

Lisa Piazzi

## Infinito e limite nell’universo lucreziano

ABSTRACT: The opposite and complementary concepts of infinity and limit are essential in Epicurean philosophical speculation and in particular in Lucretius’ *De rerum natura*. Through the analysis of some passages of the I, II, V and VI books, which deal with the question of the infinity of the universe and foreshadow the end of our world, the article will try to show the ethical implications of this teaching about the limit, also in relation to the discussion on death contained in the third book.

Keywords: Lucretius, nature, infinite, limit, end of the world

I concetti opposti e complementari di infinito e limite risultano centrali nella speculazione filosofica epicurea e in particolare nella versione che di essa ci trasmette Lucrezio nel *De rerum natura*. Tale centralità emerge fin dall’inizio del poema in quel passo programmatico che è il celeberrimo elogio di Epicuro del I libro: in quei versi il maestro, dopo aver sconfitto come un eroe epico il temibile mostro rappresentato dalla *religio*, osa anche abbattere gli stretti serrami delle porte della natura (1, 70-71), compiendo un metaforico viaggio oltre le mura fiammeggianti del mondo (vv. 72-74 *extra/ processit longe flammantia moenia mundi/ atque omne immensum peragravit mente animoque*). Da questo viaggio oltre i confini dell’universo, che si configura come una vera e propria *quest* degna di un eroe epico, una sorta di *Odissea* intellettuale, Epicuro riporta, come una spoglia in un trionfo, la verità sulla natura delle cose. Tale verità si compendia appunto nella conoscenza del limite: vv. 75-77 *quid possit oriri/ quid nequeat, finita potestas denique/ quanam sit ratione atque alte terminus haerens* (“cosa può nascere, cosa non può, e infine per quale ragione ogni cosa ha un potere limitato e un termine profondamente infisso”, trad. mia). Nel suo viaggio di conoscenza Epicuro percorre dunque l’universo infinito, ma la conquista più importante che riporta agli uomini è la consapevolezza dei limiti insiti nella natura di ciascuna cosa. Sulle implicazioni etiche di questo insegnamento relativo al limite tornerò nella seconda parte del mio intervento: per ora basti ricordare che il concetto ritorna anche nell’ultimo elogio di Epicuro nel proemio del VI libro (v. 25 *et finem statuit cupidinis atque timoris*, “fissò un termine al desiderio e al timore”<sup>1</sup>). L’idea del limite ricorre quindi in due passi programmatici che aprono e chiudono il poema e si richiamano a vicenda come in una

---

<sup>1</sup> Il termine *finis* etimologicamente è da riportare probabilmente al verbo *figo*, “infiggere, fissare” e indicherebbe come suo primo significato il palo fissato per confine (metafora analoga a quella del *terminus*). Negli autori latini a partire da Cicerone e Lucrezio (a cui tocca l’arduo compito di forgiare il lessico filosofico latino, superando la *patrii sermonis egestas*) diventa l’equivalente del greco *pèras* o anche di *tèlos*. In proposito si può ricordare una discussione contenuta in *De finibus* 3, 26 in cui Cicerone dichiara di aver impiegato di volta in volta vari termini latini per rendere l’espressione greca *tèlos*: *extremum*, *ultimum*, *summum* ma anche *finis*.

*Ringkomposition.*

Lucrezio stesso, seguendo fedelmente i *vestigia* del maestro, si pone a sua volta come guida del lettore del poema. La dimostrazione dell'infinità dell'universo è collocata da Lucrezio in posizione di rilievo nel finale del primo libro, il libro in cui si gettano le basi della dottrina epicurea: dopo la definizione dei principi epicurei degli atomi e del vuoto, dopo la confutazione delle principali teorie presocratiche sul tema dell'*archè*, dopo la celebre dichiarazione di poetica dei vv. 921 ss., Lucrezio affronta la questione dell'infinito considerandola preliminare alla comprensione dell'intero sistema filosofico che intende illustrare: possiamo anzi dire che l'infinito è per Lucrezio la “condizione ineliminabile per il dispiegarsi infinito sia degli atomi sia del vuoto” o anche che “l'infinito è dedotto dall'infinità del vuoto e della materia atomica” (Cfr. Salemme, 2011, p. 12). Dopo aver dimostrato l'infinità del tutto, infatti, Lucrezio passa a dimostrare l'infinità delle due componenti del reale, la materia (gli atomi) e il vuoto.

La dimostrazione dell'infinità dell'universo comincia ai vv. 951 ss. ed è introdotta da alcuni versi di ricapitolazione che enunciano il tema: dopo aver insegnato che gli atomi si muovono continuamente e velocemente nello spazio, occorre domandarsi se la loro somma abbia o meno un limite (di nuovo il termine chiave *finis*) e allo stesso modo bisogna chiarire se il vuoto (*inane*, detto anche *locus ac spatium*) sia anch'esso finito oppure illimitato (*immensum* – di nuovo il termine utilizzato già per il viaggio di Epicuro ai confini dell'universo – ... *vasteque profundum*<sup>2</sup>). La dimostrazione dell'infinità dell'universo si snoda poi attraverso quattro prove, che non sono esattamente argomenti distinti ma si coimplicano in quanto alcune sono corollari di altre:

