

ENRICO PIERGIACOMI

I PIACERI DEL CITTADINO EPICUREO.
CITTADINANZA E VIRTÙ IN LUCIO MANLIO TORQUATO

La tesi dell'inseparabilità di virtù e piacere è una delle dottrine più complesse della morale epicurea. Epicuro si espresse in termini molto netti su questo punto nel § 132 dell'*Epistola a Meneceo*,¹ sancendo che è impossibile vivere piacevolmente senza la saggezza e tutte le altre ἀρεταί che discendono da essa. Filodemo fungerà da eco efficace del maestro, e tuttavia darà un elenco più esaustivo dei comportamenti morali che vanno assunti per condurre una vita beata. Infatti, se Epicuro si limitò a dire, nel passo dell'*Epistola a Meneceo* appena ricordato, che la felicità si ottiene vivendo secondo saggezza, onestà, giustizia, il discepolo aggiungerà che bisogna anche praticare il coraggio, la continenza, la magnanimità, l'amicizia, la filantropia e, in generale, tutte le altre virtù.² Tale distinzione non va vista come un'innovazione di Filodemo. Epicuro riteneva senza dubbio che coraggio e amicizia sono virtù indispensabili per ottenere il piacere, o per estensione la vita felice.³ Si tratta solo di una diffe-

¹ Cfr. pure la *RS V*, i testi dei fr. 22, 1-4 Arr². del trattato *Sul fine*, Cic. *De fin.* I 13, 42 e il parallelo parziale del *POxy.* 5077, col. 1, fr. (ed. Angeli 2013). L'ultimo testo riporta che i precetti di Epicuro fanno vivere virtuosamente, piacevolmente, beatamente (καλῶς, ἡδέως, μακαρίως). Sulla dottrina, cfr. almeno Heßler 2014, 281-293, Mitsis 2014, 103-108.

² Cfr. Philod. *De elect.* col. 14, 1-8, con Indelli, Tsouna 1995, 177-179, e Armstrong 2011, 124-126.

³ Per la φιλία, cfr. Epic. *GV* 23 nella sua versione manoscritta (Πᾶσα φιλία δι' ἑαυτὴν ἀρετή), accolta *i.a.* da Konstan 2007, 119. Usener correggeva ἀρετή in αἰρετή. Long 1986, 303-304, vede poi un implicito riferimen-

renza di dettaglio, poiché la dottrina resta esattamente la medesima nel maestro e nel discepolo.

Varrebbe la pena di indagare sistematicamente quante e quali siano le virtù che discendono dalla saggezza o φρόνησις. In questa sede, affronterò però solo il problema che segue. Epicuro e Filodemo avrebbero potuto includere tra le varie virtù inseparabili dal piacere anche quella di essere un buon cittadino?

Va detto subito che i testi degli Epicurei a noi giunti non menzionano mai un'ἀρετή del genere, né un suo legame con la saggezza. L'unico testo lontanamente avvicinabile consiste nella col. 17 del *PHerc.* 1004, contenente un libro della *Retorica* di Filodemo, che però attestano che quest'ultimo attaccò la tesi di Diogene di Babilonia, secondo cui solo lo Stoicismo trasforma gli altri in buoni cittadini, facendo il contro-esempio di Pericle, che fu buono senza aver appreso la dottrina stoica.⁴ Il documento è certo interessante. Purtroppo, esso ci dice che un'eventuale ἀρετή del πολίτης è stata definita male dagli Stoici, non già che cosa essa sia per un Epicureo.

La tradizione filosofica antecedente a Epicuro aveva tuttavia affrontato il tema della virtù del cittadino. Parlando molto genericamente, si nota che già Solone trovava che obbedire fedelmente ai governanti fosse la condotta moralmente retta del πολίτης.⁵ Protagora e Gorgia attribuivano al cittadino maschio, adulto, libero un'ἀρετή, che si estrinseca nell'educazione dei giovani e nella gestione degli affari della città.⁶ Platone aveva

to alla virtù dell'amicizia nel καλῶς di *Ad Men.* 132. Sul coraggio, cfr. invece Diog. Laert. X 120.

⁴ Cfr. il testo edito da Cappelluzzo 1976, 70. Per la polemica con Diogene di Babilonia, cfr. le colonne della retorica edite da von Arnim 2006 nei fr. di *S/F III [DB]* 117-126.

⁵ Ciò è a quanto si può almeno evincere dai fr. 3 (vv. 30-39), fr. 8 e 35 di Gentili, Prato 1988. Con qualche cautela in più, poiché si tratta di fonti tarde o sospette, cfr. anche i testi 179 (= Stob. IV 1, 89) e 643 (= Themist. *Or.* 34, 3) di Martina 1968.

⁶ Cfr. Plat. *Prot.* 319 d 7-e 3 e 342 c 5-d 1 (om. Prot. 80 DK) e *Men.* 71 d 4-e 5 (= Gorg. 82 A 21 DK). Sul pensiero politico dei sofisti, rimando a Kerferd 1988, 169-208.

poi argomentato che il πολίτης virtuoso è colui che accetta di svolgere i suoi propri compiti nella πόλις e di obbedire a chi gli è superiore / alle leggi, tanto nel libro IV della *Repubblica*, quanto *mutatis mutandis* nei libri delle *Leggi* (cfr. I 643 e 3-6 e VII 822 a 4-823 a 6). Il primo dei due scritti separa, peraltro, la virtù di chi comanda basata sulla scienza o la sapienza da quella di chi è comandato, che è virtuoso non grazie alla σοφία, bensì al possesso di «rette opinioni» (cfr. quanto si dice del coraggio in *Resp.* IV 429 c 5-d 1). E infine, va osservato che Aristotele presentò una dettagliata ma problematica analisi della questione nel cap. 4 del libro III della *Politica* (1276 b 16-1277 b 32). Egli distinse la virtù del cittadino (ἀρετὴ πολίτου), che consiste nell'obbedire a chi è superiore e, al contempo, nel praticare la facoltà decisionale/deliberativa⁷ comandando su quanti gli sono inferiori, dalla virtù dell'uomo buono o eccellente (ἀρετὴ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ / σπουδαίου), che permette di comandare senza essere comandato. In maniera simile a Platone, Aristotele separò poi assiologicamente il governante dai πολῖται governati. Il filosofo disse, infatti, che solo l'individuo buono o eccellente che comanda senza essere comandato è φρόνιμος, ha virtù perfetta e possiede la saggezza, mentre il cittadino virtuoso che comanda i sottoposti / è comandato dai superiori non si comporta per forza saggiamente, non ha perfezione morale e dispone di vera opinione.⁸

L'esistenza di questa tradizione filosofica permette di supporre, dunque, che Epicuro e discepoli avrebbero potuto interrogarsi se esiste o no una virtù del cittadino, nonché se essa sia

⁷ Si tratta della qualità realmente distintiva del πολίτης (III 1275 b 18-19): ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς καὶ κριτικῆς. Il concetto torna in III 1283 b 42-1284 a 3. Come sottolinea de Luise 2017, 2, essa è l'esito di vari tentativi di definizione dell'essenza del cittadino, che Aristotele tenta in *Pol.* III 1275 a 19-b 21.

⁸ Cfr. 1276 b 30-34, 1277 a 12-16, 1277 b 25-32. Sul principio che è meglio essere comandati da chi è superiore, cfr. anche *Pol.* I 1254 b 16-1255 a 2, VII 1325 b 10-14 e 1332 b 7-1333 a 16. L'argomento è tuttavia molto più complesso, come si è detto, rispetto a come appare dalla mia sintesi. Si approfondisca almeno con Gastaldi 2017 e de Luise 2017.

o meno distinguibile dalla saggezza. Una parziale conferma risiede nel fatto che i loro testi consigliano spesso a quanti vogliono vivere felicemente (*i.e.*, piacevolmente) di obbedire ai potenti governanti e ottenere la loro protezione,⁹ ovvero di esercitare il comportamento virtuoso che, *mutatis mutandis*, riconosceva tutti gli autori tradizionali sopra ricordati. Tuttavia, dato che in generale gli Epicurei sconsigliano al saggio di prendere parte alla politica, cioè invitano a vivere nascosti e non ambire a comandare altri esseri umani,¹⁰ si può presumere in più che essi avrebbero probabilmente attaccato l'idea platonico-aristotelica che la saggezza sia di pertinenza solo di chi sa governare.

Ragioni di tempo e spazio non consentono di dimostrare nel dettaglio questa tesi generale con uno studio della concezione politica di tutti gli Epicurei. Nel suo contributo pubblicato in questo stesso volume, Emidio Spinelli ha dimostrato un nesso tra l'obbedienza alle regole della città, la virtù e l'amicizia in Epicuro. Rimando al suo studio, pertanto, per approfondire la riflessione originaria della scuola.¹¹ Il mio contributo costituirà invece un complemento a quello di Spinelli e si concentrerà sull'Epicureismo romano, in particolare sulla riflessione morale

⁹ Cfr. Diog. Laert. X 4 e 121 b, fr. 557 Us. (= Lact. *Divin. instit.* III 17, 6), il trattato di Colote dedicato a Tolemeo Filadelfo e la sua lode della sicurezza civile garantita dai re (*ap.* Plut. *Adv. Col.* 1107 D 1-E 6 e 1124 D 1-9), Diog. Oin. fr. 29. Così argomentano anche Philippson 1910, 330-336, Müller 1972 66-81, Gigante, Dorandi 1980; Long 1986, 291-293, Silvestre 1995, Roskam 2007, 54-56. *Contra* Fowler 1989, 130-150, e Benferhat 2005, 33-36. Mediamente la posizione di McConnell 2010, che basa parte della sua analisi sul *GV* 67, che mostra che vi è anche un modo cattivo di servire i sovrani.

¹⁰ Così prevede il motto λάθη βιώσας, contro cui Plutarco rivolge il *De latenter vivendo*. Cfr. sul tema almeno Diog. Laert. X 119, Epic. *RS* XIV e *GV* 38, fr. 9 Us. (= Sen. *De ot.* 3, 2), fr. 554 Us. (= Plut. *Adv. Col.* 1125 C 10-D 1), Metrodor. fr. 5-7 e 31-32, Goldschmidt 1977, 85-123, Martin 2001, Roskam 2007, 44-66.

¹¹ Un'altra riflessione originale e che va in tale direzione è in Long 1986. Lo studioso si concentra su Epicuro, ma usa ampiamente i frammenti di Ermarco e il poema di Lucrezio.

del pretore Lucio Manlio Torquato.¹² Il personaggio espone, come è noto, la dottrina morale di Epicuro nel libro I del *De finibus* di Cicerone, in cui difende esplicitamente e con forza la dottrina utilitaristica dell'inseparabilità di virtù-piacere.

La scelta di focalizzare l'attenzione su questo personaggio si basa su due motivi. Il primo è che Torquato è l'Epicureo che più nel dettaglio si pronuncia sul legame tra la condotta virtuosa, la piacevole vita associata e i benefici che si ricavano obbedendo alle regole della città. Il discorso che egli pronuncia nel *De finibus* ciceroniano ci permette, dunque, più di altri testi epicurei, di immaginare una possibile definizione epicurea della virtù del cittadino. La seconda ragione è che, nonostante Torquato avesse inevitabilmente adattato la dottrina di Epicuro al mutato contesto culturale della società di Roma, al pari di molti altri Epicurei romani,¹³ la sua posizione filosofica riflette ancora per molti punti di vista il pensiero ortodosso della scuola.¹⁴ Avrò modo di sostenere, peraltro, che egli era anzi in parte avverso a un'innovazione di alcuni suoi colleghi Epicurei, che forse argomentarono che si può decidere di obbedire alle regole di una città per ri-

¹² Sul personaggio, noto per aver tentato un processo contro Publio Cornelio Silla, come riferisce Cicerone nella sua orazione *Pro Sulla*, cfr. almeno Ramsey 1982, 125-129; Castner 1988, 40-42; Broughton 1990; Alexander 1999; Benferhat 2005, 266-270; Binot 2013.

