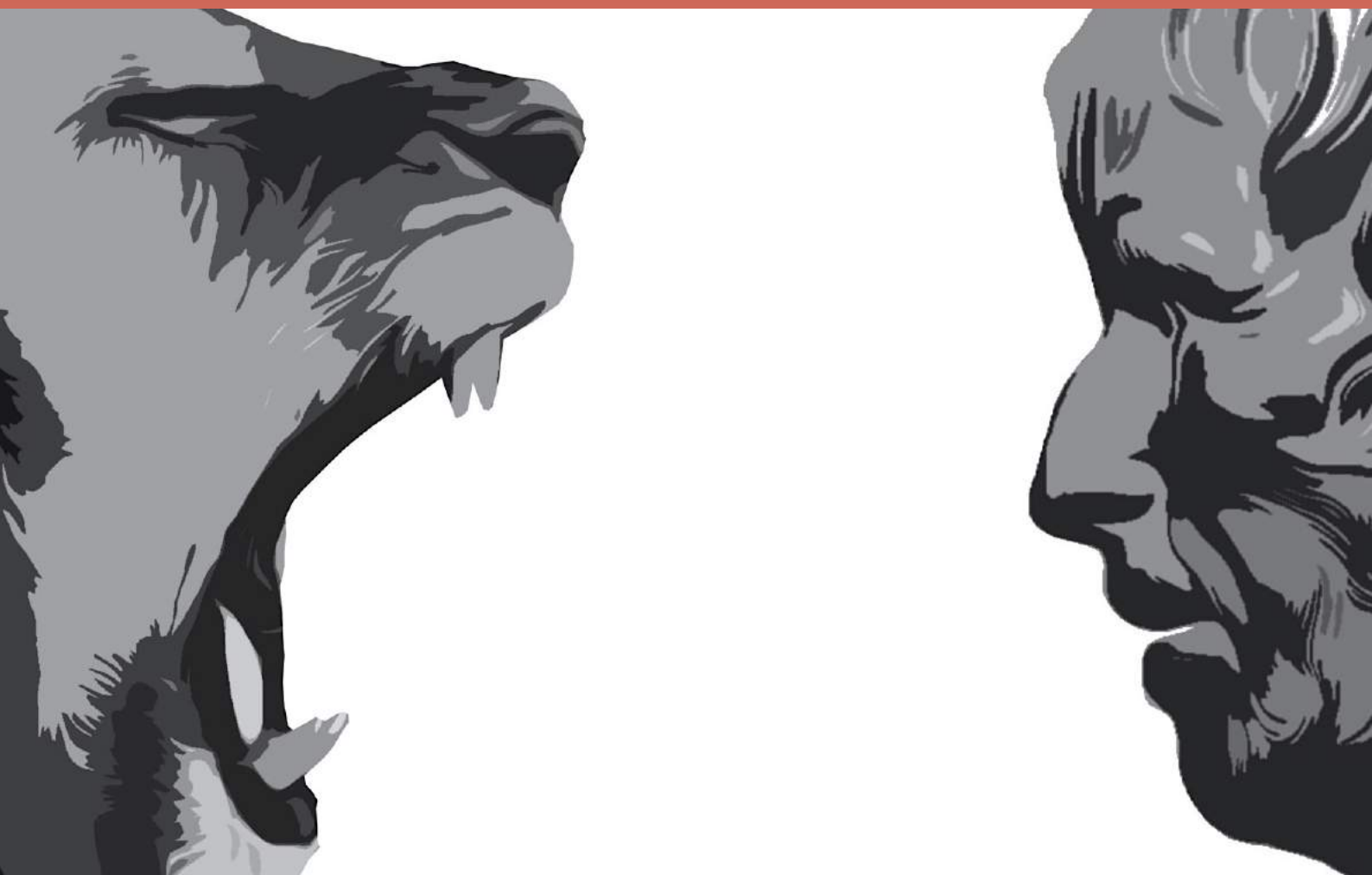


# SENECA

## *Epistola ad Lucilium 124*

Traduzione e commento cooperativi della VL del Liceo Scientifico "S.Cannizzaro" di Palermo

a cura di  
**Pietro Li Causi**



Biblioteca di   
**Classico**Contemporaneo.eu

9 (2019) ISBN 9788868895105



SENECA  
*Epistula ad Lucilium* 124

Traduzione e commento cooperativi della V L del Liceo Scientifico “S. Cannizzaro” di Palermo

A cura di Pietro Li Causi

Biblioteca di  
**Classico**Contemporaneo.eu

9 (2019) ISBN 9788868895105



Copyright © G.B. Palumbo & C. Editore S.p.A. – 2019  
ISBN 9788868895105

Volume pubblicato online nella collana «La Biblioteca di CC» diretta da Giusto Picone e Valeria Viparelli.

Tutti i volumi pubblicati nella collana sono sottoposti a un processo di *peer review*.

G.B. Palumbo & C. Editore S.p.A.  
Via Ricasoli, 59  
90139 Palermo



## INDICE

INTRODUZIONE.....	7
1. I temi e la struttura dell' <i>Epistula</i> 124.....	7
2. Una zoo-psicologia 'utile' .....	8
3. Non solo Epicurei: gli obiettivi polemici dell'epistola 124 .....	11
4. Per una interiorità autoriferita: il progetto di costruzione del <i>sapiens</i> .....	17
5. Brevi note sulla tradizione manoscritta.....	18
6. Il progetto didattico .....	19
7. Ringraziamenti .....	22
TESTO LATINO .....	25
TRADUZIONE ITALIANA .....	31
COMMENTO .....	37
124.1 .....	39
124.2 .....	41
124.3 .....	42
124.4 .....	42
124.5 .....	43
124.6 .....	45
124.7 .....	46
124.8 .....	47
124.9 .....	48
124.10 .....	49
124.11 .....	50
124.12 .....	51
124.13 .....	52
124.14 .....	54
124.15 .....	55
124.16 .....	55
124.17 .....	57
124.18 .....	58
124.19 .....	60
124.20 .....	61
124.21 .....	62
124.22 .....	62
124.23 .....	63

124.24.....	64
RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI.....	67
INDICE DEI PASSI CITATI.....	73



## INTRODUZIONE

### 1. I temi e la struttura dell'*Epistula* 124

Seguendo il solco dell'ortodossia stoica, nell'epistola 124 Seneca fa coincidere l'idea del sommo bene con la virtù, e – opponendosi agli Epicurei – afferma che esso non è percepibile con i sensi, bensì unicamente per mezzo della ragione<sup>1</sup>.

Il tono della riflessione – come premesso sin dal primo capitolo – è caratterizzato da un alto livello di complessità teorica, segnando in questo senso uno dei momenti concettualmente più ardui di tutto l'epistolario. A fronte di tale complessità, tuttavia, si annunciano fin da subito dei risvolti utilitaristici e pratici, in linea con quella che è una tendenza di tutta la produzione filosofica senecana e, più in generale, dello stoicismo romano<sup>2</sup>. Fin dalle primissime battute – intrise della teodicea virgiliana del *labor* – Seneca promette infatti a Lucilio che, se non si sottrarrà alla *subtilitas* ('sottigliezza') delle argomentazioni che seguiranno, potrà soddisfare la sua naturale tendenza a trarre *aliquem profectum* ('un qualche vantaggio') dalla lettura<sup>3</sup>.

Di che tipo di *utile* si tratta?

Prima di arrivare ad esplicitarlo, nel finale (124.21-24), l'argomentazione si articola in vari snodi, che vengono qui riassunti in maniera sommaria<sup>4</sup>:

- 1) in prima battuta, Seneca smonta, in 124.2-7, gli argomenti dell'edonismo epicureo volti a individuare nella percezione – e non nella ragione – il criterio per distinguere il bene dal male;
- 2) in 124.7-8, quindi, sgombra il campo dall'idea in base alla quale già nel momento della nascita tutti gli esseri viventi sarebbero dotati, in maniera innata,

---

<sup>1</sup> Laddove una tradizione di studi precedenti (soprattutto in Italia) tendeva a sottolineare l'eclettismo di Seneca (nonché una sua attrazione peculiare per il platonismo), soprattutto INWOOD (2005, 23 ss.) ha invece mostrato con forza come il pensiero senecano non possa non dirsi – sia pure in modo fluido, non dogmatico e originale – 'stoico'. A spiegare le dinamiche 'originali' dell'ortodossia stoica senecana, comunque, era già stato CAMBIANO (1999, 413). Per l'idea stoica del sommo bene – trattata nell'epistola 124 in un'ottica di epistemologia della morale – cfr. anche *Ep.* 106, 117, 118, 120 e 121.

<sup>2</sup> Cfr. a tal proposito REYDAMS-SCHILS (2005, 5 ss.) o anche, per le pratiche di mediazione fra speculazione teorica e messa in pratica (nel *De beneficiis*), LI CAUSI (2009, 211 ss., spec. 220 ss.). GRIFFIN (2009, 89 ss.) mostra come il livello dei contenuti delle epistole diventa sempre più complesso mano a mano che si procede dalla prima all'ultima in linea con il percorso di crescita dell'interlocutore. Sul progetto autoriale di Seneca, e sulle *Epistole a Lucilio* come esperimento di drammatizzazione di un processo educativo, cfr. ad es. SCHAFFER (2011, 32 ss.).

<sup>3</sup> Cfr. Verg. *G.* I 176-177: cfr. Sen. *Ep.* 124.1 e *comm. ad l.*

<sup>4</sup> Per un'analisi di ognuno di questi singoli blocchi si rinvia al commento *ad ll.*

- del bene, affermando, invece, che solo per gli umani la nascita coincide con l'inizio del processo che può (o meno) portare ad esso con l'insorgere delle facoltà razionali;
- 3) in 124.9-15 si opera una articolata classificazione degli esseri viventi in chiave logocentrica. Seneca, di fatto, esclude dalla 'cosmopoli' stoica (abitata dagli uomini e dagli dèi, gli unici dotati di *ratio*) gli animali 'muti', ai quali, se da un lato sono attribuite forme 'specie-specifiche' di bene relativo, dall'altro lato si nega la possibilità di raggiungere il bene assoluto;
  - 4) sulla scia della classificazione operata nei capitoli precedenti, in 124.16-20 il filosofo romano si sofferma sulle dotazioni percettive degli animali muti, che sono privati del senso del tempo, della memoria, della possibilità di pianificare in vista del futuro e della capacità di agire in maniera razionale e ordinata all'interno del mondo che li circonda;
  - 5) in 124.21-24, si rivela, infine, il senso 'morale' della trattazione zoo-psicologica dei capitoli precedenti.

