

Michele Pavan

La visione a venire

Sul materialismo di Lucrezio e Spinoza

ABSTRACT: This paper investigates Lucretius and Spinoza’s materialism like a perspective oriented on the problem of the event. The first part, in particular, is dedicated to the discussion of the physical and ethical aspects of the Lucretian concept of *clinamen*, intended as the expression of an event that breaks the continuity of the uniform rectilinear motion of matter. The last part attempts to trace, within the Lucretian theory of simulacra, a path of emancipation of our ability to imagine, on the model of the theory of knowledge formulated by Spinoza in Ethics. The aim is to outline an idea of vision as an event in which the viewer takes shape together with what he sees.

Keywords: materialism, event, *clinamen*, imagination, simulacra.

1. Lo spettatore materialista

“Non è sangue, è rosso”. Così risponde Jean-Luc Godard a chi afferma che “si vede molto sangue” nel suo *Pierrot le fou* (Godard, 1971, p. 227). La formula è provocatoria, ma pur sempre incontestabile, così come il fatto che *queste parole* sono macchie nere su sfondo bianco, o ammassi di punti che il cervello del lettore, proprio in quanto *legge*, converte subitamente in *segni di altre cose*. La macchia rossa su un corpo è sempre già sangue, le macchie nere in un testo sono sempre già parole. Per tale *quid pro quo* non solo a lettori e spettatori ma a un’intera cultura è di fatto precluso l’accesso immediato al reale. La formula godardiana risuona allora come un invito a *fare l’impossibile*, a vedere le cose *così come sono*, ancor prima che appaiano in quanto segni di altre. Essa compendia, in questo modo, una visione materialista del mondo¹. In *Pierrot le fou* c’è del rosso. La vista del sangue non è che il prodotto della conversione di questo fatto in *ciò che può significare o rappresentare* per chi guarda. Lo spettatore materialista è colui che frena l’impulso a intendere ciò che sta guardando in funzione dei significati che, volente o nolente, il suo sguardo veicola. Innanzitutto c’è del rosso. La constatazione visiva eleva lo sguardo *al di là delle aspettative*, nel senso di condurlo là dove non sembrava possibile farlo arrivare, ma anche e soprattutto di emanciparlo da un *sapere* che ne limitava indefinitamente il raggio d’azione. Utilizzando una metafora di Althusser, “il materialista [...] è [allora] un uomo che prende il treno *in corsa* (il corso del mondo, il corso della storia, il corso della propria vita), ma *senza sapere* da dove viene il treno né dove va” (Althusser, 2000, p. 141,

¹ Su questo punto si veda il *Ludwig Feurbach* di Engels, dove il pensatore tedesco afferma che “la concezione materialistica della natura significa semplicemente la comprensione della natura *così come essa è*, senza alcuna aggiunta esterna” (Engels, 1976, p. 91, corsivo mio).

corsivo mio). L'immagine rilancia il gesto a cui la formula di Godard sembra in qualche modo invitare: prendere *l'immagine* così com'è, *come va*². Lo spettatore godardiano incarna l'idea di un materialista di fronte allo schermo, pronto a cogliere quel che viene e a lasciar correre ciò che va, sospeso nell'eternità dell'*avvenire*, come uno spettatore kafkiano che impietrisce al passaggio del treno³.

2. La filosofia dell'evento fra Deleuze e Althusser

Si è soliti dire che il tratto distintivo del materialismo risiede nel principio di priorità dell'essere sul pensiero, della materia (o natura) sullo spirito, ma è altrettanto noto che la definizione deriva più dall'idea vaga dell'opposizione fra materialismo e idealismo che da un'analisi critica del fenomeno⁴. Se il materialista rivendica l'irriducibilità del *reale* alla realtà dell'*idea* è perché condanna la distorsione che di esso si produce nella mente per mezzo della coscienza. Egli immagina, dunque, non tanto che il reale si dia prima o al di là del pensiero, ma che esso – pensiero compreso – sia sempre *altro* da ciò che è per la coscienza. Per un materialista si tratterà di mostrare, come nota giustamente Deleuze parlando di Spinoza, “che non vi sono meno cose nella mente che oltrepassano la nostra coscienza che cose nel corpo che sorpassano la nostra conoscenza” (Deleuze, 2016, p. 20). La mente, tanto quanto il corpo (sia esso umano o di altro genere: animale, sonoro, linguistico...), consiste in un insieme eterogeneo di parti più piccole. E noi, in quanto esseri coscienti, non abbiamo alcuna idea di come le parti *infinitamente piccole* di una cosa si compongono fra loro, o con le parti di altre cose, dando vita a degli insiemi più grandi. Nelle condizioni date dalla nostra coscienza siamo in grado di cogliere solamente gli *effetti* di questi incontri, ovvero le cose finite, già fatte – siano esse corpi, idee o affetti – senza sapere nulla delle loro *cause*. Se il materialista si concentra sul reale a discapito delle idee bisogna concludere che è perché vuole cogliere, innanzitutto, l'*accadere* stesso delle cose, il loro *farsi*, compreso il meccanismo di formazione delle idee nella mente. Da questo punto di vista non è meno interessato al pensiero che alla materia in senso stretto. Si dirà piuttosto che assumendo la materia a modello egli opera “una svalorizzazione della coscienza in rapporto al pensiero”, perseguendo così “una scoperta dell'inconscio, e di un *inconscio del pensiero*, non meno profondo che l'*ignoto del corpo*” (p. 20).

Nel tentativo di definire una filosofia che abbia per oggetto l'inconscio, ovvero ciò che del corpo rimane ignoto alla coscienza, non avrà più alcun senso parlare di materialismo se con esso continueremo a

² Gilles Deleuze, nel suo *L'immagine-tempo. Cinema 2*, definisce in tal senso “il metodo del *Comment ça va* (come va) di Godard: non accontentarsi di cercare, fra due foto, ‘se va’ o ‘non va’, ma ‘come va’ per ciascuna e per entrambe” (Deleuze, 2001, p. 32).

³ La prima frase scritta nei *Diari* di Kafka recita: “Gli spettatori impietriscono quando passa il treno” (Kafka, 1977, p. 3)

⁴ Per un approfondimento di questo tema cfr. M. Bloch, 1990, cap. I, *Il termine e il concetto*, soprattutto a partire da p. 22 in avanti.

intendere il punto di vista di chi afferma il primato della materia sul pensiero, della pura presenza delle cose tangibili e finite sull'evanescenza delle immagini. Tutto cambia, invece, se con esso cominceremo a intendere una *filosofia dell'evento*, nel senso di un pensiero orientato all'*accadere* delle cose, a ciò che in esse è *processo di formazione* o *divenire*.

