

Articoli/Articles

LUCREZIO E IL SENSO DELLA MALATTIA NEL  
*DE RERUM NATURA*

FERNANDO ROSA

*SUMMARY*

*LUCRETIUS AND THE MEANING OF THE DISEASE IN  
"DE RERUM NATURA"*

*In De Rerum natura disease is represented as a real event (the well known Athenian plague during the Peloponnesian war, already in Thucydides); Lucretius describes it with great clinical precision, using both Thucydidean text and quotations from C.H. Lucretius underscores the subjective aspects of disease and suffering, emphasizing them in the description of the falling ill's anxiety for the forthcoming death. Disease is also examined in a metaphorical dimension, at the light of Epicurean thought- according to Lucretius the only doctrine which is able, teaching a correct concept of time, to reduce suffering.*

Lo scopo dichiarato dell'epicureismo è la elaborazione di una dottrina in grado di combattere il timore nei confronti degli dei e della morte: infatti come sostiene la XI massima capitale:

*Se non ci turbasse la paura delle cose celesti e della morte, nel timore che esse abbiano qualche importanza per noi, e l'ignoranza dei limiti dei dolori e dei desideri, non avremmo bisogno della scienza della natura<sup>1</sup>.*

La elaborazione da parte di Epicuro di un sistema atomistico derivato dalla tradizione di Leucippo e Democrito, dunque fortemente

*Key words:* Lucretius - Athens' plague - De rerum natura – Epicurus

materialistico, dimostra la mortalità dell'anima, permette al seguace di essere consapevole della natura edonista dell'uomo e dell'inutilità di preoccuparsi della morte e dell'aldilà. Tale scopo è ancora più accentuato nell'opera del massimo continuatore di Epicuro, il poeta latino Lucrezio, autore dei sei libri del *De rerum natura*. Proprio per questo aspetto, l'analisi di un tema come la malattia, in questo autore, appare particolarmente significativa. La malattia, infatti, come già la stessa assonanza suggerisce (*mors/morbus*) appare come stretta compagna della morte (*nam dolor ac morbus leti fabricator uterquest; III, 472*)<sup>2</sup>, rivelatrice di quel dolore che proprio la filosofia epicurea vuole sanare.

La malattia è trattata, tuttavia, solo saltuariamente nel poema, malgrado la narrazione della peste di Atene del 429-28 a.C., già descritta da Tucidide, sia la celebre conclusione del libro: essa permette di evidenziare alcuni aspetti del pensiero epicureo e lucreziano di assoluto rilievo. Oltre alla presenza del tema della malattia "in" Lucrezio infatti, potremmo innanzitutto distinguere una, vera o presunta, malattia "di" Lucrezio.

Si tratta di un argomento fortemente dibattuto, la cui origine deriva da un testo di San Girolamo. È la brevissima e unica "biografia" del poeta: all'anno 96 o 94 a.c. (a seconda dei codici) Girolamo dice:

*Titus Lucretius poeta nascitur: qui postea amatorio poculo in furorem versus, cum aliquot libros per intervalla insaniae conscripsisset, quos postea Cicero emendavit, propria se manu interfecit anno aetatis XLIV.*

Questo testo evidenzia tre aspetti: la presenza di una supposta malattia mentale (indotta, come spesso è tradizione negli antichi, da un filtro amoroso), la stesura dell'opera negli intervalli liberi da malattia ed infine una morte per suicidio. Fiumi di inchiostro sono stati riversati sul problema dell'attendibilità della notizia: molti autori hanno sottolineato una vena di angoscia nel testo, in contraddizione con

l'intento liberatorio del poema; una sorta di "antilucrezio in Lucrezio", come la definì Patin<sup>3</sup> nell'Ottocento. Tali tratti pessimistici si alternerebbero a fasi di entusiastica adesione alla dottrina del maestro Epicuro, per cui alcuni critici, come lo psichiatra Logre<sup>4</sup>, hanno addirittura diagnosticato una vera e propria patologia psichiatrica, una psicosi maniaco-depressiva in cui le fasi depressive e maniacali si alternano ciclicamente spiegando così il vario tenore e contenuto delle varie parti del poema<sup>5</sup>. Attualmente questa interpretazione sembra perdere peso fra la critica: Girolamo, infatti, costruirebbe la leggenda della follia e del suicidio del poeta in base ad affermazioni di Lattanzio ("delirat Lucretius") (*De opificio Dei* 6,1), autore cristiano fortemente avverso a Lucrezio per le sue posizioni materialiste e negatrici dell'immortalità dell'anima<sup>6</sup>. Il fatto di maggior rilievo è che questa lettura biografica condiziona pesantemente l'interpretazione del poema<sup>7</sup>. Lasciando provvisoriamente in sospeso questa problematica che riprenderemo successivamente, veniamo ora alla descrizione del tema della malattia "in" Lucrezio.