## 2. Una zoo-psicologia 'utile'

Nel presentare il tema chiave dell'epistola, queste sono le parole che Seneca usa in 124.1:

*Quaeritur utrum sensu comprehendatur an intellectu bonum; huic adiunctum est in mutis animalibus et infantibus non esse.*

«Ci si chiede se il bene venga percepito dai sensi o dall'intelletto. Connesso a questo problema è il fatto che esso non è presente negli animali privi di parola e nei bambini».

Se si presta attenzione alla struttura del periodo, emerge con evidenza che l'oggetto specifico della *quaestio* posta in essere è espresso dalla proposizione interrogativa indiretta disgiuntiva, mentre invece la proposizione infinitiva retta da *adiunctum est* sembra, al contrario, fare riferimento a un dato di fatto che non necessita di dimostrazione, e che però è presentato esplicitamente come inscindibile rispetto alla *quaestio* in sé; come a dire che, per parlare del problema della conoscibilità della virtù e dei criteri epistemologici per comprenderla, non si può non parlare di bambini e di

animali, e, soprattutto, dell'assenza, in essi, dell'*intellectus* (quell'*intellectus* che sembrava invece loro concesso in una certa qual misura nell'epistola 121)<sup>5</sup>.

Se dunque è vero che il tema principale – come rileva Inwood (2007, 362) – è il sommo bene, è anche vero che, nelle sue articolazioni, tutta l'epistola 124 si configura come un trattato monografico di zoo-psicologia, nella misura in cui Seneca va sviluppando sistematicamente, capitolo dopo capitolo, un'analisi comparata del funzionamento della mente animale e del funzionamento della mente umana.

In particolare, riallacciandosi alle conclusioni dell'epistola 121, il filosofo romano dimostra che lo sviluppo della mente animale è per molti versi analogo a quello umano, ma che ad un certo punto si arresta e rimane – per così dire – sterile e senza frutti, perché, appunto, non può produrre la ragione, che è la radice del senso morale e della *vita beata*<sup>6</sup>.

Solo alla luce di tutto ciò – come viene finalmente spiegato nell'ultima sezione della lettera (124.21-24) – è possibile ricavare una qualche forma di utilità: comparare le dotazioni animali con quelle umane da un lato può essere un buon esercizio per la nostra mente, dall'altro lato, distogliendoci dall'azione con la speculazione, ci trattiene dal compiere il male, o comunque lo ritarda. A seguire rispetto a questi due argomenti (che a noi possono apparire speciosi, ma che in fondo rappresentano un modo come un altro di rivendicare – in un mondo come quello romano – una sia pur bizzarra forma di autonomia della teoria rispetto alla pratica), Seneca rivela quindi che l'obiettivo di tutta l'impalcatura argomentativa fin qui imbastita è quello di ricordare a Lucilio – e ad ogni potenziale lettore – qual è il posto dell'uomo nel mondo e quale il suo compito precipuo. In questo consiste l'*utile*:

*Sed <et> illud dico: nullo modo prodesse possum magis quam si tibi bonum tuum ostendo, si te a mutis animalibus separo, si cum deo pono. 22. Quid, inquam, vires corporis alis et exerces? pecudibus istas maiores ferisque natura concessit. Quid excolis formam? cum omnia feceris, a mutis animalibus decore vinceris. Quid capillum ingenti diligentia comis? cum illum vel effuderis more Parthorum vel Germanorum modo vinxeris vel, ut Scythae solent, sparseris, in quolibet equo densior iactabitur iuba, horrebit in leonum cervice formosior. Cum te ad*

<sup>5</sup> In *Ep.* 121.19 Seneca assegna agli animali un *intellectus* innato delle cose salutari e delle cose nocive. Si ha comunque la sensazione che mentre in *Ep.* 124 si parli più chiaramente di facoltà intellettive, in *Ep.* 121 il termine sia usato piuttosto per indicare una forma adattativa in relazione al mondo circostante (che è comunque sempre esercitata dalla soggettività provvidente della *Natura* che agisce per il bene degli esseri viventi).

<sup>6</sup> Si tratta di una applicazione della teoria stoica della *oikeiôsis* ('familiarizzazione' o 'appropriazione di sé'), per cui cfr. ad es. ENGBERG-PEDERSEN (1990) e RADICE (2000), ma anche l'ormai classico PEMBROKE (1971, 114 ss.). Per un'analisi della dottrina della *oikeiôsis* stoica in relazione alla condizione animale cfr. DIERAUER (1977, 199 ss.); SORABJI (1993, 122 ss.); LI CAUSI (2018, 97 ss.).

*velocitatem paraveris, par lepusculo non eris. 23. Vis tu relictis in quibus vinci te necesse est, dum in aliena niteris, ad bonum reverti tuum? Quod est hoc? animus scilicet emendatus ac purus, aemulator dei, super humana se extollens, nihil extra se sui ponens. Rationale animal es. Quod ergo in te bonum est? perfecta ratio. Hanc tu ad suum finem hinc evoca, <sine> in quantum potest plurimum crescere.*

«Ma ti dico anche questo: non posso giovarmi di più se non mostrandoti il bene che ti è proprio, separandoti cioè dagli animali privi di parola, ponendoti sullo stesso piano della divinità. 22. Ma – è questo che ti chiedo – perché eserciti la tua forza fisica e ti sforzi di accrescerla? La natura l’ha data in dotazione in misura maggiore alle bestie feroci e agli animali domestici. Perché curi l’aspetto esteriore? Nonostante tu faccia di tutto, sarai battuto dalle bestie in bellezza. Perché sistemi i capelli con tanta cura? Anche se li scioglierai alla maniera dei Parti o li leggerai come fanno i Germani, o li scompiglierai, come sono soliti fare gli Sciti, in un qualsiasi cavallo la criniera si spargerà più folta, e nel collo di un leone si arriccerà con maggiore bellezza. Per quanto tu possa allenarti a correre, non potrai mai essere come un leprotto. 23. Messo da parte ciò in cui non puoi che venire sopraffatto, ostinandoti a perseguire caratteristiche che non possono appartenerti, vuoi tornare al bene che ti è proprio? Qual è questo bene? Certamente un animo irreprensibile e puro, che cerca di imitare la divinità, che si innalza al di sopra delle debolezze umane, ponendo niente di ciò che gli appartiene al di fuori di sé. Sei un animale razionale. Quindi, qual è il bene che sussiste in te? La ragione perfetta. Richiamala dunque al proprio scopo, permettile di crescere quanto più può» (Sen. *Ep.* 124.21-23).

La riflessione etica senecana finisce dunque per porre le premesse per una antropopoesi di stampo disgiuntivo su cui già Fabio Tutrone (2012, 193) ha avuto modo di esprimersi: «l’operazione tassonomica di Seneca, consistente soprattutto nell’allontanamento dell’uomo dall’universo degli animali (*a mutis animalibus separo*) e nell’accorpamento di questi alla realtà del dio (*cum deo pono*), rappresenta in questo quadro un contributo parentetico fondamentale che lo scrittore versa nel patrimonio formativo del *proficiens*»<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Il virgolettato è preso da TUTRONE (2012, 193). Per l’antropopoesi (intesa come ‘costruzione culturale dell’umano’ per mezzo di racconti, rituali e procedimenti simbolici), cfr. ad es. REMOTTI (2011, 77 ss.), oltre che i contributi raccolti in CALAME – KILANI (1999).

### 3. Non solo Epicurei: gli obiettivi polemici dell'epistola 124

Brad Inwood (2007, 362 ss.) ha correttamente evidenziato come gli obiettivi polemici dell'epistola 124 siano da individuare nel materialismo e nell'edonismo degli Epicurei.

Il fatto è però che la tesi epicurea della 'criterialità' dei sensi risulta già sbaragliata in 124.8, dove si conclude definitivamente che è la ragione la condizione necessaria per conseguire e comprendere il bene, mentre, di fatto, la sezione più ampia dell'epistola (che si compone di ben dodici capitoli: 124.9-20) si concentra su questioni apertamente zoo-psicologiche.

Questo significa che, oltre che l'epicureismo, Seneca potrebbe avere di mira anche altri obiettivi polemici. Bisogna ricordare, del resto, che, mentre sul versante biologico gli Epicurei tendevano a sottolineare la contiguità fra gli uomini e gli animali (composti entrambi di atomi), sul versante della riflessione etica non esprimevano idee così diverse rispetto a quelle degli Stoici: anche secondo loro, gli animali, poiché privi di parola e di facoltà intellettive, non sarebbero stati in grado di istituire contratti con gli umani, e dunque sarebbero stati da ritenere alla loro mercé in quanto esseri inferiori<sup>8</sup>.

E dunque, se non possono essere soltanto gli Epicurei, quali sono gli altri avversari di cui Seneca deve tenere conto nell'ultima sezione della lettera? E perché è necessario un così grande impegno argomentativo per sbaragliarli?

Un primo versante da esplorare è senza dubbio quello degli sviluppi del sapere zoologico antico. Il quadro che se ne dà qui di seguito è estremamente schematico – per una sintesi più ampia mi permetto di rimandare a Li Causi (2018, 29 ss. e 65 ss.) –, ma può in fondo bastare a comprendere il *milieu* che potrebbe aver influenzato il filosofo romano.

#### 3. 1. Dopo Aristotele: l'evoluzione del sapere antico sugli animali

Come è noto, Aristotele aveva concepito, nel *corpus* delle sue opere biologiche, un vero e proprio progetto specialistico di natura sistematica. Aveva innanzitutto individuato, negli *zôa* ('animali'), un dominio specifico di ricerca, inteso come oggetto autonomo di indagine; aveva definito in termini teorici tale indagine come volta a individuare le cause finali, materiali, efficienti e formali dei viventi; infine, aveva esplicitato in maniera chiara ed evidente i principi dell'indagine stessa, fissando un set di nozioni, pratiche e metodologie di lavoro che, anacronisticamente, potremmo definire

---

<sup>8</sup> Cfr. ad es. Diog. Laert. X 150. Per una recente sintesi sulla zooantropologia epicurea, cfr. comunque LI CAUSI (2018, 93 ss.) e relativa bibliografia. Un caso a parte, nel quadro dell'epicureismo antico, è quello di Lucrezio, per cui cfr. ad es. TUTRONE (2012, 29 ss.), che individua in questo filosofo tracce di 'animalismo'.

