

MARCO RIZZO - LETTERATURA E IDEOLOGIA DELL'AUTORE. SU DI UN VECCHIO MOTIVO DELLA CRITICA LUCREZIANA

[Marco Rizzo ha conseguito la laurea triennale in Lettere presso l'Università di Pisa con una tesi su letteratura e censura - è possibile leggerne [un estratto](#) proprio su questo sito -. Attualmente insegna italiano e storia presso le scuole superiori e sta conseguendo la laurea magistrale in Italianistica a Pisa, con una tesi sul *Voyage* di Céline.]



1. Perlomeno dal famoso corso di Patin del 1859, in cui lo studioso francese si concentrò sui versi del poema in cui “Lucrezio, senza saperlo, rivela simpatia verso i principi che più egli avversa”^[1], gli interpreti del *De rerum natura* si confrontano e si scontrano periodicamente attorno ad alcuni aspetti del poema che renderebbero controverso e non del tutto riuscito il tentativo di Lucrezio di affermare il carattere pienamente liberatorio e rasserenante della dottrina filosofica epicurea. Si darebbero cioè, nel testo, delle antinomie, delle inclinazioni pessimistiche, degli accenti drammatici che si configurerebbero come spie di un’inquietudine, di un’insicurezza di fondo nell’accordare al

messaggio di Epicuro una fiducia illimitata, come invece, inequivocabilmente, viene affermato in maniera recisa ed esultante in altri passaggi testuali dell'opera.

La prima tesi che vorrei proporre qui potrebbe riassumersi in questi termini: lontano tanto da qualsiasi interpretazione di tipo biografistico (su basi precarissime peraltro, data la scarsità e l'eterogeneità delle fonti) quanto da ogni tentativo di "far tornare i conti a tutti i costi", ritengo che la presenza di elementi contraddittori nel *De rerum natura* dipenda proprio dallo statuto discorsivo dell'opera, ovvero dal suo essere un testo letterario che si propone programmaticamente di trasporre in un diverso codice linguistico un corpus di testi filosofici. Affermazione che prima ancora di misurarsi direttamente con la realtà testuale, necessita di più di una precisazione.

Secondo la lente teorica che qui assumo, vale a dire quella che deriva dalla riflessione di Francesco Orlando^[2], è caratteristica specifica del testo letterario quella di accogliere istanze e contenuti in contraddizione tra loro, di accettarne la compresenza come apportatrice di senso e di valore estetico ad un'opera. Possibilità invece preclusa al testo filosofico, politico, ideologico in senso stretto, la cui riuscita comunicativa si misura invece in termini di chiarezza, univocità, assenza di ambivalenze. Di nessun testo di quest'ultimo tipo che presenti incoerenze diremmo che è ben scritto, che è fonte di verità o di efficace persuasione. Viceversa, nelle medesime condizioni (ovviamente non sufficienti di per sé per affermare un giudizio di valore), possiamo benissimo parlare di buona letteratura, dalla quale ricaviamo un altro tipo di verità. Scrive infatti Orlando:

Nell'ordine del discorso letterario [...], nessun conflitto può entrare senza che vi entrino a un tempo entrambe le parti situate al di qua e al di là della barricata; e per violento e inconciliabile che resti l'immaginario conflitto, il discorso che se lo assume tutto dovrà necessariamente funzionare come il discorso di una voce o persona singola, rivolto a ciascun destinatario in modo indiviso.

[...] Ora, vedrei proprio la seguente differenza fra un'opera di letteratura, anche la più decisamente impegnata e ideologizzata, e una di pura e semplice ideologia: che solo quest'ultima può limitarsi a una scelta razionale, recisa ed esclusiva fra due intenzioni o due correnti contrastanti o due forze o, soprattutto, due significati; in essa può essere giusto e ovvio che l'errore, il nemico ecc., alla lettera, non abbiano voce. Ma la caratteristica della grande opera letteraria, come della negazione linguistica secondo Emile Benveniste che la mette a confronto con la negazione freudiana, . Perciò è difficile che l'opera letteraria tralasci di cedere la parola al nemico, sia pure temporaneamente, tendenziosamente, indirettamente, ambiguamente; e poiché il discorso resterà nondimeno uno solo, in qualche modo ambiguo esso dovrà diventare per intero. [...]

Alla fine, o dall'inizio, si saprà benissimo [...] chi ha ragione e chi ha torto. Ma quando all'intenzione che ha torto è stato lasciato abbastanza spazio per accordarle magari una mezza riuscita, ed infliggerle quindi non più che un mezzo fallimento, logica vuole che non

si possano nutrire dubbi sul carattere dimidiato anche della riuscita e del fallimento dell'intenzione opposta, che ha ragione.[3]

Se adottiamo una prospettiva di questo tipo, l'antinomia tra un Lucrezio un Anti-Lucrezio nel poema risulta semplicemente mal posta, perché il testo (ogni testo) è comunque *uno solo*[4]. Si potrebbe obiettare, a questo punto, che l'idea di linguaggio letterario (ambivalente) come chiaramente altro e distinto da quello ideologico (univoco) che abbiamo postulato sopra, risulta anacronistica. Non voglio certo eludere il fatto che la differenza di statuto discorsivo fra un testo poetico e uno filosofico che abbiamo oggi risulta ben diversa da quella che avevano gli antichi. Si pensi solo al fatto che alcune importanti opere filosofiche greche furono composte in versi, o che oggi ritroviamo i dialoghi platonici o le opere di Cicerone e Seneca tanto nei manuali di filosofia antica che in quelli di letteratura greca e latina (e che leggiamo questi testi, a tutti gli effetti, anche come testi letterari). Eppure, se continuiamo ancora oggi a leggere il *De rerum natura*, a provare piacere, meraviglia o sgomento scorrendone i versi, non è certo per il suo valore 'scientifico', bensì per la forza poetica delle sue immagini, e perché attraverso queste assistiamo al dispiegarsi di conflitti e contraddizioni le quali, pur rimanendo ben individuate all'interno della specifica realtà storico-culturale in cui sono stati scritti questi testi, mantengono tuttavia un valore esemplificativo anche per conflitti e contraddizioni che viviamo ancora nei nostri giorni. Per questo il *De rerum natura*, a distanza di due millenni, non cessa di parlarci. Si può anche dire, allora, che se esistono discorsi scientifici e filosofici superati, falsificati, che hanno ormai un valore solo documentario e archeologico nell'ambito della storia delle scienze, i grandi testi letterari, i classici, non vengono mai (del tutto) superati. Ma qual è allora la verità *letteraria* che il *De rerum natura* veicola?