Lucrezio tratta espressamente delle cause della malattia in VI, 1090-1137 ma essenzialmente si occupa principalmente delle epidemie, argomento cui era fortemente interessata la tradizione medica antica. Secondo Lucrezio esistono particelle di tipo atomico "*multarum semina rerum*" che si trovano nell'aria e che possono essere di natura benigna o maligna. Quest'ultime sono le responsabili delle malattie. Tali agenti possono agire in due modi: o vengono portati dall'esterno "*extrinsecus*", oppure sono prodotti localmente per la duplice azione delle piogge eccessive o dell'ardore del sole. Giussani intende l'origine esterna come proveniente al di fuori del mondo. Ciò è confermato da alcuni versi precedenti nei quali la malattia si insinua nel mondo allo stesso modo delle tempeste ("*morbida visque simul, cum extrinsecus insinuat / et tempestates terra caeloque coortae / in caelum terrasque remotae iure facessunt*"; VI, 955-57)<sup>8</sup>.

Ogni parte della terra ha le proprie malattie, in accordo con la qualità dell'aria, che appare l'elemento patogenetico principale. Nelle diverse parti della terra prevalgono differenti malattie: l'elefantiasi sul Nilo, nel centro dell'Egitto, malattie dei piedi nell'Attica (*"Atthide temptantur gressus"*; VI, 1116) e agli occhi in Acaia (*"oculique in Acheis/finibus"*; VI, 1116-17). Se è chiaro il riferimento all'elefantiasi (il termine *"elephas morbus"* è utilizzato in questa accezione tecnica solo in questo caso nella letteratura latina, meno chiare sono le due malattie ai piedi (la gotta?, ma non si capisce perché in Attica debba essere più frequente, così come le oftalmie in Acaia. Secondo Godwin, Lucrezio sceglie semplicemente due nomi di parti della Grecia per citare due malattie situate agli estremi del corpo, appunto occhi e piedi)<sup>9</sup>. E' l'aria che a sua volta contamina le acque (*"aut in aquas cadit"*), la terra (*"aut fruges persidit in ipsas"*; VI, 1126) o gli alimenti umani (*"aut alios hominum pastus pecudumque cibatus"*; VI, 1127), ma è soprattutto tramite il respiro stesso che noi introduciamo l'aria contaminata (*"aut etiam suspensa manet vis aere in ipso/et, cum spirantes mixtas hinc ducimus auras, lilla quoque in corpus pariter sorbere necesse est"*; VI, 1128-30). Tale aria è in grado di contaminare allo stesso modo uomini e bestie, come avviene spesso nelle pestilenze del mondo antico; basti pensare al I libro dell'Iliade che colpisce il campo dei Greci per l'offesa fatta a Crise, sacerdote di Apollo o alle peste di Tebe nell'Edipo Re di Sofocle. Fin qui la descrizione rimane di tipo puramente scientifico, utilizzando nel contempo la tradizione ippocratica e l'interpretazione atomistica.

Le malattie devono però essere interpretate anche in una chiave più vasta, nel quadro degli eventi del cosmo. Il VI libro, infatti, tratta dei fenomeni naturali terrestri e celesti; nei versi che precedono la trattazione della peste, il poeta tratta delle eruzioni vulcaniche dell'Etna determinate dai flussi di materia all'interno delle viscere della terra. Tali flussi vengono significativamente paragonati alle malattie,

come l'ardore della febbre, il dolore in qualche parte del corpo, un gonfiore ad un piede, un dolore ai denti o agli occhi (VI, 655-664). L'analogia fra corpo dell'uomo e corpo del mondo (micro e macrocosmo) è, come è noto, molto frequente nella scienza antica: il mondo è interpretato come *makrànthropos*. Tale analogia può portare ad interpretare il cosmo come animato, alla maniera dell'uomo (basti pensare all'anima del mondo in Platone o negli stoici); nel pensiero epicureo, invece, l'analogia regge sul fatto che tutto è costituito da atomi, sia il corpo umano che il mondo. Si può risalire pertanto alla spiegazione dei fenomeni invisibili a partire da quelli visibili, proprio perché entrambi sono costituiti da atomi che si comportano in modo analogo<sup>10</sup>. Il cielo e la terra possono quindi generare gli elementi morbosi che permettono alle malattie di svilupparsi ("*haec tellus morbi caelumque mali fert, / unde queat vis immensi procresecere morbi*"; VI, 663-64) analogamente ("*sic igitur*"; VI, 665) il cielo e la terra ricevono gli elementi in grado di far tremare la terra, di lanciare attraverso mari e terre i vortici devastatori, di far traboccare il fuoco dell'Etna e di infiammare il cielo ("*toti caelo terraeque putandum est / ex infinito stasis omnia suppeditare, / unde repente queat tellus concussa moveri / perque mare ac terras rapidus percurrere turbo, / ignis abundare Aetnaeus, flammescere caelum*"; VI, 664-69). Allo stesso modo il poeta parla del lago Averno, presso Cuma, dal quale emanano esalazioni venefiche in grado di uccidere gli uccelli nelle vicinanze. Anche in questo caso, la terra contiene principi benefici o dannosi per gli esseri viventi ("*principio hoc dico, quod dixi saepe quoque ante, / in terra cuiusque modi rerum esse figuras; / multa, cibo quae sunt, vitalia, multaque, morbos / incutere et mortem quae possint accelerare*"; VI, 769-772). Corpo dell'uomo e corpo del mondo sono caratterizzati da un flusso continuo di materia che percorre un mondo in movimento perpetuo ("*nec mora nec requies interdatur ulla fluendi*"; VI, 933) che connette l'Etna, il lago Averno ma, come vedremo,

anche l'Atene della peste e che può essere indifferentemente portatore di vita o di morte e determinare gli sconvolgimenti terrestri e le malattie<sup>11</sup>.