In uno scritto degli anni '80, *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*, proprio Althusser afferma che un tale pensiero – “che si oppone, come un pensiero totalmente altro, ai differenti materialismi codificati” (Althusser, 2000, p. 56) – è sempre esistito in seno al materialismo, rinvenibile in una lunga tradizione che da Lucrezio fino a Derrida – passando per Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Rousseau, Heidegger e Marx – sarebbe stata “quasi completamente misconosciuta nella storia della filosofia” (p. 56). Per definirlo, Althusser introduce una serie di termini apparentemente eterogenei: *materialismo aleatorio*, *della pioggia*, *della deviazione*, *dell'incontro*, *della presa*, *della contingenza*. Ognuno di essi è tuttavia accomunato agli altri per il fatto di rinviare a un concetto elaborato dal primo dei pensatori di questa corrente: il concetto del *clinamen*, introdotto per la prima volta da Tito Lucrezio Caro nel *De rerum natura*, e reso in italiano con i vari “inclinazione”, “declinazione”, “deviazione”. Niente indica meglio di esso il cambio di paradigma che tale corrente comporta internamente al materialismo e alla storia della filosofia.

3. Lucrezio e la fisica del *clinamen*

Tutto inizia con una *variazione sul posto*. Il che equivale a dire che il posto dell'inizio per questa fisica rimane semplicemente inassegnabile. Tutto inizia, anche, come voleva il dettato di Epicuro – di cui Lucrezio è il portavoce –, con una *pioggia di atomi*, o meglio, con una molteplicità di atomi che cadono parallelamente nel vuoto. Il poeta latino si trova fin da subito all'incrocio di due tesi inconciliabili. Già in Epicuro, e ancor prima in Democrito – il vero iniziatore dell'atomismo antico – la teoria del vortice, o turbine (*δῖνος*, *dinos*), che descrive “la forma primitiva di costruzione delle cose” (Serres, 2000, p. 14)⁵, implicava una deviazione minima degli atomi nella verticalità della caduta. Ma sia in Epicuro che in Democrito non si trova ancora il corrispettivo greco del termine *clinamen* (Epicuro, 2013, *Introduzione*, p. 10), così come non

⁵ Che degli abbozzi di una teoria del turbine siano già presenti in Epicuro ne dà testimonianza sempre Serres, nello stesso libro, poco più avanti: “ci sono troppi turbine nella *Lettera a Pitocle* di Epicuro” (p. 19); Cfr. Epicuro, 2013, p. 149-158. Per quanto riguarda la stessa teoria in Democrito, invece, cfr. Robin, 1982, p. 151-152 e i frammenti disponibili della *Piccola cosmologia* democritea, con particolare riferimento a quello che si ritiene possa essere l'inizio dell'opera (Reale, 2006, 68 B 5.1, pp.1327-1329). In una recente pubblicazione, Tommaso Tuppinì, nell'espone un'originale teoria del vortice, ne delinea al contempo una breve genealogia, che andrebbe appunto da Democrito fino alla “filosofia della complessità” di Edgar Morin, transitando per “l'atomismo di Lucrezio, la passione di Leonardo per i mulinelli idraulici, la cosmologia vorticoso di Bruno e di Cartesio, la scienza dell'Inghilterra vittoriana, il neo-atomismo di Michel Serres, la teoria delle strutture dissipative di Prigogine e Stengers” (Tuppinì, 2020, p.22).

vi è traccia di una teoria che descriva l'interruzione del moto rettilineo⁶. Da qui il problema: il turbine compare solamente a cose fatte. Bisogna ammettere la possibilità di un movimento, differente da quello rettilineo, che ne spieghi la formazione – e così quella di tutte le cose presenti in natura, essendo esse varianti più o meno elaborate di un turbine di materia.

Mostreremo a breve i termini in cui Lucrezio introduce questa *causa* nel secondo libro del *De rerum natura*. Segnaliamo per il momento che il suo colpo di genio consiste nell'averla posta *all'inizio* (Lucrezio, 2020, pp. 103-105, II, vv. 251-260). Dire che il *clinamen*, nonché la formazione stessa delle cose, avviene in un *secondo momento*, significherebbe ammettere l'esistenza del nulla prima dell'essere e dunque la nascita di tutte le cose dal nulla, contraddicendo in questo modo la tesi portante dell'intera dottrina epicurea: “non v'è nulla che derivi dal non essere” (Epicuro, 2013, p. 135). L'affermazione che esso accade fin da subito equivale invece a dire che fin da subito *c'è del mondo*; non come *già fatto*, evidentemente, ma come qualcosa che è sempre già *sul punto di farsi*. Tale idea inaugura una filosofia che pur facendosi beffe delle questioni classiche circa l'origine osa porre all'inizio *l'accadere stesso delle cose* anziché il nulla. Una “filosofia dell'*es gibt, del si dà così*” che riconverte il materialismo epicureo in un *pensiero dell'evento*, restaurando “una sorta di contingenza trascendentale del mondo” (Althusser, 2000, p. 60).

Ma una filosofia di questo tipo impone anche di confrontarsi con uno strano paradosso, ovvero una *deviazione* che, in quanto *originaria*, a differenza delle altre non può presupporre ciò da cui devia. All'inizio del secondo libro Lucrezio introduce – oltre alla discesa nel vuoto, determinata dal *peso* degli atomi – una seconda fonte del movimento atomico: *l'urto* (Lucrezio, 2020, p. 93, II, vv. 83-85). Con esso non si parla ancora di una *deviazione originaria*: nell'occasione dell'urto la deviazione *presuppone* la traiettoria verticale da cui l'atomo devia. La descrizione del *clinamen* comincia così dal verso 216. Il passaggio a un argomento differente è segnalato d'un tratto dal desiderio di far conoscere (*te rebus cognoscere avemus*) un aspetto non chiarito del movimento atomico, ovvero che

I corpi, quando cadono verticalmente trascinati nel vuoto
dal loro stesso peso, in un momento del tutto indefinito
e in un luogo incerto *si sviano un poco dal percorso*,
così poco che appena ne puoi dire mutato il cammino.