Francesco Giancotti, ad esempio, è uno dei critici più risoluti nel ribadire la presenza di un'unica verità testuale, di un messaggio etico e filosofico assolutamente solido e coerente, privo di punti di cedimento. "Frammentismo" e "antinomismo" sono a suo avviso le tare di cui soffrono le interpretazioni critiche che si soffermano, invece, sulle parti del testo che offuscherebbero, in parte, lo splendore salvifico del messaggio epicureo. Il suo imponente commento al testo lucreziano lascia infatti trasparire a più riprese quasi una paura ossessiva, che egli prontamente si appresta a scacciare: il timore che qualcosa (anche di piccolo) nel poema non torni, ne contraddica le premesse e gli intenti di partenza. In disaccordo con questo tipo di approccio, e più in sintonia con letture come quella di Sebastiano Timpanaro, esplicito quindi la seconda tesi che qui avanzo: la presenza di significati e istanze in contraddizione reciproca, qualunque ne sia la rispettiva forza che l'autore attribuisce loro nel testo, ben lungi dall'indebolire il valore di verità (lo ripetiamo, verità letteraria) del poema, la rafforza, la potenzia, la arricchisce, rende l'opera *più interessante*. Accingiamoci ora al confronto con alcune parti del testo e col commento di alcuni interpreti.

2. Cominciamo da quello che è uno dei passi più discussi, ovvero la peste di Atene. Qui Lucrezio prende a modello il racconto che ce ne dà Tucidide nella sua opera dedicata alla Guerra del

Peloponneso, ma se ne discosta in più punti. Preciso qui, in via preliminare, che una serie di considerazioni che andrò a svolgere hanno come fondamento proprio questo margine di divergenza. Margine che, una volta stabilito, autorizza ad interrogarsi circa la sua estensione e la sua direzione, di misurarne la funzionalità o meno rispetto agli obiettivi dichiarati del poema. Parlando in termini più diretti ed espliciti: se Lucrezio si fosse limitato a una resa fedele del modello, la portata problematica del finale non svanirebbe ma risulterebbe, credo, meno scottante. Che invece Lucrezio se ne sia discostato, ma non nella direzione di un finale meno angoscioso e maggiormente consolatorio, è una scelta che allora deve dare da pensare.

Giancotti, che abbiamo già citato, ritiene che l'inquietudine che traspare dai versi conclusivi del poema, ben lungi dal mirarne la serenità complessiva, vale a ribadire ai discepoli della dottrina di Epicuro la stoltezza e la disperazione di tutti coloro che ne sono all'oscuro. Pur essendo senz'altro vero che Lucrezio questiona anche in questo caso la paura della morte, ridurre a ciò la portata destabilizzante (ma attenzione: destabilizzante non significa invalidante) di questo passo per gli intenti dichiarati del poema, è un'operazione a mio avviso discutibile. Varie sono infatti le domande scottanti che il finale del testo solleva, domande che emergono sia per ciò che ci viene mostrato che per ciò che invece viene taciuto. Ne affrontiamo qui solo una in particolare: che ne è dell'*atarassia* del saggio, quando questo viene aggredito da morbi che colpiscono anche la sua mente? Come interpretare la totale assenza di questa figura a fungere da contraltare positivo ai mali della peste?

A questo interrogativo si potrebbe rispondere che la scelta lucreziana di indugiare lo sguardo sulle angosciose sofferenze degli abitanti di Atene in preda alla paura della morte e alle sofferenze fisiche e mentali che la precedono rappresenti una riedizione di quella postura serenamente indifferente ai mali dell'uomo che ritroviamo all'inizio del II libro^[5]. Ma sarebbe una risposta piuttosto fragile. In primo luogo, mancano nel VI libro riferimenti espliciti alla posizione del saggio, alla sua intangibilità dai pericoli e dagli affanni che attanagliano il resto degli abitanti. E ben si può capire perché: se infatti il mettersi in mare, l'andare in guerra, o il lottare per ottenere onori e cariche politiche, sono tutte esperienze rischiose che comportano però una decisione attiva, nel caso della peste e di altre calamità naturali si è colpiti indistintamente, saggi e stolti insieme. "*Quo magis in dubiis hominem spectare periculis / convenit adversisque noscere qui sit; / nam verae voces tum demum pectore ab imo / eliciuntur eripitur persona, manet res.*" (III, 55-58) A nulla vale allora, in questo caso, il *lathe biosas*, o lo stare sulla sponda: non c'è modo di fuggire la natura. Giancotti si avventura dunque in una vera e propria forzatura quando scrive che Lucrezio, nel finale dell'opera, "compie il superamento spirituale che gli attori del dramma non sanno attuare."^[6] Di quest'ultimo movimento, invece, nel testo non c'è proprio traccia. È una pura proiezione del critico.

Va detto invece che Epicuro, stando a quanto lui stesso afferma nella lettera ad Ermarco riportata da Cicerone nel *De finibus*, aveva lasciato un esempio di dignità non comune nell'affrontare la malattia, mantenendosi al contempo saldo ai propri convincimenti:

Volgeva per me il supremo giorno e pur felice della mia vita, quando questo ti scrivevo. Così acuti erano i miei mali della vescica e dei visceri, che più oltre non poteva procederne la violenza. Pure ad essi tutti s'adequava la gioia dell'animo, nel ricordare le nostre dottrine e le verità da noi oggi scoperte. Ora tu, come si conviene alla buona disposizione che fin dalla prima adolescenza mostrasti verso me e la filosofia, abbi cura dei figli di Metrodoro.[\[7\]](#)