¹³ Rambaud 1969, 270; Benferhat 2005, 270; Erler 2012, 81-89. Sulla diffusione difficoltosa e in parte dialettica dell'Epicureismo a Roma, cfr. Paratore 1960; Gemelli 1983; Canfora 1993; Benferhat 2005, 58-74, e Vesperini 2012, 249-377.

¹⁴ Cfr. Sedley 1996, 316-317 e 337-338, e Tsouna 2007, 17. Secondo Dianno 1948, Cicerone avrebbe usato, nel comporre il discorso di Torquato del *De finibus*, «uno di quei sommari catechistici che erano in uso nella scuola [epicurea]». Per Tsouna 2001, invece, attingerebbe alle opere di Filodemo. La studiosa cambia però parzialmente idea in Tsouna 2007, 14 n. 4 e 25-26, ipotizzando un uso degli scritti di Zenone di Sidone. È indubbio, ad ogni modo, che, almeno quanto alla terminologia, Cicerone attinga a volte allo Stoicismo e alla morale romana del *mos maiorum* (Paratore 1960, 65-67; Erler 2001, Mitsis 2014, 113-114; Sedley 1996, 138; Calheiros de Lima 2014, 13). Armstrong 2011, 108-110, aggiunge – usando il finale del libro II del *De finibus* (35, 119) – che la trattazione etica di Torquato potrebbe essere incompleta.

spetto disinteressato, non già per l'utile che se ne può ricavare. Il punto mi permetterà, per inciso, di rinforzare una tesi su cui diversi studiosi hanno giustamente insistito: che la scuola epicurea ammetteva al suo interno delle possibili divergenze di opinioni su tematiche specifiche, che però non scadevano nella pura eterodossia o apostasia, in quanto erano sempre alla fin fine ricondotte agli insegnamenti del maestro Epicuro.¹⁵

La mia analisi esaminerà le ricadute civili delle singole virtù epicuree lodate da Torquato (sapienza, temperanza, coraggio, giustizia) e ne chiarirà il portato genuinamente epicureo. Sulla base dei risultati che verranno raggiunti, sarà possibile ipotizzare una potenziale concezione unitaria della virtù del buon cittadino.

1. *Un principio cardine di Torquato: il piacere contro il dovere*

Prima di passare alle virtù specifiche, è tuttavia necessario approfondire il modo in cui Torquato difende la dottrina utilitaristica dell'inseparabilità di virtù e piacere (*De fin.* I 10, 33-35). Il passo ci interessa, perché ci dice qualcosa sulla concezione epicurea del cittadino.

Torquato attacca qui l'interpretazione anti-epicurea che Cicerone aveva dato delle gesta eroiche dei suoi avi (cfr. I 7, 23-24), con particolare riferimento a quelle di Tito Manlio Torquato *Imperiosus*. Il suo antenato era divenuto celebre per aver vinto un Gallo che lo aveva sfidato a duello e per aver fatto uccidere il figlio, al fine di tenere disciplinato l'esercito durante la guerra contro i Latini.¹⁶ Ora, Cicerone attribuisce la causa delle gesta di

¹⁵ E.g. Spinelli 1991; Tepedino Guerra 2000; Verde 2010.

¹⁶ I dettagli sulle due gesta sono dati da Livio (VII 9-10, VIII 3-10). Questi ci dice che, dopo aver vinto il Gallo, Tito tolse al cadavere la collana (*torques*) che aveva al collo: da questo gesto sarebbe nato il soprannome "Torquato". Rispetto a Cicerone, Livio aggiunge, inoltre, che il figlio fu ucciso per aver disobbedito all'ordine del padre di non accettare il duello di un ufficiale in capo dei Latini. Per approfondire, cfr. Binot 2013, 632-635.

Tito alla pratica disinteressata della virtù, o più precisamente le considera come due doveri (*officia*) assecondati per tutelare la salvezza dello Stato, a costo del proprio benessere personale. Questa strategia anti-epicurea sarà ritorta, peraltro, in *De fin.* II 18, 58 e 19, 62-63, contro Epicuro e Lucio Manlio Torquato stesso. Cicerone sostiene, infatti, che questi hanno rispettato le regole della comunità per integrità morale e non per piacere, altrimenti le avrebbero senz'altro infrante per godere senza freni.¹⁷

In risposta a tutto ciò, Torquato sottolinea, invece, il portato strumentale di tale doverismo. È vero che i doveri sono rispettati da un Epicureo. La vera origine di questa integrità morale risiede, tuttavia, esattamente nel calcolo dei piaceri. I doveri imposti dalla comunità o dalle circostanze vengono descritti, infatti, come dei dolori che l'Epicureo si sobbarca volentieri sul momento, al fine di ricavare più avanti maggiore piacere (I 10, 33). Stabilito questo punto generale, Torquato torna poi al discorso sul suo avo, dando una contro-interpretazione strumentale (I 10, 34-35). Torquato *Imperiosus* compì quelle gesta perché puntò a qualcosa che contribuisce utilmente alla vita felice. Vale la pena a tal proposito citare per esteso l'estratto I 10, 35:

quae fuerit causa, mox videro; interea hoc tenebo, si ob aliquam causam ista, quae sine dubio praeclara sunt, fecerint, virtutem iis per se ipsam causam non fuisse. – Torquem detraxit hosti. – Et quidem se texit, ne interiret. – At magnum periculum adiit. – In oculis quidem exercitus. – Quid ex eo est consecutus? – Laudem et caritatem, quae sunt vitae sine metu degendae praesidia firmissima. – Filium morte multavit. – Si sine causa, nollem me ab eo ortum, tam inopportuno tamque crudeli; sin, ut dolore suo sanciret militaris imperii disciplinam exercitumque in gravissimo bello animadversionis metu contineret, salutem prospexit civium, quam intellegebat contineri suam

Quale sia stato il motivo [della condotta virtuosa dei suoi avi], lo vedrò subito; per ora fisserò questo punto: se compiono queste

¹⁷ Sulla critica ciceroniana alla virtù epicurea, rimando a Maso 2008, 227-230.

azioni, che sono senza dubbio illustri, per qualche motivo, *la virtù di per se stessa non ne fu il motivo*. «Strappò la collana al nemico»: sì, ma si protesse per non morire. «Però affrontò un grave pericolo»: sì, ma sotto gli occhi dell'esercito. «E che cosa ottenne da ciò?»: gloria e stima, che sono saldissimi presidi per trascorrere la vita senza timore. «Condannò a morte un figlio»: se l'avesse fatto senza motivo, non vorrei discendere da un antenato così brutale e crudele; se invece lo fece per confermare con un esempio la disciplina del comando militare e tener a freno l'esercito con il timore di una punizione in una guerra molto seria, *mirò al benessere dei cittadini, da cui capiva che dipendeva anche il suo proprio*.¹⁸

L'interpretazione di Torquato del duello del suo avo contro il Gallo ci interessa relativamente in questa sede. Il solo punto che merita di essere evidenziato è, appunto, l'intento strumentale di tale impresa.

Torquato isola due aspetti. Da un lato, Tito lottò contro il nemico difendendosi. Apparentemente banale, tale constatazione serve forse a mostrare che l'avo mirava a vincere il suo avversario evitando al contempo il dolore della ferita e la morte in battaglia, dunque che non era disposto al sacrificio estremo. Venendo meno questa eventualità, è compromesso un forte sostegno dell'interpretazione del duello quale esempio di virtù fine a se stessa. Il suo avo volle vincere e vivere, *i.e.* ricavare un vantaggio dalla sua azione, non già vincere e morire, facendo sì che solo l'esercito e la patria traessero giovamento dall'impresa. Dall'altro, Torquato dice che Tito mirò con tale scontro ad ottenere la gloria e la stima dell'esercito, che sono viatici ottimi per condurre una vita senza timore, qualora non vengano cercati eccessivamente (cfr. qui I 18, 59). Torquato si pone, in questo, sulla diretta scia di Epicuro, che ammetteva che la fama ricercata con intelligenza e moderazione, in altri termini non per irrazionale vanità che induce a farsi inutilmente un nome a prezzo di tremende fatiche, è piacevole di per sé e consente di ottenere appoggio/aiuto dalle persone che ci ammirano.¹⁹ In ottica epicu-

¹⁸ Trad. Marinone 2010, 101; il corsivo è mio.

¹⁹ Pace Packer 1938, 23-24. Cfr. infatti Diog. Laert. X 120 a, Epic. fr. 46 Arr.². (= Plut. *Suav. viv.* 1101 A 3-8), Epic. fr. 28 Us. (Cic. *In Pis.* = 25, 60 e

rea, le due gesta dell'avo sono perciò improntate alla condotta virtuosa inseparabile dall'ottenimento dei piaceri catastematici dell'aponia e dell'atarassia.

Assai interessante ai nostri fini è, di contro, l'analisi del secondo e ben più controverso gesto eroico: il sacrificio del figlio. Tito avrebbe commesso l'atto estremo per avere un esercito disciplinato al punto da poter vincere i Latini e dare così ai concittadini romani la sicurezza in tempo di pace, nella consapevolezza che da questa sarebbe derivata anche la propria. Il sacrificio costituiva a tutti gli effetti l'esito di un calcolo. Privarsi di un figlio indisciplinato in tempo di guerra ha lo scopo di ottenere maggiori piaceri a pace conclusa (cfr. infatti *De fin.* I 10, 36).

L'interpretazione di Torquato del secondo gesto dell'avo risponde in maniera perfetta ai principi della filosofia epicurea. Epicuro ammetteva, infatti, l'attività politica e la deroga dal principio solitamente valido del 'vivere nascosto', se risultava necessaria od opportuna per raggiungere la sicurezza.²⁰ Anche la decisione di sacrificare il figlio per mantenere l'esercito disciplinato e ottenere in futuro il benessere per sé / per la comunità si adegua a una prassi epicurea. Filodemo insegnava a Pisonne, nel *De bono rege*, che il buon re (più in generale, il buon governante) deve punire all'occorrenza in tempo di guerra un membro dell'esercito, affinché la massa dei soldati non cada

27, 65), fr. 555 Us. (= Plut. *De tranq. an.* 465 F 4-466 A 2), Metrodor. fr. 41, 43 e 56, Philod. (*De adul.* col. 4, ed. Gargiulo 1979, *De elect.* col. 5, *Oec.* coll. 4, 1-6 e 22, 17-28, ed. Tsouna 2012; *De mort. liber incertus* col. 19, ed. Giuliano 2009; *De ira* col. 12; *De lib. dic.* col. 1 b, ed. Olivieri 1914), Diog. Oin. fr. 29 e 51, NF 207; Roskam 2007, 46-60; Fish 2011, 87-88; Armstrong 2011, 109-115. Si noti che Lucrezio condanna la ricerca della fama politica, ma non di quella poetica (1, 921-950; 2, 1-54; 3, 9-11; 5, 1113-1135; 6, 1-19). Per la congruenza di questa sua aspirazione con il credo della scuola, cfr. Nichols 1976, 31-33, e Roskam 2007, 99-101.