- 1) ciò che è finito deve avere un'estremità, un limite appunto al di là del quale esiste qualcos'altro, ma al fuori dell'universo (*extra summam*) non c'è nulla, pertanto il tutto è privo di limite e di misura: in qualunque luogo dovessimo porci con la mente, saremmo sempre e comunque circondati dall'infinito;
- 2) se l'universo fosse finito, si potrebbe immaginare di arrivare al suo limite estremo e di scagliare da lì una freccia, la quale potrebbe o fermarsi, ostacolata da qualcosa, oppure volare oltre il limite: in entrambi i casi si deve comunque ammettere che esista qualcosa oltre i supposti limiti dell'universo;
- 3) se l'universo fosse delimitato, tutta la materia in virtù del suo peso sarebbe trascinata verso il basso e si depositerebbe sul fondo: non esisterebbero il cielo, il sole e i fenomeni celesti;

---

<sup>2</sup> Il termine *profundus* deriva da *pro* (nel senso di “lontano”) e *fundus*, cioè “senza fondo”, qualcosa di cui non si vede o non si tocca il fondo, con una connotazione visiva che lo rende più espressivo rispetto al sinonimo *altus*. Già in questi versi si delinea la visione dell'infinito come abisso, la cui contemplazione procura sensazioni di sgomento e di piacere insieme, che Lucrezio definirà in 3, 28-29 con l'espressione ossimorica *divina voluptas atque horror*: sgomento di fronte alla presa di coscienza della nullità dell'uomo di fronte a questa immensità, ma anche piacere per il brivido della conoscenza, in quanto l'uomo è pur sempre in grado contemplare e comprendere questa infinità.

4) mentre possiamo vedere che ogni cosa è delimitata da un'altra che ne segna il confine, dell'universo non possiamo cogliere un limite esterno (ad esempio i fulmini non potrebbero mai raggiungere un supposto confine dell'universo, per quanto sia grande la distanza che possono percorrere).

Le argomentazioni di Lucrezio riguardo all'infinità dell'universo ricalcano abbastanza fedelmente quelle svolte da Epicuro, che pure nell'*Epistola a Erodoto* affrontava la questione dell'infinito sotto tre punti di vista: infinità dell'universo, degli atomi e dello spazio. Già Epicuro, rifacendosi a Democrito, si era opposto alla concezione dominante nel pensiero greco che vedeva la perfezione soltanto nel finito, dal momento che ciò che è in-finito indica qualcosa di imperfetto, che richiede la presenza di una realtà esterna a sé per raggiungere la compiutezza<sup>3</sup>. Questo il passo di Epicuro, *Ep. Erodoto* 41: "Oltre a ciò il tutto è infinito (*àpeiron*), poiché ciò che è finito ha un estremo (*àkron*) e l'estremo si può scorgere rispetto a qualcos'altro, <ma il tutto non si può scorgere da qualcos'altro>, di modo che non avendo estremo non ha nemmeno limite, e ciò che non ha limite è illimitato, non limitato" (trad. Arrighetti). Qui è presente una integrazione al testo proposta da Usener, che esplicita un passaggio logico piuttosto importante che ritroviamo anche nella parafrasi che Cicerone fa dell'argomentazione epicurea sull'infinità dell'universo in *De divinatione* (2, 103):

Videsne Epicurum... quemadmodum quod in natura rerum omne esse dicimus, id infinitum esse concluderit? Quod finitum est, inquit, habet extremum... quod autem habet extremum, id cernitur ex alio extrinsecus... at quod omne est, id non cernitur ex alio extrinsecus... nihil igitur cum habeat extremum, infinitum sit necesse est.

Epicuro sosteneva dunque che l'universo è infinito perché è impensabile che ci si possa collocare fuori di esso e guardarlo (argomento dell'*extrinsecus* secondo il testo di Cicerone), mentre Lucrezio dice sostanzialmente la stessa cosa da un altro punto di vista: in qualunque punto di esso ci si collochi, si potrà sempre guardare oltre.

La seconda prova, quella della freccia, riprende un'immagine simile utilizzata per dimostrare l'infinità del mondo già da Archita di Taranto (47 A 24 D.-K.):

"Archita... poneva la questione così: 'Se mi trovassi all'ultimo cielo, cioè a quello delle stelle fisse, potrei stendere ancora la mano o la bacchetta al di là di quello, o no?'. Che io non possa, è assurdo; ma se la stendo, allora esisterà un di fuori, sia corpo sia spazio... Sempre dunque si procederà allo stesso modo verso il termine di volta in volta

---

<sup>3</sup> Cfr. in proposito il saggio di Cambiano, 1989, *Aristotele e i disagi dell'infinito* e quello di Leszl, 1989, che scrive "la cifra della divinità [per Aristotele] sta nella finitezza, perché l'infinito è ritenuta comportare imperfezione [...] Gli unici pensatori antichi che hanno un atteggiamento nettamente positivo nei confronti dell'infinito sono gli atomisti" (p. 51).

raggiunto, ripetendo la stessa domanda; e se sempre vi sarà altro a cui possa tendersi la bacchetta, è chiaro che sarà anche interminato”<sup>4</sup>.

Lucrezio sostituisce alla mano o al bastone di Archita il giavellotto, trasformando quello che forse era un esempio di scuola in un’immagine militare, in cui qualche studioso ha voluto cogliere un riferimento all’atto del feziale romano che scagliava l’asta oltre i confini del nemico, segnando la dichiarazione formale di guerra. Il lancio del dardo non sarebbe solo un esempio per provare una teoria scientifica, ma assumerebbe un valore simbolico di liberazione, in quanto la freccia stessa varca i supposti confini dell’universo. Su questo punto si può discutere, ma è indubbio che nel poema lucreziano, per molti tratti assimilabile al genere epico, anche se si tratta propriamente di un’opera didascalica, siano ben presenti le metafore militari applicate alla disputa filosofica, per cui l’avversario è visto come un nemico: di Eraclito ad esempio si dice con formula epica che *init proelia*, “scende in battaglia” come *dux*, comandante di coloro che pongono un solo principio come *archè*, i monisti (*DRN* 1, 638).