‘scientifiche’ *ante litteram*. In altri termini, la zoologia di Aristotele, per la prima volta nella storia del pensiero occidentale, aveva costruito l’animale come oggetto teorico, e non più soltanto come protagonista umanizzato di favole o come termine di paragone di similitudini epiche<sup>9</sup>.

Il fatto è però che la nascita di questa proto-zoologia aristotelica non aveva comportato l’affermarsi di un sistema di convenzioni scientifiche condivise, e il metodo di indagine inaugurato dal maestro di Stagira non era riuscito ad imporsi al di fuori dal Peripato, rimanendo una pratica circoscritta al suo interno<sup>10</sup>. In altre parole, non era nato nulla di analogo a quella che è la disciplina accademica che nelle nostre università chiamiamo ‘zoologia’.

All’interno dello stesso Peripato, peraltro, dopo la morte di Aristotele, la ricerca biologica aveva cominciato a subire trasformazioni significative. In particolare, sul versante dell’etologia Teofrasto aveva cominciato a concentrarsi sulle singole specie e sui loro comportamenti peculiari e, a tratti, bizzarri e paradossali (è il caso, ad esempio, degli studi sulla ‘gelosia’ che certi animali nutrono nei confronti dell’uomo). Questo aveva fatto sì che, mentre la ricerca sulle cause – pur ancora presente – retrocedesse per alcuni versi in secondo piano, fosse invece il dato singolare che per altri versi cominciava a risaltare e ad attirare l’attenzione della *historiê* (‘indagine’, ‘ricerca’): da ‘oggetti’ teorici, gli animali avevano ricominciato, di conseguenza, a diventare ‘soggetti’ psicologici autodeterminati dei quali era possibile investigare le azioni e le motivazioni<sup>11</sup>.

A ciò dobbiamo aggiungere che l’indagine di Teofrasto aveva cessato di essere ‘fredda e distaccata’ come quella di Aristotele e, in linea con la teoria della *oikeiotês* (‘relazione’, ‘parentela’) – sulla base della quale si affermava una forte contiguità psicologica e ontologica fra gli uomini e gli animali – aveva assunto un piglio decisamente ‘animalistico’, tanto che nel *Peri eusebeias* il filosofo era arrivato perfino ad affermare che gli uomini avrebbero dovuto astenersi dal cibarsi di carne e che il sacrificio degli animali domestici era una vera e propria ingiustizia<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Per gli animali nella favolistica e per le similitudini epiche – per cui ad es. *Il.* XV 630 ss.; XVII 725 ss. – cfr. LI CAUSI (2018, 65 ss. e 68 ss.).

<sup>10</sup> Cfr. a tale proposito LI CAUSI (2018, 31 ss.) – che su Aristotele riprende in parte la posizione di LENNOX (1994, 9 ss.) – e la bibliografia ivi citata. Per la nascita della ‘zoologia’ in Aristotele, cfr. anche SASSI (2017, 15 ss.).

<sup>11</sup> Cfr. a tale proposito ZUCKER (2005, 255 ss.); LI CAUSI (2018, 43 s. e 92 ss.).

<sup>12</sup> Cfr. LI CAUSI (2018, 92), oltre che la bibliografia cit. in LI CAUSI – POMELLI (2015, 421 n. 4).

### 3. 2. Seneca, il Peripato e il clima diffuso

Secondo le evidenze in nostro possesso, Seneca in realtà sapeva molto poco degli sviluppi della ricerca sugli animali all'interno del Peripato. È vero che alcuni studiosi hanno ipotizzato una certa influenza dell'ousiologia e delle pratiche classificatorie di Aristotele nell'epistola 58, ma in fondo è facile immaginare che si dovesse trattare di conoscenze di seconda mano (e per giunta ampiamente passate al vaglio di una originale rielaborazione)<sup>13</sup>.

Per il resto, in un'opera come le *Naturales quaestiones* Seneca mostra di essere del tutto all'oscuro non soltanto dei metodi e delle finalità della zoologia aristotelica, ma anche dei temi e degli stessi dati in essa trattati. Quanto a Teofrasto, è vero che si intravedono tracce di possibili contatti. Si tratta, tuttavia, di contatti superficiali e limitati unicamente a notizie di taglio paradossografico (si pensi, ad esempio, al dato relativo alla possibile esistenza dei pesci sotterranei)<sup>14</sup>.

C'è insomma poco per concludere che siano i due grandi maestri del Peripato gli obiettivi polemici della seconda sezione dell'epistola.

È invece più probabile che Seneca avesse presente tutta una produzione post-teofrastea che aveva già digerito – semplificandola e banalizzandola – l'idea dell'animale come soggetto psicologico attivo. Pensiamo ad esempio alle epitomi e agli *excerpta* di età ellenistica e proto-imperiale, che da un lato facevano circolare, divulgandoli, i dati presenti nelle opere dei grandi filosofi naturali del passato, dall'altro lato li presentavano nell'ottica sensazionalistica dello 'strano-ma-vero'. Al sensazionalismo della paradossografia, poi, è da aggiungere anche l'influsso delle filosofie ellenistiche, che si erano concentrate sempre di più sull'etica e sempre meno allo studio della natura come oggetto teorico in sé; cosa, questa, che in molti ambienti intellettuali aveva finito per ravvivare il mai sopito interesse per le storie antropomorfizzate e 'moralizzate' di animali<sup>15</sup>.

Rispetto a queste tendenze, neanche la produzione in lingua latina era esente. Un esempio, in questo senso, può essere riscontrato in certa trattatistica di età augustea e tiberiana, che costituirà uno dei bacini di dati cui attingerà a piene mani la *Naturalis*

<sup>13</sup> Cfr. INWOOD (2007, 107 ss.) per un inquadramento bibliografico sull'*Ep.* 58. Più in generale, per il *milieu* in cui nasce la filosofia senecana, cfr. INWOOD (2005, 7 ss.).

<sup>14</sup> Sul rapporto fra Seneca e Aristotele, cfr. ad es. MERCKEL (2013, 269 ss.), o anche – per il solo *corpus* biologico – LI CAUSI (2017 c, 86 s.). Per i pesci sotterranei, cfr. *QNat.* III 16.4-5: per cui, cfr. SHARPLES – HUBY – FORTENBAUGH (1995, 88) ma anche, per l'inquadramento del passo nel contesto della sezione immediatamente successiva (*QNat.* III 17-18), BERNO (2003, 65 ss.) e TUTRONE (2012, 284 ss.).

<sup>15</sup> Sulla paradossografia antica (e sulle tecniche di semplificazione operate sul materiale di provenienza aristotelica), cfr. ad es. JACOB (1981, 121 ss.) o anche, in particolare per gli importanti snodi rappresentati da Antigono di Caristo, dai *Mirabilia* dello Pseudo-Aristotele e da Aristofane di Bisanzio, DORANDI (2017, 59 ss.). Quanto alla 'moralizzazione' della biologia di derivazione aristotelica, cfr. ad es. LI CAUSI (2017 c, 89 ss.).

*historia* di Plinio il Vecchio: pensiamo ad esempio ad autori quali Trebio Nigro, ma anche a Mecenate, Fabiano e Alfio Flavio, e agli strampalati aneddoti che era possibile trovare qua e là nei loro scritti, dove si parlava, fra le altre cose, di maligni polipi giganti che uscivano dal mare per devastare le *piscinae* limitrofe, o anche di delfini che intrattenevano tenere storie d'amore con delicati fanciulli<sup>16</sup>.

Quanto del 'soggettivismo' di marca teofrastea fosse penetrato in questi autori non è dato sapere; certo è che – come emerge dai racconti che vengono qua e là citati negli autori posteriori – quello che sembra è che anche in questo caso, come negli studi di Teofrasto, gli animali erano diventati i protagonisti auto-determinati di storie e avventure curiose in cui mostravano di avere capacità di progettare e perfino 'passioni' umane.

A questo immaginario, in fondo, l'epistola 124 potrebbe fare velatamente riferimento quando si ribadisce con forza quello che in realtà – sulla base dei principi della filosofia stoica – dovrebbe essere semplicemente un postulato: ovvero, che gli animali in realtà non ragionano, e dunque non possono avere passioni né possono formulare piani o progetti assimilabili a quelli umani<sup>17</sup>.

### 3. 3. Gli animali (e i bambini) come modello

In parallelo rispetto alle storie naturali 'soggettivizzate' che si affermano a partire da Teofrasto e che prendono sempre più piede in età imperiale, c'è comunque da registrare un'altra tendenza, che ha lasciato senza dubbio il suo segno all'interno di quella tradizione diatribica di cui Seneca stesso è in parte debitore (soprattutto sul versante dei modelli dell'argomentazione), e che va retrodatata almeno a Diogene di Sinope, detto 'il Cane', fondatore della scuola cinica (e, in parte, anche ad Antistene, suo maestro)<sup>18</sup>.

Con il cinismo, gli animali non sono più soltanto 'soggetti' autodeterminati *come* gli uomini, ma cominciano ad essere percepiti addirittura come *superiori* rispetto ad essi. Una prova di questa superiorità starebbe nel fatto che la loro esistenza si uniforma totalmente ai principî della natura, e risulta dunque esente da ogni forma di artificialità: gli animali, in altri termini, diventano modelli da seguire.

Tutta la vita di Diogene, del resto, è segnata da una continua spinta a uniformarsi ai comportamenti delle bestie: solo per fare alcuni esempi, i topi – che non hanno un giaciglio, ma sono anche privi di pene e desideri superflui – gli insegnano a sopportare

<sup>16</sup> Cfr. ad es. Plin. *HN* IX 93 (il polipo gigante); *HN* IX 25 (un delfino innamorato). Su questi autori, e sulla scienza di età tiberiana cfr. ad es. ROMANO (1994, 11 ss.).

<sup>17</sup> Per la zoo-antropologia stoica, cfr. ad es. P. Li Causi in LI CAUSI – POMELLI (2015, spec. 103 ss.) e LI CAUSI (2018, 96 ss.) e relativa bibliografia.