Nei versi successivi, che costituiscono la celebre chiusa del poema, Lucrezio descrive nei dettagli una malattia epidemica particolare e sceglie la peste di Atene durante la guerra del Peloponneso, già descritta da Tucidide (II, 47-54)<sup>12</sup> del cui poema Lucrezio sembra per certi versi offrire una traduzione.

La descrizione si può complessivamente dividere in tre parti: le origini e le manifestazioni della malattia (VI, 1137-1229), i suoi effetti morali (VI, 1230-51) e il suo aggravamento per l'ingresso nella città delle popolazioni rurali vicine (VI, 1252-86). In realtà nel testo lucreziano sono presenti tre fonti principali: il testo tucidideo, alcuni testi del *Corpus hippocraticum* e aggiunte di Lucrezio stesso. Ma l'aspetto più rilevante è che la narrazione assume una duplice caratteristica: da un lato c'è la descrizione "oggettiva" dei sintomi della malattia, dall'altro l'interesse di Lucrezio si rivolge alla sofferenza (individuale e collettiva) degli ateniesi di fronte a tale evento. Questo è giustificabile pensando che per l'epicureo Lucrezio il vero scopo della dottrina non è la mera conoscenza, ma il raggiungimento della serenità dell'anima. Le due possibili interpretazioni (descrizione della malattia e delle sofferenze della malattia) si fondono nel testo. Commager fa rilevare che proprio le differenze fra il testo tucidideo e lucreziano sono la chiave di volta per sottolineare gli aspetti psicologici della pestilenza<sup>13</sup>. La scelta di descrivere la peste di Atene permette a Lucrezio sia una distanza spazio-temporale dagli avvenimenti sia di presentare in concretezza l'avvenimento storico verificatosi proprio nella città che circa un secolo dopo diede i natali ad Epicuro<sup>14</sup>.

L'inizio della descrizione lucreziana presenta i caratteri oggettivi del testo scientifico: l'origine della malattia, proveniente dall'Egitto

(come per Tucidide II, 48) viene solo modificata in base alla teoria eziopatogenetica dell'aria corrotta. La causa dei fenomeni morbosi è legata al movimento di masse d'aria, cioè di flussi di materia (*"Haec ratio quondam morborum et mortiferum aestus / finibus in Cecropis funestos reddidit agros / vastavitque vias, exhaustit civibus urbem"*; VI,1138-40), che, in questo caso, dall'Egitto (*"veniens Aegypti finibus ortus"*; VI, 1141) giunge sino all'Attica. La peste è una ulteriore conferma dei flussi di vita e di morte che percorrono la terra<sup>15</sup>. Lucrezio passa quindi alla descrizione clinica dei sintomi e della loro progressione: la malattia progredisce dalla testa (*"principio caput incensum fervore gerebant"*; VI, 1145) passando attraverso la gola e giunge al centro del petto. La malattia viene descritta come una vera e propria invasione del corpo: esiste, anzi, una metafora spaziale, una sorta di parallelismo fra l'invasione dell'Attica da parte della malattia e l'invasione del corpo. Segal sottolinea come in Lucrezio la metafora dell'invasione sia una delle caratteristiche della morte stessa che viene rappresentata proprio in termini di invasione dall'esterno. Tale metafora deriva da una stessa espressione di Epicuro per il quale nei confronti della morte siamo "una città priva di mura"<sup>16</sup>. Si tratteggia qui una prima significativa differenza rispetto a Tucidide: si tratta, oltre che di una aggiunta, di una precisa scelta di traduzione. Il termine utilizzato in greco è *kardía* che è termine tecnico e che non significa cuore, ma stomaco. Lucrezio invece utilizza il termine *cor* che significa "cuore" e al quale aggiunge l'aggettivo "*maestum*" (*"morbida vis in cor maestum confluxerat aegris"*; VI, 1152). Questo costituisce il primo passaggio alla descrizione della sofferenza degli ammalati: alle sofferenze della malattia si aggiunge una "angoscia ansiosa" (*"Intolerabilibus malis erat anxius angor / assidue comes"*; VI, 1158-59). La parte forse più significativa della sofferenza è pertanto rappresentata da questa angoscia che si accompagna alle manifestazioni cliniche del morbo ("*malis*" è interpretabile come dolore fisico)<sup>17</sup>.

Potremmo anche definirla come una sorta di ansia anticipatoria che aggrava le sofferenze. Esiste un riferimento al desiderio (in questo caso nella sessualità) come nel paragone del mitico supplizio di Tizio a quello dell'innamorato (*"Sed Tityos nobis hic est, in amore iacentem / quem volucres lacerant atque exest anxius angor/ aut alia quavis scindunt cupidine curae"*; III, 992-994).