Significativamente l’argomento della freccia sarà ripreso, sempre a sostegno dell’infinità dell’universo, da Giordano Bruno nel *De immenso*, uno dei poemi filosofici latini in esametri pubblicati a Francoforte nel 1591 (*De triplici minimo et mensura, De monade, numero et figura, De innumerabilibus, immenso et infigurabili*). In particolare i temi svolti nel *De immenso* (e prima nel dialogo in italiano *De l’infinito universo e mondi* del 1584), come ad esempio la negazione dell’infinitamente piccolo e affermazione dell’infinitamente grande, l’infinita pluralità dei mondi, il moto che equilibra distruzioni e rinascite, l’autoproduttività della natura hanno quasi sempre un riferimento in Lucrezio, anche se poi vengono riletti secondo una prospettiva animistica che sarebbe stata poco condivisibile dall’autore del *De rerum natura*. Ecco i due passi a confronto (*De immenso* 1, 7 e *DRN* 1, 968-983):

Praeterea si iam finitum constituatur/ omne quod est spatium, si quis procurrat ad oras/ ultimus extremas iaciatque volatile telum, id validis utrum contortum viribus ire/ quo fuerit missum mavis longaeque volare, an prohibere aliquid censes obstareque posse? Alterutrum fatearis enim sumasque necessesest./Quorum utrumque tibi effugium	Dic: Epicureo si cui percurrere ad oras extremas liceat, volucrem iaciatque sagittam margine ab extrema, nonne ad externa feretur? Scilicet intortum validis pro viribus ibit, metaque delato ulterius sic transilietur unde aliud spacium tibi constituatur oportet, quod quoque si claudas, parili argumento aperimus. Si non pertransit iaculum, quod mittitur, ultra,
---	--

<sup>4</sup> Trad. di M. Timpanaro Cardini in Reale, 2008, pp. 881-883.

praeccludit et omne/ cogit ut exempta concedas est, quod ibi statuas prohibere obstareque pollens,  
 fine patere. dimensum pariter, quicquam, quod et undique claudat...<sup>5</sup>

Bruno non nomina Lucrezio, ma il riferimento all'epicureo per antonomasia equivale a una citazione, che in questo caso neppure occorrerebbe, essendo il passo una delle più celebri confutazioni della concezione finitista dell'universo<sup>6</sup>.

Ai vv. 1002 ss. Lucrezio adotta una modalità descrittiva *per viam negationis*, che si ritrova anche a proposito di altre realtà ineffabili (la morte, la grandezza del mare, ma anche la forza di Epicuro e le straordinarie scoperte di Empedocle): rispetto all'incommensurabilità dell'universo infinito l'uomo non può che esprimersi in termini negativi che indicano l'ineffabilità di questo assoluto:

Est igitur natura loci spatiumque profundi,  
 quod neque clara suo percurrere fulmina cursu  
 perpetuo possint aevi labentia tractu  
neque prorsum facere ut restet minus ire meando;  
 usque adeo passim patet ingens copia rebus  
 finibus exemptis in cunctas undique partis.

Dopo aver dimostrato l'infinità del tutto, come si è detto, Lucrezio passa a dimostrare l'infinità delle due componenti del reale, la materia (gli atomi) e il vuoto: è impossibile che una delle due sia finita e l'altra infinita, in quanto il vuoto finito non riuscirebbe a contenere una materia infinita e d'altra parte una materia finita in un vuoto infinito vagherebbe dispersa senza poter costituire alcun aggregato. In questo contesto è affermato en passant l'argomento antiteleologico, che ritorna in molti altri passi lucreziani, ovvero la considerazione che il mondo non è stato creato in base a un piano preordinato (*consilio... mente sagaci*, vv. 1021-1022), ma è il risultato casuale degli incessanti movimenti e aggregazioni degli atomi nel vuoto. Ai vv. 1052-1113 Lucrezio confuta infine la teoria di chi ritiene che tutto converga verso il centro dell'universo e che l'unità del mondo sia dovuta alla forza centripeta delle sue parti. L'idea di un mondo dove tutto tende il verso il centro, sostenuta già da Parmenide, si ritrova in Platone (*Fedone* 109a e *Timeo* 62c ss.) e fu ripresa dagli Stoici, come risulta da alcuni passi di Stobeo (*SVF* I 99 su Zenone) e Plutarco (*SVF* II 550 su Crisippo). Anche Cicerone attribuisce la teoria agli Stoici in *De natura deorum* 2, 45, 115 *omnes enim partes eius (scil. mundi) undique medium locum capessentes nituntur aequaliter*. I commentatori dunque

<sup>5</sup> Fiorentino, 1879-91, vol. I, pars I, pp. 227-228.

<sup>6</sup> Sul rapporto tra Bruno e Lucrezio sia vedano Piazzini, 2014 e Nicoli, 2020 con la bibliografia ivi citata.

ritengono perlopiù che il bersaglio della polemica lucreziana siano gli Stoici, sebbene alcuni ritengano che Lucrezio, derivando le sue polemiche dal maestro, non polemizzi mai contro gli Stoici, bensì contro la cosmologia peripatetica. Tuttavia, se è vero che la fonte principale di Lucrezio è sempre Epicuro, il quale non ebbe mai di mira gli Stoici, è ben possibile che il nostro abbia aggiornato le polemiche del maestro, dato che nel frattempo lo Stoicismo era diventato la principale dottrina avversaria del Giardino<sup>7</sup>.