<sup>18</sup> Cfr. ad es. P. Li Causi in LI CAUSI – POMELLI (2015, XXIII s.). Sul complesso rapporto fra Seneca e la diatriba si veda ad es. DEL GIOVANE (2015, *passim*).



gli incomodi dell'esilio, e i cani a comportarsi come si deve nei giusti contesti: fare festa scodinzolando a quelli che danno, abbaiare a quelli che non danno e mordere i cattivi; ma anche accoppiarsi in pubblico, mangiare carne cruda, praticare l'incesto: tutti comportamenti, questi, di cui Diogene e i suoi seguaci rivendicano la naturalità<sup>19</sup>.

E la naturalità degli animali è così esemplare da agire come imperativo categorico anche nel momento estremo: degli ultimi attimi di vita di Diogene, infatti, si andava raccontando che, volendo praticare fino alla fine l'omofagia tipica delle bestie, fosse morto ingoiando un polipo crudo, o anche che «mentre avrebbe voluto dividere un polipo con alcuni cani, fu morso al tendine di un piede e trapassò» (Diog. Laert. VI 77)<sup>20</sup>.

In questo eleggere gli animali a modello, peraltro, Diogene include – proprio perché sono per molti aspetti assimilabili ad essi – anche i bambini. Esempio è, in tal senso, il seguente aneddoto, riportatoci da Diogene Laerzio:

«Una volta, dopo avere notato un bambino che beveva con le mani, Diogene gettò via la ciotola dalla bisaccia esclamando: “un bambino mi ha vinto in fatto di semplicità”. Gettò via anche il piatto cavo, per aver visto, parimenti, un bambino che, siccome aveva rotto il piatto, raccoglieva il suo passato di lenticchie con la parte concava di un pezzo di pane» (Diog. Laert. VI 37).

### 3. 4. Dopo Seneca (e durante): ancora gli animali come modello.

Decenni dopo la morte di Seneca, altri pensatori e altri scrittori seguiranno l'esempio di Diogene, stemperandone però gli eccessi e mitigandone le asperità, e adattando l'idea 'primitivistica' dell'animale-modello all'interno di quadri e sistemi filosofici radicalmente diversi.

Ad esempio, nel *Bruta animalia ratione uti*, Plutarco, che si formerà ad Atene presso il platonico Ammonio, e che del platonismo darà a sua volta un'interpretazione del tutto originale, immaginerà un racconto in cui Odisseo cerca di convincere un suo vecchio compagno, Grillo, che era precedentemente stato trasformato da Circe in maiale, a ritornare alla sua forma umana. Grillo, però, si rifiuta e, sconfiggendo Odisseo sul piano delle abilità retoriche (in cui in teoria l'eroe greco dovrebbe eccellere), gli dimostra che la vita degli animali è moralmente superiore a quella degli uomini<sup>21</sup>.

Qualcosa di simile accadrà in quella caotica enciclopedia zoologica che è il *De natura animalium* del prenestino Claudio Eliano, che, affastellando uno dopo l'altro

<sup>19</sup> Cfr. Diog. Laert. VI 22 (il topo come modello di vita per Diogene esule ad Atene) e 60 (sul motivo per cui Diogene si faceva chiamare 'Cane').

<sup>20</sup> Tutte le traduzioni italiane di Diog. Laert. sono tratte da REALE (2005).

<sup>21</sup> Cfr. P. Li Causi in LI CAUSI – POMELLI (2015, 195 ss.).

*mirabilia* di stampo etologico, suggerirà di fatto al suo lettore che gli animali, in quanto dotati di moralità innata e immediata, non possono non essere privi di forme sia pur rudimentali di intelligenza<sup>22</sup>.

Quanto le tendenze espresse da questi due autori rappresentassero sviluppi di posizioni che potevano circolare sottotraccia negli anni in cui Seneca si accingeva a scrivere il suo epistolario non è dato sapere. Non è però da escludere che certi argomenti ‘animalistici’ in chiave anti-stoica potessero essere avanzati già in età proto-imperiale, quando le filosofie ellenistiche affermatesi da tempo anche in Occidente avevano cominciato a fare i conti con il rifiorire di agguerrite scuole rivali, come – appunto – quella platonica<sup>23</sup>.

Certo è, comunque, che l’idea di usare gli animali come modello di comportamento non doveva necessariamente essere agganciata a posizioni filosofiche riconoscibili. In fondo, ad esempio, il modello omerico dell’animale come termine di paragone non muore mai del tutto: i poemi epici che i Romani conoscono continuano ad essere pieni di eroi coraggiosi come leoni o di guerrieri che combattono con l’impeto di un cinghiale o di un toro, per non parlare degli anfiteatri, dove quotidianamente ci sono uomini che combattono con le fiere – e che spesso sono percepiti, essi stessi, *come* fiere<sup>24</sup>.

E poi, in tutta l’antichità (e non solo), accanto alla linea egemone dell’antropopoiesi disgiuntiva, che vuole l’uomo separato dall’animale, si affiancano le tendenze contrarie di quella che doveva essere la civiltà materiale diffusa del tempo. In fondo, la neonata disciplina della zooantropologia ci mostra che nella costruzione della propria cultura l’*homo sapiens* è capace di usare gli altri esseri viventi come ‘riferimenti’ e compagni attivi di relazioni che si dipanano come percorsi cooperativi o coniugativi. È il caso, ad esempio, della caccia o della danza (o del canto), in cui gli animali sono spesso riconosciuti, pensati e ‘costruiti’ dagli uomini – a diverse latitudini – come ‘maestri’ da imitare<sup>25</sup>. Fenomeni di questo tipo – che a Roma di certo non mancavano – rientrano nell’ambito di quella che lo zooantropologo Roberto Marchesini ha definito la ‘zoomimesi’, ovvero «la capacità da parte dell’uomo di acquisire stimoli cognitivi nuovi e risposte operative inesplorate rispetto a quelle fornitigli dal proprio patrimonio

<sup>22</sup> Su Eliano, cfr. ad es. LHERMITTE (2015, 65 ss.; 125; 363) e LI CAUSI (2018, 117 ss.).

<sup>23</sup> Per il *revival* del dogmatismo platonico negli anni in cui Seneca si forma come filosofo, cfr. INWOOD (2005, 16).

<sup>24</sup> I Romani colti ovviamente continuano a leggere i poemi omerici. L’uso di similitudini animali è comunque un *topos* che ricorre anche nell’epica in lingua latina: cfr., ad es., Verg. *Aen.* IX 339-341; 792 s.; X 454; 708; 723; XII 6; 103; 716. Quanto agli spettacoli con animali a Roma, cfr. ad es. JENNISON (2005, spec. capp. 3-4).

<sup>25</sup> Cfr. ad es., a tale proposito, MARCHESINI – TONUTTI (2007, 204). Esempio è il caso di Alcmane, che si dichiara, ‘allievo’ degli uccelli, di cui dice di imitare le melodie (cfr. ad es. fr. 3; 86; 90; 101; 140 Calame). Per il modello culturale dell’animale-maestro nella cultura antica, cfr. ad es. VESPA (2013-14, 130 ss.).

filogenetico a partire dall'incontro/scambio con l'eterospecifico: in questo senso possiamo affermare che il processo zoomimetico trasforma l'umano allontanandolo dai suoi predicati di partenza e si configura come vero e proprio 'volano di cultura'», ora accogliendo le performance animali nel proprio bagaglio di conoscenze e percezioni, ora, anche, ibridandosi con esse<sup>26</sup>.

#### 4. Per una interiorità autoriferita: il progetto di costruzione del *sapiens*

Comincia dunque ad emergere con chiarezza quale sia la posta in gioco.

Per Seneca, non si tratta soltanto di smontare una 'teoria della mente' di una scuola avversaria come quella epicurea, ma di affermare – come si è già avuto modo di notare *en passant* – un modello antropopoietico di marca disgiuntiva che possa essere funzionale rispetto al progetto sapienziale proposto dall'intero epistolario. Ed è per realizzare questo progetto che si sente il bisogno, retorico e polemico insieme, di sradicare con forza, e fin dalle fondamenta, l'idea diffusa dell'animale-modello.

Come si è visto dalla schematica rassegna fin qui condotta, è difficile capire se nella sua battaglia Seneca abbia presente un obiettivo ben preciso (ad esempio, il Peripato post-teofrasteo, gli aneddoti etologici di età proto-imperiale, i Cinici, o certe forme di platonismo che avrebbero potuto anticipare le prese di posizione plutarchee ed elianee), o se non faccia genericamente riferimento a una tendenza zoomimetica e primitivistica in fondo comune a tutte le culture umane, che vede negli animali una sorta di 'specchio positivo' degli uomini.

Secondo Fabio Tutrone, Seneca stesso sarebbe stato qua e là tentato da questa tendenza, individuando in alcuni casi, nella *simplicitas* naturale delle bestie, un emblema morale di virtù<sup>27</sup>.

Rispetto a questa tentazione, tuttavia, l'epistola 124 rappresenta una sorta di pietra tombale, quasi un testamento, per Lucilio e per i posteri, in cui si chiude definitivamente con l'idea di una possibile paradigmaticità dei *cetera animalia*.

Da un punto di vista squisitamente antropologico, Seneca si dimostra perfettamente consapevole delle implicazioni delle 'coniugazioni' con le altre specie, e comprende benissimo come le diverse forme di eteroriferimento possano agire da 'volano di cultura'. In 124.21-23, del resto, lo spiega apertamente: gli animali sono usati, dagli

<sup>26</sup> Prendo in prestito le parole di VESPA (2013-14, 136), che cita MARCHESINI (2000, 320 ss.).

<sup>27</sup> Cfr. ad es. *Ep.* 60.2-4; 66.26-27; TUTRONE (2012, 155 ss., spec. 164 ss.) parla, per Seneca, di un 'antropocentrismo ambiguo' e sottolinea a più riprese come affiori qua e là, nella sua produzione filosofica, la tendenza a considerare positivamente certe forme di 'primitivismo' in base alle quali gli animali, per la loro totale adesione allo stato di natura, sono visti come semplici o comunque 'non inclini al vizio'.

uomini, come modelli nella corsa, nel comportamento guerriero, nelle acconciature (così come avviene per i barbari, che in Seneca vengono spesso ‘ferinizzati’)<sup>28</sup>.