I versi 1182-96 presentano i sintomi dell'avvicinarsi della morte ed è con tragica ironia che questa descrizione, tratta da testi medici ippocratici (soprattutto il *Prognostico*)<sup>18</sup> in cui si descrive l'imminenza della morte (*"multaque praeterea mortis tum signa dabantur"*; VI, 1182), sia preceduta dall'affermazione dell'impotenza della medicina stessa (*"mussabat tacito medicina timore"*; VI, 1179). Come è stato messo in luce, anche qui sembra che Lucrezio fraintenda il testo tucidideo che, invece, mette in evidenza l'impegno dei medici nel tentare, seppur inutilmente, di combattere la malattia, con il rischio della vita.

*Né i medici erano di aiuto, a causa della loro ignoranza, poiché curavano la malattia per la prima volta, ma anzi loro stessi morivano più di tutti, in quanto più di tutti si avvicinavano ai malati" (Thuc. II, 47, 4).*

Tale modifica del senso in Lucrezio è coerente con l'interesse del poeta, per il quale il vero problema è soprattutto quello della sofferenza soggettiva, della posizione del singolo individuo nei confronti della malattia e della morte e per la quale non vi è altra salvezza che la filosofia di Epicuro<sup>19</sup>.

Nei versi successivi la descrizione passa impercettibilmente dal dato oggettivo rilevabile sul paziente (*"lumina (...) oculorum expertia somno"*; VI, 1181; *"triste supercilium, furiosus vultus et acer"*; VI, 1184 *"creber spiritus aut ingens raroque coortus"*; VI, 1186 *"sudoris (...) madens per collum splendidus umor"*; VI, 1187; *tenvia sputa minuta, croci contacta colore / salsaque, per fauces rauca vix edita tussi"*;

VI, 1188-89) al sintomo soggettivo (“*perturbata animi mens in maerore metuque*; VI, 1183; “*sollicitae porro pleneaque sonoribus aures*”; VI, 1185). Questa descrizione porta ad evidenziare un secondo punto nella risposta dell’individuo alla malattia: oltre al timore, all’ansia anticipatoria, la malattia fisica determina sull’anima vera e propria alterazione delle condizioni della mente. “*Sollicitae*” (VI, 1185) è infatti un termine utilizzato per descrivere stati mentali<sup>20</sup>.

Lucrezio passa, quindi, a descrivere il progredire della malattia. Anche qui la metafora spaziale assume rilevanza: il freddo della morte procede dai piedi “*a pedibusque minutatim succedere frigus / non dubitabat*” (VI, 1191-92) sino al capo. La malattia nel corpo poteva avere una tendenza alla localizzazione poiché si spostava nei nervi, nelle articolazioni ed infine negli organi genitali stessi “*tamen in nervos huic morbus et artus/ ibat et in partis genitalis corporis ipsas*”; VI, 1206-07). Tale descrizione è derivata da Tucidide, ma con un’importante differenza: nel testo greco si parla di localizzazione del morbo nelle estremità “*kaì polloì steriskómenoi touíton diéfeugon*” (Thuc, II, 49,8): in Lucrezio, viceversa, si assiste all’atroce spettacolo degli appestati che si amputano le membra per il timore della morte, credendo di asportare così la malattia dal proprio corpo (“*et graviter partim metuentes limina leti / vivebant ferro privati parte virili,/ et manibus sine nonnulli pedibusque manebant / in vita tamen (...)*”; VI, 1208-11). Il timore ansioso, le alterazioni mentali non solo hanno peggiorato la sofferenza soggettiva ma hanno addirittura causato il danno fisico, l’inutile amputazione degli organi genitali. Il poeta passa a questo punto alla trattazione delle conseguenze sociali della peste nella città di Atene, ma soprattutto del timore per la malattia, dopo un breve interludio dedicato alle conseguenze della peste negli animali, con un’amplificazione del timore della morte: si va dalla descrizione dei segni della malattia a quella della sofferenza soggettiva degli ammalati, evidenziando come sia proprio il timore

della morte a peggiorare la sofferenza della malattia. Ciò è ribadito nei versi 1230-34, in cui si assiste alla scena del malato immobile, in attesa dell'evento fatale. Godwin fa rilevare che a differenza di Tucidide, in cui il timore degli Ateniesi riguardava il contagio, gli appestati di Lucrezio temono soprattutto la morte (*"Illud in his rebus miserandum magnopere unum / aerumnabile erat, quod ubi se quisque videbat/ implicitum morbo, morti damnatus ut esset, / deficiens animo maesto cum corde iacebat,/ funera respectans animam amittebat ibidem"*; VI, 1230-34)<sup>21</sup>. Le conseguenze del timore colpiscono animali e uomini in una sorta di ossessione collettiva: gli animali stessi evitano di toccare i cadaveri e addirittura mostrarsi in città per evitare il contagio (*"ut acrem exiret odorem"*; VI, 1217). Gli uomini, a loro volta, evitano di visitare i parenti ammalati per paura della morte (*"vitai nimios cupidos mortisque timentis"*; VI, 1240) ma sono ugualmente colpiti dalla malattia quasi per punizione (*"poenibat paulo post turpi morte maligna"*; VI, 1241) e tale punizione non è né scientifica né epicurea, anche perché coloro che, coraggiosamente prestano soccorso agli ammalati vengono ugualmente colpiti dal male (VI, 1243-46). Il quadro si complica ulteriormente perché agli Ateniesi si aggiungono gli abitanti delle campagne. L'ammalata, a questo punto, sembra essere divenuta la città stessa, teatro di orribili scene di morte (morti per strada, cumuli di cadaveri, bambini deceduti sui corpi dei genitori e, viceversa, corpi sudici e ulcerati) (VI, 1252-71): sono i corpi ad essere i protagonisti di questo finale, segni visibili del male che ha colpito la città (e infatti il termine *corpus/ corpora* compare per sette volte nei versi 1252-86). Come non era servita la medicina, tanto più a nulla serve la religione (sempre grande bersaglio polemico di Lucrezio in tutta l'opera), anzi la morte riempie di cadaveri i templi degli dei (*"omnia denique sancta deum delubra repletat/ corporibus mors exanimis"*; VI, 1272-73). Resta soltanto accennata, nella scena finale, una delle principali conseguenze del

