

DUE RECENTI VOLUMI SUL PENSIERO POLITICO ANTICO

di Giuseppe Nastasi

Questa nota si propone di presentare e commentare due volumi, pubblicati recentemente, che gettano una nuova luce sui temi e sulle problematiche della filosofia politica antica: l'*Introduzione al pensiero politico classico* (Bologna, il Mulino, 2024) di Giovanni Giorgini e il volume collettaneo, curato da Raimondo Cubeddu e Francesco Verde, *Epicureismo antico e moderno* (Roma, Lithos, 2025).

Nel primo caso, ci troviamo di fronte a un lavoro complesso di sintesi da parte di uno studioso che a più riprese si è occupato del pensiero politico antico (con un focus particolare sulla tirannide e Platone). Il risultato è un contributo innovativo nel panorama della manualistica, che rappresenterà certamente un punto di riferimento imprescindibile per gli studiosi in formazione. Nel secondo caso, i capitoli che costituiscono il volume curato da Cubeddu e Verde percorrono una nuova linea di ricerca, rappresentata dalla ricostruzione dell'influenza dell'Epicureismo sulla nascita della scienza moderna e in particolare della scienza politica moderna. Entrambi questi contributi rappresentano dunque una novità interessante sia per la storia della filosofia in generale sia per la storia del pensiero politico.

1. G. Giorgini, *Introduzione al pensiero politico classico* (Bologna 2024)

La collana “Manuali” della casa editrice “il Mulino”, che può contare su una serie di contributi importanti sulla filosofia antica, si arricchisce del nuovo libro di Giovanni Giorgini “Introduzione al pensiero politico classico”. Come si evince chiaramente dal titolo, il volume si

propone a un pubblico di studenti e studiosi di vario livello come un'introduzione sistematica ai principali temi e autori del pensiero politico antico, dalle sue origini (Omero ed Esiodo) fino a Polibio.

La scelta della materia da trattare viene subito giustificata da Giorgini nella sua *Prefazione*. Innanzitutto, Giorgini afferma di aver voluto inserire sezioni introduttive sul contesto storico e culturale per comprendere meglio qual è il mondo in cui ogni singolo autore operava e quali erano "i problemi politici che intendeva affrontare" (p. 13) nel corso della propria speculazione filosofica.

L'assunto metodologico di questa scelta è presto detto: non è possibile tracciare la genesi del pensiero di un filosofo come Platone senza considerare "la religione, la vita culturale e materiale che contribuiscono a ricreare la situazione storico-spirituale dell'epoca" (p. 14). Un tale presupposto non si deve certamente a un mero interesse antiquario o archeologico. Delineare le strutture istituzionali e politiche dell'Atene del V e IV secolo, insieme agli elementi di crisi (primo, fra tutti, la Guerra del Peloponneso), contribuisce in modo determinante alla comprensione della filosofia politica greca. Non a caso, è proprio in un tale contesto che con Platone nascono sia la filosofia come sapere autonomo sia, più specificatamente, la filosofia politica, che si propone di ricercare le verità sulla vita comunitaria degli esseri umani e, conseguentemente, di trovare il miglior regime politico (p. 128).

In secondo luogo, pur ammettendo l'inevitabilità di considerare Platone e Aristotele come tappe fondamentali nella storia del pensiero politico, Giorgini ritiene che l'analisi di alcuni autori considerati ingiustamente marginali sia necessaria per comprendere la riflessione platonica e aristotelica. Ad esempio, l'indagine di Platone sul concetto di giustizia non può prescindere dal confronto con alcune istanze del movimento sofistico o di Isocrate, la cui scuola di retorica era diretta concorrente dell'Accademia. Il libro di Giorgini si differenzia rispetto a studi simili anche per il fatto di riservare un'attenzione particolare a Tucidide, individuando nella sua narrazione delle vicende della Guerra del Peloponneso un approccio filosofico: "Tucidide è un filosofo in quanto è convinto di aver scoperto l'universale nel particolare" (p. 87).

Il volume si divide complessivamente in sette capitoli, ciascuno dei quali è seguito da una breve nota bibliografica in cui l'autore segnala i principali studi sui temi trattati, fornendo così elementi per un ulteriore approfondimento.

L'*Introduzione* costituisce un utile strumento per evidenziare le peculiarità del pensiero politico classico rispetto alle altre fasi della storia della filosofia. Giorgini evidenzia soprattutto la necessità di fare “un esercizio di distacco ed estraneazione” (p. 15) al fine di assumere tutte le istanze culturali e sociali degli autori antichi: la concezione della natura umana, la funzione del potere politico, la religione ecc. La prima conseguenza di questo approccio è la comprensione del rapporto tra l'uomo greco e la comunità, ovvero la *polis*. Gli esseri umani non vengono concepiti come individui separati dalla comunità politica in cui vivono, in quanto vengono definiti dalla rete di rapporti pubblici e privati che possono realizzarsi soltanto nella *polis*. Come Giorgini si premura a sottolineare, la scoperta dell'individuo come unità minima della riflessione politica si ha soltanto con la Modernità.

Ciò è evidente non soltanto dal punto di vista politico e giuridico (si pensi ad esempio al dialogo tra Socrate e le leggi di Atene nel *Critone*), ma anche dal punto di vista educativo, economico e familiare. Per quanto riguarda la funzione pedagogica della *polis* e della sua *politeia* (costituzione, regime politico), i modelli costituzionali elaborati da Platone e Aristotele delegano alla città il compito di educare i cittadini alla virtù, che può essere intesa in modi molto diversi: nella sua concezione tradizionale, come eccellenza e nobiltà legata alla stirpe (γένος) oppure, nella concezione platonica e aristotelica, come eccellenza di un carattere proprio dell'anima. Se si considera invece l'aspetto economico e familiare, la *polis* garantisce l'esistenza di un'economia fondata sulla schiavitù e sulla famiglia, la quale possiede un certo patrimonio che ne garantisce il sostentamento.

Il primo capitolo è dedicato al pensiero greco arcaico. Giorgini non si limita a fornire una panoramica meramente introduttiva con la semplice funzione di ritardare la trattazione degli argomenti giudicati generalmente più complessi e filosoficamente interessanti (*scil.* i Sofisti, Platone e Aristotele). Al contrario, l'autore interroga Omero, Esiodo e i lirici, al fine di individuare le caratteristiche fondamentali della società greca arcaica, da loro descritta, rispetto ai seguenti temi: giustizia, buon governo e costituzione migliore. Digni di nota sono i paragrafi 4, 5 e 6, che riguardano la riflessione dei poeti Alceo, Teognide, Pindaro, Solone sull'istituzione della tirannide che ha interessato le comunità in cui erano attivi (rispettivamente, Mitilene, Megara, Siracusa e Atene). La trattazione di queste figure, lungi dall'essere meramente marginale,

è particolarmente interessante perché riporta le critiche e le proposte di personaggi storici che hanno avuto un ruolo fondamentale nel governo della propria città. Si pensi ad esempio ad Alceo, membro dell'*eteria* contrapposta al tiranno Pittaco, di cui tra l'altro fu amico in gioventù, o a Solone, che oltre ad aver elaborato la prima riforma costituzionale democratica di Atene, si oppose con tutte le sue forze all'instaurazione della tirannide da parte di Pisistrato, ma senza successo (Plutarco, *Solone* 30.7–8).