Il punto è che l’obiettivo senecano non è tanto quello di ‘costruire culturalmente’ l’umano come specie. In altri termini, non si tratta di definire genericamente quello che noi chiameremmo l’*homo sapiens* in relazione agli altri animali. Seneca vuole, invece, costruire, *tout court*, il *sapiens*, che dall’uomo generico – cui peraltro è dato, in potenza, di *non* raggiungere la piena ragione – deve necessariamente distinguersi, così come si distingue dall’animale (e dal bambino, che non sa parlare né ragionare).

In questo suo progetto, quello che nella semplice costruzione di una cultura ‘antropologica’ è virtualmente concesso – aprirsi all’animale, o, in altri termini, ‘etero-riferirsi’ usandolo come ‘maestro’ – al potenziale saggio e al *proficiens* non può essere concesso, proprio perché aprirsi all’animale significa aprirsi al mondo esterno e ai suoi *indifferentia*, laddove invece il saggio deve chiudersi in maniera autoriferita nella fortezza della sua interiorità, del proprio *se*, della propria coscienza, del proprio ‘egemonico’ che deve sbarrare gli accessi a tutte pulsioni illogiche e irrazionali<sup>29</sup>.

Nella resistenza contro tutte le tentazioni dell’esterno, più che l’animale, è il dio – la cui ragione è compiuta e innata – che l’uomo deve seguire: alla zoomimesi primitivistica della cultura umana diffusa, in altri termini, si sostituisce quella che potremmo chiamare una ‘teomimesi’ del saggio che, nella prospettiva di Seneca, sarà l’unica a permettere il conseguimento del vero bene: la virtù, che conduce non alla semplice ‘vita umana’, ma – e la differenza non è di poco momento – alla *vita beata*.

## 5. Brevi note sulla tradizione manoscritta

La traduzione e il commento di seguito riportati si basano sul testo stabilito da Reynolds (1965), cui si rimanda per lo stato della tradizione manoscritta.

Qui basti ricordare semplicemente che l’intero *corpus* dell’epistolario senecano ha cominciato ad essere diviso in tre tronconi probabilmente a partire dal V secolo d. C.

Di questi tre tronconi ne sono rimasti, a noi, soltanto due: il primo, che contiene le epistole 1-88, e il secondo, che contiene le epistole 89-124<sup>30</sup>.

I due tronconi si fondono di nuovo insieme in un solo codice del X sec. d. C. e, successivamente, nei codici posteriori all’XI sec. d. C.

<sup>28</sup> Esempio, per la ferinizzazione del barbaro in Seneca, è *De ira* I 11.1-4, su cui cfr. ad es. LI CAUSI (2008, 20 ss.).

<sup>29</sup> Sulla centralità del *se* in Seneca, cfr. ad es. LOTITO (2001, 27 ss.). Per la centralità del *se* nell’ambito dello stoicismo romano, cfr. invece REYDAMS-SCHILS (2005, 5 ss.).

<sup>30</sup> Gell. XII 2.2 ss. cita comunque alcuni *loci* tratti da un XXII libro di cui non abbiamo altra testimonianza e che i filologi moderni tendono a ritenere genuinamente senecani.

Fra i codici del secondo troncone, l'epistola 124 non è presente nel *Quirinianus* B. II. 6 e nel breve frammento del *Parisinus* 8540, entrambi del X sec. secondo Reynolds.

I *folia* mancanti di questi due MSS sono comunque ricostruibili rispettivamente a partire dal *Vaticanus latinus* 2212 (XIV sec.) e dall'*Urbinas latinus* 219 (XV sec.) per il primo, e dalla famiglia  $\psi$ , costituita dal *Vindobonensis* 123 e dal *Laurentianus* 45. 24 (entrambi del XII sec. d. C.), per il secondo.

Fra quelli indicati da Reynolds come i più autorevoli, altri codici che contengono l'epistola 124 sono infine il *Bambergensis* V. 14, del IX sec. (il meno corrotto, secondo il filologo), il *Baltimorensis* 114, del XIII sec., e i MSS della famiglia  $\theta$  (*Rotomagensis* 931 e *Abrincensis* 239, entrambi del XII sec.)<sup>31</sup>.

## 6. Il progetto didattico

Il testo riportato nelle pagine successive è la riproduzione, con alcune variazioni, del commento e della traduzione già apparsi a puntate sul sito <https://epistula124.wordpress.com/>, nato a seguito di una sperimentazione didattica condotta nell'a. s. 2017-18 assieme agli studenti della classe V L del Liceo Scientifico "S. Cannizzaro".

Il lavoro svolto si inserisce nella scia di altri lavori portati avanti in altre mie classi quinte del Liceo "Cannizzaro" e già documentati, a suo tempo, su "ClassicoContemporaneo". In particolare, la sperimentazione cui qui si fa riferimento aveva avuto inizio nell'a. s. 2013-14 con la pubblicazione *on line* della traduzione del primo libro del *De beneficiis* realizzata dall'allora V R, ed era poi proseguita, nell'a. s. 2016-17, con la V D, che aveva tradotto e corredato di meta-dati il testo dell'*Epistula* 121 di Seneca, di cui l'epistola 124 costituisce per molti versi, per via dei temi trattati, uno sviluppo<sup>32</sup>.

Come già avvenuto nel 2016-17 per l'epistola 121, anche nel caso dell'epistola 124 gli studenti della V L hanno condotto, per conto del *network* internazionale di ricerca "GDRi Zoomathia" (adesso denominato "IRN Zoomathia"), un'attività di *tagging* del

<sup>31</sup> Cfr. spec. REYNOLDS (1965, *tomus* 1, x ss.). N. B.: con la lettera  $\phi$  il filologo indica, nell'ambito delle epistole del secondo troncone, il consenso di *Quirinianus* B. II. 6, *Vaticanus latinus* 2212, *Urbinas latinus* 219 e dei gruppi  $\eta$  (comprendente il *Baltimorensis* 114 il *Palatinus latinus* 869) e  $\theta$  (*ibid.*, *tomus* 2, viii). Per una lista completa dei MSS contenenti le *Epistulae ad Lucilium* vai comunque su <http://www.mirabileweb.it/title/epistolae-ad-lucilium-title/16634> (da dove si evince che non sempre c'è consenso sulle datazioni proposte da Reynolds, che qui abbiamo seguito).

<sup>32</sup> Cfr. LI CAUSI – V R (2014, 207 ss.); LI CAUSI (2017 a , 42 ss.), per cui cfr. rispettivamente <http://senecabenefici.blogspot.com/> e <https://epistula121.tk/it/>.

testo originale finalizzata ad implementare la costruzione del *data base* web-semantic di testi zoologici portata avanti dai partner della rete<sup>33</sup>.

I criteri seguiti per l'attività di *tagging* – che è stata da me rivista in un secondo tempo, e consegnata al responsabile dell'unità di ricerca centrale di “IRN Zoomathia”, il prof. Arnaud Zucker, il 28 agosto 2018 – sono stati quelli già esposti in Li Causi (2017a).

Quanto all'attività di traduzione, essa è stata condotta settimanalmente sulla piattaforma collaborativa di *Google drive*, dove a turno gli alunni hanno postato, capitolo dopo capitolo, le loro proposte di traduzione, che sono state poi discusse ed editate in classe durante le lezioni, per poi essere definitivamente pubblicate sul sito sopra citato<sup>34</sup>.

La scelta di commentare lemmaticamente l'*Epistola* 124 – che costituisce la novità più importante rispetto ai progetti precedenti – è stata fatta di comune accordo con gli studenti nel settembre del 2017, prima ancora dell'inizio dei lavori di traduzione.

Mano a mano che venivano tradotti ed editati, i singoli capitoli erano commentati informalmente in classe. A seguire, i file approntati su *Google Drive* per le proposte di traduzione venivano corredati, da parte degli studenti e del docente, di appunti di lettura cui si aggiungevano suggerimenti per eventuali approfondimenti bibliografici.

Al fine di fare acquisire agli studenti un metodo di lavoro autonomo, ho programmato alcune ore di lezione frontale sugli strumenti di ricerca per antichisti *on line*. Particolare attenzione ho dedicato all'uso di <http://www.senecana.it> e di <https://www.academia.edu>, oltre che alla consultazione dell'indice degli argomenti e delle cose notevoli dell'edizione italiana degli *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)* curata da Roberto Radice (2002), che si è poi rivelata utile per il reperimento di *loci similes* e, ovviamente, per inquadrare il pensiero senecano all'interno della tradizione stoica precedente.

Le prime bozze dei commenti dei singoli capitoli sono state approntate in occasione di una verifica scritta *computer based* effettuata il 24 aprile 2018. Poco prima della verifica, io stesso ho steso il commento a *Ep.* 124.1, che ho poi condiviso con gli studenti a mo' di *specimen*; quindi, ho illustrato le norme editoriali da seguire in vista della stesura finale (di fatto, le stesse adoperate da “ClassicoContemporaneo”).

Nel giorno della prova – che è stata effettuata all'interno di un'aula informatica dell'istituto munita di 24 postazioni connesse ad internet – ho assegnato ad ogni studente, su un file di *Google Drive* appositamente creato in precedenza, un capitolo dell'epistola da commentare.

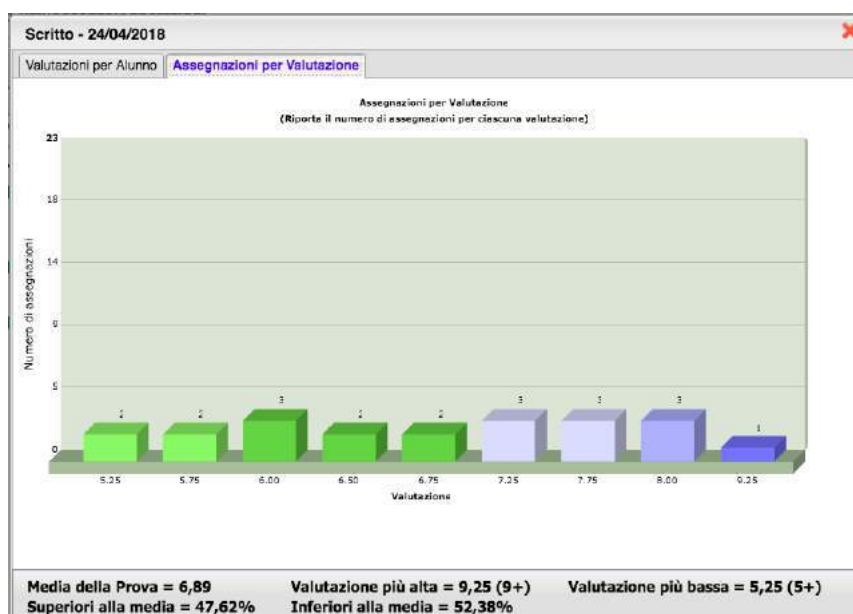
<sup>33</sup> Per gli *output* previsti dal progetto “Zoomathia”, vai su <http://www.cepam.cnrs.fr/sites/zoomathia/>. Per il progetto del *data base* web-semantic cfr. invece PAJÓN LEYRA – ZUCKER – FARON ZUCKER (2015, 321 ss.).