Ma questo illustre esempio positivo non viene citato da Lucrezio come termine di paragone. Un silenzio che forse nasconde il dubbio circa la tenuta del contegno e dell'imperturbabilità epicurea di fronte a un'aggressione così violenta all'integrità del corpo, dalla cui salute dipende anche in larga parte la serenità della mente del saggio. "Grida la carne: non soffrir fame, non soffrir sete, non soffrir freddo; questo chi ha e spera avere anche con può contendere in felicità"[\[8\]](#). Così recita la numero XXXIII delle *Sentenze Vaticane*. Ma come illustra la terribile arsura degli appestati, descritta con toni vibranti nei versi 1163-1177 del VI libro, il morbo vanifica beffardamente il soddisfacimento di quelli stessi piaceri indicati come naturali e necessari, come appunto il bere. Non a caso inoltre, l'intero passo si regge su un continuo alternarsi della descrizione degli effetti della peste sul corpo con quella delle reazioni conseguenti che produce nell'animo[\[9\]](#). Una corrispondenza a cui sembra impossibile sottrarsi. Diversi secoli dopo, Leopardi formulò efficacemente questa critica in un passo dello *Zibaldone* (citato a ragione anche da Timpanaro) che ammette ben poche repliche:

È massima molto comune tra' filosofi, e lo fu specialmente tra' filosofi antichi, che il sapiente non si debba curare, nè considerarlo come beni o mali, nè riporre la sua beatitudine nella presenza o nell'assenza delle cose che dipendono dalla fortuna, quali ch'esse si sieno, o da veruna forza di fuori, ma solo in quelle che dipendono interamente e sempre dipenderanno da lui solo. Onde [2801]conchiudono che il sapiente, il quale suppongono dover essere in questa tale disposizione d'animo, non è per veruna parte suddito della fortuna. Ma questa medesima disposizione d'animo, supponendo ancora ch'ella sia più radicata, più abituale, più continua, più intera, più perfetta, più reale ch'ella non è mai stata effettivamente in alcun filosofo, questa medesima disposizione, dico, già pienamente acquistata, ed anche, per lungo abito, posseduta, non è ella sempre suddita della fortuna? Non si sono mai veduti de' vecchi ritornar fanciulli di mente, per infermità o per altre cagioni, l'effetto delle quali non fu in balia di coloro l'impedire o l'evitare? La memoria, l'intelletto, tutte le facoltà dell'animo nostro non sono in mano della fortuna, come ogni altra cosa che ci appartenga? Non è in sua mano l'alterarle, l'indebolirle, lo stravolgerle,

l'estinguerle? La nostra medesima ragione non è tutta quanta in balia della fortuna? Può nessuno assicurarsi o vantarsi [2802]di non aver mai a perder l'uso della ragione, o per sempre o temporaneamente; o per disorganizzazione del cervello, o per accesso di sangue o di umori al capo, o per gagliardia di febbre, o per ispossamento straordinario di corpo che induca il delirio o passeggero o perpetuo? Non sono infiniti gli accidenti esteriori imprevedibili o inevitabili che influiscono sulle facoltà dell'animo nostro siccome su quelle del corpo? E di questi; altri che accadono ed operano in un punto o in poco tempo, come una percossa al capo, un terrore improvviso, una malattia acuta; altri appoco appoco e lentamente, come la vecchiezza, l'indebolimento del corpo, e tutte le malattie lunghe e preparate o incominciate già da gran tempo dalla natura ec. Perduta o indebolita la memoria non è indebolita o perduta la scienza, e quindi l'uso e l'utilità di essa, e quindi quella disposizion d'animo che n'è il frutto, e di cui ragionavamo? Ora qual facoltà dell'animo umano è più labile, [2803]più facile a logorarsi, anzi più sicura d'andar col tempo a indebolirsi od estinguersi, anzi più continuamente inevitabilmente e visibilmente logorantesi in ciascuno individuo, che la memoria? In somma se il nostro corpo è tutto in mano della fortuna, e soggetto per ogni parte all'azione delle cose esteriori, temeraria cosa è il dire che l'animo, il quale è tutto e sempre soggetto al corpo, possa essere indipendente dalle cose esteriori e dalla fortuna. Conchiudo che quello stesso perfetto sapiente, quale lo volevano gli antichi, quale mai non esistette, quale non può essere se non immaginario, tale ancora, sarebbe interamente suddito della fortuna, perchè in mano di essa fortuna sarebbe interamente quella stessa ragione sulla quale egli fonderebbe la sua indipendenza dalla fortuna medesima. (21 Giugno 1823)[10]

“Nec poterat quisquam reperiri, quem neque morbus / nec mors nec luctus temptaret tempore tali” (VI, 1250-1251). Non si vede alcuna via di scampo a questo scenario infernale. Gli stessi comportamenti solidali e pietosi di cui pure ci viene data testimonianza non assicurano a chi li compie alcun destino migliore (VI, 1242-1249). Viene da pensare che la scelta di non convocare la dignitosa sopportazione del maestro[11] ad esempio di un altro modo possibile di far fronte (grazie alla forza della ragione e al sicuro possesso della sapienza epicurea) a una simile potenza distruttiva, si spieghi non solo con l'antiorità della peste ateniese alla nascita di Epicuro, ma al timore che un simile esempio, pur nobile, possa risultare inadeguato a assicurare rispetto alle proporzioni della calamità in corso, che possa configurarsi come un caso isolato e difficilmente riproducibile. Appurato che *“mussabat tacito medicina timore”* (VI, 1179) davvero nulla sembra dirci che, grazie a un altro tipo di medicina, quella epicurea, la prossima volta l'umanità sarà in grado di far fronte meglio alle inclemenze della natura. Viene dunque da chiedersi se l'Epicuro della *Lettera a Meneceo* non fosse a ragione più cauto e prudente del suo discepolo latino, nel circoscrivere i limiti del nostro agire e le condizioni effettive della libertà derivante dall'abbattimento della *religio* (non senza un'ambigua e obliqua preferenza per la condizione di chi invece “si tiene ai miti sugli dei”):