Se infatti non usassero deviare, precipiterebbero tutti in basso
attraverso il vuoto profondo simili a gocce d'acqua,
non si sarebbero prodotti gli scontri, non avrebbero luogo gli urti

⁶ Per quanto riguarda Democrito, la mancanza di una teoria della deviazione si giustifica da sé per il fatto che egli non pone a monte della sua fisica il moto rettilineo degli atomi. Per quanto riguarda Epicuro, invece, potrebbe anche dipendere dal fatto che non ci è pervenuta la sua opera per intero.

fra i corpuscoli primordiali: in tal modo la natura non avrebbe generato mai nulla (Lucrezio, 1997, p.173, II, vv. 217-224, corsivo mio).

La formula riflessiva “si sviano” risulta decisiva per cogliere il tratto singolare di questa deviazione, che a differenza della prima non è indotta da alcun che di esterno. Con essa comprendiamo che la traiettoria verso il basso, in realtà, non è mai perfettamente rettilinea. Gli atomi cadono e al contempo *declinano un po’* dal percorso (*spatio depellere paulum*), il tanto che basta a dire che il loro moto è cambiato (*tantum quod momen mutatum dicere possis*). Solo così, tra l’altro, è possibile che essi s’incontrino. Come potrebbero se ognuno si limitasse a percorrere una linea parallela alle altre? Dal momento che il loro cadere implica sempre già un *lieve declinare*, ciascun atomo invade, per così dire, le corsie percorse da quelli vicini, dando vita a degli urti. Non si dirà allora che gli atomi deviano in quanto urtano, ma che urtano proprio *in quanto deviano*. La deviazione è originaria, contemporanea (non successiva) al moto rettilineo uniforme. Il *clinamen* è la vera causa dell’urto, il quale è a sua volta causa di *deviazioni secondarie*, ma che non hanno nulla a che fare con il *clinamen* in senso stretto. Gilles Deleuze affermerà che non bisogna vedere nel *clinamen*

il movimento obliquo che verrebbe per caso a modificare una caduta verticale. Esso è *da sempre presente*: non è un movimento secondo, né una seconda determinazione del movimento che si produrrebbe in un momento qualunque, in un punto qualunque. Il *clinamen* è la determinazione originaria della direzione del movimento dell’atomo. È una sorta di *conatus*: una differenziale della materia, e appunto per questo una differenziale del pensiero (Deleuze, 2009, p. 237).

Era questo, in fondo, il pezzo mancante nel complesso puzzle dell’atomismo antico. Con Democrito vi è la prima esposizione del turbino atomico nel vuoto, da cui deriva la messa in forma di tutte le cose presenti in natura. Epicuro descriverà uno dei due moti che sottendono la formazione del turbine: la caduta degli atomi in funzione del peso. Lucrezio introdurrà il secondo: un movimento che nella caduta consente all’atomo di compiere una curva, scontrarsi (eventualmente) con un atomo vicino, e da qui produrre di collisione in collisione, nell’equilibrio metastabile fra due moti perpetui e asimmetrici (caduta e deviazione, *flussione e fluttuazione*⁷) la sagoma di un turbine, nonché la forma primitiva di costruzione delle cose.

Abbiamo a che fare con un movimento che pur determinando una deviazione *da qualcosa* – in questo caso *dal* movimento degli atomi in caduta libera – rimane pur sempre un *movimento originario*, non essendo successivo a ciò da cui consente di deviare. Si dirà così che il *clinamen* accade in un tempo, oltre che in

⁷ I due termini sono ripresi da Serres, 2000.

uno spazio, del tutto incerti (*incerto tempore, incertisque locis*), in uno spazio-tempo di cui non possiamo letteralmente sapere nulla, nemmeno una volta che il *clinamen* è accaduto. Esso andrebbe individuato, infatti, nel punto in cui l'atomo *inizia* una curva, là dove è *sul punto di formarsi* un angolo tra la retta della caduta e la curva disegnata dal *clinamen*. Tuttavia, la misurazione dell'angolo, e da qui la definizione spazio-temporale del *clinamen*, rimane evidentemente incerta, “non fissabile” (Deleuze, 2009, p. 237) proprio in quanto non corrispondente a un valore finito. Così, quando osservando la curva su un piano cartesiano si dice che la deviazione dell'atomo accade *qua*, essa accade *anche un po' più in là*, poiché esisterà sempre un punto più prossimo di quello indicato alla tangente della curva. A rigore bisognerebbe concludere che l'atomo non *inizia* propriamente a declinare, perché è evidente che in qualsiasi punto definito come *iniziale* il *clinamen* sarà sempre, in un certo senso, *già iniziato*. Ci illudiamo che esso accade *a un certo punto* perché crediamo a monte nella continuità del moto rettilineo, ignorando che il movimento complessivo disegna in realtà, ad ogni istante, un tratto di curva. Se questo è vero occorre allora attribuire agli atomi un'innata capacità (*potestas*) di opporsi alla caduta, ammettendo “che esista, oltre agli urti e ai pesi, una causa ulteriore del movimento atomico” (Lucrezio, 2020, p. 105, II, vv. 284-286).

4. All'altezza di *ciò che accade*

Pensare che il *clinamen* accade *a un certo punto* è spesso motivo d'incertezza. D'altra parte, questo pensiero continua a presupporre che in condizioni normali il moto rettilineo prosegua indisturbato, non escludendo la possibilità di prevedere dove e quando subirà un arresto. Tutto cambia, invece, se pensiamo che il *clinamen* *sta sempre già accadendo*. A queste condizioni non c'è istante in cui i successivi siano pronosticabili in maniera certa. Ciò che accade implica sempre un *salto nel vuoto* degli atomi, dei corpi, dei mondi.

Su questo punto si esprimerà similmente Nietzsche, descrivendo l'*accadere* come una “porta carraia” in cui comprendiamo che “tutte le cose diritte mentono”, “che ogni verità è ricurva” (Nietzsche, 2012, p. 184). A questa constatazione faceva poi seguire una domanda decisiva: se ogni attimo consiste in questo salto di cui non si conosce in anticipo l'esito, quanto sarà complicato allora, non tanto accettare, bensì *desiderare ogni volta questo salto*? Quanto diventerà difficile rispondere “sì” alla seguente domanda?

Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte? Graverrebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure, quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non desiderare più alcun'altra cosa che quest'ultima eterna sanzione, questo suggello? (Nietzsche, 1991, p. 236)

Essere all'altezza di ciò che accade significa *saper essere* ogni volta al di là delle proprie aspettative. Riconoscere la realtà del *clinamen* è il primo passo di un'etica orientata a fare di se stessi un evento impronosticabile, un salto nel vuoto. Essa implica in tal senso un procedere per gradi. Non solo bisognerà accettare che il *clinamen accade sempre* – prima di arrivare noi stessi a produrlo, desiderarlo, incarnarlo; dovremo anche imparare a riconoscere come ognuno di noi non smette mai, in un certo senso, di *occultarlo*. Siamo sempre un po' costretti a raccontarci che la vita è un moto rettilineo uniforme. È necessario, in fondo, per sopravvivere in un mondo che non sempre si rivela all'altezza di ciò che accade, e che soprattutto non smette di imporre a coloro che lo sarebbero le sue insensate condizioni. Dobbiamo fingere, dunque, di accettare questo gioco, senza smettere di giocare al contempo un'altra partita, in un *mondo sotterraneo*, più silenzioso e complicato del primo, forse, ma pur sempre all'altezza dell'avvenire, e dove la posta in palio è la possibilità stessa di cambiare l'altro, di renderlo all'altezza delle differenti forme di vita costrette ad abitarlo. Saremo comunque in buona compagnia: Democrito, Epicuro, Lucrezio, Bruno, Spinoza, Nietzsche, Heidegger, Serres, Deleuze...

Lucrezio è forse il primo a condividere la visione di un evento che il suo tempo, il suo mondo, non era ancora preparato a vedere. Lo testimonia “il silenzio di Cicerone” sui contenuti del *De rerum natura*, che rispecchierebbe, secondo alcuni, l'intento dell'oratore di sminuire “un avversario troppo scomodo” (Piazzi, 2009, p. 24; Canfora, 1993). Non diverso fu il caso di Bruno, che oltre a dover subire la messa all'indice delle opere fu costretto ad abiurare, ritornando sulle sue posizioni poco prima che il tribunale dell'inquisizione lo condannasse a morte (Ciliberto, 1996). Spinoza fu cacciato, con parole sonanti, dalla comunità ebraica di Amsterdam, reo di sostenere “orribili eresie” e commettere “azioni mostruose” (Giancotti, 1985). Nietzsche tentò invano di mostrare ai suoi contemporanei la portata di un evento epocale, di mostrare “le contraddizioni del suo tempo *di cui il suo tempo non voleva prendere atto*, contraddizioni che rimangono le nostre, quelle dell'età moderna” (Blanchot, 2015, p. 177, corsivo mio). Saremo in buona compagnia, certo, ma il sentiero da percorrere è impervio. La visione che da Lucrezio in avanti siamo chiamati a sostenere implica una radicale messa in questione dello sguardo.

Fin dall'elogio ad Epicuro, nel Primo libro del *De rerum natura*, il lettore è invitato ad accostarsi alla dottrina con “libere orecchie e animo sagace, lontano da tutti gli affanni” (Lucrezio, 1997, I, pp. 50-53). Da buon epicureo Lucrezio non dà mai per scontato che gli uomini riescano a ragionare con mente libera. Anzi, far sì che ciò avvenga, rischiarare la verità agli occhi del lettore, è esso stesso l'obiettivo del *De rerum natura*, conformemente all'idea di Epicuro per cui la filosofia è più un sapere medico, una “scienza liberatrice”, che un “lusso da professori” (Nizan, 1972, p. 35). Lucrezio è il “poeta medico dell'animo”

(Foscolo, 1972, p. 327) per il fatto di *trasferire il proprio sapere* a chi saprà esserne all'altezza⁸. Nel *De rerum natura* non troviamo, in tal senso, delle regole di condotta, ma ragionamenti atti a far comprendere al lettore la natura delle cose.

Tale obbiettivo è perseguito anche da Spinoza, per il quale gli uomini, se lasciati a se stessi, non hanno che una conoscenza di effetti separati dalle proprie cause (Spinoza, 2015, II, 28, p. 175). Oltre che un discorso sulla natura l'*Etica* è così un tentativo di trasformare *dall'interno* lo sguardo del lettore.

La *visione pessimistica* dell'umano, sia in Lucrezio che in Spinoza, è sempre già controbilanciata da una *fiducia incrollabile* nella ragione. Non solo: la prima è in entrambi i casi la condizione di possibilità della seconda: è necessario *riconoscere* con sguardo disilluso i limiti degli uomini, in modo tale che *nel renderne ragione* si scoprono al contempo le *potenzialità del pensiero*, e nell'entusiasmo della scoperta si pensi con maggior forza di prima, toccando il punto-limite della propria capacità di pensare.

Nel capitolo seguente, in una trama di continui rimandi fra l'*Etica* e il *De rerum natura*, cercheremo allora di mettere all'opera questa idea di elevazione che implica un *passaggio al limite*, mostrando come proprio là dove il pensiero *sembra* limitato (immaginazione o primo genere di conoscenza) il "poeta-filosofo" ritrova la forza per *riaprirlo all'infinito*, "dimostrando che la sua gravità contiene il segreto della leggerezza" (Calvino, 1988, pp. 13-14).

5. L'illusione della coscienza in Lucrezio e Spinoza

L'analisi critica del finalismo è un tratto distintivo sia di Spinoza che di Lucrezio⁹. Per quanto riguarda il primo, fin dall'Appendice alla Prima Parte dell'*Etica* assistiamo alla "considerazione dei fondamenti e delle cause da cui [...] questo pregiudizio trae la sua origine" (Spinoza, 2015, p. 91, I, appendice). Dal momento che "gli uomini nascono senz'alcuna conoscenza delle cause delle cose", quando comprendono che queste "contribuiscono non poco al raggiungimento del loro utile" ne traggono la conclusione "che ci sia uno, o più rettori della natura, dotati di libertà umana, che hanno tutto curato in loro favore e hanno fatto tutto per il loro uso" (p. 89).

Il *pregiudizio finalistico* – strettamente legato a quello *teologico* – trova le sue radici nell'ignoranza delle cause, e tale ignoranza dipende a sua volta dal fatto che l'uomo si accontenta di proiettare all'esterno l'unica

⁸ Su questo punto si veda in particolare libro I, vv. 140-148, dove Lucrezio, rivolgendosi nello specifico a Memmio – vero dedicatario del *De rerum natura* – dichiara che solo alla luce del valore che egli riconosce a quest'ultimo gli verrà semplice di sopportare la fatica che la trasmissione della dottrina di base comporta.