²⁰ Cfr. Epic. *RS VI-VII*, e Metrodor. fr. 60 K. (= Stob. IV 4, 26). Del resto, Filodemo dirà che la politica può giovare della filosofia, per conferire benessere a sé e allo Stato (*Rhet.* III coll. 15 a 16-16 a 9, ed. Hammerstaedt 1992). Per altri riferimenti e alcune approfondite analisi, cfr. Barigazzi 1983, 89-92; Roskam 2007; Fish 2011; Roskam 2011.

nell'indisciplina (col. 26, 14-24).²¹ Si può aggiungere che l'uccisione del figlio sarebbe apparso meno crudele a un Epicureo, che non crede che esista un vincolo di natura tra genitore e prole,²² attenuando così l'interpretazione di Cicerone, che vuole che il gesto virtuoso di Tito fosse andato contro un legame naturale (*De fin.* I 7, 23).

Si potrebbe tuttavia obiettare, in primo luogo, che la colonna del *De bono rege* e gli *exempla* omerici da essa citata²³ non menzionano la necessità del sacrificio di sangue. L'una e gli altri escludono, anzi, una misura così drastica. Poco prima (col. 24, 6-18), del resto, il *De bono rege* di Filodemo invita Pisone ad essere il «più possibile» (ἐφ' ὅσον πλ/εῖστον) clemente e mite, in modo da fare del governante un re equilibrato e non un temibile tiranno.²⁴ Torquato devia, in tal modo, dalla mitezza tipica della sua scuola, tanto che si potrebbe dire con Benferhat che qui egli obbedisce piuttosto a un «motif conforme à la morale héroïque et civique romaine».²⁵

In secondo luogo, si può constatare che Torquato è uno dei pochi Epicurei noti che riconoscono che la felicità dipenda dal rispetto di alcuni doveri, sia pure in ottica strumentale.²⁶ Quan-

²¹ Cfr. qui Dorandi 1982b, 168-169. Filodemo condanna l'insubordinazione anche in *De ira* col. 33, 28-35. Sui fini del *De bono rege* (ed. Dorandi 1982b), cfr. ancora Dorandi 1982b, 42-47; Asmis 1991, 19-25; Roskam 2007, 123-124; Erler 2012, 84.

²² Dem. Lac. *PHerc.* 1012, col. 68. Cfr. qui almeno Alesse 2011 e McConnell 2017.

²³ *Il.* 8, 228-236 e 10, 103-110, forse anche 13.47-58 (cfr. Dorandi 1982b, p. 169).

²⁴ Su questi carattere del bravo governante insiste Rambaud 1969, 427-431.

²⁵ Benferhat 2005, 270. In questa direzione vanno anche Rambaud 1969, 417, e Calheiros de Lima 2014, 18.

²⁶ La conferma che vi fossero altri Epicurei con questo convincimento – purtroppo oggi ignoti – è in Cic. *Tusc. disp.* III 20, 46 (= fr. 440 Us.), che menziona l'astensione epicurea dal sesso in conformità ad alcuni *officia*. Farebbero eccezione anche Filonide, che forse dichiarò che fosse doveroso morire per la patria o per un congiunto (cfr. la *Vita di Filonide*, col. 22, 1-11, ed. Gallo 2002), e l'autore del *PHerc.* 1158, che invoca la necessità di rispettare

do Filodemo usa la parola καθήκον, infatti, è perché sta conducendo una polemica anti-stoica e impiega, di conseguenza, il linguaggio dei nemici.²⁷ Laddove Lucrezio (4, 1124) ricorre ad *officium*, invece, lo fa in un contesto non dottrinale. Il poeta lo impiega nella sua descrizione delle conseguenze rovinose che l'amore arreca al povero cittadino romano,²⁸ incluso l'abbandono di certi doveri. Lucrezio non abbraccia allora, come Torquato, l'idea che il rispetto degli *officia* sia una via per la felicità. Egli si limita a mostrare come l'amore sia qualcosa di nefasto anche per la morale romana,²⁹ non solo per l'Epicureismo.

Da questo punto di vista, l'accusa che Cicerone muove a Torquato in *De fin.* II 18, 58 coglie nel segno. Se l'Epicureo fosse davvero convinto che la virtù miri esclusivamente al piacere, avrebbe eliminato il concetto stesso di 'dovere', poiché esso e le parole corrispondenti (καθήκον, *officium*) invocano necessariamente l'idea di integrità morale fine a se stessa. La condotta di Torquato va interpretata, pertanto, come un allontanamento dalla concezione ortodossa della scuola.

Le due obiezioni non sono tuttavia insuperabili. La prima è ridimensionata col notare che Torquato pone l'accento sulla durezza della guerra contro i Latini (cfr. *in gravissimo bello*). Può darsi che egli percepisse la circostanza come eccezionale, dove è impossibile praticare la massima clemenza che lo stesso Filo-

alcuni doveri in tempi di guerra. Ma il papiro è di controversa paternità epicurea. Il suo più recente editore (= Puglia 1983) ha giustamente sottolineato che l'autore potrebbe essere uno Stoico, o un Epicureo che espone la morale stoica per sottoporla forse successivamente a confutazione. Un caso analogo si ripresenta nel *PHerc.* 1384, che secondo il convincente studio di Antoni 2012 è anch'esso da attribuire a uno Stoico.

²⁷ Cito la col. 16, 26-27 e il fr. 12 del *De Stoicis* filodemeo (*PHerc.* 155 e 339, ed. Dorandi 1982a). Qui Filodemo menziona i libri V e VII dell'opera *Sui doveri*, la cui esistenza è attestata fuori di qui dai testi di *SVF* III 491, 494, 752. Il *De Stoicis* manca dalla raccolta di von Arnim 2006.

²⁸ Bailey 1986, 1308.

²⁹ Cfr. qui Brown 1987, 122-127. Può essere utile notare in aggiunta, forse, che il v. 4, 1124 è l'unico luogo in cui *officium* indica il "dovere". Le altre tre occorrenze della parola nel poema (1, 336; 2, 605; 4, 857) assumono, infatti, il significato di "funzione".

demo dice, del resto, si debba rispettare solo il «più possibile», non già incondizionatamente, alludendo forse a necessarie deroghe dalla mitezza. L'avo Tito non poteva mitigare la sua punizione, poiché altrimenti i danni per l'esercito sarebbero stati enormemente maggiori del sacrificio di un solo uomo, con l'inevitabile perdita di felicità per sé e la comunità.

La seconda obiezione è smussata, invece, dalla testimonianza della col. col. 31, 877-896 del *De pietate* di Filodemo (= fr. 114 Arr²), che riporta, forse, che Epicuro evocò il concetto di dovere, quando invitava i suoi discepoli a frequentare il culto tradizionale (cfr. οὐ̄ [καθ]ήκει alle ll. 881-882). E tale invito può indicare un comportamento virtuoso strumentale alla felicità. Lo conferma il fatto che Epicuro dichiarasse, in questo stesso testo, che pregare è καλῶς, ossia usasse l'avverbio che in *Ad Men.* 132 serve a indicare la condotta conforme a virtù inseparabile da piacere. La pietà religiosa potrebbe essere un dovere civico, coltivato per ricavare il godimento alla conoscenza della natura degli dèi e all'assimilazione alla loro beatitudine.³⁰

Oppure, Torquato potrebbe non deviare dall'ortodossia epicurea, bensì – come si è accennato all'inizio – adattare la dottrina di scuola al contesto romano. Connotare il rispetto degli *officia* quale via per il piacere non significa derogare da Epicuro, bensì solo esprimere in un altro linguaggio la tesi dell'inseparabilità di virtù e piacere. Si può poi argomentare che, quando Lucrezio parla, nel v. 4, 1224, degli esiti nefasti dell'innamramento, potrebbe dare, al pari di Torquato, un significato dottrinale all'episodio. Egli potrebbe dire, infatti, che un cittadino romano che vien meno ai doveri per amore è infelice, poiché non esercita la virtù morale che gli garantirebbe una condizione di quieto piacere.³¹ L'ipotesi trae in parte conferma dalla consta-

³⁰ Per i testi e gli argomenti, mi permetto di rinviare a Piergiacomi 2017, 266-294.

³¹ Il v. 4, 1224 è contenuto, peraltro, nel lungo finale del libro IV del *De rerum natura* (4, 1037-1287), dove Lucrezio porta a frutto il compimento di tutta l'analisi fisiologica ed epistemologica che lo precede per condurre il let-

tazione che, tra i comportamenti viziosi che tengono lontani dalla felicità, Torquato menziona appunto la malattia d'amore (I 18, 61). Può darsi allora che i falsi piaceri che inducono a derogare dai doveri (cfr. ancora *De fin.* I 10, 33) possano annoverare anche quelli erotici. E se ciò è vero, le prospettive di Torquato e di Lucrezio sull'*officium* sarebbero tra loro conciliabili.

Il discorso di *De fin.* I 10, 33-35 sull'inseparabilità di virtù-piacere e la sua interpretazione della condotta di Torquato *Imperiosus* non dicono nulla in sé sulla virtù del cittadino. Mostrano solo come un Epicureo avrebbe giustificato un caso-limite, ossia un comportamento che a una prima lettura sarebbe stato erroneamente ricondotto alla pura integrità morale e non alla ricerca segreta del piacere. D'altro canto, il passo *De fin.* I 10, 35 ci dice almeno che il bene che la virtù di un comandante vuole dispensare alla città è la sicurezza, che è posseduta davvero se ce l'hanno sia i governanti, sia i cittadini governati. L'*ἀσφάλεια* è, per così dire, una proprietà 'olistica'.³² La conclusione tornerà utile più avanti, per capire perché un cittadino epicureo ha l'interesse ad obbedire alle leggi e a chi governa.

2. La sapienza "politica" di Torquato

L'applicazione della virtù al benessere della città tornerà solo molto dopo il passo appena analizzato, ossia nella descrizione della virtù della sapienza (I 13, 43-45). Torquato esordisce da una descrizione del suo potere più grande: quello di eliminare i terrori, i desideri, le false opinioni che rendono la vita inquieta e

tore/ascoltatore a godere di una sessualità conforme a natura, quindi alla felicità (cfr. Brown 1987, 60-87).

³² Sul punto, che fu già notato da Ermarco (fr. 34, ed. Longo Auricchio 1988 = Porph. *Abst.* I 10, 2-4; sul testo, essenziale è Vander Waerdt 1988) e sarà ribadito da Filodemo (*De invidia*, *PHerc.* 1678, fr. 18, ed. Tepedino Guerra 1985), cfr. Goldschmidt 1977, 123, Long 1986, 308-312, e McConnell 2012, 101-105.

infelice.³³ Anche questa capacità non è dunque apprezzata in sé, bensì per il suo carattere strumentale e perché si accompagna a piacere. Essa va coltivata, infatti, per eliminare la tristezza dell'anima e per togliere a questa ogni motivo serio di paura. Come Epicuro, pertanto, Torquato pensa che si cerca di diventare sapienti per liberarsi di tutto ciò che arreca infelicità. Se noi fossimo già felici, non coltiveremmo affatto la sapienza (RS XI).