E saggio appunto è chi in noi ripone la causa principale degli avvenimenti – dei quali alcuni accadono secondo necessità>, altri secondo fortuna, altri infine per nostro arbitrio – perché egli vede che la necessità è irresponsabile, la fortuna instabile, il nostro arbitrio invece autonomo, onde ad esso è pur naturale conseguenza biasimo e lode! Meglio era infatti tenersi ai miti sugli dèi, che essere schiavi al destino dei fisici, perché quelli almeno ammettono speranza di placare i numi onorandoli, questo invece ha implacabile necessità.[\[12\]](#)

A fronte delle immagini disperanti su cui si conclude il poema, Giaccotti, senza accorgersi della scossa tellurica che comporta una simile affermazione, nota correttamente che: “Gli dei, come non producono la peste, così non proteggono da essa chi si è rifugiato nei templi; la *religio* è sconfitta non solo ‘obiettivamente’, ossia in quanto non dà salvezza, ma anche ‘soggettivamente’, negli animi degli uomini che non ne fanno gran conto, tutti presi dal ” (1277)”[\[13\]](#) Dunque, ben prima dell’arrivo di Epicuro e delle sue scoperte, ad Atene i fantasmi della *religio* venivano già sconfitti e calpestati dall’onnipresenza inarrestabilmente distruttrice della morte. La paventata possibilità che il genere umano si estingua, prefigurata nei versi finali del II libro, sembra qui trovare un’inquietante anticipazione. La demolizione della *religio*, la dimostrazione della mancanza di un disegno provvidenziale e antropocentrico che presiederebbe il mondo, la prova della vanità degli sforzi tesi a invocare un intervento degli dei nelle vicende umane, non aprono qui alcuna epopea gloriosa. Siamo ben lontani dall’orgoglioso e trionfalistico proclama di I, 79-80 o dal fanatico elogio del maestro e dei suoi *aurea dicta* con cui si apre il III libro.

AmMESSO quindi che sia possibile sconfiggere la paura della morte come condizione che riguarda esseri particolari (e, aggiungiamo, lasciando in sospeso il dubbio se è davvero solo la morte a generare il terrore degli abitanti di Atene, o non è piuttosto la sofferenza atroce e incontenibile che la precede[\[14\]](#)), può dirsi lo stesso quando questa diventa esperienza generale, collettiva, al punto da mettere a rischio il perpetuarsi di una civiltà o di una popolazione? Che ne è dunque, in questo caso, della salvezza che dovrebbe essere apportata dal messaggio epicureo? L’inquietudine profonda che prova il lettore di fronte alla conclusione del poema, non deriva forse dalla mancata risposta a questo interrogativo?

3. Viene più o meno generalmente riconosciuto da gran parte degli studiosi (ma non da Giaccotti) del testo lucreziano che in esso ritroviamo in più punti delle venature tragiche. Quest’ultime paiono estranee al messaggio epicureo e, come abbiamo già accennato, in qualche modo ne indebolirebbero l’efficacia. Nel poema, anzi, a giudizio di Timpanaro “predomina, involontaria e non domata, una visione tragica della vita, che costituisce il più alto motivo ispiratore della poesia lucreziana”[\[15\]](#).

Un esempio in questo senso è la celebre sequenza dei versi del V libro (vv. 156-234) sull'assenza di qualunque finalità provvidenziale nella natura. Giuncotti, al suo solito, provvede subito a disinnescare qualunque inquietudine del lettore sostenendo che la pesante chiosa del v. 199 ("*tanta stat praedita culpa*") "non è pronunciata in assoluto, bensì solo in relazione alla concezione finalistica e antropocentrica, che è proprio quella che Lucrezio intende confutare. Per lui, epicureo, permane la fiducia che l'uomo possa conquistare la felicità della saggezza pur in un mondo non subordinato a fini umani."^[16] Si tratta di una spiegazione corretta ma non soddisfacente. Nel tentativo - ripetiamo, in questo caso corretto - di ricondurre la spiegazione di questi versi a ragioni contestuali coerenti con il disegno complessivo dell'opera, Giuncotti non fa però i conti col fatto non piccolo che questi versi sono anche *memorabili*. Il richiamo alla vastità degli spazi terrestri inabitati e inabitabili per l'uomo a causa delle intemperie del clima o dell'infertilità del suolo, la presenza di belve feroci e di catastrofi naturali che sempre lo minacciano, la costante fatica che il genere umano deve compiere per strappare alla terra il nutrimento per sostentarsi, il suo essere continuamente esposto e vulnerabile come un naufrago buttato a riva fra le onde: tutto ciò non può non dare all'interrogazione del v. 174 – "*Quidve mali fuerat nobis non esse creatis?*" – una sfumatura se non "angosciosa", come la definisce Timpanaro^[17], *almeno* malinconica. Non è qui questione di "leopardizzare Lucrezio" – l'espressione è sempre di Giuncotti -, bensì di riconoscere che la forza poetica del passo lascia un preciso segno emotivo sul lettore, e che anche questo segno emotivo deve essere oggetto di considerazione adeguata in sede interpretativa.

Con più equilibrio e acume infatti Giussani commenta questi versi: "Qui è Lucrezio che parla per conto suo, non è Epicuro. Non c'è nulla che materialmente contraddica a nessuna dottrina epicurea; ma l'intonazione generale non è epicurea."^[18] Timpanaro invece, sempre a proposito della lapidaria sentenza del v. 199, scrive: "la natura è addirittura resa responsabile, come una forza consapevole, dell'infelicità umana: *culpa* [...], in un contesto così vibrato, difficilmente si può intendere nel senso di "imperfezione", "difettosità"^[19]. Conseguentemente egli sostiene che "*culpa* va tradotto, senza attenuazioni, con , ma bisogna poi spiegare che la personificazione appartiene al pathos poetico, non al pensiero"^[20]. Una simile spiegazione - benché riprenda un giudizio formulato già da Coleridge in una lettera a Wordsworth del maggio 1815: "*Whatever in Lucretius is Poetry is not philosophical, whatever is philosophical is not Poetry*"^[21] - mi pare insufficiente. Vorrebbe risolvere un problema e invece ne solleva un altro: è davvero pensabile, in un testo letterario che abbia delle ambizioni ideologiche e cognitive come è senza dubbio il *De rerum natura*, distinguere recisamente "pathos poetico" e "pensiero"? Non dovremmo piuttosto interrogarci se il pensiero stesso, nel momento in cui viene messo in forma in un codice diverso da quello in cui è stato originariamente disposto, non muti un poco o un tanto la sua stessa natura^[22]? E in che modo questo processo avviene? Con quali conseguenze?