Nel secondo capitolo vengono affrontati argomenti apparentemente molto lontani tra loro, accomunati tuttavia dal fatto di introdurre importanti novità nel panorama del pensiero greco. Nelle sue *Storie*, Erodoto formula per la prima volta il concetto di “gremità” (τὸ Ἑλληνικόν), che consiste nella comunanza di stirpe, lingua e religione (cfr. p. 53). Come evidenzia Giorgini, il riconoscimento dell'esistenza di uno spirito comune a tutte le comunità di lingua greca, dalla Sicilia all'Asia minore, si deve alle Guerre Persiane e all'opposizione tra Greci e Barbari. Un secondo elemento di novità è una prima elaborazione della teoria delle forme di governo. Erodoto espone per la prima volta le caratteristiche positive e negative di ciascun regime politico (monarchia, tirannide, oligarchia, democrazia), avendo come modello privilegiato la democrazia ateniese dell'Età di Pericle. La sezione su Alcmeone di Crotone e la scuola ippocratica (§3) segnala un'importante tappa della storia del pensiero greco: la scoperta di un'unica natura umana che accomuna gli abitanti di tutti i regimi politici. La conseguenza principale di questa novità è la contrapposizione tra natura e convenzione, che influenzerà notevolmente il dibattito filosofico del V secolo a.C., in particolare quello tra i Sofisti.

L'esposizione del movimento sofistico fornita da Giorgini tiene conto degli studi più aggiornati sul tema e delle fonti testuali principali. Giorgini mantiene la promessa espressa nella *Prefazione*, dedicando molta attenzione a tutte le correnti interne alla sofistica, ciascuna delle quali è bene inquadrata nel contesto dell'Atene democratica del V secolo a.C. I Sofisti si presentavano infatti come portatori dell'insegnamento di una nuova virtù che permettesse ai giovani rampolli delle famiglie più facoltose di avere successo nella vita politica. Tale virtù consiste fondamentalmente nell'arte retorica e, conseguentemente, nella capacità di convincere il *demos* della bontà delle proprie proposte in ambito di politica interna ed estera.

Oltre ai principali esponenti della sofistica, come Protagora, Gorgia, Ippia e Antifonte, Giorgini dedica una trattazione specifica all'ateniese Crizia. Quest'ultimo non viene menzionato all'interno del movimento sofistico perché insegnava un certo tipo di sapere a pagamento – sarebbe stato assurdo il contrario, visto che proveniva da una famiglia aristocratica e abbiente –, ma piuttosto per la sua erudizione e il suo “approccio laico alla religione”. Quest'ultima convinzione lo ha portato a concepire la divinità come una creazione umana in aperto contrasto con le leggi religiose del regime democratico ateniese (p. 84). L'invenzione degli dèi è finalizzata alla diffusione di un sentimento di paura tra gli uomini, il che li rende più innocui e controllabili da parte del potere politico (Crizia, fr. 25 DK). Malgrado queste considerazioni, Giorgini esclude la necessità di considerare Crizia un ateo, “in particolare perché nessuna fonte antica lo attesta prima di Epicuro due secoli dopo” (p. 84). In realtà, una fonte più antica del pensiero ateo sviluppato nella sofistica può essere rintracciata nel x libro delle *Leggi* di Platone, in cui l'Ateniese si propone esplicitamente di confutare mediante un'argomentazione rigorosa chiunque neghi l'esistenza degli dèi. Ora, se per “ateo” si intende colui che nega l'esistenza degli dèi e quindi la funzione politica della religione all'interno della *polis*, non si può escludere che Platone avesse come bersaglio polemico un pensatore come Crizia, nonostante sia vissuto prima di Epicuro.

Il terzo capitolo si concentra nuovamente sull'Atene del v secolo a.C. e, in particolare, sulla funzione pedagogica e politica del teatro greco. Le tragedie di Eschilo, Sofocle ed Euripide, e le commedie di Aristofane rappresentano sulla scena i problemi e i sentimenti (tanto positivi quanto negativi) che affliggono i cittadini ateniesi in un determinato periodo storico. Il vero elemento di novità di questo capitolo è tuttavia rappresentato dalla trattazione di Tucidide. Giorgini non si limita a esporre i punti chiave del manifesto politico dell'Atene democratica riassunto nel ben noto *Epitaffio* di Pericle (Tucidide, *Guerra del Peloponneso* II 35–46), ma fornisce piuttosto una lettura complessa e articolata dell'opera di Tucidide. Giorgini infatti attribuisce a Tucidide una precisa visione filosofica, in quanto lo storico cerca di dimostrare a partire dalla narrazione degli eventi della guerra la tesi dell'inevitabilità della guerra accompagnata da una precisa concezione della natura umana: gli uomini tendono per natura ad avere sempre di più in termini di ricchezze e potere. È interessante notare che l'idea di

ritrovare un intento filosofico politico nella storiografia tucididea riprende molto da vicino alcune osservazioni di Leo Strauss sul medesimo tema (*Thucydides: the Meaning of Political History*, in L. Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, selected and introduced by Th.L. Pangle, Chicago, University of Chicago Press, pp. 72–102).

Il quarto capitolo è interamente dedicato al pensiero politico di Platone che emerge principalmente da *Repubblica*, *Politico* e *Leggi* (non mancano riferimenti costanti ad altri dialoghi a sfondo politico, come il *Protagora* e il *Gorgia*). L'esposizione dei dialoghi politici proposta da Giorgini rispetta la scansione dell'argomentazione costruita da Platone, il che denota una frequentazione assidua con i testi platonici. Ciò è evidente dalla trattazione della *Repubblica*, che viene divisa in quattro paragrafi in modo tale da seguire il ritmo della discussione tra Socrate e i vari personaggi (§§4–8).

Ora, pur assumendo che l'analisi di Giorgini è piuttosto dettagliata e rispettosa delle complessità della riflessione politica di Platone, mi permetto di sollevare due questioni su alcuni aspetti teorici. La prima questione riguarda le possibili analogie tra il filosofo che governa la città progettata nella *Repubblica* e il tiranno. Giorgini nota che Platone non dà una risposta chiara a questo problema nella *Repubblica* e suggerisce che probabilmente “la differenza tra i due governi sarebbe emersa dai fatti, dalla felicità dei cittadini della città perfetta e dall'infelicità dei sudditi di un tiranno” (p. 152). Tuttavia, in alcuni passi Platone suggerisce la possibilità che un giovane tiranno educato alla filosofia o consigliato rettamente dai filosofi possa governare bene la città rendendo i cittadini *veramente* (i.e. nei fatti) felici. Questa eccezione alla concezione generalmente negativa della tirannide si può dedurre non soltanto dal *Politico*, giustamente segnalato da Giorgini nella sezione che si sta commentando, ma anche dalla stessa *Repubblica* (VI 499b-c) e dalle *Leggi* (IV 710d). Tra l'altro, lo stesso Giorgini, più avanti, ammette che secondo Platone è possibile rieducare il tiranno ponendo la giustizia come oggetto del suo *eros* (p. 157).