timore della morte: l'aggressività. Gli Ateniesi collocavano i cadaveri dei propri cari sopra roghi eretti per altri lottando sanguinosamente piuttosto che abbandonare i propri cadaveri (“... *multo cum sanguine saepel rixantes potius quam corpora desererentur*”; VI, 1285-86).

La descrizione della malattia in Lucrezio presenta alcuni aspetti di rilievo. Innanzitutto, una certa precisione clinica derivata da un lato dal testo tucidideo (che è stato da sempre collegato con la letteratura ippocratica) ma anche da altri testi ippocratici<sup>22</sup> (specie il *Prognostico*), che alcuni ritengono mediata da altri autori (Epicuro stesso, Demetrio di Laconia e Asclepiade di Bitinia)<sup>23</sup>. Tale interesse scientifico non sembra però essere il più rilevante per Lucrezio. Con la terribile precisione degli incubi, in cui spesso i dettagli sono molto precisi, ma il cui possibile significato va al di là dell'immediata evidenza, il poeta si interessa prevalentemente al significato della malattia per il paziente (per dirla come gli anglosassoni alla *sickness*, più che al *disease*). La scientificità si fonde in maniera perfetta con la descrizione della sofferenza soggettiva, paradossalmente più accentuata nel poeta, che certamente non aveva visto la pestilenza, rispetto al testimone oculare Tucidide. Sono infatti le conseguenze psichiche che affascinano maggiormente Lucrezio. Si è già accennato che una malattia corporea può influenzare l'individuo attraverso due modalità: 1) una diretta influenza delle malattie corporee sulla mente 2) l'ansia anticipatoria legata al timore della morte e della sofferenza.

Già nel III libro nel corso di una lunga dimostrazione della mortalità dell'anima, il poeta accenna il problema della malattia. Egli sostiene che il corpo colpito da malattie influenzi anche l'anima (“*quin etiam morbis in corporis avius errat/ saepe animus*”; III, 463-64): ciò è determinato dall'influsso che il corpo materiale ha sull'anima, anch'essa, a sua volta, di natura materiale. Nelle malattie del corpo, la mente (Lucrezio usa per indicarla il termine *animus*) spesso si disperde e

il paziente delira: proprio questa influenza è prova della mortalità dell'*animus*, se esso può essere invaso dal contagio della malattia (*“quare animum quoque dissolvi fateare necessest / quando quidem penetrant in eum contagia morbi”*; III, 470-71). Gli esempi di Lucrezio sono rappresentati dalle conseguenze psichiche dell'ubriachezza (III, 476-83) e dall'epilessia (III, 487-94). La descrizione di quest'ultima ricorda il *Morbo Sacro* di Ippocrate (ma anche altri testi come il trattatello ippocratico *“Sui venti”*)<sup>24</sup>. Specialmente quest'ultimo, pur nelle differenze patogenetiche, condivide con Lucrezio la credenza della base fisica dei fenomeni morbosi psichici. Il testo, comunque, conferma una notevole precisione clinica nella descrizione della crisi epilettica. L'epilessia determina una corruzione dell'umore che sembra invadere tutto il corpo: solo quando l'umore corrotto si è ritirato nel suo ricettacolo (*“in latebras”*; III, 503), l'ammalato comincia a riprendersi.

La malattia in Lucrezio ha importanza soprattutto nella misura in cui è responsabile del dolore del singolo individuo. Tale dolore è, come si è detto, amplificato dall'ansia anticipatoria.

Nella dottrina di Epicuro il dolore è, infatti, rapportato alla durata. Nella terza massima capitale, infatti, si dice:

*Non dura ininterrottamente il dolore della carne, ma il massimo rimane il minimo tempo, e quello che appena supera il piacere della carne non dura molti giorni; anzi le lunghe malattie danno alla carne più piacere che dolore*<sup>25</sup>.