La questione è davvero complessa, solleva numerosi problemi e interrogativi, che non ho lo spazio di svolgere adeguatamente qui. Mi limito per ora a suggerire una parzialissima traccia, che credo valga la pena seguire anche per Lucrezio: laddove un poeta, nell'intento di trasporre poeticamente un pensiero, "scende a compromessi" con i vincoli del linguaggio letterario più di quanto viene richiesto dalle convenzioni proprie del genere prescelto, dobbiamo considerare ciò una spia di una

trasformazione che il discorso poetico imprime al pensiero stesso. L'apporto qualitativo dell'ispirazione, se si preferisce.

Si può prendere ad esempio, in questo senso, l'inno e l'invocazione a Venere che apre il poema. Qui, a giudizio di Giancotti[23], Venere e Marte stanno a significare in maniera allegorica, rispettivamente, i "motus genitales auctificique" e i "motus exitiales" degli atomi. Si tratta di un'immagine potente sotto il cui segno starebbe l'intera materia svolta nel poema. L'interpretazione di Giancotti mi pare accettabile, con qualche riserva: è irragionevolmente troppo recisa, a mio avviso, la scelta di scartare l'ipotesi che l'inno a Venere non sia *anche* un compromesso con la convenzione letteraria propria del genere epico, così come il negare che Venere e Marte non siano *anche* divinità ben individuate della religione romana. Questo certo risulta in contraddizione con la dottrina epicurea che nega agli dei qualsiasi intervento nelle vicende umane. Ma si tratta di una concessione che si pone appunto come *formazione di compromesso* con la tradizione del genere prescelta, concessione che un lettore colto non farà fatica a riconoscere per tale nel prosieguo della lettura[24] (nei versi II, 656-661 ad esempio). D'altronde, come gli verrà spiegato più avanti dall'autore stesso, è il miele della poesia la sostanza che egli gusta *per prima e in forma pura*, non adulterata, come invece accade alla dottrina filosofica. Ma appunto qui sta tutta la ricchezza e il fascino aggiuntivo che Lucrezio conferisce alla dottrina epicurea, trasponendola poeticamente: egli si serve strumentalmente di una convenzione letteraria, di una cornice di familiarità, per introdurre trionfalmente il lettore a un compito – la veridica conoscenza della natura – da cui si attende il conseguimento della saggezza, e, con essa, della *voluptas* rettamente intesa. Lo scenario di delizie e di bellezze che è il dominio di Venere, vale qui come prefigurazione della felicità conseguente alla capacità di far propria la filosofia epicurea.

Colpisce però che Lucrezio, nel momento in cui si accinge a descrivere nel dettaglio il manifestarsi di una di queste forze generali che si vorrebbe in irriducibile alternanza e contrapposizione all'altra (si vedano in proposito II, 569-580), come avviene nel finale del IV libro, ne sveli invece il segreto ed inestricabile legame. La psicologia degli amanti e la fisiologia dell'atto sessuale che ci offre qui Lucrezio è infatti tutta sotto il segno della guerra e della violenza, come prova il lessico: verbi come *est saucia* (1048), *iaculatur* (1053), *feritur* (1055), *inlidunt* (1080), *adfligunt* (1081), *laedere* (1081) ecc; sostantivi come *vulnus* (1049), *sanguis* (1050), *telis* (1052), *ictus* (1052), *morsus* (1085), ecc.

Salvatore Cerasuolo, commentando questo passo, scrive che "nel linguaggio denotativo di Lucrezio *mens... saucia Amore* non è una metafora. Nella concezione atomistica epicurea delle sensazioni, la *mens* è effettivamente colpita e ferita dal flusso di atomi provenienti dal mondo circostante." [25] Vero. E tuttavia ben difficilmente si può negare che, *rimanendo al contempo denotativo* (qui sta la grandezza del poeta-filosofo) nel senso indicato da Cerasuolo, il passo è anche fortemente espressivo, concitato, *connotativo*. Venere e Marte, la generazione e la dissipazione, la gioia del piacere e l'angoscia per la sua mancanza sono qui compresenti, stretti l'uno all'altro. Ciò che si pone inizialmente come un *aut-aut*, si rivela invece un *et-et* [26]. A fronte della lunga e minuziosa descrizione degli effetti nefasti o ridicoli di una passione erotica non

temperata, la chiosa dei versi 1073-1075 (“*Nec Veneris fructu caret is qui vitat amorem, / sed potius quae sunt sine poena commoda sumit. / Nam certe purast sanis magis inde voluptas / quam miseris.*”) resta semplicemente una possibilità indimostrata e non svolta. Si può considerare questa lacuna come un limite e un difetto. Oppure, a mio avviso, come una onesta constatazione che la possibilità di vivere e praticare un’erotica alternativa, compiutamente immune e affrancata dai mali della passione, che qui viene solo enunciata, è ancora da verificare[27].

4. Non esistono, negli scritti di Epicuro pervenuti, esplicite condanne o divieti rispetto alla pratica della poesia. Nella *Vita di Epicuro* di Diogene Laerzio, leggiamo che il filosofo ateniese riteneva che “solo il saggio saprà rettamente conversare di musica e poesia; ma può anche effettivamente non scrivere poesie”[28]. Come è noto, nella concezione lucreziana, il rapporto poesia-filosofia, viene esplicitato nei celebri versi che rinveniamo nel I e poi, con poche modifiche, all’inizio del IV libro (vv. 1-25). Definendo “*tam obscura*” la materia che va a esporre e a divulgare con i suoi “*lucida carmina*”, Lucrezio, *intenzionalmente*, allude solo a una difficoltà di comprensione di una dottrina complessa come quella atomistica, complicata anche dalla “*egestatem linguae*” (I, 139), e sembra invece nutrire piena fiducia nell’ “*utilitatem*” della ricezione della filosofia epicurea, una volta pienamente compresa.