Subito dopo questa lode, Torquato introduce quindi un approfondimento dei desideri. La dimensione politica è qui seria e lampante (I 13, 43-44):

cupiditates enim sunt insatiabiles, quae non modo singulos homines, sed universas familias evertunt, totam etiam labefactant saepe rem publicam. ex cupiditatibus odia, discidia, discordiae, seditioes, bella nascuntur, nec eae se foris solum iactant nec tantum in alios caeco impetu incurrunt, sed intus etiam in animis inclusae inter se dissident atque discordant, ex quo vitam amarissimam necesse est effici, ut sapiens solum amputata circumcisaque inanitate omni et errore naturae finibus contentus sine aegritudine possit et sine metu vivere

In verità, i desideri sono insaziabili: essi abbattono non solo singole persone ma famiglie intere, spesso anche indeboliscono tutto lo Stato. Dai desideri nascono odii, divisioni, discordie, rivoluzioni, guerre, ed esse non si agitano solo all'esterno, non si lanciano con cieco impeto soltanto contro gli altri, ma anche racchiuse nell'intimo dell'anima sono in dissidio e in discordia fra di loro; di conseguenza la vita diventa necessariamente piena di amarezza, tanto che solo il sapiente, recisa e soffocata ogni vanità ed errore, contento dei termini naturali, può vivere senza afflizione e senza timore.³⁴ (trad. Marinone 2010, p. 107, modificata; il corsivo è mio)

L'*incipit* dell'estratto crea una certa confusione. Esso sembra dire che tutti i desideri hanno carattere insaziabile e che la sapienza epicurea è in grado di calmarli. Ma questa non è una tesi

³³ Per alcuni paralleli, che tuttavia attribuiscono tale potere lenitivo alla filosofia, allo studio della natura, o alla saggezza, cfr. Epic. *Ad Her.* 37 e 78 / RS XI-XII, Polistrat. *De contemptu*, coll. 8, 23-10, 8 e 32, 26-33, 21 (ed. Indelli 1978, *PHerc.* ???), Dem. Lac. *PHerc.* 831 col. 8 (ed. Parisi 2014), Lucret. I, 146-148.

³⁴ Trad. Marinone 2010, 107, modificata; il corsivo è mio.

che pare fosse accolta da Epicuro. Egli considerava come intrinsecamente nocivi e senza termine solo i desideri né naturali né necessari (e.g. diventare un tiranno), mentre riteneva che esistesse un limite sia dei desideri naturali e necessari (e.g. mangiare quando si ha fame), sia dei desideri naturali e superflui (e.g. il sesso). Per sfamarsi basta trovare cibo adeguato, mentre è possibile rinunciare del tutto all'impulso sessuale, o almeno assecondarlo usando moderazione e obbedendo ad alcune regole igieniche.³⁵ Propongo di riportare l'affermazione di Torquato alla norma supponendo che egli sottintenda un riferimento solo ai desideri nocivi. Se così non si facesse, da un lato, non si capirebbe perché, subito dopo, Torquato invochi proprio la tripartizione dei desideri di Epicuro (13, 45), dove egli ammette che solo quelli della terza categoria (= né naturali, né necessari) sono senza limite o termine, mentre quelli delle altre due classi ne trovano uno con un piccolo dispendio di energie e spese. Dall'altro, si entrerebbe in contraddizione con quei passi in cui Egli condanna solo i desideri smisurati/vani e loda invece quelli contenuti o limitati (I 18, 59 e 19, 62).

In alternativa, un'interpretazione più aderente alla lettera del testo potrebbe essere che Torquato denunci l'insaziabilità del *sussequirsi* ininterrotto dei desideri (cfr. *mutatis mutandis* il parallelo di Lucret. 3, 1082-1084). Secondo tale lettura, anche i desideri della prima e seconda classe (naturali e necessari / naturali e superflui) possono essere detti senza fine. Un individuo proverà sempre fame e avrà sempre bisogno del sesso, finché resterà in vita. Se quanto proposto è vero, la tripartizione basata sulla sapienza di Epicuro assumerebbe una funzione diversa. Essa direbbe che le serie dei desideri naturali/necessari e dei desideri naturali/superflui non molestano più, se si impara sapientemente che ciascun desiderio isolato potrà trovare sempre facile

³⁵ *Ad Men.* 128, *RS* XXVI e XXIX-XXX, *GV* 59. Sulla divisione epicurea dei desideri, cfr. Annas 1998, 265-273. Sul carattere naturale ma non-necessario del sesso e sulle regole igieniche necessarie per goderne appieno, cfr. Brown 1987, 108-111.

soddisfazione. Quanto alle tendenze né naturali né necessari, l'unico rimedio serio rimane la pura rinuncia in partenza.

A prescindere da quale sia l'interpretazione più convincente, il punto importante da evidenziare in questa sede è che Torquato sottolinea che i desideri costituiscono un potenziale pericolo politico. Chi non ha la virtù della sapienza sarà spinto non solo a danneggiare se stesso, ma persino a odiare, attaccare, scatenare guerre contro la famiglia e lo Stato. Ciò può valere in linea di principio per tutte le categorie di desideri. In tempo di carestia, gli esseri umani insipienti possono essere spinti a rivolgersi contro i capi della città, perché non sanno accontentarsi di cibi scarsi e molto frugali per soddisfare i loro desideri naturali/necessari di mangiare.³⁶ Un uomo e una donna sposati potrebbero essere indotti a frequentare più *partner* sessuali per placare il loro bisogno di sesso, distruggendo in tal modo la famiglia con l'adulterio, in assenza della sapienza che mostrerebbe che la condotta adulterina dà meno piacere della sessualità coltivata con temperanza e minore frequenza.³⁷ Infine, il desiderio di diventare tiranno potrebbe spingere a muovere guerra contro lo Stato, ricavando alla fin fine un vantaggio nullo. La sapienza potrebbe mostrare, infatti, che chi vuole tiranneggiare aspira segretamente ad essere libero da dolori e inquietudini, che a sua volta è una condizione che si ottiene bene e facilmente vivendo appartati, anzi decidendo sapientemente di obbedire. Questo aspetto è messo in particolare risalto anche da Lucrezio, che respinge la guerra e critica l'ideologia dominante di Roma che invita alla supremazia / all'eccellenza nel comando,³⁸ e da Filodemo, che

³⁶ Ricordo che Epicuro superò un pericolo del genere, distribuendo fave contate ai discepoli. Cfr. l'*addendum* a Usener di Indelli 2002, 101 (= Plut. *Dem.* 34, 1-2).

³⁷ Cfr. soprattutto i consigli del medico Zopiro in Plut. *Quaest. conv.* 6, 1-4 (= fr. 61 Us.). Il personaggio attinge al *Simposio* di Epicuro.

³⁸ Lucret. 5, 1127-1128: *ut satius multo iam sit parere quietum / quam regere imperio res velle et regna tenere*. Sulla polemica di Lucrezio contro la guerra, cfr. 1, 30-43 con Rambaud 1969, 416-421; Schrijvers 1970, 303-305; Nichols 1976, 168-170; Conti 1982, 29-41; Gale 1998, 103-109, Benferhat 2005, 87-92 e 223-224. Sulla concezione politica di Lucrezio, cfr. Nichols

sempre nel *De bono rege* afferma che il bravo governante ama la vittoria, ma respinge la guerra e la discordia, praticando la prima solo se è costretto e comunque in vista della pace (coll. 26-31).

Particolarmente interessante, anche se solo accennato, è poi l'aggiunta di Torquato che i desideri possono muovere guerra e determinare odi o conflitti non solo all'esterno, ma anche all'interno dell'individuo. L'anima umana è in tal modo paragonata a una piccola famiglia o città, che senza la sapienza di Epicuro è destinata alle lunghe a crollare (13, 44).

L'immagine non trova paralleli in altri testi degli Epicurei, ma non va necessariamente interpretata come un'innovazione dottrinale di Torquato. Il parallelismo cittadino-città potrebbe anche essere un *topos* tradizionale, che ad esempio troviamo attestato in Tucidide e Solone,³⁹ in Platone (*Resp.* II 368 e 2-369 b 4) e Aristotele. Quest'ultimo sostiene, peraltro, come Torquato, che i viziosi patiscono nell'anima una sorta di guerra civile interiore tra la parte di sé che gode nel fare il male e un'altra che, invece, soffre nel commetterlo.⁴⁰ Metafore analoghe si trovano, poi, in Diogene di Enoanda⁴¹ e, soprattutto, nell'*Ut bruta animalia ratione uti* di Plutarco (989 C 4-7 = fr. 456 Us.), che equipara l'assillo dei desideri non naturali né necessari a uomini stranieri che scacciano i cittadini legittimi dalla città.⁴² Torquato

1976, 140-142; Monti 1981; Bailey 1986, 1500-1501; Roskam 2007, 86-99; McConnell 2012, 107-117.

³⁹ Sulle occorrenze tucididee, cfr. Morrison 1994. Su Solone, cfr. i testi delle sue leggi citate nei frr. 38 a-m (con relativo commento) di Leão-Rhodes 2015, 59-66.

⁴⁰ *Eth. Nic.* IX 1166 b 19-22: στασιάζει γὰρ αὐτῶν ἡ ψυχὴ, καὶ τὸ μὲν διὰ μοχθηρίαν ἀλγεῖ ἀπεχόμενον τινῶν, τὸ δ' ἡδεται, καὶ τὸ μὲν δεῦρο τὸ δ' ἐκείσε ἔλκει ὡσπερ διασπῶντα.

⁴¹ Mi riferisco al fr. 2, che paragona il corpo a un tribunale che giudica l'anima (col. 1). Diogene la riprende forse da Democrito (68 B 159 DK = Plut. *De libid. et aegr.* 2).

⁴² Può darsi che la somiglianza tra l'immagine che Cicerone attribuisce a Torquato e quella di Plutarco dipenda dal ricorso a una fonte epicurea comune.

potrebbe aver ‘colorato’, infine, con la retorica la metafora di Epicuro della tempesta dell’anima. Questa è placata, non a caso, proprio dalla sapiente tripartizione dei desideri (*Ad Men.* 128). Una conferma dell’ipotesi risiede nella notizia riportata dal *Brutus* ciceroniano (68, 239, 76, 265-266) dell’abilità oratoria di Torquato, che potrebbe essere stata imitata da Cicerone nel *De finibus*.⁴³ Altri esempi dell’abilità retorica dell’Epicureo sono poi la descrizione che egli fa della vita dello stolto in opposizione a quella del sapiente⁴⁴ e la metafora della paura di essere scoperti per un’ingiustizia commessa a un inquilino che prende alloggio nella mente.⁴⁵

Con l’analisi di questo secondo estratto dal discorso dell’Epicureo, ci si è avvicinati stavolta di più a una possibile definizione della virtù epicurea del buon cittadino. Torquato allude sottilmente, infatti, che un Epicureo è spinto dalla sapienza a non muovere guerre, odio o rivoluzioni contro la famiglia e lo Stato, ossia a rispettare le regole della comunità. Qui la sua trattazione concorda con altri autori epicurei, che asseriscono che i precetti di Epicuro insegnano a rispettare la patria e la città.⁴⁶ Il punto è allora che la sapienza di cui parla Torquato ha tra i suoi effetti il far capire che rispettare le consuetudini civili procura maggior piacere, rispetto all’abbandonarsi a desideri che vanno contro la famiglia / lo Stato. Essa induce, quindi, a rispettare l’una e l’altro non per il mero rispetto di un’autorità superiore, bensì

⁴³ Pensa a un intervento di Cicerone nella costruzione dell’immagine dell’anima-città anche McConnell 2012, 105-106. Sull’imitazione del carattere e dello stile di Torquato compiuta da Cicerone, cfr. Calheiros de Lima 2014, 11-21.

⁴⁴ I 18, 61. Elenchi simili in Philod. *De elect.* coll. 17-20, *De ira* col. 28, 6-40.

⁴⁵ Cfr. *consedit in mente* in I 16, 50. Anche questa è un’immagine che ritorna nel *Bruta animalia ratione uti* (989 E 9-F 5).