Se la materia, costituita dagli atomi, nel suo complesso è infinita (così come infinito è il vuoto o spazio in cui tale materia si muove), il numero delle forme atomiche è tuttavia limitato, come si legge chiaramente in *DRN* 2, 479-480 *primordia rerum/ finita variare figurarum ratione* e *ibid.* 512 *rebus reddita certa/ finis* (alle cose è assegnato un confine certo). Di nuovo vediamo all'opera la dialettica tra infinito e limite, che domina in particolare i finali del poema.

Mentre il finale del I libro era dedicato alla dimostrazione del carattere infinito della materia, del vuoto e quindi dell'intero universo, nel finale del II è sviluppato un corollario dell'infinità dell'universo, ovvero l'idea della pluralità dei mondi. L'importanza di questa rivelazione è sottolineata da un lungo preambolo rivolto al lettore e incentrato sul tema del *mirum* (*DRN* 2, 1023 ss.): il lettore è esortato a prestare attenzione alla *nova res* e alla *nova species rerum*, ovvero il nuovo e quasi rivoluzionario aspetto della natura che Lucrezio sta per rivelare. Sebbene ciò che è nuovo risulti difficile da credere, non c'è nulla di tanto grande e mirabile che, una volta conosciuto, non cessi di suscitare ammirazione<sup>8</sup>. Dal momento che la totalità dello spazio è infinita al di là delle mura del mondo, è naturale chiedersi che cosa ci sia oltre, “fin dove la mente vuole spingere lo sguardo e da sé vola il libero slancio dell'intelletto” (trad. Fellin, 2005, p. 191): al v. 1047 si legge *pervolet*, che, al pari di altri termini lucreziani che descrivono l'attività del filosofo, implica ancora una volta l'idea dello sfondamento dei limiti di un mondo chiuso e finito e la scoperta di un universo infinito, come *peragrarare* utilizzato nel primo elogio di Epicuro (*DRN* 1, 74). L'esistenza di una pluralità di mondi è, dicevamo, un corollario dell'infinità dell'universo: se non esiste un confine sopra, sotto, in ogni direzione e gli atomi e il vuoto sono infiniti, allora non è verosimile che gli atomi, urtandosi spontaneamente e a caso (2, 1060 *temere*) abbiano creato questa sola terra e questo cielo. Ai vv. 2, 1077 ss. un argomento in favore dell'esistenza di una pluralità di mondi è l'analogia tra i mondi stessi e gli altri esseri viventi: se il nostro mondo è come un individuo che possiede una forma condivisa da altri individui della stessa specie, è naturale ammettere l'esistenza di una pluralità di mondi. Nell'universo infatti non c'è nessuna realtà che cresca isolata e unica, senza appartenere a una stirpe che comprende molti altri

<sup>7</sup> Per un bilancio sulla sezione finale del I libro e sull'identificazione degli avversari di Lucrezio in questi versi sia veda ora Galzerano, 2019, pp. 29 ss.

<sup>8</sup> Lucrezio impiega spesso formule del tipo *non est mirandum, nec mirum*, che implicano la rinuncia ad ogni atteggiamento miracolistico nei confronti dei fenomeni della natura: se la natura è un organismo razionalmente spiegabile, la retorica del mirabile è sostituita dalla retorica del necessario (*necesse est* è un'altra formula chiave dell'argomentare lucreziano).

esemplari conformi alla specie. Si tratta di un argomento probabilmente utilizzato prima di Epicuro già dai primi atomisti, come dimostra il fatto che Aristotele lo confuta nel *De caelo* (1, 9), in quanto vede in questo discorso una obiezione alla sua tesi dell'unicità del mondo. Ritorna in questi versi l'accento al termine stabilito per ogni realtà, v. 1087 *vitae depactus terminus alte*, che richiama le parole del primo elogio di Epicuro. La dimostrazione dell'esistenza di una pluralità di mondi si traduce poi subito dopo in un argomento antiteleologico: la natura appare così "libera e sottratta a padroni superbi" (2, 1090-91), in quanto compie spontaneamente tutto senza l'intervento degli dei, che trascorrono una vita serena e non potrebbero in alcun modo reggere le redini dell'universo. L'idea che il nostro mondo sia solo un'infinitesima parte dell'universo è ripresa nel libro VI nell'ambito della trattazione sui vulcani, allo scopo di ridimensionare l'angoscia e lo stupore che l'uomo prova di fronte a fenomeni naturali come l'eruzione dell'Etna (*DRN* 6, 647-53):

In questa materia bisogna che tu veda largo e profondo, e che spinga lo sguardo in ogni parte lontano, perché ti sovenga che la somma delle cose è infinita, e intenda come piccola, come infinitesima parte di tutto l'universo risulti quest'unico cielo: nemmeno tanta parte, quant'è un uomo di tutta la terra (trad. Fellin, 2005, p. 451).

