi la nostra vita, sia che essa riguardi la vita dell'altro: vano è il terrore che non viva più io, ma vani sono anche la paura di perdere e lo stesso sentimento di perdita della persona che più ho amato, l'amico. Al contrario, è noto come nella toccante *Epistola a Idomeneo*, scritta in punto di morte, Epicuro contrapponga ai dolori atroci di cui soffre il suo corpo l'indicibile serenità che gli procura il rammemorare non solo l'amicizia con Idomeneo, ma proprio il suo contenuto filosofico: «ma a tutti questi [= dolori] resiste e contrasta la serenità dell'anima, nel ricordo dei nostri ragionamenti filosofici di un tempo» (Diogene Laerzio, X, 22). Di fronte a questo testo, si può davvero dire che, per Epicuro, ciò che è stato, è¹⁹.

19 Forse è questo il significato dell'enigmatica *Sentenza Vaticana* 78, che recita: «L'uomo nobile (*gennaios*: «onesto» Isnardi Parente, «bennato» Arrighetti) coltiva soprattutto sapienza (*sophia*) e amicizia (*philia*); e di questi l'uno è bene mortale (*thneton*), l'altro immortale (*athanaton*)». Malgrado il testo sia chiarissimo, gli studiosi, stupiti di vedere attribuito all'amicizia addirittura il predicato dell'immortalità, hanno variamente discusso a quale dei due sostantivi, «sapienza» e «amicizia», debbano essere riferiti, rispettivamente, gli aggettivi «mortale» e «immortale». Tanto per fare qualche nome, Bignone, Bailey e Festugière riferiscono, correttamente, «immortale» all'amicizia, mentre Diano, Schmid e Arrighetti optano per la soluzione opposta, trovandola più ragionevole. Per i riferimenti rinvio a Conche (1977, 267, n. 2). Arrighetti, il quale traduce: «L'uomo bennato si dedica all'amicizia e alla filosofia; dei quali quello è un bene mortale, questo immortale», non si fa scrupolo di invertire addirittura la posizione dei termini *sophia* e *philia*, che nel testo greco figurano in questa sequenza, mentre la sua traduzione la capovolge. Corretta la traduzione della Isnardi, che non commette l'arbitrio di Arrighetti, e nel suo commento *ad loc.* lascia indecisa la questione interpretativa. Dal punto di vista concettuale, o filosofico, debolissime sono del resto le ragioni invocate per capovolgere il

Bibliografia

- Adkins, A.W.D. (1963), "Friendship" and "Self-sufficiency" in Homer and Aristotle, «Classical Quarterly», 13: 30-45.
- Arrighetti, G. (a cura di) (1973) [1960], *Epicuro. Opere*, Torino: Einaudi.
- Bignone, E. (1973) [1936], *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze: La Nuova Italia.
- Bollack, J. (1968), *Les maximes de l'amitié*, in *Actes du VIII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris: Les Belles Lettres.
- Brancacci, A. (1993), *Érotique et théorie du plaisir chez Antisthène*, in Goulet-Cazé, M.-O. et Goulet, R., *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Actes du Colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991), Paris, PUF: 1993.
- Conche, M. (1977), *Épicure. Lettres et Maximes*, Villers-sur-Mer: Éditions de Mégare.
- Diano, C. (1967), *Epicure : la philosophie du plaisir et la société des amis*, «Les Etudes Philosophiques», 22, 2: 173-186.
- Dirlmeier, F. (1931), *Philos und philia im vorhellenistischen Griechentum*, Ph.D. diss. Munich.
- Flacelière, R. (1954), *Les Épicuriens et l'amour*, «Revue des Études Grecques», 67: 69-81.

dettato del testo: ad esempio che la *sophia* potrebbe essere detta «immortale» sulla base di Lucrezio, *De rerum natura*, III 13, il quale afferma che le parole di Epicuro sono le più degne di una vita eterna (*perpetua semper dignissima vita*), e asserisce che un uomo che seppe formulare una regola di vita così alta, chiamata oggi *sapientia* (V 9-10), può essere solo un dio. Ma, in primo luogo, questo è Lucrezio che scrive di Epicuro; assai difficile pensare che Epicuro pensasse di essere un «dio» e che, sulla base di un contorto sillogismo, definisse poi per questa ragione «immortale» la *sophia* che egli avrebbe scoperta. Il primo passo di Lucrezio, poi, è una evidente iperbole, cioè una figura retorica. Quanto alle spiegazioni che vorrebbero accreditare l'errata traduzione del testo con considerazioni d'ordine fisico-naturalistico, esse sono vane, perché, se si sta (come si deve stare) al dato dottrinale, tanto la sapienza quanto l'amicizia nascono e muoiono con l'uomo. Meglio notare che il significato dei due aggettivi, e in particolare quello di «immortale», può essere solo, in qualsiasi interpretazione si prescelga, un'*amplificatio* retorica. Chi opta per la natura presuntamente «immortale» della *sophia*, altera il testo, e perde il paradosso, l'iperbole, a favore di un'indebita banalizzazione della sentenza, che resterà peraltro, teoricamente, tanto infondata quanto lo sarebbe nella traduzione opposta. Senza contare che resta poi il fatto, rilevato da Conche (1977, 268, n. 2), che «c'est dans l'amitié périssable que l'on jouit ensemble de la vérité impérissable». Per quanto mi riguarda, ritengo che *athanaton* sia riferito effettivamente a *philia*. Dal punto di vista sintattico, non ci possono essere dubbi su questo, e il significato del testo greco è chiaro: *to men* («l'una») non può che riferirsi al primo sostantivo, *sophia*, *to de* («l'altra»), al secondo, *philia*. Ed è meglio pensare, in accordo con il testo, a un'*amplificatio* retorica (esattamente come lo sarà quella di Lucrezio) sul tema tutto umano della *philia*, che tentare di giustificare un'impossibilità filosofica, cioè che la *sophia* sia immortale, in disaccordo col testo.

- Fraisse, J.-C. (1974), *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris: Vrin.
- Gauthier, R.A. et Jolif, J.Y. (éds.) (2002), *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*, Introduction, traduction et commentaire, deuxième édition avec une Introduction nouvelle, 4 volumes, tomes I-II, Louvain-la-neuve-Paris-Sterling: Éditions Peeters.
- Halperin, D.M. (1986), *Plato and Erotic Reciprocity*, «Classical Quarterly», V, 1: 60-80.
- Isnardi Parente, M. (a cura di) (1983) [1974], *Opere di Epicuro*, Torino: UTET.
- Kakridis, H.D. (1963), *La notion de l'amitié et de l'hospitalité chez Homère*, thèse de doctorat, Thessaloniki.
- Konstan, D. (1997), *Friendship in the Classical World*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ludwig, P.W. (2002), *Eros and Polis. Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodis-Lewis, G. (1976), *Epicure et son école*, Paris: Gallimard.
- Usener, H. (1887), *Epicurea*, Lipsiae: Teubner (rist. anast. Stuttgartiae 1966).
- Verde, F. (ed.) (2010), *Epicuro. Epistola a Erodoto*, Traduzione e commento, Roma: Carocci.