<sup>34</sup> Per *Google drive*, vai su <https://drive.google.com>.

Durante la prova gli studenti hanno potuto consultare la bibliografia cartacea messa a disposizione sulla mia cattedra, e hanno avuto l'opportunità di navigare liberamente *on line* per reperire eventuali altri articoli e monografie disponibili in visualizzazione gratuita sul *web*, oltre che per visualizzare, in tempo reale, le parti di commento scritte dagli altri compagni per gli altri capitoli dell'epistola.

La durata della prova è stata di tre ore, al termine delle quali ogni studente ha mandato in stampa la versione definitiva dell'elaborato, che è stato poi valutato sulla base delle griglie per la prova scritta di Italiano del Dipartimento di Lettere del Liceo "Cannizzaro"<sup>35</sup>.

Il grafico sottostante rende conto degli esiti finali del compito:



Dopo che gli alunni hanno preso visione dei risultati, è iniziato il vero e proprio lavoro di *editing*. In particolare, per rendere i singoli commenti pubblicabili in via definitiva, ho proposto agli studenti modifiche e integrazioni (a volte anche sostanziali) del testo scritto in occasione della prova. Mano a mano che le modifiche venivano visionate e approvate dall'autore originario, la versione finale del commento a ogni singolo capitolo è quindi apparsa, a puntate, sul sito.

<sup>35</sup> Per le griglie di valutazione in uso nella classe V L (a.s. 2017-18), vai su [http://www.webalice.it/plicausi/GRIGLIE\\_DI\\_VALUTAZIONE.html](http://www.webalice.it/plicausi/GRIGLIE_DI_VALUTAZIONE.html) (dall'ottobre del 2018 sostituito da <https://pietrolicausiscuola.wordpress.com/griglie-di-valutazione/>).

Con la sola eccezione dei capitoli 1 e 24 dell'epistola, il cui commento è stato redatto in prima persona da me, autori delle altre sezioni sono stati i seguenti alunni:

- Jacopo Amato [JA]
- Claudia Avellone [CA]
- Emanuele Cipolla Cipolla [ECC]
- Dario Davì [DD]
- Alessandro Di Marzo [ADM]
- Simone Di Stefano [SDS]
- Chiara Dolce [CD]
- Giovanni Favalaro [GF]
- Claudio Geloso [CG]
- Michele Grifò [MG]
- Riccardo Leo [RL]
- Achille Liberatore [AL]
- Roberta Marsalone [RM]
- Riccardo Mazzola [RMZ]
- Nicolò Mezzatesta [NM]
- Davide Noto [DN]
- Elia Placa [EP]
- Riccardo Puleo [RP]
- Giuseppe Sanfilippo [GS]
- Aldo Andrea Speciale [AAS]
- Davide Stracuzzi [DS]
- Simone Vitale [SV]

Nella versione finale, comunque, le sezioni dedicate alle questioni filologiche (che pure sono state discusse in classe) sono state revisionate e riscritte dal sottoscritto.

È infine opportuno ricordare che alla fase di traduzione cooperativa ha partecipato anche l'alunno Eugenio Bellavia, che si è poi trasferito in un altro Istituto poco prima della redazione del commento.

## 7. Ringraziamenti

Il progetto è stato condotto a costo zero durante le ore curricolari di latino della classe V L. Un ringraziamento particolare va ad Arnaud Zucker (Università di Nizza – Sophia Antipolis), che ha reso possibile la collaborazione con il *network* “GDRi



Zoomathia”, e a Irene Pajón Leyra (Università di Siviglia), che ha generato su *OpenTheso* il *Thesaurus* web-semantic di *TheZOO*, e a partire dalle cui indicazioni gli studenti hanno ricavato i *tag* da applicare al testo originale latino (proponendo in alcuni casi delle immissioni *ex novo* nella lista gerarchica già esistente)<sup>36</sup>.

Il progetto di marcatura websemantica non sarebbe stato pensabile se non avessi potuto usufruire di una borsa di mobilità nel quadro dell’Erasmus+ per l’a.s. 2015-16. La borsa in questione mi ha infatti permesso di partecipare al convegno “L’animal et l’homme”, tenutosi a Rouen dall’11 al 16 aprile del 2016 e organizzato dal *CTHS* (*Comité des travaux historiques et scientifiques*). È stato durante le pause pranzo di quel convegno, passate assieme ad Arnaud Zucker e Irene Pajón Leyra, che sono state pensate le esperienze condotte nell’a. s. 2016-17 con la V D e nell’a.s. 2017-18 con la V L.

Un ringraziamento va anche ad Andrea Tettamanzi, informatico dell’Università di Nizza – Sophia Antipolis, con cui ho discusso delle modalità di marcatura per mezzo di semplici *word processor*.

Non posso, comunque, non ricordare la mia collaborazione con Giusto Picone e Rosa Rita Marchese, e con tutti gli altri studiosi che hanno realizzato, per la casa editrice Palumbo, il commento cooperativo al I libro del *De beneficiis* di Seneca<sup>37</sup>. È stata quell’esperienza che mi ha ispirato e ha gettato le basi per il lavoro che ho poi svolto con i miei allievi della V R, della V D e della V L.

Un ringraziamento particolare va a Francesco Bonanno, mio studente della classe V D del 2016-17, ma mio maestro sul versante del W3. Un plauso, infine, a Jacopo Amato e Riccardo Puleo, gli studenti della V L del 2018-19 che hanno progettato l’impalcatura e la grafica di <https://epistula124.wordpress.com>. Jacopo Amato, assieme a Vincenzo Patricolo, che ringrazio di cuore, ha curato anche il progetto grafico della copertina del presente volume.

Pietro Li Causi [PLC]

---

<sup>36</sup> Cfr. <http://134.59.79.250/opentheso/index.xhtml>.

<sup>37</sup> PICONE (2013).



TESTO LATINO



## Seneca, *Epistula ad Lucilium* 124

Seneca Lucilio suo salutem

1. Possum multa tibi veterum praecepta referre,  
ni refugis tenuisque piget cognoscere curas.

*Non refugis autem nec ulla te subtilitas abigit: non est elegantiae tuae tantum magna sectari, sicut illud probo, quod omnia ad aliquem profectum redigis et tunc tantum offenderis ubi summa subtilitate nihil agitur. Quod ne nunc quidem fieri laborabo.*

*Quaeritur utrum sensu comprehendatur an intellectu bonum; huic adiunctum est in mutis animalibus et infantibus non esse. 2. Quicumque voluptatem in summo ponunt sensibile iudicant bonum, nos contra intellegibile, qui illud animo damus. Si de bono sensus iudicarent, nullam voluptatem reiceremus; nulla enim non invitat, nulla non delectat; et e contrario nullum dolorem volentes subiremus; nullus enim non offendit sensum. 3. Praeterea non essent digni reprehensione quibus nimium voluptas placet quibusque summus est doloris timor. Atqui improbamus gulae ac libidini addictos et contemnimus illos qui nihil viriliter ausuri sunt doloris metu. Quid autem peccant si sensibus, id est iudicibus boni ac mali, parent? his enim tradidistis adpetitionis et fugae arbitrium. 4. Sed videlicet ratio isti rei praeposita est: illa quemadmodum de beata vita, quemadmodum de virtute, de honesto, sic et de bono maloque constituit. Nam apud istos vilissimae parti datur de meliore sententia, ut de bono pronuntiet sensus, obtusa res et hebes et in homine quam in aliis animalibus tardior. 5. Quid si quis vellet non oculis sed tactu minuta discernere? Subtilior adhoc acies nulla quam oculorum et intentior daret bonum malumque dinoscere. Vides in quanta ignorantia veritatis versetur et quam humi sublimia ac divina proiecerit apud quem de summo, bono malo, iudicat tactus.*

*6. 'Quemadmodum,' inquit, 'omnis scientia atque ars aliquid debet habere manifestum sensuque comprehensum, ex quo oriatur et crescat, sic beata vita fundamentum et initium a manifestis ducit et eo, quod sub sensum cadat. Nempe vos a manifestis beatam vitam initium sui capere dicitis.' 7. Dicimus beata esse, quae secundum naturam sint; quid autem secundum naturam sit palam et protinus apparet, sicut quid sit integrum. Quod secundum naturam est, quod contigit protinus nato, non dico bonum, sed initium boni. Tu summum bonum, voluptatem, infantiae donas, ut inde incipiat nascens, quo consummatus homo pervenit; cacumen radice loco ponis. 8. Si quis diceret illum in materno utero latentem, sexus quoque incerti, tenerum et imperfectum et informem iam in aliquo bono esse, aperte videretur errare. Atqui quantum interest inter eum qui cum [que] maxime vitam accipit et illum qui maternorum viscerum latens onus est? Uterque, quantum ad intellectum boni ac mali, aequo maturus est, et non magis infans adhoc boni capax est quam arbor aut mutum aliquod animal. Quare autem bonum in*