Il cielo che i Siciliani avevano visto con sgomento fiammeggiare per l'eruzione del vulcano rappresenta una parte dell'universo più piccola rispetto a quello che è un uomo a paragone della terra intera. Si tratta di una particolare definizione del motivo dell'"aiuola che ci fa tanto feroci", il topos della visione 'astronomica' della terra che dall'alto apparirebbe un puntolino nell'universo<sup>9</sup>. Ma a differenza che in altri testi (per es. il *Somnium Scipionis* o la *praefatio* della *Naturales Quaestiones* di Seneca), in cui la presa di coscienza della piccolezza della terra porta a considerazioni moralistiche sul poco valore delle cose umane rispetto alla grandezza del creato, in Lucrezio il motivo è introdotto per ricordare al lettore che nessuno dei fenomeni che accadono sulla terra o nel cielo deve essere motivo di meraviglia o di paura<sup>10</sup>.

Ma torniamo al finale del II libro. La considerazione circa la nascita del nostro mondo, casuale e non riconducibile a un piano divino, porta con sé inevitabilmente anche una riflessione sulla sua fine. Il lettore si trova qui a dover inghiottire una delle medicine più amare della pur salvifica dottrina epicurea: il nostro mondo andrà incontro alla fine al pari di qualsiasi altro aggregato di materia. Nel libro terzo l'attenzione si sposterà dal mondo all'uomo e alla necessità di accettare la morte come intrinsecamente connessa alla

<sup>9</sup> Su questo motivo si veda Traina, 1986.

<sup>10</sup> Sull'enorme sproporzione tra la piccolezza dell'uomo e della terra e l'immensità dell'universo vengono in mente i versi della *Ginestra* leopardiana, che in più punti sembra alludere a Lucrezio (vv. 176 ss.): "e quando miro/ quegli ancor più senz'alcun fin remoti/ nodi quasi di stelle,/ ch'a noi paion qual nebbia, a cui non l'uomo/ e non la terra sol, ma tutte in uno,/ del numero infinite e della mole,/ con l'aureo sole insiem, le nostre stelle/ o sono ignote, o così paion come/ essi alla terra, un punto/ di luce nebulosa; al pensier mio/ che sembri allora, o prole/ dell'uomo?".

natura umana. Per il momento il discorso riguarda l'universo, ma di nuovo vediamo all'opera la dialettica infinito/limite che domina, come si è detto, soprattutto i finali del poema, quelli in cui più direttamente Lucrezio mette a confronto gli errori dell'umanità non ancora illuminata dalla retta dottrina e la realtà quale viene rivelata dalla filosofia di Epicuro.

L'analogia tra il nostro mondo e gli altri esseri viventi, già sfruttata pochi versi prima per dimostrare l'esistenza di altri mondi simili al nostro, serve ora ad avvalorare la natura mortale del nostro mondo. L'universo è infinito, ma il nostro mondo ha avuto un'origine, è cresciuto come crescono gli altri esseri viventi e si sta avvicinando alla sua conclusione. Come gli esseri viventi, infatti, i mondi vivono grazie a un continuo scambio di materia con l'esterno. Nel periodo dell'accrescimento gli esseri ricevono più materia di quanta ne perdano, poi, una volta raggiunto il culmine del loro sviluppo, inizia la decadenza, quando le perdite sono maggiori degli acquisti e la materia che esce non viene reintegrata da nuova materia: 2, 1116-17 *donec ad extremum crescendi perfica finem/ omnia perduxit rerum natura creatrix* ("finchè la natura creatrice non abbia condotto tutto, in quanto 'perfettrice', all'estremo limite di accrescimento", trad. mia). La natura è *creatrix* ma anche *perfica*, termine legato a *perficio*, "portare a compimento, completare", cioè è creatrice e distruttrice a un tempo, in quanto il culmine della crescita già segna l'inizio della fine.

La visione della fine progressiva cui andrà incontro il nostro mondo è descritta ai vv. 1144 ss., dove ritorna l'immagine dei *moenia mundi* (le stesse mura che Epicuro aveva oltrepassato nel I proemio), rappresentate qui come le mura di una città assediata, che si sgretolano e vanno in rovina sotto il martellare dei colpi provenienti dall'esterno. Se Epicuro si limitava a mostrare come il nostro mondo fosse mortale, Lucrezio si spinge a dichiarare che la sua fine è ormai prossima, in quanto la terra è stanca ed esaurita (*DRN* 2, 1150 *effeta*, letteralm. "che ha partorito", quindi è come una madre sfiancata da troppi parti, incapace di produrre ancora), immagine che Lucrezio riprende ed esplicita anche in 5, 820 ss. Dopo aver esplorato le immensità dell'universo, il libro si chiude con l'immagine concreta e quotidiana di due persone semplici, un contadino e un vignaiolo che osservano la progressiva decadenza e infertilità della terra dal loro punto di vista modesto di persone comuni. Il contadino scuote la testa e sospira perché le sue fatiche sono vane e rimpiange la fortuna del padre; il coltivatore della vigna maledice il tempo presente e non si accorge che tutto lentamente si consuma e va in malora.