⁹ Su questo punto, e in generale sugli aspetti comuni al pensiero di Lucrezio e Spinoza, si vedano gli atti del convegno tenutosi su *Lucrezio e la modernità* nel 2007 all'Università di Milano-Bicocca (Del Lucchese, Morfino, Mormino, 2011) con particolare riguardo a *Lucrezio e la corrente sotterranea del materialismo* di Vittorio Morfino; *Dall'innata potestas alla strategia del conatus: Spinoza, o l'epicureismo in moto perpetuo* di Laurent Bove; *Lucrezio in Spinoza* di Augusto Illuminati; *Lucrezio ebraizzante: lettura spinoziana dell'Ecclesiaste* di Warren Montag.

cosa di cui ha coscienza fin dalla nascita: il fatto di agire in vista del proprio utile. L'elezione di questo fatto a spiegazione dell'origine delle cose del mondo fa sì che, per Spinoza, il *pregiudizio finalistico* scaturisca sempre da quello *antropocentrico*, il quale contiene già il primo, dal momento che l'unico aspetto della propria condizione che l'uomo può elevare a modello della condizione di tutte le altre cose, nonché l'unico di cui egli abbia effettivamente coscienza, è appunto il fatto stesso di agire *in vista* del proprio utile. Questi pregiudizi (finalistico, teologico, antropocentrico) non sono che differenti declinazioni di un'unica e medesima operazione della *coscienza*, con la quale essa *inverte l'ordine delle cose* scambiando gli effetti per cause (p. 91). Quando si ha coscienza, ad esempio, dell'effetto (gioia o tristezza) che un oggetto esterno produce in noi, *si fa come se* tale effetto sia la causa finale dell'oggetto esterno (finalismo) – o del Dio che l'ha creato (teologismo) – presupponendo che gli oggetti e le loro azioni si definiscano in funzione degli effetti che producono in noi (antropocentrismo).

Nel IV libro del *De rerum Natura* Lucrezio osserva similmente che quando gli uomini scoprono, ad esempio, che gli occhi sono utili per vedere, subito immaginano che questi siano stati creati per tal fine, basandosi su “un ragionamento errato che *rovescia il processo*, perché nulla è nato nel corpo perché noi possiamo farne uso, ma ciò che è nato, poi crea l'uso” (Lucrezio, 2020, p. 295, IV, vv. 833-835, corsivo mio).

Sostenere che il vedere esista *prima* degli occhi è per Lucrezio un'assurdità. Si può pure *crederlo*, ma non sarà mai possibile *dimostrarlo* per via empirica. Sappiamo infatti che il “vedere” è una funzione dell'occhio solamente in quanto *usandolo*, cioè componendo le sue parti con quelle della luce, produciamo la visione (IV, pp. 216-217). Allo stesso modo sappiamo che il “camminare” è una funzione delle gambe solamente in quanto facciamo di esse un certo uso (p. 295, IV, vv. 825-827). Lucrezio ristabilisce così il primato delle cose sulle loro funzioni, suggerendo che non vi è funzione se non in quanto *capita* di usare le cose in un certo modo¹⁰.

6. La critica del pregiudizio e il passaggio al *secondo genere di conoscenza*

Nell'analisi dell'operazione con cui la coscienza converte gli effetti in cause sia Lucrezio che Spinoza mostrano un errore di giudizio i cui effetti vanno ben oltre l'ordine dei discorsi metafisici, riguardando direttamente le osservazioni e le conclusioni che gli uomini traggono nella vita di tutti i giorni. Nei libri V

¹⁰ Su questo punto Giorgio Agamben, nell'ultimo volume di *Homo Sacer, L'uso dei corpi*, mostra chiaramente che nel passaggio sopracitato non solo Lucrezio affermerebbe l'antecedenza delle *membra* al loro *uso*, ma anche l'antecedenza dell'uso rispetto alla *funzione* che queste arrivano a svolgere, individuando in esso una prassi libera “da ogni teleologia prestabilita” (Agamben, 2015, p. 81).

e VI Lucrezio mostra gli errori interni alle spiegazioni che gli uomini forniscono degli eventi atmosferici. Spaventati dal fragore del tuono, dal bagliore del lampo, dall'urto tremendo del fulmine immaginano che tutto ciò sia *segno* dell'ira degli dei (V, vv. 1195), o di un loro occulto disegno (VI, vv. 384). La conversione degli effetti in cause, nonché la spiegazione di ciò che accade *in funzione* dell'effetto che provoca (in questo caso il timore), proietta nel fenomeno, o in chi l'ha generato, l'*intenzione* di provocare quell'effetto e di *comunicare* qualcosa a chi lo subisce, determinando l'interesse ad agire in relazione a cosa si crede che gli dei abbiano voluto comunicare producendo quel fenomeno, e in generale a guadagnarsi il loro favore. Così è accaduto che i popoli abbiano “riempito le città di altari” e “fatto sì che si accogliessero gli atti sacri rituali, gli atti sacri che ora sono in auge tra stati e luoghi civili” (Lucrezio, 2020, p. 405, V, vv. 1162-1165), e dunque che il pregiudizio finalistico “si sia cambiato in *superstizione*” – afferma Spinoza partendo dalle medesime premesse – mettendo “profonde radici nelle menti” (Spinoza, 2015, p. 89, I, appendice). Quelli che originariamente erano effetti, nel quadro di una mente sottoposta al dominio della superstizione diventano delle *cause efficienti*. L'effetto che un oggetto o un fenomeno esterno produce nella mente è esso stesso ciò che più di altro la determina ad agire in un modo anziché in un altro.

La superstizione guida gli uomini anche per quanto concerne il giudizio dei propri simili, condizionando conseguentemente le relazioni sociali. L'antipatia provata per qualcuno, ad esempio, nel quadro di una mente incline all'errore diventa *segno* del fatto che costui è *essenzialmente* antipatico e che, in quanto tale, non può che rappresentare una fonte di malessere. Si cade in errore, in questo caso, perché “l'idea d'un'affezione qualsiasi del Corpo umano – in questo caso l'antipatia che si prova per qualcuno – non implica la conoscenza adeguata del corpo esterno” (p. 169, II, XXV). Lo mostra molto chiaramente lo stesso Spinoza con l'esempio riportato nello scolio della Proposizione 17:

comprendiamo chiaramente quale differenza ci sia tra l'idea, per esempio, di Pietro, che costituisce l'essenza della Mente di Pietro stesso, e l'idea del medesimo Pietro che è in un altro uomo, per esempio in Paolo. Quella, infatti, spiega direttamente l'essenza del Corpo di Pietro stesso e non ne implica l'esistenza se non finché Pietro esiste; questa, invece, indica uno stato del Corpo di Paolo, anziché la natura di Pietro (pp. 155-157).