E ancora in un frammento di una lettera ad Idomeneo, citata da Diogene Laerzio e scritta da Epicuro nel giorno della propria morte, avvenuta per calcolosi vescicale:

*Era il giorno beato e insieme l'ultimo della mia vita quando ti scrivevo questa lettera. I dolori della vescica e dei visceri erano tali da non poter essere maggiori; eppure a tutte queste cose si opponeva la gioia dell'anima*

*per il ricordo dei nostri passati ragionamenti filosofici. (Diog. Laer. X,22 fr.138 Usener)<sup>26</sup>.*

E nello Gnomologio Vaticano: *“Facilmente disprezzabile è ogni dolore: quello che ha forte la pena ha breve la durata, quello che dura nel corpo ha blanda la pena”*(Gn.Vat.4)<sup>27</sup>. Nel pensiero del maestro Epicuro la partita del dolore (ma anche del piacere) si gioca in rapporto al tempo, che non appare come un ente reale in cui siamo immersi o che ci condiziona, ma semplicemente come rapporto fra stati che possono essere corpi in movimento o stati dell’animo<sup>28</sup>. Il tempo di Epicuro può essere assimilabile a un tempo “atomico”, fatto di istanti ciascuno dei quali ha in sé la propria pienezza. Infatti: *“L’infinito tempo ed il finito hanno ugual quantità di piacere, ove si misurino i limiti di esso con la ragione”* (Mass.cap. XIX)<sup>29</sup>. Pertanto il vero piacere epicureo non è il piacere in movimento, “catastematico” dei cirenaici ma il piacere a riposo, dell’assenza di movimento, con la caratteristica puntiforme dell’istante. Allo stesso modo il dolore appare sopportabile per la sua breve durata (quasi istantanea); d’altronde esiste un’altra possibilità di combatterlo ed è rappresentata dal piacere del ricordo. La memoria rende presenti alla mente questi istanti di piacere e riesce ad alleviare il dolore. Ancora Epicuro:

*Bisogna curare i mali presenti con il grato ricordo dei beni passati, e con la coscienza che non è possibile far sì che non sia avvenuto ciò che è avvenuto* (Gn.Vat. 55)<sup>30</sup>.

Il tempo, pertanto, anche in Lucrezio, appare l’ostacolo principale al piacere e l’elemento che peggiora il dolore. Negli ammalati di peste, infatti, ciò che causa il maggior dolore è proprio questo stato psichico che anticipa, teme ciò che verrà dopo, cioè la morte. La coscienza della morte e la sua anticipazione, infatti, riguarda anche

gli uomini primitivi, quando venivano assalito dalle fiere e divorati o morivano in seguito alle ferite, privi di soccorso (V, 988-998). Anzi, questa descrizione è proprio posta da Lucrezio al passaggio fra assoluta ferinità degli uomini e l'inizio della civiltà vera e propria.

La concezione del tempo epicurea poteva avere due conseguenze possibili: da un lato, come si è detto, il tempo istantaneo, in cui ogni istante è separato dall'altro e ha la sua pienezza, un istante che sembra valere un'intera vita. Questo è esemplificato dalla posizione epicurea di Orazio sintetizzata nei celebri versi "*Dum loquimur fugerit invida aetas / carpe diem quam minimum credula postero*" (Hor, Od. I,11)<sup>31</sup>. Tuttavia, secondo Luciani, il tempo lucreziano non è il tempo dell'istante isolato, ma quello dell'eternità. Per sfuggire al dolore, Lucrezio, contrariamente ad Epicuro, ritiene che la morte possa essere la soluzione possibile, dato che in essa non c'è sensazione, né pena possibile. La morte per gli appestati di Atene va quindi attesa come una liberazione, mentre l'atteggiamento fortemente negativo è l'attaccamento alla vita ad ogni costo<sup>32</sup>. E' forse significativo che Lucrezio, nella descrizione della peste, non citi quel brano di Tucidide che descrive quegli Ateniesi che nell'ora della peste si dedicano ai piaceri: questo atteggiamento infatti è per certi versi una delle possibilità offerte all'uomo di fronte al dolore ma non è quella prescelta dal poeta che anzi in altri versi critica coloro che, durante i banchetti, evocano la morte per giustificare i piaceri della vita ("*Hoc etiam faciunt, ubi discubere tenentque / pocula saepe homines et inumbrant ora coronis, / ex animo ut dicant: 'brevis hic est fructus homullis; / iam fuerit neque post umquam revocare licebit'*"; III, 912-15).

Alcuni aspetti del tempo puntiforme, tuttavia, persistono anche in Lucrezio, soprattutto l'idea che il dolore sia amplificato dall'attesa, cioè dall'anticipazione del tempo futuro. Di questo aspetto molti sono gli esempi nel poema, anche nelle parti non collegate alla malattia.

Uno di questi è la trattazione del piacere amoroso con il consiglio di evitare le impegnative relazioni amorose che aumentano la pena di giorno in giorno (“*inque dies gliscit furor atque aerumna grave-scit*”; IV, 1069), accontentandosi del piacere fugace, il breve piacere dell’istante. Il senso della malattia si risolve pertanto nella sofferenza soggettiva, a sua volta legata al senso del tempo. Nell’ansiosa attesa consiste infatti gran parte del dolore: l’abolizione della temporalità permette la riduzione del dolore e, per questo, tempo come eternità e tempo quale, istante per certi, versi si possono identificare.