⁴⁶ Le più frequenti occorrenze si trovano in Filodemo (*e.g. De piet.* coll. 28, 47, 1338-1344, 53-54; *De mus.* IV col. 118; *De elect.* coll. 8, 10, 12). Queste e altre sono utilizzate da Tsouna 2007 per evidenziare, giustamente, le convergenze tra la morale di Torquato e quella filodemea. Cfr. pure Lucret. 3, 79-86 e Diog. Oin. fr. 19.

perché rivela che l'essere un buon cittadino risulta più utile del comportarsi in maniera incivile.

3. *La temperanza e il coraggio in città*

I successivi richiami alla connessione tra comportamento civile e condotta virtuosa figurano subito dopo la lode della sapienza, ossia nello studio della temperanza e del coraggio. Dato che il discorso di Torquato su queste due ἀρεταί non aggiunge molto di più a quanto si è già visto nei §§ 1-2, questa sezione sarà necessariamente più sintetica.

La temperanza è ancora una volta lodata per il suo carattere strumentale (I 14, 47-48). Torquato individua il suo massimo beneficio nella capacità di rinunciare ad alcuni piaceri, o di sopportare temporaneamente alcuni dolori, per ricavare maggior godimento ed evitare maggior sofferenza in futuro. Chi non riesce a restar saldo finisce ora (*tum*) in gravi malattie, ora (*tum*) in danni, ora (*tum*) nel disonore, anzi spesso (*saepe etiam*) nelle punizioni delle leggi e dei tribunali. È interessante notare che il discorso di Torquato mette risalto quest'ultima conseguenza negativa, che può essere interpretata come una rivolta del cittadino intemperante contro lo Stato e la società. Il *saepe etiam* serve appunto a distinguere l'infrazione delle leggi e della giustizia come un male più frequente delle malattie, dei danni e del disonore, la cui occorrenza più occasionale è espresso attraverso il ripetersi dell'avverbio *tum*. Torquato sottolinea nuovamente, allora, che una virtù inseparabile dal piacere trasforma in un onesto cittadino, consapevole che la scelta di non abbandonarsi oggi a un piacere che va contro lo Stato o la società garantirà piaceri ben più grandi nell'avvenire.

Minor accento politico è invece riconosciuto al coraggio (I 15, 49), *i.e.* l'abilità di sopportare la paura della morte e il dolore, ricavando da questa una condizione di quiete piacevole. Torquato menziona, infatti, varie conseguenze negative in cui incorrono coloro che non sanno comportarsi coraggiosamente, di-

sposte in ordine di frequenza. Molti (*multi*) rovinarono per mancanza di autocontrollo amici e parenti, parecchi (*non nulli*) la patria, i più (*pleri*) se stessi. Secondo Torquato, dunque, l'assenza di coraggio crea maggiori danni al singolo che alla comunità, diversamente dalla mancanza di temperanza, che determina maggiori danni alla società. Forse la spiegazione sta nel fatto che, per liberarsi dalla sofferenza, la maggior parte dei codardi sono indotti a commettere suicidio. Nessuna parte del discorso di Torquato accenna a questa possibilità, ma dato che sia Epicuro (*ap. Sen. Ep. ad Luc. 24, 22-23 = fr. 496-498 Us.*) che Lucrezio (3, 972-975) argomentavano che un individuo potesse paradossalmente bramare e darsi la morte per liberarsi dalla paura di morire, non si può escludere che il punto sia dato per implicito. Malgrado tale ridimensionamento, tuttavia, anche al coraggio epicureo è riconosciuto un'importante valenza strumentale e civile. Esso impedisce a moltissime persone di far del male agli amici, ai parenti e allo Stato, sulla scia degli allettamenti di alcuni piaceri e dolori immediati.⁴⁷ E dato che Torquato diceva che è proprio a causa di queste tentazioni che uno viene meno ai doveri imposti dalla comunità (cfr. di nuovo I 10, 33), ne deriva che essere coraggiosi è uno comportamento virtuoso e civile, perché tutela gli *officia* che chi vuole diventare felice ha interesse a rispettare.

La principale differenza delle virtù della temperanza e del coraggio rispetto alla sapienza è il fatto che esse non indicano *perché* non bisogna andare contro lo Stato. Esse aiutano a mantenersi saldi sui dettami sapienti già appresi. Il loro carattere è dunque procedurale, o per meglio dire estendono l'applicazione della sapienza alla vita felice. Si tratta dell'identica dottrina espressa con altre parole da Epicuro nell'*Epistola a Meneceo*, quando scrive che la saggezza da cui derivano tutte le altre virtù

⁴⁷ Armstrong 2011, 117. Il valore strumentale del coraggio è poi in Diog. Laert. X 120, che dice che tale virtù non si genera per natura, bensì per calcolo dell'utile (cfr. qui Mitsis 2014, 116-118). Di diverso avviso sarà Dem. Lac. *PHerc.* 1012, col. 67, 4-7, che parla della naturalità delle ἀρεταί.

è più ‘eminente’ della filosofia.⁴⁸ Abbiamo così una riprova in più di come la prospettiva di Torquato non deroghi dallo spirito originario della scuola epicurea.

4. *La strumentalità della giustizia*

Resta da parlare della virtù della giustizia, il cui portato politico è scontato e dichiarato in Torquato.⁴⁹ L’argomento affrontato in questo saggio mi spinge a concentrarmi qui sulle sezioni che descrivono apertamente il rapporto del giusto e dell’ingiusto verso la città.

Comincio dal secondo tipo. A detta di Torquato, l’ingiusto tipico cerca con le sue attività illecite i mezzi per diminuire dolori e inquietudini, dunque tende al fine naturale del piacere, ma finisce stoltamente per aumentare la sofferenza.⁵⁰ I suoi atti gli procurano l’angosciante consapevolezza di essere nel torto e la paura che la sua malefatta venga prima o poi scoperta. Anche se non è detto esplicitamente, questo ‘ingiusto medio’ può essere corretto e riportato sulla retta via. Solo in alcuni (*in quibusdam*), infatti, il commettere ingiustizia accende l’impulso a commettere azioni ancora più ingiuste, sicché essi non possono disimparare il vizio e devono essere incarcerati, o eliminati.⁵¹ Dappprincipio, gli ingiusti sono colpiti dal sospetto e dal pettegolezzo della comunità (16, 50), che presumibilmente accresce l’inquietudine e la paura di cui si è detto. Col passare del tempo, essi vengono poi puniti e investiti dall’odio dei cittadini (16, 51; ma

⁴⁸ Il punto è messo particolarmente in chiaro da Alberti 2008, 189-191.

⁴⁹ Cfr. I 16, 50-53. I contributi ancora fondamentali sulla giustizia epicurea sono Philippon 1910, Goldschmidt 1977, Mitsis 2014, 122-143, a cui rimando per approfondire. Utili anche Müller 1972, 89-111; Annas 1998, 405-415; Konstan 2007, 149-153.

⁵⁰ Cfr. qui Alberti 2008, 196-198.

⁵¹ Cfr. il finale di 16, 51: *ut coërcendi magis quam dedocendi esse videantur*. La frase implica, a mio avviso, che chi non è un ingiusto che gode nel praticare un’ingiustizia rientra tra coloro che possono essere corretti e non meritano la reclusione / l’eliminazione.

cfr. già I 10, 33). Non è chiaro se questi due effetti siano correlati, ossia se l'astio della comunità nasca dalla punizione inflitta pubblicamente alla persona ingiusta (o viceversa, se i concittadini portino il delinquente in tribunale perché lo odiano già), oppure se siano due esiti diversi. In questo secondo caso, Torquato direbbe che alcuni ingiusti scontano la pena subendo un processo, altri vivendo in una società dove nessuno vuole loro bene. Sia che sia vera l'una o l'altra interpretazione,⁵² quel che importa è che si sottolinea come l'ingiustizia non ripaghi in nessun modo. Torquato sostiene con forza che tale vizio non procura quei piaceri che si desidera ottenere tramite pubbliche nefandezze.

Se l'ingiusto subisce i danni della punizione e del pubblico ludibrio, ne segue per converso che chi è giusto riceve i benefici contrari (I 16, 52-53). La giustizia spinge a non infrangere le leggi e offre, così, il senso di pace che manca a chi teme sempre di essere sorvegliato e punito dalla comunità. Essa poi determina non l'odio, bensì la stima e l'affetto dei concittadini,⁵³ che a sua volta fanno nascere nell'anima del giusto un senso di gioia (*iucunditas*) e di sicurezza – cioè del bene che, come si è visto nel § 1, è ricercato attivamente dalla virtù. Essere apprezzati e stimati dispiega, del resto, una vita sicura e il piacere più pieno

⁵² Filodemo sembra preferire la prima. Nella col. 5 del libro X della *Rhetorica* (ed. Sudhaus 1964, vol. 1, 234), egli riferisce che i tiranni vengono spesso puniti dai cittadini che li odiano (ma cfr. già Aristot. *Pol.* V 1312 b 17-34). Nel *De pietate*, invece, sostiene ora che bisogna detestare coloro che trasgrediscono il culto legale degli dèi (coll. 25, 723-26, 729), ora che Socrate fu portato in tribunale dagli Ateniesi perché si era inimicato la cittadinanza (coll. 59, 1682-1691). In questo secondo caso, tuttavia, Filodemo non manca di sottolineare che Socrate fu punito ingiustamente, mostrando che l'odio della comunità possa scatenarsi anche contro un giusto.

⁵³ Per raggiungere questo legame affettivo, gli Epicurei potrebbero anche essere stati mossi a beneficiare occasionalmente, o indirettamente, la comunità. Cfr. i riferimenti citati in Roskam 2007, 120-125. Si noti poi che Diogene Laerzio riferisce che Epicuro ricevette onori dalla patria e asserì che il saggio deve porsi al di sopra dell'odio col ragionamento (X 9 e 117; sul secondo punto, cfr. anche Cic. *De fin.* II 26, 84). Questi *loci paralleli* confermano il portato genuinamente epicureo del discorso morale di Torquato.

in assoluto (*tutiores vitam et voluptatem pleniores efficit*), probabilmente perché non genera turbamenti psichici e fa sperare che, in tempi di difficoltà, si potrà contare sul sostegno attivo della cittadinanza. Torquato sostiene, dunque, sintetizzando all'osso, che la giustizia non si coltiva di per sé, ma la si pratica per ottenere la perfetta integrazione nella città, che è una condizione massimamente piacevole.

Anche questa concezione concorda con gli insegnamenti Epicuro. Il carattere strumentale della giustizia era individuata da lui, infatti, nella capacità di dare il piacere dell'ἄταραξία, inducendo l'individuo a non commettere colpe che arrecano ansie terribili (*RS XVII e XXXIV, GV 7, il fr. 519 Us. = Clem. Alex. Strom. VI 2, 24, 10*). Epicuro e discepoli riconoscevano, inoltre, che la sicurezza o ἀσφάλεια è la ricompensa del giusto. E infine, anche il mettere l'accento sullo sperare nell'aiuto della comunità è in linea con gli insegnamenti epicurei, visto che un Epicureo identifica la felicità nel benessere della carne / dell'anima e anche nella fida speranza di conservarlo in futuro (*Epic. GV 33, fr. 22, 3 Arr². = Plut. Suav. viv. 1089 D 5-7*). Forse la sola aggiunta vera fatta da Torquato è l'idea che la giustizia produce gioia. Essa è una passione che non è esplicitato dai testi del maestro Epicuro e di altri Epicurei. Ma dato che forse il corrispettivo greco di *iucunditas* è la χαρά, e giacché questa è forse un piacere cinetico che subentra quando l'anima ha raggiunto l'ἄταραξία,⁵⁴ *i.e.* del fine a cui secondo Epicuro si mira tramite la giustizia, non si può escludere che Torquato non faccia altro che esplicitare un punto dato dal maestro per implicito. Chi ha raggiunto la quiete nella propria anima non potrà che provare gioia, cioè una variazione piacevole della consapevolezza di non avere nulla da temere dall'esterno.