Occorre però domandarsi a questo punto, se tale intento viene efficacemente conseguito nel poema o se invece i versi di Lucrezio, nel farne emergere limiti e contraddizioni potenti (o per meglio dire: rese poeticamente tali) finiscono col veicolare una verità più ambigua e problematica. Rifacendoci a un’utile distinzione proposta dal critico statunitense Wayne Booth, se infatti è indiscutibile che l’*intentio auctoris* è di carattere didascalico-propagandistico, credo che non si possa nemmeno negare (se non a prezzo di forzature e letture orientate) che l’*intentio operis*, la sua *verità letteraria*, non collima in tutto con gli obiettivi e le premesse di partenza.

È evidente infatti che il poema lucreziano accoglie e lascia spazio (sia pure in posizione subalterna rispetto all’istanza opposta) ad alcune non trascurabili gocce d’amaro che rendono i lettori riluttanti ad abbeverarsi troppo avidamente di una dottrina le cui pretese guaritrici sono forse più alte delle sue effettive possibilità. Si potrebbe anche dire, rovesciando i termini della celebre metafora già richiamata, che è *l’amaro della poesia* a smorzare il sapore di una medicina la cui dolcezza viene fin troppo magnificata. C’è da dubitare infatti, alla luce degli esempi che abbiamo richiamato in questo breve scritto, che effettivamente il pubblico “*decepta non capiatur / sed potius tali pacto recreata valescat*” (IV, 16-17). Osserva infatti Timpanaro che “in Lucrezio l’infelicità è, a tratti, potentissimamente sentita, ma contrastata da ragionamenti consolatorii e da momenti anche emotivi e poetici di entusiasmo”[29]. Appunto, *contrastata*, benché potentemente. Non vinta.

Siamo di fronte allora a un’opera fallita? - Viene da ridere solo a formulare la domanda - Certo che no! Siamo invece di fronte a un’opera ambivalente, fecondamente contraddittoria, perché opera letteraria. Nessun pensiero filosofico può passare attraverso questo codice linguistico senza uscirne in qualche misura trasformato e apparire sotto una nuova luce. Così avviene anche per il messaggio epicureo, a cui certo il poema non manca di conferire un potente fascino, ma anche, al

contempo, di svelarne alcune fragilità, risultando dunque uno strumento di propaganda in qualche misura *controproducente*. Ma proprio qui risiede la ricchezza più preziosa dell'opera, ciò che la rende ancora leggibile e capace di parlare al lettore contemporaneo. Il *De rerum natura*, ben al di là delle intenzioni dell'autore, in virtù del suo testimoniare la difficoltà a fornire una risposta certa, definitiva e risolutiva ai mali dell'umanità, una risposta che inequivocabilmente e serenamente transiti dal momento conoscitivo a quello etico[30], può essere allora letto, indirettamente, in questo senso: come un invito alla prudenza. Anche rispetto a un'adesione incondizionatamente fiduciosa alla stessa filosofia epicurea. A ben vedere, nulla di eretico rispetto a quanto già raccomandava (con un po' troppo ottimismo nel finale) lo stesso filosofo del Giardino nella *Lettera a Meneceo*:

Quando noi dunque diciamo che il fine è il piacere, non intendiamo i piaceri dei dissoluti e dei gaudenti – come credono certuni, ignoranti o dissidenti o che mal ci comprendono – ma il non soffrire quanto al corpo e non esser turbati quanto all'anima. Perché non simposi o feste continue, né godersi giovanetti o donne, né pesci od altro che offre mensa sontuosa, rendono dolce la vita, ma sobrio giudizio che indaghi le cause d'ogni scelta o avversione e discacci gli errori onde gli animi son colmi d'inquietudine. Di tutte queste cose è principio ed il massimo bene la prudenza, e perciò anche più pregevole della filosofia è la prudenza, origine di tutte le altre virtù, perché c'insegna che non c'è vita piacevole se non saggia e bella e giusta, se non piacevole. E certo le virtù sono connaturate a vita felice, e la felicità n'è inseparabile.[31]

Bibliografia

- EPICURO, *Opere, Frammenti, Testimonianze della sua vita*, Editori Laterza, Bari 2003
- F. ORLANDO, *Per una teoria freudiana della letteratura*, Einaudi, Torino 1992
- G. B. CONTE – E. PIANEZZOLA, *Corso integrato di letteratura latina. Storia, testi, percorsi. Vol. 2 L'età di Cesare*, Le Monnier, Firenze 2003
- G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, Mondadori, Milano 1990
- L. PIAZZI, *Lucrezio. Il De rerum natura e la cultura occidentale*, Liguori Editore, Napoli 2009

- LUCREZIO, *La natura*, Garzanti, Milano 2000

 - M. ROMANI MISTRETTA, *Patin, Bergson and the sublime: The Anti-Lucrèce reconsidered*, Atene e Roma, Nuova Serie Seconda, VIII – Fasc. 3-4, pp. 257-280

 - S. BRUGNOLO, D. COLUSSI, S. ZATTI, E. ZINATO, *La scrittura e il mondo. Teorie letterarie del Novecento*, Carocci, Roma 2017

 - S. CERASUOLO, *La definizione di Venus e Amor nella diatriba del Libro IV del De rerum natura*, Atene e Roma, Nuova Serie Seconda, VIII – Fasc. 3-4, pp. 172-190

 - S. TIMPANARO, *Epicuro, Lucrezio e Leopardi*, in *Nuovi studi sul nostro Ottocento*, Nistri Lischi, 1995, pp. 143-197
-

Note

[1] Cit. da Lisa Piazzì in *Lucrezio. Il De rerum natura e la cultura occidentale*, Liguori Editore, Napoli 2009, p. 153

[2] Cfr. F. ORLANDO, *Per una teoria freudiana della letteratura*, Einaudi, Torino 1992

[3] Cfr. F. ORLANDO, *Per una teoria freudiana della letteratura*, Einaudi, Torino 1992, pp. 100-102