La seconda questione prende le mosse dalla seguente affermazione: “a Platone non interessano i rituali e i sacrifici, l'aspetto esteriore della religione, quanto la fede in dio da parte di tutti i cittadini, che è il fondamento della loro moralità” (p. 171). Ora, è senz'altro vero che Platone predilige, almeno in linea di principio, l'idea che i cittadini riconoscano la veridicità della religione e accettino convintamente che

gli dèi esistono, che si curano degli uomini e che non sono corruttibili con preghiere e sacrifici. È anche vero però che verso la fine del X libro delle *Leggi*, Platone si concentra a lungo sulla regolamentazione dei sacrifici e dei riti religiosi: la legislazione di Magnesia applica infatti severe restrizioni ai culti privati e impedisce ai cittadini di realizzare santuari nelle proprie abitazioni private poiché potrebbero sostituirsi ai luoghi di culto pubblici. Queste prescrizioni non si rivolgono soltanto alla massa popolare, ma anche a coloro che possiedono grandi doti intellettuali ma non riconoscono le verità su cui si fonda la religione (p.es. l'ateo giusto).

Il quinto capitolo offre una panoramica sull'oratoria del IV secolo a.C., che si è sviluppata all'interno di un'Atene interessata da continue lotte tra la fazione oligarchica e quella democratica. Tra i retori spicca la figura di Isocrate, che nelle sue orazioni tenta di ricostituire un fronte greco comune da contrapporre al barbaro persiano. Un elemento costante della sua riflessione politica è la centralità della costituzione, intesa appunto come "anima della città", in quanto deve governare la *polis* così come la ragione comanda sul corpo. Questo tema viene introdotto già nell'*Areopagitico* e ritorna anche nella sua ultima grande orazione, il *Panatenaiico* (§138): "ogni costituzione è l'anima della città, e ha la stessa forza che ha l'intelletto sul corpo". Un altro protagonista di questo capitolo è certamente Senofonte, di cui Giorgini fornisce una panoramica che tiene conto di tutta la sua produzione letteraria. L'aspetto più interessante rimane tuttavia quello legato alla concezione della tirannide, che emerge dall'analisi dello *Ierone*. Giorgini evidenzia come, rispetto alla concezione classica che vedeva nella tirannide un regime necessariamente negativo, Senofonte ammetta la possibilità di riformare il tiranno mediante il consiglio di un uomo saggio.

Il sesto capitolo potrebbe essere considerato – senza timore di smentita – un commento analitico alla *Politica* di Aristotele. Giorgini affronta ogni punto teorico della riflessione aristotelica, preceduto da un utilissimo confronto con la *Repubblica* e le *Leggi* di Platone (§3). Una caratteristica originale di questa trattazione è l'attenzione all'aspetto economico. Giorgini precisa giustamente che Aristotele "scopre l'economia" (p. 210, cfr. K. Polanyi, *Aristotle discovers the economy*, in K. Polanyi, C.M. Arensberg and H.W. Pearson (eds.), *Trade and market in the early empires: economies in history and theory*, Glencoe, The Free Press, 1957) in senso metaforico, in quanto

indaga gli elementi costitutivi dell'*oikos* (casa, famiglia): capofamiglia, coniuge, figli, schiavi, beni mobili e immobili. L'*oikos* può essere concepito come un'unità economica nella misura in cui produce effettivamente i beni necessari per la sopravvivenza della famiglia. La produzione di beni all'interno dell'*oikos* ha poi conseguenze dirette sulla vita della *polis* in termini di commercio e sostentamento delle istituzioni mediante tributi. Com'è noto, infatti, Aristotele riconosce nella famiglia il primo nucleo costitutivo della *polis*.

Il volume si chiude con il settimo capitolo, che racchiude il pensiero politico dei principali indirizzi teorici del periodo ellenistico: Cinismo, Epicureismo, Stoicismo (senza dimenticare l'Accademia e il Liceo dei successori di Platone e Aristotele). In particolare, l'Epicureismo ha attratto recentemente l'interesse di molti studiosi di teoria e filosofia politica (cfr. R. Cubeddu, *Epicureismo e individualismo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2024). Nonostante Epicuro affermi esplicitamente che il saggio non deve partecipare alla vita pubblica e quindi al governo della *polis*, è possibile rintracciare nel suo pensiero alcuni temi affini alla riflessione politica. Innanzitutto, nella filosofia epicurea è possibile individuare una "forma embrionale" di individualismo (p. 256), che si contrappone alla concezione platonica, aristotelica e stoica dell'uomo come parte di un tutto, sia esso la *polis* o l'intera umanità. L'uomo epicureo deve evitare di farsi coinvolgere completamente dagli affari e dalla politica. Questo principio non deve far pensare che gli epicurei ignorassero l'importanza della sfera politica. Difatti, la seconda questione da considerare è la concezione contrattualistica di giustizia, che, come afferma Epicuro (*Massime capitali* 33), non esiste di per sé o per natura, ma deriva da una convenzione sociale, ossia da un patto tra i membri della stessa comunità fondato sull'utilità reciproca (la quale consiste nel non recare o ricevere danno). Se gli individui non realizzano questo patto, rischiano di vivere nel terrore di ricevere ingiustizia e viene meno pertanto la funzione principale del "vivere nascostamente" (Plutarco, *De latenter vivendo* 1129b9). Un ulteriore merito di Giorgini è sicuramente quello di non aver trascurato alcuni autori che possono sembrare marginali, come Giambulo, Evamero di Messina, Teopompo, Ecateo di Abdera e Megastene, i quali hanno parlato di terre lontane e immaginarie in cui vige un regime costituzionale illuminato, dove gli abitanti vivono in armonia e in uno stato di benessere e felicità. A costoro si aggiungono i trattati pseudopitagorici sulla

regalità, accomunati dall'associazione del potere regale a quello della divinità.

Il capitolo termina con l'ultimo grande pensatore politico greco, lo storico Polibio, che nel VI libro delle sue *Storie* riconosce nella Repubblica romana la migliore forma costituzionale, in quanto fondata sulla mescolanza dei principali regimi politici (monarchia, aristocrazia, democrazia). Giorgini ritiene che Polibio introduca due importanti novità rispetto a Platone e Aristotele: (1) "ogni regime politico buono tende a decadere e a trasformarsi nel suo corrispettivo cattivo" (p. 271); (2) i regimi politici si susseguono ciclicamente dando vita al processo dell'*anakyklosis*.

Ora, pur ammettendo che Polibio assuma un preciso modello costituzionale ignoto, in quanto tale, ai filosofi precedenti, è innegabile che i due punti appena esposti non rappresentino un'assoluta novità nel pensiero politico antico. Già Platone infatti si concentra a lungo sulle ragioni che portano alla corruzione di un regime costituzionale nella sua versione negativa (si pensi ad esempio all'VIII libro della *Repubblica*). Allo stesso modo, nel V libro della *Politica* Aristotele esamina le cause dei mutamenti costituzionali e le possibili soluzioni che il legislatore può attuare per evitarli. È evidente quindi che Polibio ripropone uno schema di ragionamento già presente in Platone e Aristotele, applicandolo però ad una realtà completamente nuova.

In conclusione, è opportuno evidenziare alcune peculiarità del libro di Giorgini. Innanzitutto, il volume è influenzato positivamente dalla produzione scientifica dell'autore, come si evince dalle sezioni approfondite sulla tirannide e sul pensiero platonico (cfr. G. Giorgini, *La città e il tiranno*, Milano, Giuffrè, 1994; G. Giorgini, (a cura), *Platone. Politico*, introduzione, traduzione e note, Milano, BUR, 2005). Inoltre, il libro si differenzia da altre pubblicazioni simili per aver conferito alla trattazione un taglio più filosofico-politico, pur conservando il rigore storiografico e l'attenzione alle fonti testuali.