⁵⁴ Sposo l'interpretazione di Liebersohn 2015.

5. Ancora sulla metafora anima-città

Possiamo trarre adesso una prima conclusione. Seppure ciascuna virtù disponga di capacità e finalità specifiche diverse, esse hanno il beneficio comune di indurre a essere un buon cittadino. L'Epicureo virtuoso ricava sempre piacere dal rispetto delle leggi e dal mantenersi fedele allo Stato o alla patria, che non tradisce né attacca per ricavare piccoli piaceri superflui. La conclusione appena tratta può trovare rinforzo nel passo di *De fin.* I 18, 57-58, di cui è utile citare il seguente estratto:

clamat Epicurus, is quem vos nimis voluptatibus esse deditum dicitis, non posse iucunde vivi, nisi sapienter, honeste iusteque vivatur, nec sapienter, honeste, iuste, nisi iucunde. neque enim civitas in seditione beata esse potest nec in discordia dominorum domus; quo minus animus a se ipse dissidens secumque discordans gustare partem ullam liquidae voluptatis et liberae potest. atqui pugnantibus et contrariis studiis consiliisque semper utens nihil quieti videre, nihil tranquilli potest

Epicuro – questo Epicuro che voi incolpate di occuparsi troppo dei piaceri – proclama a voce alta che non si può vivere piacevolmente se non si vive con sapienza, onestà e giustizia, e viceversa non si può vivere con sapienza, onestà e giustizia se non piacevolmente. *Infatti, né uno Stato può essere felice quando è in atto la rivoluzione né una casa quando sono discordi i padroni: tanto meno un'anima in dissidio e in discordia con se stessa può gustare alcuna parte di puro e libero piacere.* Del resto, trovandosi sempre in balia di tendenze e propositi contrastanti ed opposti, non può veder attimo di requie né di tranquillità.⁵⁵

Si ricorderà che la metafora era stata già impiegata in *De fin.* I 13, 44, durante la descrizione della sapienza. Questo passo poteva far credere che solo questa virtù placa le pulsioni aggressive dirette contro la città e quelle che distruggono la 'cittadella' dell'anima. L'estratto appena citato prova in modo inequivocabile che si tratta, invece, di una capacità dispiegata dal comportamento virtuoso in senso ampio. Non solo dunque la sapienza,

⁵⁵ Trad. Marinone 2010, 117; il corsivo è mio.

ma anche la temperanza e il coraggio e la giustizia, procurano il senso di pace nella città grande (= lo Stato) e la città piccola (= l'anima), che come si è visto nel § 1 si implicano olisticamente a vicenda. Seppure Torquato non lo dica direttamente, è chiaro che egli sta dicendo che la comunità non sarà felice, finché ogni singolo membro non sarà beata, e viceversa. L'impegno di un Epicureo sarà allora, anzitutto, quello trovare la quiete in se stesso, affinché la pace possa riverberarsi sulla comunità. Un altro insegnamento chiave di Epicuro era, del resto, che solo chi è utile a sé è utile ai molti,⁵⁶ o anche che solo chi è diventato sereno può infondere la serenità ad altri (*GV* 79).

Vi è un'altra aggiunta considerevole che possiamo ricavare dallo studio della metafora di Torquato, ripetuta in *De fin.* I 18, 57-58. Essa ci mostra che uno Stato e una famiglia felici consistono nello Stato e nella famiglia senza conflitti intestini, dove non è la competizione folle tra individui a dare valore all'insieme, bensì l'armonia dei suoi membri. Da un punto di vista epistemologico, inoltre, la metafora ci mostra che Torquato ricorre qui a un modulo argomentativo tipico della sua scuola. Si tratta dell'argomento per analogia, che consiste nell'inferire una proprietà occulta da una o più evidenze empiriche. In questo caso specifico, si parte dalla premessa evidente che uno Stato / una famiglia si auto-distrugge a causa delle lotte tra membri, per concludere che un individuo sta male per un analogo conflitto intestino. La conseguenza morale di questa argomentazione epistemologica è che Torquato 'politicizza', per così dire, lo spazio dell'anima. Vi è un rapporto di isomorfismo tra la città e la psiche, tanto che la seconda rappresenta in piccolo l'identico benessere che nella prima si manifesta in grande.

⁵⁶ De Sanctis 2012.

6. *L'amicizia. Torquato contro i cittadini epicurei timidiore?*

Sembra vi sia però un grande assente nel discorso di Torquato. Esso non dichiara esplicitamente una connessione tra la virtù dell'amicizia e la scelta di essere un buon cittadino. Nella sua trattazione sull'argomento (I 20, 65-70), infatti, Torquato si limita a mostrare che avere degli amici è sia indispensabile, poiché una vita senza φίλοι è dura ed esposta a rischi, sia cosa facile, per poi presentare tre interpretazioni epicuree dell'essenza della φιλία. Esse provengono da tre gruppi:⁵⁷

- 1) il gruppo di Epicurei che sostengono che l'amicizia ha valore strumentale, poiché è coltivata non di per se stessa, bensì per ricavare utilità e piacere sia a sé, sia ad altri;
- 2) il gruppo degli Epicurei più timidi (*timidiores*) che asseriscono che l'amicizia nasce sì dalla ricerca dell'utilità, ma poi si trasforma, grazie all'abitudine, in un legame di affetto disinteressato;⁵⁸
- 3) il gruppo di Epicurei che limitano l'amicizia al patto di reciproco sostegno che i sapienti stipulano tra loro.

Tuttavia, tra questi gruppi epicurei, quello dei *timidiores* menziona un interessante collegamento con la città, colmando così il vuoto lasciato aperto da Torquato. Conviene citare l'estratto che lo contiene (*De fin.* I 20, 69):

etenim si loca, si fana, si urbes, si gymnasia, si campum, si canes,
si equos, si ludicra exercendi aut venandi consuetudine adamare

⁵⁷ Cfr. per ciascuna posizione Packer 1938, 40-42; Müller 1972, 119-124; Konstan 1996, 396; Landolfi 1996, 881-892; Essler 2012; Mitsis 2014, 147-165.

⁵⁸ È probabile che questa teoria sia derivata da un'interpretazione di Epic. *GV* 23. Cfr. Diano 1948, 75; Armstrong 2011, 125-128; Essler 2012, 157-158; Mitsis 2014, 147-148. Il potere delle abitudini di distaccare dalla ricerca interessata del piacere è riconosciuto anche in Cic. *De fin.* V 25, 74 (= fr. 398 Us.). Lucrezio sostiene, di contro, che una pacifica convivenza tra uomo e donna avviene per lunga consuetudine (4, 1278-1287).

solemus, quanto id in hominum consuetudine facilius fieri poterit et iustius?

Ed invero, *se per l'abitudine siamo soliti affezionarci ai luoghi, ai santuari, alle città, alle palestre, al campo sportivo, ai cani, ai cavalli, ai divertimenti della ginnastica o della caccia, quanto non sarà più facile e più giusto che ciò si verifichi nelle relazioni abituali con gli uomini?*⁵⁹

L'aspetto originale dell'argomento elaborato dagli Epicurei *timidiore*s è che il legame disinteressato che prescinde dalla ricerca di ogni utilità non è limitato solo al rapporto tra esseri umani. Esso è esteso anche alla città nel suo insieme. Ne deriva che, come il contatto abituale determina a poco a poco uno slegarsi dalla ricerca dell'utile nei rapporti umani, così lo stesso accade nei rapporti con la patria e lo Stato. Dapprincipio, un Epicureo 'timido' si propone di rispettare l'una e l'altro per ricavare vantaggio. Gradualmente, però, egli si sente legato alle istituzioni da un puro legame di affetto. Ciò significa, nello specifico, che a questo stadio un Epicureo 'timido' non tradirà né attaccherà lo Stato e la patria perché vuole loro troppo bene. In generale, gli studiosi ritengono che tra questi *timidiore*s includano i seguaci di Metrodoro e Filodemo.⁶⁰ Si potrebbe però annoverare nelle loro fila, mantenendo la debita cautela, anche Tito Pomponio Attico e Fedro.⁶¹ Secondo la testimonianza del *De finibus* di Cicerone (V 1, 3), infatti, costoro provavano un particolare attaccamento alle rovine dei Giardini di Epicuro. Questi sono forse un esempio di 'luoghi' a cui gli Epicurei *timidiore*s si affeziono per abitudine e che sono disposti a proteggere, senza mirare a un vantaggio.

Come si rapporta Torquato verso questa lettura politica dei 'timidi'? Va premesso anzitutto che egli nutre un certo rispetto verso questo gruppo (I 20, 69). Torquato dice che essi sono

⁵⁹ Trad. Marinone 2010, 124-127; corsivo mio.

⁶⁰ Cfr. Essler 2012, 158, e Tsouna 2007, 28-31 e 261.

⁶¹ Così anche Hirzel 1882, 689-690. Lo studioso pensa però a Fedro e Zenone di Sidone, non a Fedro e Attico.

«abbastanza acuti» (*satis acutis*). Riconosce, inoltre, che la loro posizione più sfumata dipende, da un lato, dal tentativo di rispondere a coloro che – come Cicerone – attaccavano la dottrina epicurea dell’amicizia come incoerente o dannosa (cfr. *e.g. De fin.* II 24, 79-25, 80), dall’altro da un senso di reverenza o vergogna (cfr. *verentur*), che li spinge a credere che un rapporto basato solo sull’utile e sul piacere rende l’amicizia quasi zoppicante (*quasi claudicare*).

Detto ciò, si può supporre che Torquato aderisca all’interpretazione del primo dei tre gruppi sopra menzionati e si distanzi dai *timidiores*.⁶² Una prima prova si basa sui risultati raggiunti nei paragrafi precedenti. Se egli aveva argomentato che la condotta virtuosa è inseparabile dalla ricerca di un utile piacevole, è inevitabile che le sue simpatie vadano all’interpretazione della *φιλία* che è più vicina a questa prospettiva morale. Va poi sottolineato che dire che i *timidiores* sono «abbastanza acuti» implica che essi non sono acuti sino in fondo, al contrario di quelli del gruppo 1. Questi se la cavano facilmente, a suo avviso, nel rispondere alle critiche degli avversari della lettura utilitaristica dell’amicizia.⁶³ Torquato sottolinea, inoltre, che gli Epicurei cercano tramite gli amici la speranza dell’assistenza futura, la gioia di vivere (*iucunditas vitae*) e l’eliminazione dell’odio (I 20, 66-67). Questi sono esattamente gli effetti benefici che si ricavano coltivando la virtù della giustizia (lo si è visto nel § 4). Giova notare, infine, che Torquato suggella l’esposizione dell’idea di amicizia difesa dagli Epicurei del gruppo 1 con una citazione in traduzione latina della *RS XXVIII*

⁶² Qualcosa del genere pensano Hirzel 1882, 688-689, e Mitsis 2014, 149.