*arbore animalique muto non est? quia nec ratio. Ob hoc in infante quoque non est; nam et huic deest. Tunc ad bonum perveniet cum ad rationem pervenerit. 9. Est aliquod inrationale animal, est aliquod nondum rationale, est rationale sed imperfectum: in nullo horum bonum, ratio illud secum adfert. Quid ergo inter ista quae rettuli distat? In eo quod inrationale est numquam erit bonum; in eo quod nondum rationale est tunc esse bonum non potest; <in eo quod rationale est> sed imperfectum iam potest bonum <esse>, sed non est. 10. Ita dico, Lucili: bonum non in quolibet corpore, non in qualibet aetate invenitur et tantum abest ab infantia quantum a primo ultimum, quantum ab initio perfectum; ergo nec in tenero, modo coalescente corpusculo est. Quidni non sit? Non magis quam in semine. 11. Hoc sic dicas: aliquod arboris ac sati bonum novimus: hoc non est in prima fronde quae emissa cum maxime solum rumpit. Est aliquod bonum tritici: hoc nondum est in herba lactente nec cum folliculo se exerit spica mollis, sed cum frumentum aestas et debita maturitas coxit. Quemadmodum omnis natura bonum suum nisi consummata non profert, ita hominis bonum non est in homine nisi cum illi ratio perfecta est. 12. Quod autem hoc bonum? Dicam: liber animus, erectus, alia subiciens sibi, se nulli. Hoc bonum adeo non recipit infantia, ut pueritia non speret, adulescentia inprobe speret; bene agitur cum senectute, si ad illud longo studio intentoque pervenit. Si hoc est bonum, et intellegibile est.*

*13. 'Dixisti,' inquit, 'aliquod bonum esse arboris, aliquod herbae; potest ergo aliquod esse et infantis.' Verum bonum nec in arboribus nec in mutis animalibus; hoc, quod in illis bonum est precario bonum dicitur. 'Quod est?' inquis. Hoc, quod secundum cuiusque naturam est. Bonum quidem cadere in mutum animal nullo modo potest; felicioris meliorisque naturae est. Nisi ubi rationi locus est, bonum non est. 14. Quattuor hae naturae sunt, arboris, animalis, hominis, dei: haec duo, quae rationalia sunt, eandem naturam habent, illo diversa sunt quod alterum immortale, alterum mortale est. Ex his ergo unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis. Cetera tantum in sua natura perfecta sunt, non vere perfecta, a quibus abest ratio. Hoc enim demum perfectum est quod secundum universam naturam perfectum, universa autem natura rationalis est: cetera possunt in suo genere esse perfecta. 15. In quo non potest beata vita esse nec id potest quo beata vita efficitur; beata autem vita bonis efficitur. In muto animali non est beata vita <nec id quo beata vita> efficitur: in muto animali bonum non est. 16. Mutum animal sensu comprehendit praesentia; praeteritorum reminiscitur cum <in> id incidit quo sensus admoneretur, tamquam equus reminiscitur viae cum ad initium eius admotus est. In stabulo quidem nulla illi viaest quamvis saepe calcatae memoria [est]. Tertium vero tempus, id est futurum, ad muta non pertinet. 17. Quomodo ergo potest eorum videri perfecta natura quibus usus perfecti temporis non est? Tempus enim tribus partibus constat, praeterito, praesente, venturo. Animalibus tantum quod brevissimum est <et> in transcurso datum, praesens: praeteriti rara memoria est nec umquam revocatur nisi praesentium occursu. 18. Non potest ergo*

*perfectae naturae bonum in imperfecta esse natura, aut si natura talis [habet] hoc habet, habent et sata. Nec illud nego, ad ea quae videntur secundum naturam magnos esse mutis animalibus impetus et concitatos, sed inordinatos ac turbidos; numquam autem aut inordinatum est bonum aut turbidum. 19. 'Quid ergo?' inquis 'muta animalia perturbate et indisposite moventur?' Dicerem illa perturbate et indisposite moveri si natura illorum ordinem caperet: nunc moventur secundum naturam suam. Perturbatum enim id est quod esse aliquando et non perturbatum potest; sollicitum est quod potest esse securum. Nulli vitium est nisi cui virtus potest esse: mutis animalibus talis ex natura sua motus est. 20. Sed ne te diu teneam, erit aliquod bonum in muto animali, erit aliqua virtus, erit aliquid perfectum, sed nec bonum absolute nec virtus nec perfectum. Haec enim rationalibus solis contingunt, quibus datum est scire quare, quatenus, quemadmodum. Ita bonum in nullo est nisi in quo ratio.*

*21. Quo nunc pertineat ista disputatio quaeris, et quid animo tuo profutura sit? Dico: et exercet illum et acuit et utique aliquid acturum occupatione honesta tenet. Prodest autem etiam quo moratur ad prava properantes. Sed <et> illud dico: nullo modo prodesse possum magis quam si tibi bonum tuum ostendo, si te a mutis animalibus separo, si cum deo pono. 22. Quid, inquam, vires corporis alis et exerces? pecudibus istas maiores ferisque natura concessit. Quid excolis formam? cum omnia feceris, a mutis animalibus decore vinceris. Quid capillum ingenti diligentia comis? cum illum vel effuderis more Parthorum vel Germanorum modo vinxeris vel, ut Scythae solent, sparseris, in quolibet equo densior iactabitur iuba, horrebit in leonum cervice formosior. Cum te ad velocitatem paraveris, par lepusculo non eris. 23. Vis tu relictis in quibus vinci te necesse est, dum in aliena niteris, ad bonum reverti tuum? Quod est hoc? animus scilicet emendatus ac purus, aemulator dei, super humana se extollens, nihil extra se sui ponens. Rationale animal es. Quod ergo in te bonum est? perfecta ratio. Hanc tu ad suum finem hinc evoca, <sine> in quantum potest plurimum crescere. 24. Tunc beatum esse te iudica cum tibi ex te gaudium omne nascetur, cum visis quae homines eripiunt, optant, custodiunt, nihil inveneris, non dico quod malis, sed quod velis. Brevem tibi formulam dabo qua te metiaris, qua perfectum esse iam sentias: tunc habebis tuum cum intelleges infelicissimos esse felices. Vale.*





TRADUZIONE ITALIANA



## **Seneca, *Epistola a Lucilio* 124.**

Seneca saluta il suo Lucilio

**1.** “Potrei esporti molti dei precetti degli antichi, se tu non ti sottrai e se non ti dispiace dedicarti a conoscere umili pensieri”.

Ma in effetti tu non ti sottrai, e non ti tiri indietro di fronte ad alcun ragionamento sottile: andare dietro soltanto ad argomenti di ampia portata non si addice alla tua finezza. Approvo, in effetti, che tu riconduca ogni cosa ad un qualche vantaggio, e che dunque ti infastidisca solo quando un'estrema minuziosità risulta sterile. Mi impegnerò con tutte le mie forze affinché ciò non accada.

Ci si chiede se il bene venga percepito dai sensi o dall'intelletto. Connesso a questo problema è il fatto che esso non è presente negli animali privi di parola e nei bambini. **2.** Tutti coloro che pongono il piacere al primo posto ritengono che il bene sia percepibile attraverso i sensi; al contrario noi che lo attribuiamo all'animo riteniamo che sia intellegibile. Se fossero i sensi a giudicare a proposito del bene, allora noi non respingeremmo alcun piacere; infatti, tutti i piaceri ci allettano, tutti ci attraggono; e d'altra parte noi non ci sottoporremmo volentieri ad alcun dolore; infatti, tutti i dolori sono spiacevoli per i sensi. **3.** Inoltre, non sarebbero degni di biasimo coloro che amano in modo smisurato il piacere e coloro che hanno una paura eccessiva del dolore. Eppure, noi biasimiamo chi è servo della gola e della lussuria, e disprezziamo quelli che per paura del dolore non hanno il coraggio di osare alcunché. Quale sarebbe del resto la loro colpa se obbediscono ai sensi, cioè ai giudici del bene e del male? A questi infatti hai affidato la facoltà di valutare ciò che è da perseguire e ciò che è da evitare. **4.** Ma evidentemente è alla ragione che è stato affidato questo compito: essa delibera in ugual misura in materia di vita beata, di virtù, di onestà, e anche sul bene e sul male. Infatti, secondo il giudizio di costoro è attribuito alla parte più vile il compito di decidere sulla questione più importante, a tal punto che a giudicare il bene sono i sensi, che sono ottusi, deboli e meno sviluppati nell'uomo che negli altri animali. **5.** Cosa diresti se qualcuno volesse distinguere cose piccolissime non con gli occhi ma con il tatto? Anche se esistesse un senso più acuto e sottile della vista per questo tipo di analisi microscopica, esso comunque non ci permetterebbe di riconoscere il bene e il male. Considera dunque in quanto grande ignoranza della verità versi e quanto abbia sminuito argomenti sublimi e divini colui che crede che il tatto possa giudicare il sommo bene e il sommo male.

6. Qualcuno potrebbe obiettare così: “come ogni forma di disciplina teorica e pratica deve includere qualcosa di evidente e di comprensibile attraverso i sensi, da cui nascere e svilupparsi, così la vita felice desume il proprio fondamento e i propri principi da oggetti manifesti che cadono sotto il dominio della percezione. E del resto, non siete proprio voi a dire che la vita felice trae la sua origine da oggetti evidenti?”. 7. Diciamo che sono beate quelle cose che sono secondo la natura. Che cosa poi sia secondo natura appare palesemente e in maniera immediata, così come ciò che è integro. Ciò che è secondo natura, ciò che tocca immediatamente in sorte ad un neonato, non dico sia il bene, bensì l’inizio del bene. Tu fai dono del sommo bene, cioè del piacere, alla prima infanzia, al punto che già dalla nascita i bambini inizierebbero da dove in realtà l’uomo maturo giunge poi in un secondo momento. Tu metti la cima al posto della radice. 8. Se qualcuno dicesse che il bambino nascosto nell’utero materno, tenero, non ancora perfettamente formato, amorfo, e per giunta di sesso incerto, già possiede un qualche senso del bene, sembrerebbe sbagliare chiaramente. Eppure, quanto piccina è la differenza tra chi ha appena ricevuto la vita e chi è ancora un peso nascosto nelle viscere materne? Entrambi sono maturi allo stesso modo per quanto riguarda la facoltà di comprendere il bene e il male. L’infante, perciò, non è capace di accogliere il bene più di quanto non lo sia un albero o uno degli animali privi di parola. Ma perché il bene non è presente negli alberi e negli animali privi di parola? Perché non posseggono la ragione. E dunque, il bene non è presente nemmeno nel bambino; infatti, anche lui ne è privo. Perverrà al bene allorquando avrà raggiunto la ragione. 9. Esiste un qualche animale irrazionale, ne esiste qualcuno che non è ancora razionale, esiste l’essere razionale ma imperfetto: in nessuno di questi è presente il bene, poiché è la ragione che lo porta con sé. Qual è quindi la differenza tra queste classi di enti che ho menzionato? In ciò che è irrazionale non si troverà mai il bene, in ciò che non è ancora razionale non può esistere per il momento, in ciò che è razionale ma imperfetto potrebbe già esistere, e tuttavia non è ancora presente. 10. Io ti dico questo, Lucilio: il bene non si trova in qualunque corpo, né in qualunque età, ed è tanto lontano dall’infanzia quanto l’ultimo è lontano dal primo e quanto ciò che è giunto a perfezione è lontano dal suo inizio; dunque, non c’è neppure in un embrione appena in via di sviluppo. Perché mai non dovrebbe esserci? Non c’è più di quanto non ci sia in un seme. 11. Tu potresti dire che noi riconosciamo una qualche forma di bene in un albero o in una pianta; e tuttavia il bene non si trova nel primo virgulto che è spuntato fuori nel momento in cui ha squarciato la terra. C’è una qualche forma di bene nel grano: esso, comunque, non si trova ancora nell’erba colorata di bianco, né c’è quando la tenera spiga si libera della buccia, ma quando l’estate e il naturale sviluppo hanno portato a completa maturazione il frumento. Come ogni ente naturale non svela il suo bene se non è giunto a perfezione, così il bene proprio dell’essere umano non si trova nel singolo individuo se non quando la ragione, in lui, è giunta al suo pieno compimento. 12. Ma qual è questo bene? Lo dirò