L'approccio più strettamente filosofico emerge in primo luogo dai parallelismi con autori moderni o contemporanei. Degno di nota è il parallelo tra la categoria concettuale aristotelica di "dispotismo orientale" con quella proposta da Karl Wittfogel nel suo studio *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (New Haven, Yale University Press, 1957). Se per Aristotele i popoli asiatici erano più inclini alla sottomissione essendo, di conseguenza, schiavi per natura,

secondo Wittfogel gli immensi territori asiatici necessitavano di “enormi sistemi burocratici per dirigere l'imponente massa di lavoratori necessari” per la coltivazione e il sostentamento delle terre (pp. 216–7). A ciò si accompagna “un potere dispotico totale fondato sul terrore e la sottomissione”.

Infine, è interessante notare la ripresa di alcune tematiche vicine all'interpretazione Straussiana della storia della filosofia politica. Oltre all'immagine di Tucidide filosofo, già richiamata in precedenza, a p. 204 Giorgini cita tacitamente il fondamentale seppur breve saggio di Strauss “Che cos'è la filosofia politica” (a cura di P.F. Taboni, Urbino, Argalia Editore, 1977, p. 34) in merito ad una peculiarità della *Politica* di Aristotele: “Solo nella *Politica* Aristotele fa uso di imprecazioni, l'accompagnamento pressoché inevitabile di ogni discorso appassionato” (L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica*, cit., p. 34). Quest'affermazione Straussiana serve a ricordare che la filosofia politica è quella parte della filosofia “più vicina alla vita politica, alla vita non filosofica, alla vita umana”.

2. R. Cubeddu e F. Verde (a cura di), *Epicureismo antico e moderno* (Roma 2025)

L'interesse crescente verso le filosofie ellenistiche tra gli storici della filosofia trova compimento nel volume curato da Raimondo Cubeddu e Francesco Verde, *Epicureismo antico e moderno*. Lunghi dall'essere una mera introduzione alla filosofia epicurea, i singoli contributi affrontano, in prospettiva sia diacronica che sincronica, temi e aspetti fondamentali del pensiero di Epicuro e della sua scuola (*scil.* il Giardino). Il volume si distingue all'interno del dibattito più ampio sull'Epicureismo e sulla sua fortuna per il taglio innovativo della trattazione delle tematiche considerate e per le questioni teoriche che affronta. Già nella *Prefazione*, i curatori sottolineano che, nonostante la *damnatio memoriae* a cui è andato incontro nel corso dei secoli dopo l'ampia diffusione in età ellenistica e nella prima età imperiale (III II d.c.), l'Epicureismo ha continuato a sopravvivere attraversando “in maniera carsica” la storia del pensiero filosofico e scientifico, determinandone gli “snodi cruciali” (cfr. *Prefazione*, p. 12). In effetti, è possibile individuare la presenza di temi e problemi epicurei in contesti

in cui comunemente non ci si aspetta di trovarla: ad esempio, nella riflessione dei Padri della Chiesa, i quali, com'è noto, privilegiavano Platonismo, Stoicismo e Aristotelismo, per fondare la nuova filosofia cristiana, o nel Medioevo (cfr. A. Robert, *Epicure aux Enfers: Hérésie, athéisme et hédonisme au Moyen Âge*, Paris, Fayard, 2021). In età moderna si attesta invece una sorta di rinascita dell'Epicureismo dovuta a due importanti operazioni culturali: la riscoperta, da parte di Poggio Bracciolini, del *De rerum natura* di Lucrezio in un manoscritto dell'abbazia di San Gallo in Svizzera (1417); la traduzione latina delle *Vite dei filosofi illustri* di Diogene Laerzio ad opera di Ambrogio Traversari (1433), in cui il decimo libro contiene la dossografia epicurea e le tre epistole di Epicuro indirizzate rispettivamente a Meneceo, Erodoto e Pitocle. Queste due opere hanno veicolato i temi centrali della filosofia epicurea in età moderna: si pensi ad esempio all'influenza dell'atomismo sulla riflessione scientifica del Seicento (Galileo Galilei, Orazio Grassi). Un altro spartiacque per le vicende dell'Epicureismo nella modernità è Pierre Gassendi. Con la sua monumentale opera di traduzione, parafrasi, commento e rielaborazione delle fonti epicuree, Gassendi ha condotto una complessa operazione di conciliazione tra la filosofia epicurea e una versione del Cristianesimo meno influenzata dall'Aristotelismo tomista.

Chiaramente, la filosofia epicurea, rispetto alla sua versione ortodossa custodita nei trattati del maestro e dalle integrazioni esplicative dei discepoli, si è trasformata in relazione ai contesti in cui è stata ripresa o criticata. Il volume curato da Cubeddu e Verde si propone di ripercorrere l'evoluzione storica dell'Epicureismo cercando di fare emergere quanto il suo influsso sia stato determinante nel pensiero antico e moderno. L'ambizione di questo proposito è ben presto riconosciuta dagli stessi curatori, che si premurano di precisare che, per questa ragione, hanno deciso di “alternare contributi di sintesi a contributi (sempre originali) che dessero analiticamente conto di certe continuità cruciali dell'evoluzione storica e teorica dell'Epicureismo” (*Prefazione*, pp. 18–19). Pertanto, ciascun saggio cerca di delineare aspetti della filosofia epicurea visti da una prospettiva originale.

Il volume è diviso in due parti: la prima dedicata all'Epicureismo antico e medievale, la seconda all'Epicureismo moderno. Avendo considerato la complessità e l'estensione della materia, nonché la diversità degli approcci dei singoli contributi, cercherò di evidenziare i nuclei

tematici e le sfide teoriche che i singoli capitolo pongono per intraprendere nuove linee di ricerca. Coerentemente al proposito di questa nota, ci si concentrerà sui contributi della prima parte valorizzando le tematiche politiche.