[4] Ovviamente non ignoriamo l'importanza e il rilievo che hanno avuto anche in sede di interpretazione testuale la filologia e la critica delle varianti. Tuttavia concordo con Orlando allorché ritiene necessario "rivendicare che l'interpretazione ha bisogno delle coerenze d'una forma precisa, quand'anche accidentalmente fissata". Precisando subito dopo: "La rivendicazione, anzi, non vale soltanto in favore di versioni definitive, ma in teoria vale altrettanto per qualsiasi fase genetica a cui si possa attribuire una coerenza. In altre parole, ciò che in teoria va escluso è la possibilità di interpretare *a cavallo* d'una pluralità di lezioni alternative." *Ivi*, p. 228

[5] Si noti al riguardo, poiché in questo testo ci occupiamo di ambivalenze, che la condanna della navigazione come fonte di pericoli (topos antico a cui Lucrezio aderisce sia qui sia nel V libro, esponendo i nuovi pericoli che sconta l'umanità in conseguenza del suo stesso progresso tecnologico), quindi come attività non epicurea, reca in sé una non piccola contraddizione: non è proprio la stessa arte della navigazione ad aver permesso in larga parte la diffusione del pensiero epicureo fuori dai confini della Grecia, permettendo ai suoi discepoli e ai suoi scritti di giungere in Italia, fino a finire nelle mani dello stesso Lucrezio che sulla scorta di quelli compose il poema che stiamo leggendo?

[6] F. GIANCOTTI, in Lucrezio, *La natura*, Garzanti, Milano 2000, p. 564

[7] EPICURO, *Opere, Frammenti, Testimonianze della sua vita*, Editori Laterza, Bari 2003, p. 98

[8] *Ibidem*, p. 85

[9] Si vedano in particolare le espressioni che Lucrezio dedica alla descrizione della patologia che subisce la lingua (significativamente qualificata come *animi interpres*) dei malati di peste ai vv. VI,

1147-1150: “*Sudabant etiam fauces intrinsecus atrae / sanguine, et ulceribus vocis via saepta coibat, / atque animi interpres manabat lingua cruore / debilitata malis, motu gravis, aspera tactu.*”

[10] G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, Mondadori, Milano 1990, pp. 821-822. Già che ci siamo, vale la pena citare anche un altro passo dello *Zibaldone*, dove il recanatese prende ironicamente le difese di comportamenti irrazionali atti a dare sfogo al dolore a cui gli antichi e i selvaggi ricorrevano (come continua a fare oggi il volgo) come lenitivo, giudicando questi comportamenti ben più efficaci dei pretesi avanzamenti apportati dalla filosofia e dal progresso della civiltà (*ibidem*, pp. 1124-1125):

“A noi non pare che così fatti sfoghi, questo gridare, questo pianger forte, strapparsi i capelli, gittarsi in terra, voltolarsi, dar del capo nelle pareti, cose usate nelle sventure dagli antichi, usate dai selvaggi, usate tra noi oggidì dalle genti del volgo, possano essere di niun conforto al dolore; e [4244]veramente a noi non sarebbero, perchè non ci siamo più inclinati e portati dalla natura in niun modo; e quando anche le facessimo, le faremmo forzatamente, sarebbe studio e non natura, e però cosa inutile: tanto è mutata, vinta, cancellata in noi la natura dall'assuefazione. Ma egli è però certo che questi atti, insegnati dalla natura medesima (il che non si può volgere in dubbio), sono a chi li pratica naturalmente, un conforto grandissimo ed un compenso molto opportuno nelle calamità. Quella resistenza che l'animo fa naturalmente alla sciagura e al dolore, è il più penoso che abbiano le disavventure, è il maggior dolore che prova l'uomo. Quando l'animo è domato, ogni calamità, per grave che sia, è tollerabile. Questo domar l'animo, questo ridurlo a cedere alla necessità e conformarsi allo andamento e alla condizion delle cose, lo fa in noi il tempo, il quale però il Voltaire chiama consolatore. Ma lo fa con lunghezza; e quella prima resistenza, oltre al durar di più, ha questo ancora di più doloroso, che ella si rivolge e si esercita contro di noi stessi; ella è dell'animo all'animo. Laddove nei selvaggi e nelle persone volgari, ella si esercita contro le cose esterne, per così dire; e siccome le sue operazioni sono più vive, così ella langue e manca più presto. Ella abbatte il corpo, e però travaglia assai meno l'animo; bensì perchè col corpo anco l'animo è abbattuto, perciò quelle tali persone, dopo quegli atti, si trovano aversi domato l'animo e ridotto, per dir così, alla dedizione, da loro stessi, senza aspettare il tempo; onde quando si risvegliano da quei furori, da quelle smanie, hanno già l'animo accomodato a sopportar la sventura, a poterla guardar fermamente in viso, senza esser però coraggiosi. Ed è già notato e notasi giornalmente che nei plebei il dolore delle grandi sventure dura assai meno che nelle persone colte. Sicchè quegli sfoghi sono veramente una medicina quasi un narcotico preparata dalla [4245]natura medesima, perchè l'uomo potesse sopportare i suoi mali più leggermente. E noi siamo ridotti a non saper nè pure intendere come essi giovino a quelli che naturalmente gli vediamo esercitare. Ed è questo un altro beneficio della filosofia e della civiltà, che pretendendo insegnarci a sopportare le calamità meglio che non fa a noi la natura, e predicandoci il disprezzo del dolore, e facendoci vergognar di mostrarlo, come di cosa indegna di uomini, e da vigliacchi e indotti; ci ha privati di quel soccorso che la natura

ci aveva apprestato, molto più efficace di qualsivoglia dei loro. V. p.4283. (Recanati 15. 1827. S. Paolo, primo eremita.)”

[11] Ricordiamo tuttavia anche quanto scrive Diogene Laerzio nella *Vita di Epicuro*, esponendo le sue teorie: “Appena uno ha acquistato la saggezza, non può più accogliere disposizione ad essa contraria, né simularla volontariamente. A affetti è maggiormente soggetto; ma non possono essergli ostacolo alla saggezza. Osserva pure che non si può diventare saggi con qualsiasi costituzione fisica, né in qualsiasi popolo. Anche se posto alla tortura il saggio è felice. [...] Quando però è torturato, geme e si lamenta.” (Epicuro, *Opere, Frammenti, Testimonianze della sua vita*, Editori Laterza, Bari 2003, p. 128, corsivo mio)

[12] EPICURO, *Opere, Frammenti, Testimonianze della sua vita*, Editori Laterza, Bari 2003, p. 35. Non sono tuttavia sicuro di aver interpretato correttamente il passo, mancante di un commento nell'edizione su cui ho lavorato.