⁶³ Cfr. I 20, 66: *facile, ut mihi videtur, expediunt*. Accenno al fatto che Torquato poteva benissimo dissentire da altri Epicurei, come è attestato dai passi *De fin.* I 9, 31 e 17, 55. Nel primo, egli riferisce (senza abbracciarla) la tesi dei colleghi che vogliono che l’identità del bene con il piacere è colta per prenozione (cfr. qui Packer 1938, 19-21; Sedley 1996, 323-327; Tsouna 2007, 17 e 70-73; Verde 2013, 68-70 e 165-166). Il secondo afferma, invece, che sono nel torto quegli Epicurei che asseriscono che le virtù e i doveri sono desiderabili di per sé, dunque slegati dalla ricerca del godimento (la loro posizione è richiamata da Cicerone in *De fin.* I 7, 25).

di Epicuro, da cui si evince anche che la *φιλία* dipende dalla scienza della natura.⁶⁴ Dato che egli si propone di esporre le idee del maestro (cfr. *De fin.* I 8, 28), ciò potrebbe significare che ritenga che la prospettiva utilitarista vada abbracciata, perché più prossima alla dottrina originaria del maestro.

C'è certo sempre l'alternativa che Torquato apprezzi di più, invece, la tesi che l'amicizia si stabilisca col contratto tra saggi, sposata dagli Epicurei del gruppo 3. Costui non manca di notare che questa interpretazione è lecita, si traduce spesso (*saepe*) in realtà, ma soprattutto che non vi è niente di più adatto per conseguire la gioia di vivere (I 20.70). O ancora, è lecito pensare che Torquato consideri le tre interpretazioni come equipollenti e tutte capaci di condurre alla vita felice.⁶⁵ Preferisco dunque sospendere il giudizio sulla questione, proponendo però che le argomentazioni da me fornite provano che egli sarebbe forse meno propenso ad abbracciare la tesi dei *timidiores*, rispetto alle interpretazioni degli Epicurei dei gruppi 1 e 3.

Se l'ipotesi prospettata è vera, essa ci dice qualcosa della concezione politica che Torquato ha dell'amicizia. Respingendo l'affetto disinteressato che i *timidiores* nutrono verso la città, egli *de facto* crede che un Epicureo potrebbe rendersi amici i cittadini e la patria per interesse, *i.e.* per il piacere che si ricava. A parziale conferma, si può notare che è la stessa concezione strumentale della virtù che spinge Torquato a dire che non vanno traditi gli amici (I 15, 49). Essere un buon cittadino comprende in sé, dunque, un comportamento amichevole verso gli altri concittadini, mosso meno dagli affetti e più da un rapporto di sostegno/utile reciproco.

⁶⁴ Cfr. I 20, 28 e Tsouna 2007, 28. Sul legame tra amicizia e scienza della natura, è ancora fondamentale Arrighetti 1978. L'idea che Torquato potesse abbracciare questa prospettiva è rinforzata dalla sua conoscenza della fisica epicurea (I 8, 28; 19, 63-65; 21, 71).

⁶⁵ Calheiros de Lima 2014, 13-14.

7. *La virtù del buon cittadino: un'eccellenza 'sincretica'*

L'indagine svolta ha constatato che l'esercizio delle virtù epicuree ha una direzione civile e politica. Per ottenere il piacere e la speranza di mantenerlo in avvenire, ogni ἀρετή dispiega una condotta che porta a integrarsi con la comunità, le regole previste dalle leggi, i doveri che lo Stato pretende dai suoi cittadini, in cambio della sicurezza dai pericoli. Ciò fa sì che gli Epicurei guadagnino l'affetto e il sostegno dei loro concittadini, nonché la gioia di vivere in pace in una comunità priva di conflitti.

Questa conclusione finale ci permette di risolvere il problema da cui eravamo partiti. Esiste una virtù epicurea del buon cittadino? La risposta è in parte positiva, in parte negativa. Negativa perché resta il fatto che una simile ἀρετή non è nemmeno citata per allusione nel discorso morale di Torquato, ossia nella trattazione più esauriente a noi giunta della concezione epicurea della virtù. Ma la risposta è anche in parte positiva, in quanto la si può ricavare tra le righe. La virtù del buon cittadino non è una virtù a sé o autonoma, perché è per così dire una forma di eccellenza 'sincretica'. Essa non è che una *summa* della condotta virtuosa dispiegata da tutte le ἀρεταί singole. Si diventa, in altri termini, un buon cittadino solo dopo aver appreso la sapienza, la temperanza, il coraggio, la giustizia e l'amicizia, poiché ciascuna virtù offre una motivazione stringente a preferire l'integrazione nella città alla volontà di rovesciarne l'assetto.

Ammesso che questa ricostruzione sia vera, ne deriva anche, per concludere, che tra la virtù del cittadino e la saggezza non vi è separazione, secondo l'ottica epicurea. Questa inferenza aggiuntiva richiede poca dimostrazione. Poiché il § 132 dell'*Epistola a Meneceo* dice chiaramente che tutte le ἀρεταί discendono dalla φρόνησις, e giacché non è possibile essere un buon cittadino senza praticare appunto le varie virtù, allora non si può dare una virtù del πολίτης separatamente dalla saggezza. La prospettiva epicurea potrebbe allora prevedere, contro Platone e

Aristotele, che nessuno è in grado seriamente di obbedire a chi comanda e di ricavare tutti gli oggettivi vantaggi del caso, senza anche essere saggio.

Ciò ha tra le sue conseguenze immediate la divaricazione tra i σοφοί intrinsecamente felici e gli stolti condannati senza la virtù all'infelicità. In questo senso, ad esempio, l'obbedienza alle leggi diventa una misura coercitiva atta a trattenere i malvagi dal danneggiare i buoni, più che una creazione in sé positiva.⁶⁶ Tra il mondo dei Sofisti, di Platone, di Aristotele e quello di Epicuro / Torquato sono avvenuti dei cambiamenti epocali, che hanno compromesso la fiducia nell'idea che chi non è eccellente possa trovare pace, armonia e felicità in questa terra. Il benessere è raggiunto unicamente dai migliori che compiono un estremo sforzo morale e intellettuale. Tutti gli altri si barcameneranno in una vita di stenti e di conflitti interiori, che, come Lucrezio (2, 1-61), Torquato guarda con distacco e piacere dall'alto della sua indubbia superiorità etica (*De fin.* I 19, 63).

Abbreviazioni*

Arr ² .	Arrighetti, <i>Epicuro: Opere</i> (Arrighetti 1973)
Dem. Lac.	Demetrio Lacone, <i>Aporie testuali ed esegetiche PHerc. 1012 in Epicuro</i> (Puglia 1988)
<i>De elect.</i>	Filodemo, <i>De electionibus et fugis</i> (Indelli-Tsouana 1995)
<i>De ira</i>	Filodemo, <i>De ira</i> (Indelli 1988)
<i>De mus.</i>	Filodemo, <i>De musica</i> (libro IV = Delattre 2p.007)
<i>De piet.</i>	Filodemo, <i>De pietate</i> (Obbink 1996)

⁶⁶ E, di conseguenza, che legalità e giustizia non debbono necessariamente coincidere. Su questo aspetto, cfr. anche Epic. fr. 530 Us., Philod. *De elect.* coll. 11-12, Diog. Oin. fr. 56 Smith, Alberti 2008, pp. 97-103.

* La lista comprende solo le opere epicuree citate spesso nel testo principale o nelle note. Quelle richiamate un'unica volta sono accompagnate subito dal riferimento bibliografico all'edizione critica.

- Diog. Oin. Diogene di Enoanda, *Frammenti*: fr. 1-181 (= Smith 1992), NF 136-212 (= Hammerstaedt-Smith 2014, pp. 9-208)
- DK Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Diels-Kranz 1956)
- Metrodor. Metrodoro, *Frammenti* (ed. Körte 1890)
- SVF *Stoicorum Veterum Fragmenta* (ed. von Arnim 2006)
- Us. Usener, *Epicurea* (Usener 2007)

Bibliografia

- AA.VV., *Syzētēsis: studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante. Vol. 1*, Macchiaroli, Napoli 1983.
- A. Alberti, *L'arte del vivere. Aspetti dell'etica aristotelica ed epicurea*, Il Melangolo, Genova 2008.
- F. Alesse, *Τεκνοποιία e amore parentale in Epicuro e nell'Epicureismo*, «Cronache Ercolanesi», 41 (2011), pp. 207-215.
- M.C. Alexander, *The Role of Torquatus the Younger in the Ambitus Prosecution of Sulla in 66 B.C., and Cicero De Finibus 2.62*, «Classical Philology», 94.1 (1999), pp. 65-69.
- A. Angeli, *Lettere di Epicuro dall'Egitto (POxy. LXXVI 5077)*, «Studi di egittologia e papirologia», 10 (2013), pp. 9-32.
- J. Annas, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, prefazione di G. Reale, traduzione di M. Andolfo, Vita & Pensiero, Milano 1998 [ed. or. Oxford University Press, Oxford 1993].
- A. Antoni, *Le PHerc. 1384: édition critique*, «Cronache Ercolanesi», 42 (2012), pp. 17-94.
- D. Armstrong, *Epicurean virtues, Epicurean friendship: Cicero vs. the Epicurean papyri*, in J. Fish, K. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 105-128.

- G. Arrighetti (ed.), *Epicuro. Opere*, nuova edizione riveduta e ampliata, Einaudi, Torino 1973.
- G. Arrighetti, *Philia e Physiologia: i fondamenti dell'amicizia epicurea*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», 1 (1978), pp. 49-63.
- E. Asmis, *Philodemus's Poetic Theory and "On the Good King According to Homer"*, «Classical Antiquity», 10.1 (1991), pp. 1-45.
- C. Auvray-Assayas, D. Delattre (éds.), *Cicéron et Philodème: la polémique en philosophie*, Editions Rue d'Ulm, Paris 2001.
- C. Bailey (ed.), *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex. Vol. III: Commentary, Books IV-VI*, Oxford University Press, Oxford 1986.
- A. Barigazzi, *Sul concetto epicureo della sicurezza esterna*, in AA.VV., *Syzētēsis: studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante. Vol. 1*, Macchiaroli, Napoli 1983, pp. 73-92.
- Y. Benferhat, *Cives Epicurei. Les épicuriens et l'idée de monarchie à Rome et en Italie de Sylla à Octave*, Latomus, Bruxelles 2005.
- C. Binot, *Se faire un nom: les élites à la fin de la République romaine, entre tradition familiale et construction personnelle. Le cas de L. Manlium Torquatus (pr. 49)*, «Latomus», 72 (2013), pp. 625-641.
- T.R.S. Broughton, *L. Manlius Torquatus and the Governors of Asia*, «The American Journal of Philology», 111.1 (1990), pp. 72-74.
- R.D. Brown, *Lucretius on Love and Sex*, Brill, Leiden et alii 1987.
- S. Calheiros de Lima, *O êthos de Torquato e a refutação da ética de Epicuro no De finibus de Cícero*, «Praesentia», 15 (2014), pp. 1-25.
- L. Canfora, *Sulla diffusione dell'Epicureismo a Roma*, in L. Canfora, *Studi di storia della storiografia romana*, Edipuglia, Bari 1993, pp. 263-273.