Il contributo di Francesco Verde (*Scienza epicurea*) apre la prima sezione del volume stabilendo l'assoluta centralità della scienza nella riflessione epicurea contro l'opinione di importanti filosofi del Novecento, come Adorno o Bergson, che denunciavano un disinteresse di Epicuro nei confronti dell'indagine scientifica. In realtà, come testimoniano il monumentale trattato *Sulla natura*, i cui frammenti sono conservati dai papiri ercolanesi, il *De rerum natura* di Lucrezio e l'*Epistola a Pitocle*, Epicuro indirizza la sua scuola verso l'indagine sistematica della natura e dei fenomeni celesti. Sarebbe tuttavia un errore pensare che la connotazione in senso più scientifico dell'Epicureismo escluda qualsiasi interesse verso il benessere e la felicità dell'individuo. Difatti, come afferma Epicuro nell'*Epistola a Pitocle* (85), “non si creda che esista altro fine della conoscenza dei fenomeni celesti [...] se non l'imperturbabilità e la fiducia salda, come anche per le altre conoscenze” (trad. D. De Sanctis in F. Verde (ed.), *Epicuro. Epistola a Pitocle*, Baden-Baden, Academia, 2022). È evidente quindi che all'interno del sistema filosofico epicureo non c'è una parte adibita esclusivamente al benessere del saggio; al contrario, qualsiasi indagine, qualora venga condotta in accordo ai principi posti dal maestro, è finalizzata all'*ataraxia* del filosofo. Un aspetto interessante messo in evidenza da Verde è il *pleonachos tropos*, ossia il metodo delle molteplici spiegazioni causali, che Epicuro applica allo studio dei fenomeni meteorologici (*meteora*). La necessità di fornire molteplici spiegazioni di uno stesso fenomeno celeste si deve alla molteplicità delle cause della sua generazione. Questo metodo si rivela utile in quanto tiene conto della capacità della materia (i.e. degli atomi infiniti che possiedono forme finite e che si trovano nel vuoto infinito) di dare luogo a fenomeni celesti secondo diversi modi (p. 36). Ora, senza entrare nei dettagli di questa complessa teoria, astraendo dalle applicazioni del *pleonachos tropos* nello studio dei *meteora*, ci si potrebbe chiedere se è possibile applicare lo stesso metodo alla sfera politica. In altre parole, la questione è in che misura il *pleonachos tropos* possa fornire molteplici spiegazioni dei fenomeni politici, economici e sociali in vista di una scienza politica epicurea. Tentare di rispondere a questa domanda,

pur rischiando di farci allontanare forse dai reali intenti di Epicuro, ci permette di rivalutare ulteriormente l'importanza del pensiero epicureo per uno studio scientifico della politica.

Il capitolo di Dino De Sanctis (*Sguardi sul Kepos: un'eredità filosofico-letteraria imprescindibile*) svolge una funzione architettonica all'interno del volume. Lo studioso introduce in maniera esaustiva e chiara lo *status quaestionis* sulle edizioni dei papiri di Ercolano, sul contributo di Filodemo di Gadara (1 a.C.) alla conservazione del sapere epicureo e sui generi letterari utilizzati nella pratica scolastica e scientifica del Giardino, come il dialogo, il protrettico e il trattato politico sulla regalità (*peri basileias*). Per quanto riguarda quest'ultimo genere, De Sanctis prende in esame il *De bono rege secundum Homerum* di Filodemo, conservato in frammenti papiracei. In questo trattato, i poemi omerici vengono utilizzati come autorità per ricostruire la concezione epicurea del buon politico. Tra le caratteristiche principali che l'*aner politikos* deve possedere si possono segnalare: il rifiuto di qualsiasi forma di dispotismo, l'interesse verso certi problemi personali e collettivi, la moderazione nella dimensione privata (p.es. durante i banchetti), comportarsi in pubblico e privato con saggezza e clemenza, seguire le indicazioni del filosofo per la soluzione dei problemi militari, la decisione durante le sedute del consiglio, evitare i comportamenti tracotanti, le calunnie e le delazioni, al fine di mantenere l'ordine politico con clemenza (pp. 69–70). De Sanctis precisa, contro l'ipotesi che Filodemo si stia distaccando dall'ortodossia epicurea, che l'interesse per le questioni politiche non è incoerente con il pensiero di Epicuro sia perché Plutarco gli attribuisce un trattato sulla regalità (p. 71) sia perché la politica ha il compito di garantire la sicurezza (*asphaleia*) alla comunità, permettendo ai saggi di mantenere l'assenza di turbamenti (cfr. Epicuro, *Massime Capitali* 6, 7, 14). Pertanto, il saggio epicureo può contribuire attivamente alla formazione dell'uomo politico giusto, il quale può garantire il raggiungimento dell'*ataraxia* all'interno della *polis*.

Il saggio di Emidio Spinelli (*La politica per Epicuro*) si apre con una riflessione sul paradosso che accompagna da sempre la ricezione dell'Epicureismo: da un lato, esso viene considerato come la filosofia dell'interiorità e del ritiro dalla vita pubblica; dall'altro, le testimonianze mostrano un'elaborazione coerente e profonda di temi che appartengono pienamente alla sfera politica, giuridica e sociale. La

domanda da cui muove l'autore è dunque se sia lecito parlare, per Epicuro, di una vera e propria "filosofia politica". Spinelli risponde positivamente, ma precisa non bisogna proiettare sul pensiero del filosofo categorie politiche moderne o aristoteliche. La "politica per Epicuro" non è un ambito separato della vita pubblica, né una tecnica del potere, bensì un aspetto dell'etica: la riflessione sul vivere insieme si colloca all'interno della più ampia ricerca della tranquillità dell'animo (*ataraxia*) e della sicurezza (*asphaleia*).

La ricostruzione parte dalle *Massime capitali* e dalle *Sentenze vaticane*, testi nei quali emergono con chiarezza i principi della giustizia e dell'accordo come fondamenti della convivenza umana. Epicuro definisce la giustizia come "un patto di utilità reciproca a non recarsi né ricevere danno" (*Kyriai doxai*, 31–33). Questa formula, nota Spinelli, si colloca su un piano radicalmente antimetafisico: la giustizia non è un'idea in sé, né un valore trascendente, ma una convenzione naturale, una forma di accordo razionale fra uomini che intendono garantirsi la vita felice. Il patto nasce dal riconoscimento che la sicurezza non può essere raggiunta isolatamente, e che la natura stessa spinge gli individui a cercare alleanze per evitare il danno reciproco. Questa concezione implica un ribaltamento rispetto alla tradizione platonico-aristotelica. L'uomo non è, come voleva Aristotele, un "animale politico" per essenza, destinato alla *polis* come fine naturale; piuttosto, la comunità è uno strumento, un mezzo per conseguire la tranquillità individuale. In Epicuro, il fondamento della società non è dunque la realizzazione della virtù o del bene comune, ma la tutela della sicurezza e dell'imperturbabilità. La giustizia non ha valore assoluto: muta con le circostanze e con i bisogni, ed è giusta soltanto finché è utile. Quando un patto smette di garantire sicurezza, cessa di essere giusto. In ciò si manifesta la natura empirica e storica del diritto epicureo, una sorta di relativismo giuridico che non sfocia nel nichilismo, ma nell'adattamento razionale alle condizioni della vita associata. Spinelli sottolinea come questo principio non comporti indifferenza o disimpegno politico, ma piuttosto un diverso modo di intendere la politica. Epicuro non invita al disinteresse per la *polis* in sé, bensì alla rinuncia di ogni forma di potere e di ambizione che produca turbamento. Il suo ideale è quello dell'*atarattos bios*, una vita tranquilla, che si oppone tanto all'inquietudine della conquista quanto all'angoscia della subordinazione. L'ideale epicureo non è l'astensione dal mondo, ma la costruzione di una *koinonia* fondata sulla

fiducia e sull'amicizia. La comunità del Giardino è il modello concreto di questa politica etica: una piccola società alternativa, che sostituisce alle leggi coercitive il vincolo della *philia*. Il Giardino non è dunque un rifugio individualistico, ma un esperimento politico in senso forte: un luogo in cui l'uguaglianza, la solidarietà e la condivisione dei beni diventano prassi di vita. La *philia* epicurea, osserva Spinelli, non è solo sentimento affettivo, ma principio normativo che regola i rapporti sociali. Essa garantisce quella sicurezza che lo Stato tradizionale cerca di imporre con la forza. Nel Giardino, la giustizia non è imposta da un potere superiore, ma scaturisce dalla libera decisione di cooperare per il bene comune. La *philia* diventa così il vero fondamento politico della comunità epicurea: essa sostituisce la legge, l'autorità e la coercizione, incarnando un modello di convivenza basato sul consenso e sull'utilità reciproca.