[13] F. GIANCOTTI, in Lucrezio, *La natura*, Garzanti, Milano 2000, p. 567, a commento dei vv. VI 1276-1277: “*Nec iam religio divom nec numina magni / pendebantur enim: praesens dolor exsuperabat.*” (*Ibidem*, p. 406)

[14] D'altro canto, pur mettendo in dubbio la consistenza e la tenuta effettiva di questa convinzione, è Lucrezio stesso a dirci che “*saepe homines morbos magis esse timendos / infamemque ferunt vitam quam Tartara leti.*” (III, 41-42)

[15] S. TIMPANARO, *Epicuro, Lucrezio e Leopardi*, in *Nuovi studi sul nostro Ottocento*, Nistri Lischi, 1995, p. 167

[16] F. GIANCOTTI, in Lucrezio, *La natura*, Garzanti, Milano 2000, p. 452

[17] Cfr. S. Timpanaro, *Epicuro, Lucrezio e Leopardi*, in *Nuovi studi sul nostro Ottocento*, Nistri Lischi, 1995, pp. 168-169

[18] Cit. da S. Timpanaro, *ibidem*

[19] S. TIMPANARO, *Ibidem*

[20] S. TIMPANARO, *Ibidem*

[21] S. T. COLERIDGE, cit. in M. Romani Mistretta, *Patin, Bergson and the sublime: The Anti-Lucrece reconsidered*, Atene e Roma, Nuova Serie Seconda, VIII – Fasc. 3-4, p. 257

[22] Ipotesi che mi pare suggerisca anche Marco Romani Mistretta nel suo articolo *Patin, Bergson and the sublime: The Anti-Lucrece reconsidered*, Atene e Roma, Nuova Serie Seconda, VIII – Fasc. 3-4, p. 279:

“It is surely reductive, on the one hand, to infer biographical or psychological conclusions from apparent or possible contradictions that can be found in the text of the De rerum natura. On the other hand, however, the anti-Lucretian tradition demonstrates that it is hard not to admit that certain interpretative difficulties are indeed real or even inescapable, and

that they might reflect not quite a self-conflict between Lucretius' poetic personality and his own Epicurean doctrines, but rather some unresolved tensions and contrasts inherent to Lucretius' poetry-philosophy itself."

[23] Cfr. Lucrezio, *La natura*, Garzanti, Milano 2000, p. 413-417

[24] Così la pensano anche Gian Biagio Conte ed Emilio Pianezzola. Cito dal loro *Corso integrato di letteratura latina. Storia, testi, percorsi. Vol. 2 L'età di Cesare*, Le Monnier, Firenze 2003, p. 339:

“Le prime parole del poema costituiscono quasi un espediente per mettere a proprio agio il lettore romano e introdurlo in modo non traumatico a quella che si rivelerà fra non molto una visione della *religio* ben diversa da quella tradizionale. è compito del maestro-poeta, infatti, non alienarsi il potenziale discepolo con la rivelazione aggressiva della verità, evitare che il lettore arretri di fronte a una dottrina difficile e sospettosa di empietà. Se c'è un luogo, allora, in cui il parziale cedimento all'opinione comune assume un preciso valore 'strumentale' è appunto il proemio: l'inno a Venere ha, in questo senso, i connotati di un protettivo provvisorio, un'esortazione alla filosofia per lettori non progrediti.”

[25] S. CERASUOLO, *La definizione di Venus e Amor nella diatriba del Libro IV del De rerum natura*, Atene e Roma, Nuova Serie Seconda, VIII – Fasc. 3-4, p. 177

[26] Verità suggerita in realtà già nel proemio ai vv. 32-34, quando “*Mavors armipotens [...], aeterno devictus vulnere amoris*” è spinto a rifugiarsi in grembo a Venere, soccombendo inerme a un altro tipo di guerra, su cui non ha poteri.

[27] Dal canto suo Epicuro, nella numero LI delle *Sentenze Vaticane*, afferma: “Piacere di Venere non giova mai: è pur molto se non nuoce”. (Epicuro, *Opere, Frammenti, Testimonianze della sua vita*, Editori Laterza, Bari 2003, p. 87)

[28] EPICURO, *Opere, Frammenti, Testimonianze della sua vita*, Editori Laterza, Bari 2003, p. 129

[29] S. TIMPANARO, *Epicuro, Lucrezio e Leopardi*, in *Nuovi studi sul nostro Ottocento*, Nistri Lischi, 1995, pp. 191-192

[30] Difficoltà che viene lucidamente riconosciuta dallo stesso Timpanaro:

“Il fatto stesso che occorra un lungo esercizio di ammaestramento, di rimproveri rivolti all'uomo per la sua stoltezza che gli fa temere la morte, dimostra che c'è nell'uomo un

timore *istintuale*, una fobia della morte”. (*ibidem*, p. 181)

E continua, in nota a quest'affermazione:

“Si ha talvolta l'impressione che i violenti rimproveri contro chi persiste nel temere la morte (accompagnati anche da veri e propri insulti: 939 *stulte*; 955 *baratre*, o una parola comunque, di vilipendio; 1026 *improbe*) siano rivolti da Lucrezio non solo all'insipiente ancora ignaro della dottrina epicurea, ma a se stesso, ancora riluttante nell'intimo.” (*Ibidem*, p. 181).

A onor del vero notiamo che pure Giancotti (in un lapsus di analisi disinteressata che smentisce quanto scrive appena una pagina prima) riconosce che nel rivolgersi a Memmio, Lucrezio non solo mira a “un pubblico più ampio: virtualmente, a quanti, fra gli uomini sono convertibili alla saggezza” ma anche che “in una zona più profonda, egli si rivolge a se stesso” (F. Giancotti, in Lucrezio, *La natura*, Garzanti, Milano 2000, p. 418)

[31] EPICURO, *Opere, Frammenti, Testimonianze della sua vita*, Editori Laterza, Bari 2003, p. 34