- M.G. Cappelluzzo, *Per una nuova edizione di un libro della Retorica filodemea* (PHerc. 1004), «Cronache Ercolanesi», 6 (1976), pp. 69-76.
- C.J. Castner, *Prosopography of Roman Epicureans from the Second Century B.C. to the Second Century A.D.*, Lang, Frankfurt am Main et alii 1988.
- M. Conti, *Spunti politici nell'opera di Lucrezio*, «Rivista di cultura classica e medioevale», 24 (1982), pp. 27-46.
- D. Delattre (éd.), *Philodème de Gadara. Sur la musique. Livre IV*, 2 voll., Les Belles Lettres, Paris 2007.
- F. de Luise, *L'uomo buono e il buon cittadino nel III libro della Politica di Aristotele. Un punto di difficile convergenza tra etica e politica*, di prossima pubblicazione.
- D. De Sanctis, *Utile al singolo, utile a molti: il proemio dell'Epistola a Pitocle*, «Cronache Ercolanesi», 42 (2012), pp. 95-109.
- C. Diano (ed.), *M. Tullio Cicerone: De finibus bonorum et malorum. Libro primo*, La Nuova Italia, Firenze 1948.
- H. Diels, W. Kranz (Hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1956.
- T. Dorandi, *Filodemo. Gli stoici* (PHerc. 155 e 339), «Cronache Ercolanesi», 12 (1982), pp. 91-133.
- T. Dorandi (ed.), *Filodemo. Il buon re secondo Omero*, Bibliopolis, Napoli 1982.
- M. Erler, *Response to Voula Tsouna*, in C. Auvray-Assayas, D. Delattre (éds.), *Cicéron et Philodème: la polémique en philosophie*, Editions Rue d'Ulm, Paris 2001, pp. 173-178.
- M. Erler, *Epikur in Rom. Provokation oder Orientierungshilfe?*, in G.F. Chiaï, B.M. Gauly, A. Hatmann, G. Zimmer, B.M. Zapff (Hrsg.), *Athen, Rom, Jerusalem: Normentransfers in der antiken Welt*, Friedrich Pustet, Regensburg 2012, pp. 77-92.

- H. Essler, *Die Lust der Freundschaft und die Lust des Freundes von Epikur bis Cicero*, in M. Erler, W. Rother (Hrsg.), *Philosophie der Lust. Studien zum Hedonismus*, Schwabe, Basel 2012, pp. 139-160.
- J. Fish, *Philodemus' On the Good King According to Homer: Columns 21-31*, «Cronache Ercolanesi», 32 (2002), pp. 187-232.
- J. Fish, *Not All Politicians are Sisyphus: what Roman Epicureans were taught about Politics*, in J. Fish, K. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 72-104.
- J. Fish, K. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- D.P. Fowler, *Lucretius and Politics*, in M. Griffin, J. Barnes (eds.), *Philosophia Togata. Vol. 1*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1989, pp. 120-150.
- M. Gale, *War and Peace in Lucretius and the Georgics*, «Proceedings of the Virgil Society», 23 (1998), pp. 101-128.
- I. Gallo, *Vita di Filonide epicureo (PHerc. 1044)*, in I. Gallo, *Studi di papirologia ercolanese*, D'Auria, Napoli 2002, pp. 59-205.
- T. Gargiulo, *PHerc. 222: Filodemo Sull'adulazione*, «Cronache Ercolanesi», 11 (1981), pp. 103-127.
- S. Gastaldi, *Il cittadino e la sua virtù nella Politica di Aristotele*, in F.L. Lisi, M. Curnis (eds.), *The harmony of conflict: the Aristotelian foundation of politics*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2017, pp. 123-138.
- B. Gemelli, *Il primo Epicureismo romano ed il problema della sua diffusione*, in AA.VV., *Syzētēsis: studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante. Vol. 1*, Macchiaroli, Napoli 1983, pp. 281-290.
- B. Gentili, C. Prato (eds.), *Poetae elegiaci: Testimonia et fragmenta. Pars I*, Teubner, Leipzig 1988.
- G. Giannantoni, M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 1996.

- M. Gigante, T. Dorandi, *Anassarco e Epicuro "Sul regno"*, in F. Romano (ed.), *Democrito e l'Atomismo antico*, Università di Catania, Catania 1980, pp. 479-497.
- L. Giuliano, PHerc. 807: [*Filodemo, De morte, libro incerto*], «Cronache Ercolanesi», 39 (2009), pp. 207-280.
- V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, Vrin, Paris 1977.
- J. Hammerstaedt, *Der Schlussteil von Philodems drittem Buch über Rhetorik*, «Cronache Ercolanesi», 22 (1992), pp. 9-117.
- J.E. Heßler (Hrsg.), *Epikur. Brief an Menoikeus*, Schwabe, Basel 2014.
- R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften. Band II: De finibus. De officiis*, Olms, Leipzig 1882.
- G. Indelli (ed.), *Polistrato: Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, Bibliopolis, Napoli 1978.
- G. Indelli (ed.), *Filodemo. L'ira*, Bibliopolis, Napoli 1988.
- G. Indelli, V. Tsouna (eds.), [*Philodemus*]: [*On Choices and Avoidances*], Bibliopolis, Napoli 1995.
- G.B. Kerferd, *I sofisti*, trad. di C. Musolesi, Il Mulino, Bologna 1988 [ed. or. Cambridge University Press, Cambridge 1981].
- D. Konstan, *Friendship from Epicurus to Philodemus*, in G. Giannantoni, M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 1996, vol. 1, pp. 387-396.
- D. Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, nuova edizione riveduta, aggiornata e ampliata di *Some Aspects of Epicurean Psychology* (Leiden 1973), a cura di I. Ramelli, Vita & Pensiero, Milano 2007.
- A. Körte (ed.), *Metrodori Epicurei Fragmenta*, Teubner, Lipsiae 1890.
- L. Landolfi, *Cicerone e la φιλία epicurea, o le ambiguità del tradurre e del parafrasare*, in G. Giannantoni, M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 1996, vol. 2, pp. 879-893.

- D.F. Leão, P.J. Rhodes (eds.), *The Laws of Solon. A new Edition with Introduction, Translation and Commentary*, Tauris, London-New York 2015.
- Y. Liebersohn, *Epicurus' "Kinetic" and "Katastematic" Pleasures. A reappraisal*, «Elenchos», 36, 2 (2015), pp. 271-296.
- A.A. Long, *Pleasure and Social Utility – the Virtues of Being Epicurean*, in H. Flashar, O. Gigon (éds.), *Aspects de la philosophie hellénistique*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Geneve 1986, pp. 283-316.
- F. Longo Auricchio (ed.), *Ermarco. Frammenti*, Bibliopolis, Napoli 1988.
- N. Marinone (ed.), *Cicerone: Opere politiche e filosofiche*, UTET, Torino 2010.
- T.W. Martin, *Live unnoticed: an Epicurean maxim and the social dimension of Col 3:3-4*, in A.Y. Collins et alii, *Antiquity and humanity: essays on ancient religion*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001, pp. 227-244.
- S. Martina (ed.), *Solon: Testimonia veterum*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1968.
- S. Maso, *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Bibliopolis, Napoli 2008.
- S. McConnell, *Epicureans on Kingship*, «The Cambridge Classical Journal», 56 (2010), pp. 178-198.
- S. McConnell, *Lucretius and Civil Strife*, «Phoenix», 66, 1-2 (2012), pp. 97-121.
- S. McConnell, *Demetrius of Laconia and the Debate Between the Stoics and the Epicurean on the Nature of Parental Love*, «Classical Quarterly», 67, 1 (2017), pp. 149-167.
- P. Mitsis, *L'Éthique d'Épicure. Les plaisirs de l'invulnérabilité*, trad. d'A. Gigandet, Garnier, Paris 2014 [ed. or. Cornell University Press, Ithaca-London 1988].
- R.C. Monti, *Lucretius on Greed, Political Ambition and Society: de rer. nat. 3. 59-86*, «Latomus», 40 (1981), pp. 48-66.

- J.V. Morrison, *A Key Topos in Thucydides: The Comparison of Cities and Individuals*, «The American Journal of Philology», 115, 4 (1994), pp. 525-541.
- R. Müller, *Die epikureische Gesellschaftstheorie*, Akademie Verlag, Berlin 1972.
- J.H. Nichols, *Epicurean Political Philosophy. The De rerum natura of Lucretius*, Cornell University Press, Ithaca-London 1976.
- D. Obbink (ed.), *Philodemus. On Piety, Part I*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1996.
- A. Olivieri (ed.), *Philodemi De libertate dicendi libellus*, Teubner, Lipsiae 1914.
- M.N.P. Packer, *Cicero's Presentation of Epicurean Ethics. A Study Based Primarily on De finibus I and II*, Columbia University Press, New York 1938.
- E. Paratore, *L'Epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1960.
- A. Parisi, *Ricerche sul PHerc. 831*, Università degli Studi di Napoli Federico II, Napoli 2014.
- R. Philippson, *Die Rechtsphilosophie der Epikureer*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 23 (1910), pp. 289-337 e 433-446.
- E. Piergiacomi, *Storia delle antiche teologie atomiste*, Sapienza Università Editrice, Roma 2017.
- E. Puglia, *Frammenti da PHerc. 1158*, «Cronache Ercolanesi», 23 (1993), pp. 29-65.
- E. Puglia, *Demetrio Lacone. Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro (PHerc. 1012)*, precedono testimonianze su Demetrio Lacone ordinate da M. Gigante, Bibliopolis, Napoli 1988.
- M.M. Rambaud, *César et l'Épicurisme d'après les «Commentaires»*, in AA.VV., *Association Guillaume Budé: Actes du VIII^e Congrès* (Paris, 5-10 avril 1968), Les Belles Lettres, Paris 1969, pp. 411-435.

- J.T. Ramsey, *Cicero, pro Sulla 68 and Catiline's Candidacy in 66 BC*, «Harvard Studies in Classical Philology», 86 (1982), pp. 121-131.
- G. Roskam, *Live Unnoticed (Λάθε βιώσας). On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Brill, Leiden et alii 2007.
- P.H. Schrijvers, *Horror ac divina voluptas. Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Hakkert, Amsterdam 1970.
- D.N. Sedley, *The Inferential Foundations of Epicurean Ethics*, in G. Giannantoni, M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 1996, vol. 1, pp. 313-339.
- M.L. Silvestre, *Epicuro e la politica*, in S. Cerasuolo (ed.), *Mathesis e Philia: studi in onore di Marcello Gigante*, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 131-142.
- E. Spinelli, *Sesto, Epicuro e gli epicurei*, «Studi italiani di filologia classica», 9 (1991), pp. 217-229.
- S. Sudhaus, *Philodemus. Volumina Rhetorica*, 3 voll., Hakkert, Amsterdam 1964.
- A. Tepedino Guerra, *Il PHerc. 1678: Filodemo sull'invidia?*, «Cronache Ercolanesi», 15 (1985), pp. 113-125.
- A. Tepedino Guerra, *La scuola di Epicuro: Metrodoro – Polieno – Ermarco*, «Cronache Ercolanesi», 30 (2000), pp. 35-44.
- V. Tsouna, *Cicéron et Philodème: quelques considérations sur l'éthique*, in C. Auvray-Assayas, D. Delattre (éds.), *Cicéron et Philodème: la polémique en philosophie*, Editions Rue d'Ulm, Paris 2001, pp. 159-172.
- V. Tsouna, *The Ethics of Philodemus*, Oxford Clarendon Press, Oxford 2007.
- V. Tsouna (ed.), *Philodemus: On property management*, Society of biblical literature, Atlanta 2012.
- H. Usener (ed.), *Epicurea. Testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*, presentazione di G. Reale, trad. e note di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2007 [ed. or. Teubner, Leipzig 1887].

- P-A. Vander Waerdt, *Hermarchus and the Epicurean Genealogy of Morals*, «Transactions of the American Philological Association», 118 (1988), pp. 87-106.
- F. Verde, *Ancora su Timasagora epicureo*, «Elenchos», 31, 2 (2010), pp. 285-317.
- F. Verde, *Epicuro*, Carocci, Roma 2013.
- P. Vesperini, *La philosophia et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, École française de Rome, Rome 2012.
- H. von Arnim (ed.), *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, introduzione, trad. e note di R. Radice, presentazione di G. Reale, Bompiani, Milano 2006 [ed. or. Teubner, Leipzig-Berlin 1903, 1905, 1924].