Un altro punto cruciale del saggio riguarda il concetto di *nomos* e la sua relazione con la natura. Spinelli mostra come Epicuro si muova su un terreno profondamente diverso rispetto alla tradizione sofistica. Se per i Sofisti la legge è spesso un'invenzione artificiale in contrasto con la natura, per Epicuro essa è una continuazione della natura stessa, in quanto nasce dal bisogno naturale di sicurezza. La legge è giusta quando risponde alla *physis*, ossia quando protegge la vita e il piacere stabile. Non vi è, pertanto, opposizione tra natura e convenzione, ma continuità funzionale. La legislazione non deriva da una razionalità divina, bensì da una ragione umana che osserva la natura e vi si adegua.

Nel suo contributo, Flavia Palmieri (*I principi filosofici dell'oikovoμῆν epicureo*) esplora la nozione epicurea di *oikonomiein*, ossia l'arte di amministrare la vita e i beni, mostrando come in Epicuro essa acquisti un significato filosofico profondo, al di là della mera gestione economica. L'*oikonomia* diviene infatti una disciplina del limite, una forma di cura di sé che congiunge etica, economia e politica nella prospettiva della serenità (*ataraxia*). Palmieri osserva che Epicuro si distacca sia dalla tradizione platonico-aristotelica, dove l'economia è subordinata alla *polis*, sia dalla concezione utilitaristica dei beni materiali. Per Epicuro, amministrare la propria vita significa distinguere i desideri naturali da quelli vani, e riconoscere che la ricchezza autentica consiste nel "vivere con poco", nella *autarkeia* (autosufficienza). L'economia del Giardino è così un modello alternativo di comunità, in cui il possesso e il consumo sono regolati da misura e amicizia. Pal-

mieri sottolinea che il Giardino epicureo non è un semplice rifugio individuale, ma una comunità economico-morale, fondata sul dono reciproco, sulla frugalità e sulla condivisione dei beni. Si potrebbe dire che l'amministrazione della casa coincide con l'amministrare se stessi: la gestione delle risorse materiali è anche un esercizio di libertà interiore e di equilibrio. In questa prospettiva, l'*oikonomia* diventa una forma di politica sobria, in cui l'autogoverno personale si traduce in convivenza armoniosa. Palmieri mostra come la logica del Giardino si opponga a quella della *polis* agonistica: la ricchezza e il potere non sono fini, ma strumenti che, se usati secondo natura, favoriscono la pace dell'animo e la sicurezza collettiva. In conclusione, Palmieri restituisce all'Epicureismo una dimensione politico-pratica spesso trascurata: l'arte di amministrare la vita, in equilibrio tra bisogno e desiderio, è per Epicuro la condizione stessa della libertà e della giustizia. L'*oikonomiein* epicureo, lungi dall'essere un fatto privato, è il fondamento etico di una comunità fondata sull'amicizia, sulla misura e sulla serenità condivisa.

Con il suo capitolo, Elena Irrera (*La tradizione filosofica epicurea tra Aristotelismo e Stoicismo*) inquadra l'Epicureismo nel contesto storico e culturale in cui si è sviluppata, evidenziando le analogie e le differenze con Aristotelismo e Stoicismo. Per quanto riguarda le differenze con la riflessione stoica sulla politica, Epicuro propone una concezione della politica più aperta e attenta alla dimensione individuale rispetto a quella stoica, in cui ogni aspetto del reale è determinato dal *Logos* divino. Difatti, per Epicuro non esiste la giustizia in sé o una legge naturale eterna: le leggi e le istituzioni sono il risultato dei patti che i popoli stringono per non danneggiare e non essere danneggiati (*Massime Capitali* 32). Considerando invece il rapporto con l'Aristotelismo, Epicuro adotta una concezione della *philia* molto vicina a quella elaborata da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*. Ciò è evidente dal principio secondo cui la *philia* è un bene nobile e necessario per il conseguimento della felicità (*Eth. Nic.* VIII 1, 1555a3–30). Inoltre, all'interno della comunità degli amici, non c'è alcun bisogno di giustizia (*Eth. Nic.* VIII 1, 1555a27–28) in quanto nessuno cercherà di recare danno all'altro. Epicuro adotta questi principi nel costituire il Giardino come comunità di saggi finalizzata all'indagine filosofica e in cui vi-gono giustizia e amicizia.

Il capitolo di Enrico Piergiacomi (*L'Epicureismo dei Padri della*

Chiesa e l'edonismo cristiano) fa da cerniera tra l'Antichità e il Medioevo, esaminando l'utilizzo in senso positivo di concezioni epicuree nella riflessione dei Padri della Chiesa. Piergiacomi sottolinea l'esigenza di superare la convinzione tradizionale secondo cui il pensiero cristiano e l'Epicureismo siano ontologicamente incompatibili, in quanto si fonda sul presupposto erroneo per cui l'etica epicurea prescrive di perseguire il soddisfacimento dei piaceri corporei. In realtà, la concezione epicurea della virtù come strumento per il raggiungimento del piacere è stata utilizzata dai pensatori cristiani per delineare le tappe del percorso che porta al godimento e alla beatitudine divina. Tra gli autori considerati da Piergiacomi, Agostino è particolarmente degno di interesse. Il vescovo di Ippona segue Cicerone (p. 156) nel considerare Epicuro "un brav'uomo che loda la virtù a parole", ma un cattivo filosofo per aver posto come fine il piacere corporeo (pp. 168–9). Tuttavia, Piergiacomi individua nel *De Trinitate* (XIII 4.7–5.8) l'indizio della presenza nascosta di una posizione epicurea. In particolare, Agostino segue il principio epicureo secondo cui la virtù è legata al raggiungimento del godimento, non meramente corporale, che coincide con la beatitudine (p. 170). L'edonismo epicureo, dunque, rappresenta una "forma imperfetta di ricerca della beatitudine" che trova compimento nel piacere della visione divina.

Il riferimento ad Agostino si trova anche nel contributo di Stefano Perfetti (*Tra voluptas e virtù cristiane: metamorfosi e riabilitazioni dell'Epicureismo in Abelardo e Giovanni di Salisbury*), che chiude la prima parte del volume. Prima di esaminare le tracce della filosofia epicurea in due autori del XII secolo, Pietro Abelardo e Giovanni di Salisbury, Perfetti riprende il giudizio negativo espresso da Agostino sugli epicurei attestando la loro progressiva scomparsa dal panorama culturale della Tarda Antichità (p. 185). Ora, come si è visto nel capitolo di Piergiacomi, Agostino riadatta la concezione strumentale della virtù per l'ottenimento del piacere al percorso che porta alla *beatitudo* cristiana. Questa idea si ritrova, in un certo senso, nei due pensatori medievali presi in esame. Nel primo caso, Abelardo riconosce, confrontando le proprie fonti per la conoscenza del pensiero epicureo (Cicerone, Seneca e Agostino), che i veri filosofi epicurei professavano la moderazione e la tranquillità dell'anima, seguendo il modello della vita degli dèi. L'Epicureismo fornisce quindi alcuni ideali fondamentali per l'etica cristiana: un'ideale di vita ascetico, il rigore morale, il rag-

giungimento del sommo piacere (*voluptas*), che coincide con il regno dei cieli (p. 192). Il secondo caso, rappresentato da Giovanni di Salisbury, offre una versione originale della distinzione tra Epicureismo basso ed Epicureismo alto. Di per sé, la filosofia epicurea, prescrivendo il soddisfacimento dei bisogni primari, si associa generalmente a sistemi politi corrotti o dispotici. Non si può negare tuttavia che la nozione epicurea della *beatitudo* come “condizione sempre lieta e calma di una vita tranquilla” (p. 203), se interpretata correttamente, può rappresentare un ideale di vita virtuosa.