In questo finale alcuni studiosi hanno voluto cogliere l'espressione del presunto pessimismo lucreziano<sup>11</sup>, quasi che l'autore fosse in qualche modo solidale con l'uomo comune, vittima inconsapevole di una

---

<sup>11</sup> L'immagine di un Lucrezio pessimista è un mito critico ormai tramontato, ma che ha a lungo influenzato il modo in cui Lucrezio è stato letto nei secoli, sotto l'influsso della celebre notizia di Girolamo sulla follia e il suicidio del poeta: questo indirizzo critico si fa risalire in particolare a Patin, 1868, secondo il quale il *DRN* rivelerebbe involontarie contraddizioni e



tragica vicenda cosmica. È chiaro invece che in questi versi si ritrova il tipico confronto (che domina i finali del *DRN*) tra la verità epicurea e gli errori degli uomini che non conoscono le leggi della natura. I due contadini sempliciotti che attribuiscono la diminuzione del prodotto dei loro campi ai capricci della fortuna o ancora peggio all'ira degli dei rappresentano il punto di vista dell'uomo comune, a cui si oppone la conoscenza razionale proposta da Lucrezio al lettore, ovvero il fatto che anche la nostra terra debba sottostare alla legge della continua rigenerazione. Lucrezio non sembra in alcun modo simpatizzare con il contadino e il vignaiolo, introdotti solo come esempio di quella che altrove egli chiama *egestas rationis*<sup>12</sup>. Resta il fatto che la rivelazione circa la natura mortale del nostro mondo è una verità scomoda e per nulla consolatoria per l'uomo, una verità su cui Lucrezio insiste più di quanto non avesse fatto Epicuro. Il tema è introdotto a più riprese in vari punti del poema, in modo che il lettore possa familiarizzare a poco a poco con questa realtà e metabolizzarla. L'immagine di una subitanea distruzione del mondo era evocata già alla fine del I libro (vv. 1102 ss.), dove a causa della precedente lacuna non è facile capire se la fine del mondo sia vista come conseguenza di una errata teoria filosofica avversaria (di matrice stoica o aristotelica), come un'immagine ipotetica per confutare un'erronea cosmologia (che porterebbe a una sorta di esplosione centrifuga della materia), oppure se sia la risposta in termini epicurei alle altre visioni del cosmo che Lucrezio intende contrastare. Indubbia l'efficacia e la potenza di questo quadro di conflagrazione cosmica: il cielo precipiterebbe sulla terra in una immane rovina e la terra si sottrarrebbe improvvisamente da sotto i nostri piedi.

Il concetto della fine del mondo torna anche all'inizio del V libro, nei vv. 91 ss.: qui Lucrezio si rivolge direttamente a Memmio esortandolo a contemplare mare, terra e cielo, tre realtà così diverse e salde (*texta*), ma tali che un solo giorno (*una dies*) le consegnerà alla distruzione: notevole l'opposizione tra la *moles* e *machina mundi* che si è retta per tanti anni (*multosque per annos sustentata*<sup>13</sup>) e un solo giorno che basterà ad abatterla e farla crollare di colpo. Anche qui è adombrata l'idea di una fine istantanea, presentata comunque di nuovo come una *nova res miraque*, difficile da spiegare a parole al pari delle realtà che non si possono vedere e toccare.

---

tracce di un intimo dissenso di Lucrezio stesso riguardo alla dottrina epicurea. Sulla stessa linea si vedano anche, tra gli altri, Logre, 1946 e Perelli, 1969.

<sup>12</sup> Piuttosto è interessante notare come Lucrezio spesso sappia immedesimarsi anche in un punto di vista opposto a quello che vuole sostenere, che spesso coincide con la prospettiva del lettore non ancora convertito alla dottrina epicurea, ma questa immedesimazione è solo funzionale a una migliore confutazione delle tesi errate. Solo il lettore che non è in grado di fare questo passaggio coglie apparenti contraddizioni interne al testo (cfr. su questo aspetto Clay, 1983, p. 238).

<sup>13</sup> L'espressione *machina mundi* presuppone un parallelo con il mondo della tecnica e della costruzione. Altrove Lucrezio definisca la natura *daedala rerum* (5, 234), "architetto delle cose" (cfr. anche *natura creatrix* di 2, 1117). L'immagine potrebbe apparire contraddittoria in quanto presuppone una concezione dell'universo come struttura complessa e perfetta che ripete in maniera regolare i suoi processi, laddove la teoria atomistica prevede che i processi si svolgano in modo irregolare e soprattutto che non esista un 'macchinista': Lucrezio è comunque interessato al funzionamento della macchina-natura, intesa come organismo i cui processi sono spiegabili e analizzabili razionalmente.

Diversi passi del V libro riprendono il tema della natura mortale del mondo: in 5, 235-245 ad esempio ricorre di nuovo l'argomento analogico, in base al quale, dato che facciamo continuamente esperienza di realtà che invecchiano e si consumano con il tempo, dobbiamo dedurre che questo valga anche per le mura del mondo, di cui pure non abbiamo esperienza diretta. Ancora, in 5, 338-350 si argomenta che, se a livello del mondo nel suo complesso un fenomeno distruttivo come i terremoti rappresenta una prefigurazione della fine del mondo, a livello della vita umana l'anticipazione dell'inevitabile fine della vita è rappresentata dalle malattie, che saranno oggetto della trattazione del libro<sup>14</sup>.