Un’opera come il *De rerum natura*, con lo scopo di diffondere il “verbo” epicureo, ha un finale indubbiamente cupo. Una descrizione come quella della peste di Atene non sembra a prima vista la posizione di un epicureo convinto. Questo (e molti altri aspetti) hanno alimentato la notizia del suicidio di Lucrezio: il libro VI terminerebbe a questo punto per la morte del suo autore. Alcuni interpreti hanno infatti ipotizzato che il vero finale del libro sia la descrizione progettata da Lucrezio, ma mai scritta, della beata sede degli dei negli *intermundia*. Questo porta a riprendere l’argomento iniziale, la malattia “*di*” Lucrezio. E’ certamente arduo, storicamente rischioso e forse ingenuo effettuare una vera e propria diagnosi psichiatrica su un testo come quello lucreziano. Alcune pagine del Perelli citano brani del *De rerum natura* associandoli ad un certo contenuto di pensiero del depresso o del maniacale. Sembra un’operazione arri-schiata, come se un testo poetico fosse scritto “in diretta”, di getto, a seconda del tono dell’umore e questo, in una poesia fortemente elaborata, come la poesia antica sembra arduo da dimostrare. Il finale del poema in realtà, come molti autori hanno evidenziato, presenta delle indubbie corrispondenza con il proemio, il cosiddetto inno a Venere. Come quest’ultimo è sotto l’insegna della vita (Venere), così il finale è sotto l’insegna della morte (Marte). Si tratta di una alternanza di movimento (vita-morte)<sup>33,34</sup> nel corso della natura in un

universo privo di scopo che all'uomo non è dato che di accettare (*"Cur anni tempora morbos/ apportant? Quare mors immatura vagatur?"*; V, 220-21). Anzi una pagina così tragica come la peste ateniese sembra essere una sorta di "test" finale da superare per l'aspirante epicureo: la contemplazione della natura nella sua totalità, con il suo potere di creazione ma anche di distruzione visto nella sua massima intensità<sup>35</sup>. Lucrezio, infatti, invita il lettore a confrontarsi con la paura della propria morte<sup>36</sup>. Nel testo della peste, infatti, il lettore sembra collocato al centro della scena: nella descrizione viene infatti spesso usata non la impersonale, descrittiva terza persona ma la seconda persona singolare, il "tu", quasi a sottolineare la compartecipazione del lettore alla scena.

La malattia, quindi si presenta nel poema con molteplici aspetti. Da un lato è reale (una peste storicamente nota), ma dall'altro è soprattutto metaforica. La peste di Atene (come altri brani, quali il sacrificio di Ifigenia, la *Magna Mater* ecc.) assumerebbe nell'ambito del poema quel significato che hanno i miti platonici: esemplificare in maniera vivida e simbolica delle verità morali<sup>37,38</sup>. Si tratta infatti, contemporaneamente, dell'esemplificazione del lato distruttivo della natura, ma anche del collasso individuale e sociale dell'uomo che non segue gli insegnamenti di Epicuro<sup>39</sup>. La malattia è pertanto a un crocevia di significati: da un lato è colei che rivela all'uomo la natura materiale non solo del proprio corpo, ma anche della propria mente e nello stesso tempo, per analogia, la fragilità del corpo umano e del corpo del mondo. La malattia è, infatti, come si è precedentemente detto, in continuità con le altre forze distruttrici della natura (i vulcani, il fenomeno degli Avernì) ed è modello di tali forze che ad essa vengono paragonate. La metafora si può leggere in entrambi i sensi: la terra stessa, se non ammalata, è certamente invecchiata e non dà frutti come un tempo, ricorda il vecchio contadino al termine del II libro (II, 1164-75). La malattia rivela all'uomo anche il senso del tempo al quale ci si può

sottrarre, sottraendo ad esso l'ansiosa attesa della morte: infatti solo un tempo "atomico", oscillante fra istante ed eternità, è in grado di ridurre il dolore umano. La malattia è, infine, un modello del collasso individuale, sociale e umano di fronte al lato distruttore della natura<sup>40</sup>. Solo chi si fa seguace del filosofo ateniese, pertanto, è in grado di sopportare in maniera adeguata il lato oscuro della vita, la sua totale assenza di senso. Il finale dell'opera, pertanto, sembra appositamente collocato in questo punto e non rimasto incompiuto. Il lettore, anzi, viene quasi stimolato a ricominciare dall'inizio la lettura del libro con il preciso scopo di stimolare ulteriormente il lettore all'apprendimento del "verbo" epicureo<sup>41</sup>. La tesi dell'antilucrezio in Lucrezio sembrerebbe pertanto dissolversi completamente.