È opportuno concludere questa nota ripercorrendo la seconda parte del volume dedicata all'Epicureismo moderno. La presentazione sarà più rapida e meno approfondita di quella precedente poiché in questa sede ci si propone di considerare i contributi sul pensiero politico antico. È tuttavia opportuno e utile segnalare alcune riprese di temi epicurei nei pensatori moderni.

Marco Beretta (*Epicuro, Lucrezio e la scienza moderna e contemporanea*) e Raimondo Cubeddu (*L'Epicureismo nella filosofia politica moderna. Una mappa*) propongono due panoramiche sulle vicende dell'Epicureismo, rispettivamente, nella scienza e nella filosofia politica moderne.

Il capitolo di Marco Beretta ricostruisce l'influenza dell'atomismo epicureo sulla nascita e sullo sviluppo della scienza moderna e contemporanea. Beretta mostra come l'Epicureismo, attraverso il *De rerum natura* di Lucrezio, abbia fornito alla scienza moderna un modello alternativo alla fisica aristotelica, basato su atomi in movimento nel vuoto, sull'osservazione empirica, e sul rifiuto di cause finali e modelli provvidenzialisti. La ripresa di istanze epicuree si ritrova nelle riflessioni di diversi scienziati a partire da Galileo Galilei. A titolo esemplificativo, Beretta suggerisce che l'evoluzionismo e la genetica di Gregor Mendel (1822–1884) possano essere accostati alla visione lucreziana della natura senza finalismo. In sostanza, l'Epicureismo è all'origine di una visione laica, materialista e sperimentale della natura, che unisce scienza e filosofia. La sua eredità consiste nel proporre una scienza con fondamento etico, dove la conoscenza naturale è parte di un ideale di ragione libera e umanistica ancora valido nel mondo contemporaneo.

Ai fini della riflessione politica, degna di nota è la differenza sostanziale che Cubeddu individua tra l'Epicureismo politico antico e quello moderno: la ricerca individuale della felicità viene sostituita dal

tentativo di migliorare all'interno dello Stato "la propria condizione nella prospettiva della pace e di un confortevole benessere" (p. 248), che può essere raggiunto o grazie all'intervento della politica o, in altri casi, affidandosi al mercato. All'interno dell'Epicureismo moderno, Cubeddu distingue due grandi orientamenti che riflettono la doppia eredità di Epicuro. Da un lato vi è un'anima "religiosa" o secolarizzata, incarnata da quanti, pur non necessariamente teisti, ritengono che ogni società debba fondarsi su principi morali di origine religiosa o su una qualche "religione civile" che ne garantisca la coesione. Dall'altro lato si colloca un'anima "laica", che da Bayle in poi afferma la possibilità di un ordine politico e morale senza riferimento a un fine trascendente. È in quest'ultima tradizione che l'influsso epicureo si manifesta in modo più evidente: la società nasce da bisogni e utilità individuali, e trova stabilità nella cooperazione e nella libertà, non in un disegno provvidenziale o teleologico. Cubeddu sottolinea come questa seconda anima, maturata nella discussione tra Gassendi e Hobbes, anticipi la visione liberale della società come prodotto spontaneo degli scambi fra individui, contrapposta all'idea aristotelica di una comunità ordinata da fini superiori. Molto illuminante risulta la sintesi delle principali correnti della modernità in cui si attesta una ripresa significativa di tematiche epicuree. Cubeddu individua quattro grandi ambiti in cui l'Epicureismo ha nutrito la modernità, opponendosi all'aristotelismo: la critica della religione, in cui gli illuministi fanno di Epicuro un simbolo di libertà di pensiero; la riflessione politica, che fonda la società sull'interesse e sulla cooperazione spontanea degli individui; la teoria economica dell'utilità, che lega il valore al piacere soggettivo; e il pensiero giuridico, dove in Beccaria l'idea epicurea di riduzione del dolore ispira una concezione razionale e umanitaria della pena. In Francia, Inghilterra e Italia queste idee alimentarono la cultura laica e liberale, mentre in Germania furono ostacolate da Kant e Hegel.

I restanti capitoli riguardano invece la ricezione dell'Epicureismo in autori specifici: Machiavelli (Giovanni Giorgini), Cosma Raimondi e Giordano Bruno (Simonetta Bassi), i pensatori libertini (Anna Lisa Schino), Hobbes e Spinoza (Lorenzo Fancello) e Pierre Bayle (Lorenzo Bianchi, Luisa Brotto). Per concludere questa rassegna, ci si limiterà a sottoporre qualche suggestione sui riferimenti all'Antichità che ho ritrovato in questi contributi.

Giovanni Giorgini (*Machiavelli e Lucrezio: la fortuna e il libero*

arbitrio) cerca di ricostruire l'influenza del *De rerum natura* di Lucrezio su Niccolò Machiavelli a partire dalla descrizione delle vicende legate alla trascrizione del poema realizzata dal segretario fiorentino intorno al 1497 e conservatasi nel manoscritto Vaticano Latino Rossi 884. L'aspetto interessante della trattazione di Giorgini è l'identificazione di due differenti sensibilità sulla religione in Lucrezio e Machiavelli. Lucrezio ritiene che la religione sia il fondamento di tutte le paure e l'origine di innumerevoli crudeltà (tra cui la schiavitù); Machiavelli pensa che la religione possa avere un ruolo positivo nel rafforzamento della morale e nel funzionamento dell'apparato statale.

Il saggio di Simonetta Bassi (*Interpretazioni di Epicuro fra Cosma Raimondi e Giordano Bruno*) indaga la rilettura umanistica e rinascimentale di Epicuro, concentrandosi su due figure chiave: Cosma Raimondi (1400–1435) e Giordano Bruno (1548–1600). Bassi mostra come, a partire dalla riscoperta del *De rerum natura* di Lucrezio (1417) e della traduzione di Diogene Laerzio da parte di Ambrogio Traversari (anni Venti del 1400), si diffonda un nuovo interesse per Epicuro. Gli umanisti smettono di considerarlo un *porcus*, cioè un maestro di empietà, e lo riscoprono come filosofo della *voluptas* e della libertà interiore, interprete di un piacere inteso non come vizio ma come equilibrio dell'animo. Cosma Raimondi, pensatore avvolto per certi versi dal mistero e morto suicida a poco più di trent'anni, è uno dei primi a difendere apertamente Epicuro dalle accuse di immoralità, collegando il piacere alla virtù e alla ricerca della felicità naturale. Giordano Bruno rielabora invece l'Epicureismo in chiave cosmologica e metafisica: ne assorbe l'atomismo, ma lo inserisce in una visione infinita e animata dell'universo, dove la *voluptas* diventa principio divino e vitale che unifica il cosmo. Il capitolo mostra così un percorso che va dalla rivalutazione morale e antropologica dell'Epicureismo nel Quattrocento alla sua trasfigurazione cosmica e filosofica nel pensiero bruniano, preludio alla modernità scientifica e libertina.