Se Paolo, nel giudicare la natura di Pietro, si attenesse unicamente all'immagine che ha di costui – la quale è descrittiva dello stato del corpo di Paolo stesso, o meglio, dell'effetto che si produce in Paolo quando le sue parti si compongono con quelle di Pietro – cadrebbe certamente in errore. Va detto però che per Spinoza l'immagine di Pietro in Paolo – che è tanto un modo dell'estensione che del pensiero – non rappresenta *di per sé* una fonte di errore. “La Mente – afferma più avanti – non erra in quanto immagina, ma solo in quanto si considera priva dell'idea che escluda l'esistenza delle cose che essa immagina a sé

presenti” (p. 157). Allo stesso modo, parlando dei sensi, Lucrezio sosteneva che “la parte più grande di loro ci inganna per il giudizio mentale che siamo noi ad aggiungere” (Lucrezio, 2020, p. 271, IV, vv. 464-465), e che non sia lecito “dar colpa agli occhi, pertanto, di questo difetto della mente” (p. 265, p. 386, IV, vv. 385-386)¹¹, come quando osservando da distante “le torri quadrate di una città”, non avendo un’idea adeguata della visione ci si persuade che esse siano rotonde per il semplice fatto che così appaiono agli occhi a quelle condizioni (p. 263, IV, vv. 353-363).

L’errore della mente non consiste nel percepire o nell’immaginare un corpo in un certo modo ma nel *credere* che tale immagine sia *rappresentativa* di ciò che quel corpo è in quanto *esistente* al di fuori di essa. Il primo passo da compiere per pervenire a una conoscenza adeguata della natura delle cose è dunque liberare l’immaginazione da questo pregiudizio (l’idea che si ha di Paolo non corrisponde alla natura di Paolo stesso così come l’immagine di una torre vista da distante non corrisponde a ciò che la torre è in quanto oggetto esistente al di là della visione). E questo non soltanto perché la natura delle cose è diversa da come ce la immaginiamo, ma perché l’immaginazione stessa, in quanto espressiva della *potenza del corpo e della mente*, va ben al di là dei limiti entro cui siamo solitamente *disposti a immaginare*.

Ognuno di noi, a forza di trovare delle somiglianze nelle cose che osserva, quando poi considerando un oggetto nuovo riconosce dei tratti simili a quelli di altri oggetti osservati in precedenza, immediatamente *viene spinto* a trarre un giudizio generale *in funzione* di essi. Se Paolo lega a un certo punto l’immagine di Pietro, ad esempio, all’idea di antipatia, ciò non dipende *semplicemente* dal fatto che Pietro risulta antipatico a Paolo in un dato momento, ma dal fatto che, nell’atto di giudicare, Paolo *seleziona* i tratti di Pietro per cui egli è simile ad altre persone considerate antipatiche. Il giudizio “Pietro è antipatico” implica così l’esclusione a monte di tratti non riconducibili all’idea di antipatia che è presente in Paolo quando giudica. È questa idea, dunque, a orientare il suo giudizio. Senza di essa Paolo non potrebbe nemmeno pensare all’antipatia di Pietro. Non avrebbe propriamente lo strumento necessario per riconoscere i tratti di Pietro riconducibili a essa. Idee come questa definiscono così il limite della nostra capacità di immaginare. Per metterle in discussione bisogna innanzitutto riconoscere che sono esse stesse le cause reali, per quanto immaginarie – *reali proprio in quanto immaginarie* – delle conclusioni che traiamo dall’esperienza.

Il giudizio “antipatico”, formulato per descrivere Pietro, non contiene in sé alcun errore. Esso è semplicemente l’effetto di qualcosa che ci illudiamo esista al di fuori di noi. Produrre una conoscenza adeguata, in questo caso, significherà riconoscere che Pietro risulta antipatico in funzione dell’immagine

¹¹ Su questa tesi secondo cui è l’opinione – e non i sensi o l’immaginazione – la vera fonte dell’errore, si noti quanto Spinoza sia vicino, non meno di Lucrezio, alla posizione di Epicuro, il quale sosteneva che “l’inganno e l’errore consistono sempre nel nostro aggiungere alcunché, con l’opinione, a ciò che attende di esser confermato o di non essere smentito [...] e ciò per un moto che si produce in noi, in stretta connessione con la facoltà immaginativa e tuttavia distinto da questa, per il quale si genera l’inganno” (Epicuro, 2013, p. 139, *Epistola a Erodoto*, 50).

che *noi* abbiamo di lui e non della natura di Pietro in quanto esistente *al di fuori* di noi. Se all'inizio il giudizio "antipatico" non era che un effetto scisso dalle proprie cause, in quest'ultimo caso è compreso alla luce dell'immagine da cui deriva – ovvero da un insieme di parti che *costituiscono* colui che lo produce e che, in quanto tali, lo *dispongono* a giudicare in una maniera anziché in un'altra – aprendo così, come di riflesso, alla possibilità di immaginare *diversamente* la natura di Pietro.

Questa conquista è il frutto dello sforzo con cui ci si pone al limite della propria capacità di immaginare, pervenendo a quella che Spinoza definiva una *conoscenza di secondo genere* o "idea adeguata delle proprietà delle cose" (Spinoza, 2015, p. 197, II, XL, scolio II)

7. La visione a venire. *Teoria dei simulacri e terzo genere di conoscenza*

Il problema è che non sempre siamo all'altezza della nostra capacità di immaginare. Cos'è allora l'immaginazione? Come si formano in noi le immagini? Il libro IV del *De rerum natura* gravita attorno a queste domande. Per Lucrezio – sulla base del dettato epicureo, primo manifesto di una visione materialista del mondo – l'immaginazione, tanto quanto i fenomeni che accadono nel mondo fisico, non è che un processo di composizione fra parti di materia¹². A differenza dei corpuscoli che compongono la materia solida, però, quelli da cui dipende la formazione delle immagini (*simulacra*) sono molto più sottili e implicano, come vedremo, una singolare composizione con le parti dei corpi entro cui si produce la visione.

Essi, come membrane staccate dalla superficie delle cose,
vanno volteggiando qua e là per l'aria,
ed essi stessi facendosi incontro al nostro animo
nella veglia e nel sonno ci atterriscono, quando spesso ci appaiono
prodigiose figure e pallidi fantasmi di estinti,
che mentre languivamo assopiti, sovente ci destarono di soprassalto
facendoci inorridire di spavento (Lucrezio, 1997, p. 333, IV, vv. 31-37).