Resta tuttavia ugualmente nel lettore la sensazione di una certa sensibilità morbosa nel poeta che lo porta all'utilizzo insistito di immagini di violenza, o addirittura macabre non solo nella descrizione della peste di Atene, ma anche in altri punti, quali ad esempio la celebre descrizione dell'utilizzo in guerra degli animali feroci (V, 1308-41). Addirittura l'amore non è risparmiato da immagini violente, tanto da far scrivere a Concetto Marchesi: *"si ha l'impressione che sia passato questo poeta attraverso le braccia di una donna e ne sia uscito come intossicato"*<sup>42</sup>. Forse è tale sensibilità ciò che può restare dell'antilucrezio in Lucrezio o della malattia "di" Lucrezio. Non si tratterebbe pertanto di una resistenza del pensiero, di una contraddizione nell'intimo di un poeta che vuole essere ottimista ma che nel fondo del suo animo rimane pessimista, ma semplicemente di una sensibilità particolare che anzi supporta coerentemente il piano dell'opera. Nel V libro Lucrezio tratta della storia dell'umanità che si presenta contraddittoria, caratterizzata indubbiamente dal progresso, ma anche da momenti ed aspetti di peggioramento morale, di grave violenza. E' come se si procedesse su due binari distinti: accanto al progresso materiale, si assiste sul piano morale a preoccupanti passi indietro. Malgrado gli indubbi successi, c'è pertanto

bisogno dell'insegnamento di Epicuro senza il quale c'è solo violenza e dolore. Allo stesso modo, anche il singolo individuo può superare attraverso l'insegnamento del maestro quel residuo di angoscia che può rimanere in fondo al suo animo. La storia di un seguace di Epicuro, può significare, nel singolo individuo, la stessa storia dell'umanità.

#### BIBLIOGRAFIA E NOTE

1. ARRIGHETTI G. (cur.), EPICURO, *Opere*. Torino, Einaudi, 1970.
2. Il testo latino segue la seguente edizione, che non viene più citata successivamente: *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex edited with prolegomeni, critical apparatus and commentary by Cyril Bailey*. Oxford, Clarendon Press, 1947.
3. PATIN M., *L'Anti-Lucrèce chez Lucrèce*. In: *Études sur la poésie latine I*. Paris, 1878, pag.117-137.
4. LOGRE J.B., *L'anxiété de Lucrèce*. Paris, Janin, 1946.
5. PERELLI L., *Lucrezio poeta dell'angoscia*. Firenze, La Nuova Italia, 1969.
6. CANFORA L., *Vita di Lucrezio*. Palermo, Sellerio, 1993.
7. GIANCOTTI F., *Introduzione a "Lucrezio". La natura*. Milano, Garzanti, 1994.
8. TITI LUCRETI CARI *De rerum natura libri sex edited with prolegomeni, critical apparatus and commentary by Cyril Bailey*. Oxford, Clarendon Press, 1947.
9. LUCRETIUS *De Rerum natura VI edited with commentary by John Godwin*. Warminster, Arias & Philips, 1991.
10. SCHIESARO A., *Simulacrum et Imago*. Pisa, Giardini, 1990.
11. CLAY D., *Lucretius and Epicurus*. Ithaca and London, Cornell University Press, 1983.
12. DONINI G. (a cura di), TUCIDIDE, *Le storie*. Torino, Utet, 1982.
13. COMMAGER H.S. jr, *Lucretius' Interpretation of the Plague*. Harvard Classical Study, 1957, 105-118.
14. SEGAL C., *Lucrezio. Angoscia e morte nel "De Rerum natura"*. Bologna, Il Mulino 1998.
15. CLAY D., op. cit. nota 11.
16. SEGAL C., op. cit. nota 14.

17. GODWIN J., op. cit. nota 9.
18. VEGETTI M., (a cura di), IPPOCRATE, *Opere*. Torino, UTET, 1976.
19. PHILLIPS J.H., *Lucretius on the inefficacy of the medical art*: 6,1179 and 6, 1226-38, pagg. 233-35.
20. GODWIN J., op. cit. nota 9.
21. GODWIN J., op. cit. nota 9.
22. BRIGHT D.F., *The plague and the structure of De rerum natura*. Latomus 1970; 30: 607-32.
23. BOYANCÉ P. *Lucrezio e l'epicureismo*. Brescia, Paideia, 1970.
24. CLAY D. *Lucretius, Epilepsy and the Hippocratic On Breaths*. Classical Philology 1970: 180-82.
25. EPICURO, op. cit. nota 1.
26. EPICURO, op. cit. nota 1.
27. EPICURO, op. cit. nota 1.
28. FALLOT J. *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicureo*. Torino, Einaudi, 1977.
29. EPICURO, op. cit. nota 1.
30. EPICURO, op. cit. nota 1.
31. ORAZIO. *Odi ed Epodi*. Milano, Garzanti, 1986.
32. LUCIANI S. *L'éclair immobile dans la plaine, philosophie et poétique du temps chez Lucrèce*. Louvain., Paris, 2000.
33. BRIGHT D.F., op. cit. nota 22.
34. GALE M., *Myth and poetry in Lucretius*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
35. SEGAL C., op. cit. nota 14.
36. CLAY D., op. cit. nota 11.
37. GALE M., op. cit. nota 34.
38. SEGAL C., op. cit. nota 14.
39. GALE M., op. cit. nota 34.
40. GALE M., op. cit. nota 34.
41. SCHRIJVERS P.H. *Eléments psychagogiques dans l'oeuvre de Lucrèce*. ACGB 1970; VIII: 370-76.
42. MARCHESI C. *Storia della letteratura latina*, Messina-Milano, Principato, 1930, I, pag.195.

Correspondence should be addressed to:

Fernando Rosa, Corso Mazzini 108-1, 17011 Albisola Superior, Ie SV, I;  
rosafern@tiscali.it