Nell'ottica razionalistica epicurea i terremoti non vengono dunque ricondotti all'espressione della volontà divina, con cui il dio manifesta la sua ira o avverte gli uomini di presagi futuri, ma sono eventi che possono accadere per svariati motivi naturali. L'unica lezione che l'uomo deve trarre da essi è la conferma di una ben precisa *pròlepsis*: anche per il mondo, in quanto aggregato atomico, arriverà la fine e i terremoti non sono altro che un 'assaggio' di questo giorno. La trattazione dei terremoti è l'occasione per ritornare sul tema della fine del mondo anche nell'ultimo libro del poema, pervaso da un'atmosfera di "*destructive grandeur*", che culmina nel finale della peste di Atene<sup>15</sup>. Alla fine della trattazione sui terremoti si dice che anche coloro che ritengono il mondo eterno e immutabile, di fronte allo spettacolo terribile del sisma devono ricredersi, in quanto i terremoti costituiscono un chiaro indizio del carattere perituro del nostro mondo (*DRN* 6, 596-607):

Per doppio terrore trepidano dunque gli uomini nelle città: temono di sopra le case, di sotto le caverne, che la natura della terra non le disgreghi a un tratto, e squarciata spalanchi vasta la sua gola, e disfacendosi, voglia colmarla delle sue rovine. Credano pure, se vogliono, che il cielo e la terra siano per durare immutabili, affidati a un'eterna salvezza; pure, talvolta, la stessa forza presente del pericolo vibra da qualche parte questo pungolo di paura, che la terra, sfuggendo d'improvviso sotto i piedi, sprofondi nel baratro, e la somma delle cose travolta dalle sue basi la segua, e si compia la rovina confusa del mondo (trad. Fellin, 2005, p. 449).

Lucrezio sta qui riportando e ridicolizzando l'opinione dell'uomo comune, che da un lato crede nell'eternità del cielo e della terra, dall'altro, di fronte a fenomeni naturali distruttivi come i terremoti, è costretto a prendere in considerazione l'ipotesi che anche il nostro mondo è destinato a perire. Il passo risente di una tradizione attestata già a partire da Omero, secondo la quale la voragine prodotta da un terremoto era considerata una sorta di passaggio tra il mondo terreno e quello ultraterreno, come se l'apertura della superficie terrestre costituisse una finestra sull'Oltretomba. Secondo la spiegazione mitica,

<sup>14</sup> Sull'immaginario apocalittico nel *DRN* (anche a confronto con la letteratura giudaico-ellenistica di argomento escatologico) si veda ora Schiesaro 2020.

<sup>15</sup> La definizione si deve a Jope, 1989, p. 21.

il terremoto produce un sovvertimento dell'ordine cosmico, che determina l'apertura di un canale di comunicazione tra mondo dei vivi e mondo dei morti, che normalmente dovrebbero restare ben separati<sup>16</sup>. Ora, Lucrezio rigetta ovviamente questo tipo di spiegazione del terremoto, che secondo lui non ha alcuna origine divina, ma è un fenomeno naturale con cause razionalmente spiegabili: eppure in questo passo Lucrezio sta riportando il punto di vista dell'uomo comune che crede nell'eternità del mondo e nell'esistenza dell'Aldilà e, osservando il terremoto, è costretto a pensare che la terra prima o poi si spalancherà e inghiottirà tutto quanto. In altre parole, anche in questo caso Lucrezio si immedesima nel punto di vista comune che intende demolire e insiste su queste credenze tradizionali associate a un immaginario mitico e letterario ben consolidato al fine di de-mitologizzare il fenomeno.

Fino a questo si è parlato delle vicende di nascita e morte del mondo e dell'universo. Ma la morte coinvolge ovviamente anche l'uomo, e qui veniamo alle implicazioni etiche che il concetto di limite ha nella filosofia epicurea. Nella celebre prosopopea della Natura alla fine del III libro uno degli argomenti che dovrebbero indurre l'uomo ad accettare serenamente la morte è proprio quello dell'avvicendamento universale di vita e morte (*DRN* 3, 964 ss.):

Cede sempre, scacciata da quel che è nuovo, vecchiezza, necessità vuole che un essere da altri si rinnovelli, né alcuno affonda nel baratro del Tartaro oscuro. Occorre materia perché crescano le generazioni venture; ma tutte, adempiuta la lor vita, ti seguiranno; dunque non meno di te esse caddero prima, e cadranno. Così una cosa dall'altra non cesserà mai di nascere, e la vita a nessuno è data in proprietà, a tutti in uso. Volgiti anche a guardare come niente sia stata per noi la distesa del tempo eterno, trascorso avanti che nascessimo. Questo è lo specchio che natura ci offre del tempo che ancora sarà dopo la nostra morte. Appare forse in esso qualche cosa di triste o terribile? Non è una quiete più calma d'ogni sonno? (trad. Fellin, 2005, p. 255)

Morte del mondo e morte dell'uomo si coimplicano, in quanto le ragioni 'scientifiche' addotte per spiegare il limite nel macrocosmo servono a spiegare la necessità inderogabile del limite anche nel microcosmo umano. Ma Lucrezio sa che su questo versante la dimostrazione scientifica non basta all'uomo. Quindi, dopo aver dedicato gran parte del terzo libro alle argomentazioni razionali a sostegno della mortalità dell'anima, nel finale fa ricorso a una diversa modalità persuasiva, quella diatribico-consolatoria, che ribadisce la stessa tesi (la morte non è da temere), ma mirando ad ottenere un'adesione emotiva, laddove la dimostrazione scientifica parlava soprattutto alla razionalità. Si ritrova qui il *tòpos* tipicamente consolatorio della morte comune a tutti ("non a te solo tocca morire"), che Lucrezio sviluppa

---

<sup>16</sup> Già in Omero, nel libro 20 dell'*Iliade*, quando Poseidone scuote la terra provocando un terremoto, Ade nel suo regno trema al pensiero che in seguito allo squarcio della terra i vivi e gli dei possano vedere il regno dei morti. Sull'immaginario infernale connesso ai terremoti e sulla ricezione dell'episodio omerico nella poesia latina si veda Galli, 2020.

anche attraverso l'enumerazione di una serie di defunti illustri i quali, nonostante la loro grandezza, hanno condiviso con ogni uomo comune il destino della morte ineluttabile: è morto Anco Marzio, è morto Serse che osò sfidare la natura costruendo il ponte di barche sull'Ellesponto, è morto Scipione, è morto Omero, è morto Democrito e perfino Epicuro (ed è questa l'unica volta in cui il maestro, altrove sempre indicato con perifrasi, viene nominato direttamente, in *DRN* 3, 1042 ss.). Naturalmente si tratta di un argomento poco cogente dal punto di vista logico, perché dalla constatazione che la morte coinvolge tutti i viventi non discende automaticamente la conseguenza di non doverla temere, ma il discorso consolatorio è sempre condotto in termini emotivi e non razionali.