Il passo prosegue con un invito a non credere "che le anime fuggano dall'Acheronte o che le ombre possano aleggiare tra i vivi né che rimanga alcunché di noi dopo la morte"; semplicemente "le tenui figure dei corpi" – siano essi vivi o cadaveri – "emanano dalle cose, dall'esterno del loro corpo", mantenendo

¹² Sulla questione della materialità dell'immagine in Lucrezio si veda il saggio di Rocco Ronchi, *La materia dell'immagine tra Lucrezio e Bergson*, in Solla, 2016, pp.103-117.

quasi del tutto inalterato “l’aspetto e la forma dell’oggetto”, così come accade quando “la sgusciante serpe lascia la sua veste fra gli spini”. Essi giungono, a *velocità infinita* e con somma leggerezza, fino a noi, dove componendosi con le parti del corpo danno vita alla sensazione (tatto, vista, udito, gusto, olfatto) e al pensiero.

Per quanto riguarda la genesi del pensiero, in particolare, Lucrezio afferma che i simulacri delle cose, essendo fatti “d’una trama molto più sottile di quelli che invadono gli occhi e stimolano la vista [...] penetrano attraverso le parti meno dense del corpo e stimolano al suo interno la lievissima essenza dell’animo eccitandone il senso” (p. 383, IV, vv. 728-731). Se capita poi di vedere immagini di “Centauri”, “membra di Scille”, “canine facce di Cerberi”, ciò si spiega per il fatto che prima di giungere ai corpi in cui stimoleranno la visione i simulacri di cose differenti possono comporsi fra loro nell’aria, producendo figure di corpi che in realtà non esistono.

Di sicuro infatti da cosa viva non si forma un’immagine di Centauro,
 ma, quando per caso si incontrano le immagini di uomo e cavallo,
 facilmente subito aderiscono, come ho detto più sopra,
 per natura sottile e tenue tessitura (Lucrezio, 2020, p. 289, IV, vv. 732-743).

Una volta che i simulacri penetrano nel corpo ha inizio il processo di pensiero vero e proprio.
 Cosa accade ora?

Ci si chiede anzitutto perché, di qualunque cosa prende
 il desiderio, subito pensi la mente proprio questo.
 Forse i simulacri tengono d’occhio il nostro volere,
 e non appena vogliamo ci si presenta l’immagine,
 se abbiamo a cuore il mare, o la terra, o infine il cielo? (p. 291, IV, vv. 779-783).

La verità è che in quel “solo istante di tempo” in cui percepiamo l’immagine, “si nascondono [in realtà] molti tempi, che ragione scopre esistenti” (p. 293, IV, vv. 794-796). Il processo di composizione dell’immagine è più complesso di quanto sembra. Nelle condizioni date dalla nostra coscienza non siamo in grado di cogliere *in che modo vengano alla mente le immagini*, sia durante la veglia che durante il sonno. Ma a un lucido esame della ragione scopriamo che, siccome sono sottili,

la mente non riesce a scorgere con precisione
 se non quelle cui *si protende*; perciò tutte le altre esistenti

si perdono eccettuate quelle a cui l'animo stesso *si volge*.

Esso infatti *si dispone* e si accende alla speranza di vedere

ciò che segue a ogni immagine: perciò questa s'avvera (p. 389, IV, vv. 802-806).

La mente, non essendo capace di vedere la totalità dei simulacri da cui è colpita in ogni istante, non può che scorgere quelli verso cui la sua attenzione è rivolta. Ma cos'è che determina questo "volgersi a", questo "protendersi" della mente verso qualcosa anziché qualcos'altro? Da una parte Lucrezio sembra vedere in esso una versione del *clinamen*: la mente *si volge*, per un'*innata potestas*, verso qualcosa anziché qualcos'altro. Dall'altra la questione è anche più complessa: la mente *si dispone* a immaginare *ciò che segue* in funzione di *ciò che spera di vedere*.

In entrambi i casi, non appena *vi è visione* questo *evento* istituisce *il limite della capacità di vedere* della mente.

Lo *istituisce*, potremmo dire, ma in modi differenti a seconda che si intenda la visione alla luce del primo o del secondo caso. Nel secondo, infatti, essa avviene entro limiti già stabiliti, nonché pre-fissati dalle speranze, o aspettative, che la orientano. Queste si formano nella mente di ognuno, definendo nel tempo "dei *percorsi aperti*, per i quali possano avere accesso gli stessi simulacri di cose" (Lucrezio, 2020, p. 305, IV, vv. 976-977, corsivo mio).

A causa di tali *dispositivi*, che gli psicologi chiamerebbero oggi *bias cognitivi*, non siamo mai del tutto affrancati dall'operazione con cui adeguiamo "ciò che si vede" a "ciò che vogliamo vedere". Ma quando cogliendo la loro esistenza in noi – ovvero elevandoci al *secondo genere di conoscenza*, giungendo al limite della nostra capacità di immaginare – comprendiamo che *in virtù di essi* tratteniamo certe immagini piuttosto che altre e selezioniamo determinati simulacri escludendone alcuni, ecco che allora, come per un *contraccolpo interno* a questa comprensione, la mente accede a un *terzo genere di conoscenza*, iniziando a considerare, per un tempo *non dato a priori*, un numero di simulacri tendente all'infinito.

Non sarà possibile definire quantitativamente *la visione che si forma* alla luce di tale contraccolpo, né in termini spaziali (il numero di simulacri che si riesce a trattenere), né in termini temporali. A queste condizioni l'unico valore che fa, letteralmente, la differenza, in quanto *differenziale* delle forze in gioco – l'*innata potestas* della mente e le *aspettative* che la guidano – è il *conatus* con cui ci si sforza di essere affetti da "più cose [o simulacri] simultaneamente" (Spinoza, 2015, p. 177, II, XXIX, scolio).

Anche in questo caso, come in quello del pregiudizio, l'evento della visione non potrà che istituire un nuovo limite, con la differenza che tale istituzione non avviene ora se non alla luce della *destituzione delle rappresentazioni* che fino a quel momento limitavano la messa in forma delle immagini. *Destituente* è dunque il movimento per mezzo del quale si è *gettati nell'infinità della visione*, o per il quale l'infinito stesso *viene alla visione* in un *istante istituente*.

8. Conclusione: l'infinito *nel* limite

Dal primo al terzo genere di conoscenza non ci si sposta di un solo passo dal *clinamen*. Questo *passaggio al limite* comporta solamente un cambio di prospettiva su di esso.

Il *clinamen* è l'evento della messa in forma di tutte le cose, ma la mente non coglie ad ogni istante il *novum* che il *clinamen* produce, essendo fondamentalmente incline a cogliere il proprio utile (*primo genere di conoscenza*). Per farlo, dunque, dovrà prima riconoscere, e da qui destituire, le rappresentazioni dell'utile che occultano le deviazioni del *clinamen*.