Il contributo di Anna Lisa Schino (*Epicurus redivivus: Ateismo ed Epicureismo in area libertina*) prende in esame la ricezione dell'Epicureismo nel Seicento libertino, in un contesto segnato dal dibattito su ateismo, scetticismo e religione naturale. Nella "Repubblica dei libertini", che comprende autori come La Mothe Le Vayer, Naudé, Gassendi, Cyrano de Bergerac e l'anonimo del *Theophrastus redivivus* (probabilmente Guy Patin), Epicuro diventa il simbolo del filosofo li-

bero e naturale, contrapposto al teologo dogmatico. In queste opere emerge l'immagine di un Epicuro che riconosce una divinità solo come costruzione utile per il popolo, ma la priva di intervento morale o provvidenziale. A ciò si aggiunge una visione materialista dell'universo, in cui gli dèi sono indifferenti e il mondo è eterno. Il *Theophrastus redivivus*, vero manifesto dell'ateismo filosofico moderno, riassume questo spirito: nega creazione, immortalità dell'anima e provvidenza, e propone una "morale naturale" basata sulla vita secondo natura. Schino evidenzia come l'Epicureismo diventi, nell'ambiente libertino, la matrice di una filosofia dell'immanenza e dell'autonomia morale, anticipando la riflessione di Hobbes e Spinoza sulla religione civile e la libertà del pensiero.

Lorenzo Fancello (*Il doppio binario del gassendismo politico: Hobbes e Spinoza*) riprende l'evoluzione dell'Epicureismo a partire dall'opera di Pierre Gassendi, che ha rappresentato la fonte privilegiata per la conoscenza di Epicuro per Thomas Hobbes e Baruch Spinoza. Siamo quindi di fronte a un caso storiografico interessante: la filosofia epicurea, nata come sistema coerente di dottrine fin dalla sua origine, per essere poi continuamente revisionata dai discepoli fedeli di Epicuro fino a Filodemo di Gadara, ha trovato una nuova sistematizzazione nel Seicento con il lavoro monumentale di Gassendi, che le ha conferito una nuova energia vitale. In Hobbes, i temi epicurei (soprattutto l'atomismo e la critica della religione) si traducono in una visione materialista e utilitaristica della convivenza: le leggi sono patti nati dalla paura e dall'interesse, e lo Stato nasce per garantire la sicurezza, unico mezzo per la pace e l'atarassia collettiva. La religione, fonte di conflitti, viene confinata nella sfera privata e controllata dal sovrano. Spinoza, pur muovendosi nello stesso orizzonte immanentista, elabora un modello più aperto: riconosce nella ricerca dell'utile e nella cooperazione spontanea tra individui la base della vita associata. La ragione mostra che la collaborazione e la libertà sono condizioni della felicità, anticipando così una lettura "positiva" dell'Epicureismo politico. In sintesi, Fancello mostra che in Hobbes l'Epicureismo diventa fondamento del potere e dell'ordine, in Spinoza invece principio di libertà e cooperazione, due esiti complementari della "rivoluzione epicurea" della modernità.

Gli ultimi due capitoli sono dedicati alla figura di Pierre Bayle.

Il capitolo di Lorenzo Bianchi (*Bayle e l'Epicureismo*) indaga il modo in cui Bayle rilegge Epicuro trasformandolo nel simbolo del-

l'*ateo virtuoso*, capace di vivere moralmente senza il sostegno della religione. Attraverso le *Pensées diverses sur la comète* (1682) e il *Dictionnaire historique et critique* (1697, 1702) Bayle demolisce l'idea tradizionale secondo cui la fede sarebbe indispensabile per la moralità, sostenendo invece che la virtù nasce dalla ragione e dall'esperienza, non dal timore di Dio. L'Epicureismo gli offre un modello coerente di pensiero materialista e anti-provvidenzialista, in cui l'universo è regolato da leggi naturali e non da fini divini. Negli articoli del *Dictionnaire*, Bayle difende Epicuro come filosofo onesto, perseguitato da pregiudizi teologici, e usa la sua figura per legittimare il dubbio, la tolleranza e la libertà di coscienza. In questa prospettiva, l'Epicureismo diventa la radice di una nuova filosofia critica e laica, che prepara la nascita dell'Illuminismo e della modernità.

Il capitolo di Luisa Brotto (*Alcune suggestioni epicuree nel Dictionnaire historique et critique di Pierre Bayle*), infine, segnala la ripresa di un principio epicureo riguardante la libertà di indagine storiografica presente nel *Dictionnaire* di Bayle. Quest'ultimo rivendica la libertà di "riportare fatti storici, di citare e discutere autori che affrontano temi comunemente classificati come osceni" (p. 394) senza passare sotto silenzio aspetti corporali e sessuali. Lo sguardo dello storico infatti deve considerare senza pregiudizio "tutte le sfere dell'esistenza e dell'azione umane" (*ibidem*). Brotto nota a buon diritto che "l'Epicureismo si rivela forse un alleato su questo fronte". Accanto all'Epicureismo, però, bisogna aggiungere tra gli alleati di questo approccio il suo antagonista moderno: l'Aristotelismo antico e medievale. Difatti, già Aristotele affermava che "persino circa quegli esseri che non presentano attrattive sensibili, tuttavia, al livello dell'osservazione scientifica, la natura che li ha foggianti offre grandissime gioie a chi sappia comprenderne le cause" (*De partibus animalium* I 5, 645a7-10, trad. Vegetti). Questo insegnamento viene seguito, senza imbarazzo, da Alberto Magno; si pensi ad esempio a quando il domenicano indaga in una *quaestio* (*Quaestiones super de animalibus*, ed. E. Filthaut, Münster, Aschendorff, 1955 (*Opera omnia* XII), pp. 154-156) se il massimo piacere sia quello delle attività sessuali del coito (*Quaeritur ulterius utrum in ista generatione quae est per coitum sit maxima delectatio*) o se il piacere del coito sia maggiore per gli uomini o per le donne (*Quaeritur ulterius utrum maior sit delectatio in viris quam in mulieribus in coitu*). Ci si potrebbe chiedere quindi in che misura la li-

bertà, senza pregiudizio, nella scelta del tema delle proprie ricerche fosse un possesso comune dell'indagine filosofica *tout court* in ogni epoca, persino nella scolastica medievale. Vero è che l'Epicureismo ha avuto il merito di rifrescare la memoria ai pensatori della modernità.

Abstract - This review examines two recently published volumes on ancient political thought. The first, *Introduzione al pensiero politico classico* (Bologna, il Mulino, 2024) by Giovanni Giorgini, traces the development of political reflection from its earliest manifestations—identified by the author in the Homeric poems and Hesiod's *Works and Days*

(8th–7th century BCE)—to Polybius (2nd century BCE). The second volume, *Epicureismo antico e moderno* (Rome, Lithos, 2025), explores the trajectory of Epicureanism from its ancient origins (3rd century BCE) to the modern age. The aim of this analysis is to highlight the innovative aspects and the new directions of research opened by both works.