Nella lotta contro la paura della morte, la strategia lucreziana utilizza come sempre le armi dell'argomentazione scientifica, integrandole però con un discorso consolatorio ora patetico ora sarcastico, che mira alla mozione degli affetti più che alla persuasione razionale. Ma lo fa non perché non confidasse pienamente nella scienza che praticava (come vogliono i sostenitori di un Lucrezio pessimista e depresso), bensì perché sapeva che all'uomo comune non basta l'esposizione puramente teorica di una verità scientifica. Non si tratta in alcun modo di una resa, di una abdicazione della ragione, ma dell'assunzione consapevole di una strategia persuasiva in vista di una maggiore efficacia del discorso salvifico.

Del resto, per tornare là da dove siamo partiti, l'argomento forse più consolatorio per l'uomo ce l'ha offerto Lucrezio stesso all'inizio del poema: l'epico trionfo di Epicuro sulla *religio* e il suo viaggio oltre i confini del mondo segnano una vittoria per tutta l'umanità: *nos exaequat victoria caelo* (*DRN* 1, 79), secondo una versione laica e razionalistica della *omoiosis tô theô*. Il concetto è efficacemente sintetizzato in queste parole di Mondolfo: "Così, per la prima volta forse nella storia del pensiero, la concezione dell'infinito veniva ad assumere un valore ed una funzione morale, come condizione e mezzo di liberazione e di elevazione spirituale: l'uomo sentiva bensì la sua piccolezza e quasi nullità di fronte all'infinito, ma sentiva al tempo stesso la sublimità dell'infinita natura di cui era partecipe, e sentiva la grandezza spirituale che a lui medesimo era conferita dalla capacità del suo pensiero, di esplorare ed accogliere in sé l'infinità universale" (Mondolfo, 2012, p. 498).

## Bibliografia

- Cambiano, G., 1989, *Aristotele e i disagi dell'infinito*, in A.A. V.V., *L'infinito dei Greci e dei Romani*, «Pubblicazioni del Dipartimento di Archeologia e Filologia Classica dell'università di Genova», n.s., pp. 27-47.
- Clay D., 1983, *Lucretius and Epicurus*, Ithaca-London, Cornell University Press.
- Fellin, A., 2005 (a cura di), *Lucrezio, De rerum natura*, Torino, UTET.
- Fiorentino, F., 1879-1891 (ed.), *Iordani Bruni Nolani Opera latine conscripta*, recenset F. Fiorentino, Neapoli-Florentiae, Le Monnier.
- Galli, L., 2020, *L'immaginario infernale connesso ai terremoti. Sulla ricezione di un episodio omerico nell'epica latina e in Lucrezio*, in «Griseldaonline» 19, 1.
- Galzerano, M., 2019, *La fine del mondo nel De rerum natura di Lucrezio*, Berlin-Boston, De Gruyter.
- Jope, J., 1989, *The Didactic Unity and Emotional Import of Book 6 of «De rerum natura»*, in «Phoenix», 43, 1, pp. 16-38.
- Leszl, W., 1989, *Infinito e pluralità dei mondi in alcuni autori greci*, in A.A. V.V., *L'infinito dei Greci e dei Romani*, «Pubblicazioni del Dipartimento di Archeologia e Filologia Classica dell'università di Genova», n.s., pp. 49-85.
- Logre, J. B., 1946, *L'anxiété de Lucrèce*, Paris, Janin.
- Mondolfo, R., 2012, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Milano, Bompiani.
- Nicoli, E., 2020, *Libro VII. Sedici argomenti contro Aristotele (e il modello di Lucrezio)*, in Granada, M. e Tessicini, D. (a cura di), *Giordano Bruno, De immenso. Letture critiche*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, pp. 189-210.
- Patin H.J.G., 1868, *Du poème de la nature. L'Antilucrèce chez Lucrèce*, in Id., *Études sur la poésie latine*, vol. 1, Paris, Hachette.

Perelli, L., 1969, *Lucrezio poeta dell'angoscia*, Firenze, La Nuova Italia.

Piazzini, L., 2014, *Accipito docti rationem mente Lucreti. Sulla presenza di Lucrezio nei poemi latini di Giordano Bruno*, in «Atene e Roma» N.S. 8, pp. 210-238.

Reale G., 2008 (a cura di), *I Presocratici*. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di H. Diels e W. Kranz, Milano, Bompiani.

Salemme, C., 2011, *Infinito lucreziano. De rerum natura 1, 951-1117*, Napoli, Loffredo.

Schiesaro, A., 2020, *Lucretius apocalyptic imagination*, in «Materiali e Discussioni» 84, pp. 27-93.

Traina, A., 1986, «*L'ainola che ci fa tanto feroci*». Per la storia di un topos [1975], in Id., *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, Bologna, Pàtron, pp. 305-355.