Il passaggio al *secondo genere di conoscenza* è letteralmente un *passo falso*, poiché non implica il superamento dei limiti del primo, bensì il loro riconoscimento, e da qui un modo differente di rapportarsi. *Riconoscere* che si valutano le cose in funzione del proprio utile è l'unico modo che abbiamo per *comprendere* che è possibile fare altrimenti. Tuttavia, per realizzare questa possibilità non sarà sufficiente né l'uno né l'altro. Bisognerà *scegliere*, a un certo punto, se tentare o meno di seguire il *clinamen*, se continuare il proprio percorso come se nulla fosse – fingendo che tutto proceda secondo rigidi schemi causali: abitudini, aspettative, speranze – o se modificare davvero il proprio modo di percorrerlo.

Il passaggio al *terzo genere di conoscenza* implica in tal senso un azzardo. Destituite le vecchie categorie si tratterà ora di considerare *ciò che accade* con occhi nuovi. Se è possibile *cogliere l'infinito*, ciò non può che accadere nello spazio-tempo in cui il *clinamen* è differente e tuttavia indiscernibile dal moto rettilineo. L'infinito che si vede in questo limite è, a rigore, un infinito *non dato, infinitesimale*. Essere all'altezza di ciò che accade significa riuscire a vederlo. Ma cosa vuol dire, precisamente, “vedere l'infinito”? Esso non può mostrarsi in un'immagine compiuta, altrimenti sarebbe già finito. Vederlo significa *esser là* dove un'immagine *sta per* formarsi. *Esser parte*, assieme a ciò che si vede, di un'immagine *a venire*.

Bibliografia

Agamben, G., 2015, *L'uso dei corpi*, Vicenza, Neri Pozza.

Althusser, L., 2000, *Sul materialismo aleatorio*, tr. it. Morfino V., Pinzolo L., Milano, Edizioni Unicopli; ed. or. 1993, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, in *Ecrits philosophiques et politiques*, tome I, Paris, Stock/Imec; 1993, *L'unique tradition matérialiste*, in “Lignes”, 18, pp. 71-119.

Blanchot, M., 2015, *La conversazione infinita. Scritti sull'«insensato gioco di scrivere»*, tr. it. Ferrara R., Torino, Einaudi; ed. or. 1969, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard.

Bloch, O., 1990, *Il materialismo*, tr. it. Durst M., Milano, Marzorati Editore; ed. or. 1985, *Le Matérialisme*, Paris, Presses Universitaires de France.

Calvino, I., 1988, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Milano, Garzanti.

Canfora, L., 1993, *Vita di Lucrezio*, Palermo, Sellerio Editore.

Ciliberto, M., 1996, *Introduzione a Bruno*, Roma-Bari, Laterza.

Deleuze, G., 2001, *L'immagine-tempo. Cinema 2*, tr. it. Rampello L., Milano, Ubulibri; ed. or. 1985, *L'image-temps. Cinéma 2*, Paris, Les Éditions de Minuit.

Deleuze, G., 2009, *Logica del senso*, tr. it. De Stefanis M., Milano, Feltrinelli; ed. or. 1969, *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit.

Deleuze, G., 2016, *Spinoza. Filosofia pratica*, tr. it. Senaldi M., Napoli-Salerno, Orthotes; ed. or. 1981, *Spinoza – Philosophie pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit.

Del Lucchese F., Morfino V., Mormino G., a cura di, 2011, *Lucrezio e la modernità. I secoli XV-XVII. Atti del convegno internazionale Università di Milano-Bicocca, 13-14 Dicembre 2007*, Napoli, Bibliopolis.

Engels, F., 1976, *Ludwing Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, tr. it. Togliatti P., Roma, Editori Riuniti; ed. or. 1888, *Ludwing Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie*, Berlin, Dietz.

Epicuro, 2013, *Opere*, tr.it. Isnardi Parente M., Torino, Utet.

Foscolo, U., 1972, *Scritti letterari e politici dal 1796 al 1808*, Firenze, Felice Le Monnier.

Giancotti, E., 1985, *Baruch Spinoza 1632-1677. Dichiarazione rabbinica autentica datata 27 luglio 1656 e firmata da Rabbi Saul Levi Morteira ed altri*, Roma, Editori Riuniti.

Godard, J.-L., 1971, *Il cinema è il cinema*, tr. it. Aprà A., Milano, Garzanti; ed. or. 1968, *Jean-Luc Godard par Jean-Luc Godard*, Paris, Éditions Pierre Belfond.

Kafka, F., 1977, *Diari. 1910-1923*, tr. it. Pocar E., Milano, Mondadori; ed. or. 1948, *Tagebücher*, New York City, Schocken Books Inc.

Lucrezio, 1997, *La natura delle cose*, tr. Canali L., Milano, RCS Libri.

Lucrezio, 2000, *La natura delle cose*, tr. Milanese G., Milano, Mondadori.

Nietzsche, F., 1991, *La gaia scienza*, in *Opere*, vol. V, II, Milano, Adelphi; ed. or. 1882, *Die fröhliche Wissenschaft*.

Nietzsche, F., 2012, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, tr. it. Colli G., Montinari M., Milano, Adelphi; ed. or. 1883, *Also sprach Zarathustra. Ein buch für alle und keinen*.

Nizan, P., 1972, *I materialisti dell'antichità*, Verona, Bertani Editore; ed. or. 1965, *Les matérialiste de l'antiquité*, Paris, Editeur François Maspero.

Piazzì, L., 2009, *Lucrezio. Il De rerum natura e la cultura occidentale*, Napoli, Liguori Editore.

Reale, G., a cura di, 2006, *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hebrmann Diels e Walther Kranz*, Milano, Bompiani.

Robin, L., 1982, *Storia del pensiero greco*, tr. it. Serini P., Torino, Einaudi; ed. or. 1951, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Editions Albin Michel.

Serres, M., 2000, *Lucrezio e l'origine della fisica*, tr. it. Cruciani P., Jeronimidis A., Palermo, Sellerio Editore; ed. or. 1977, *La Naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, Paris, Les Éditions de Minuit.

Solla, G., a cura di, 2016, *Cosa può un taglio? Filosofia, psicoanalisi e altre circoncisioni*, Napoli-Salerno, Orthotes.

Spinoza, B., 2015, *Etica*, tr. it. Durante G., Milano, Bompiani.

Tuppini, T., 2020, *Vortici. Forme dell'esperienza*, Napoli-Salerno, Orthotes.