subito: un animo libero, nobile, che sottomette le altre cose a sé, ma che non sottomette se stesso a nulla. L'infanzia non recepisce questo bene così poco che la fanciullezza non lo spera e che l'adolescenza, poi, non lo spera in modo scorretto e smodato; è cosa buona per la vecchiaia, se si arriva ad esso a seguito di un lungo ed intenso impegno. Se questo è il bene, allora è anche intelligibile.

**13.** Qualcuno potrebbe obiettare così: “hai detto che c'è una forma di bene tipica della pianta, una forma di bene tipica dell'erba; e perciò potrebbe anche esserci una forma di bene propria del bambino.” In verità, il bene non si trova né negli alberi né negli animali privi di parola; questo che in quelli è il bene, lo si definisce tale solo per una forma di cortesia. Tu mi chiederai: “ma cosa è, allora, il bene?”. Ciò che è conforme alla natura di ognuno. Il bene certamente non può in alcun modo ricadere sui muti animali; esso è proprio di una natura più fertile e migliore. Non esiste il bene se non lì dove ha sede la ragione. **14.** Esistono quattro tipi di natura: quella vegetale, quella animale, quella umana e quella divina. Le ultime due, che sono razionali, hanno la stessa natura ma differiscono tra loro poiché una è immortale, l'altra, invece, è mortale. Dunque, il bene di uno di essi – ovvero quello del dio – è portato a compimento dalla natura, il bene dell'altro – cioè quello dell'uomo – dall'impegno e dall'applicazione. Tutti gli altri sono perfetti soltanto nell'ambito della loro natura, ma in realtà non lo sono realmente, poiché sono privi di ragione. Infatti, perfetto è solo ciò che è tale secondo la natura universale che, del resto, è razionale. Tutti gli altri possono essere perfetti solo entro i limiti del loro genere. **15.** Negli esseri nei quali non può sussistere la vita beata non può essere presente neppure ciò da cui essa scaturisce. D'altra parte, la vita beata è generata da varie tipologie di bene. Invece, nell'animale privo di parola non c'è vita beata, né sussiste in lui ciò che la provoca: l'animale privo di parola è anche privo di bene. **16.** L'animale privo di parola coglie la realtà circostante tramite la percezione sensoriale, e si ricorda delle cose passate quando incontra qualcosa che sollecita i suoi sensi, così come il cavallo si ricorda della strada quando è stato condotto all'inizio di essa. Invece, nella stalla non ha alcun ricordo della strada, nonostante l'abbia percorsa spesso. Infine, la terza parte del tempo, ovvero il futuro, non pertiene agli animali. **17.** Quindi come può sembrare perfetta la loro natura se non impiegano il tempo nella sua totalità? Esso, del resto, è suddiviso in tre parti: passato, presente, futuro. Gli animali hanno soltanto la concezione della frazione più breve e rapida: il presente. Del passato hanno un ricordo sporadico, e tale ricordo è richiamato alla memoria solo col riaffiorare delle cose presenti. **18.** Dunque, il bene di una natura compiuta non può essere presente in una natura imperfetta; diversamente, se una simile natura lo possedesse, allora sarebbe presente anche nelle piante. Non nego che gli animali possiedano impulsi intensi e per giunta concitati, ma disordinati e confusi, nei confronti di ciò che sembra secondo natura; ma il bene non è mai disordinato né confuso. **19.** Tu mi chiederai: “e dunque gli animali privi di parola si muovono in modo disordinato e confuso?”. Direi che essi si

muovono in modo disordinato e confuso, se la loro natura potesse assumere un ordine: ebbene, si muovono secondo la loro natura. È confuso, infatti, ciò che talvolta può anche non esserlo; è in preda a preoccupazioni ciò che può anche essere al sicuro. Può avere un vizio solo chi può possedere anche la virtù: negli animali privi di parola tali movimenti sono conformi alla loro natura. **20.** Ma per non trattenermi a lungo, ci sarà un qualche bene nell'animale privo di parola, ci sarà una qualche virtù, ci sarà una qualche perfezione, ma non ci saranno il bene, la virtù e la perfezione in senso assoluto. Questi infatti toccano solamente a coloro che sono dotati di ragione, ai quali è stato concesso di conoscere perché, fino a che punto e come agire. E pertanto il bene può sussistere soltanto negli enti in cui è presente la ragione.

**21.** Ora, tu chiedi a cosa miri questa discussione, e in cosa gioverà al tuo spirito. Io rispondo: lo esercita, lo acuisce e, nel momento in cui vorrà comunque dedicarsi a qualcosa, lo tiene occupato in attività oneste. Inoltre, è utile in quanto rallenta coloro che si apprestano precipitosamente a compiere azioni malvagie. Ma ti dico anche questo: non posso giovarmi di più se non mostrandoti il bene che ti è proprio, separandoti cioè dagli animali privi di parola, ponendoti sullo stesso piano della divinità. **22.** Ma – è questo che ti chiedo – perché eserciti la tua forza fisica e ti sforzi di accrescerla? La natura l'ha data in dotazione in misura maggiore alle bestie feroci e agli animali domestici. Perché curi l'aspetto esteriore? Nonostante tu faccia di tutto, sarai battuto dalle bestie in bellezza. Perché sistemi i capelli con tanta cura? Anche se li scioglierai alla maniera dei Parti o li legherai come fanno i Germani, o li scompiglierai, come sono soliti fare gli Sciiti, in un qualsiasi cavallo la criniera si spargerà più folta, e nel collo di un leone si arriccerà con maggiore bellezza. Per quanto tu possa allenarti a correre, non potrai mai essere come un leprotto. **23.** Messo da parte ciò in cui non puoi che venire sopraffatto, ostinandoti a perseguire caratteristiche che non possono appartenerti, vuoi tornare al bene che ti è proprio? Qual è questo bene? Certamente un animo irreprensibile e puro, che cerca di imitare la divinità, che si innalza al di sopra delle debolezze umane, ponendo niente di ciò che gli appartiene al di fuori di sé. Sei un animale razionale. Quindi, qual è il bene che sussiste in te? La ragione perfetta. Richiamala dunque al proprio scopo, permettile di crescere quanto più può. **24.** Giudicati un uomo beato quando ogni gioia nascerà da te medesimo, quando, avendo visto ciò che gli uomini rubano, bramano, custodiscono, non troverai niente, non dico di ciò che preferiresti, ma di ciò che vorresti. Ti suggerirò un piccolo metodo con il quale misurare te stesso, con il quale ti renderai conto di essere già perfetto: quando capirai che coloro che sono chiamati felici sono in realtà i più infelici, allora avrai ciò che è tuo. Stammi bene.

## COMMENTO





## 124.1

Il capitolo è articolato in due distinte sezioni.

La prima sezione (*Possum... laborabo*) costituisce la cornice ideologica all'interno della quale, come risulterà ancora più chiaramente in 124.23, troverà un suo inquadramento la *quaestio* introdotta nella sezione immediatamente successiva (*quaeritur... non esse*), che verte sul problema dell'epistemologia del bene.

L'apertura *ex abrupto* con la citazione di versi virgiliani tratti dalla digressione sulla teodicea del lavoro delle *Georgiche* (*Possum... curas*: Verg. *G. I* 176-177) introduce il tema dell'utilità dei saperi teorici e specialistici in un'ottica pratica. Nella prospettiva che Seneca propone – e che Lucilio è implicitamente chiamato a condividere –, è proprio il ricordo di un testo per molti versi fondante, quale quello di Virgilio, che permette di accettare la *subtilitas* di quanto seguirà.

In questo senso, l'assunzione di impegno da parte di Seneca di rendere proficua e utile la *quaestio* (*quod... laborabo*) potrebbe non costituire soltanto una generica forma di contratto con il lettore (e, ovviamente, con il destinatario), ma sembrerebbe anche attivare – grazie all'uso di un verbo denso di significato come *laboro* – il ricordo intertestuale dell'ideologia virgiliana delle *Georgiche*, alludendo, appunto, alla necessità di conseguire, proprio per mezzo del *labor*, un *fructus* di natura morale prima ancora che materiale.

Quanto alla *quaestio* introdotta nella seconda sezione, Seneca specifica che si tratterà di capire se il bene è percepibile con i sensi – come sostengono gli Epicurei – o se piuttosto è intellegibile soltanto per mezzo della ragione. La risposta è per certi versi anticipata dalla infinitiva retta da *adiunctum est* (*in mutis...non esse*): poiché non può essere colto da esseri privi di *logos*, come gli animali non umani e i bambini (cfr. 124.21), il bene, evidentemente, è comprensibile solo per mezzo della ragione.

Inwood (2007, 364) fa notare che della teoria epicurea Seneca fornisce qui una versione per molti versi semplificata: cfr. ad es. Epicur. *Ep. Men.* 124; Ath. XII 546 e; Cic. *Tusc.* III 42 = 22 [1-2] Arrighetti.

**Non refugis... sectari:** Seneca utilizza qui una strategia di persuasione ben nota alla retorica classica: cfr. ad es. Arist. *Rh.* I 9, 1366 a 23 ss., su cui cfr. Romano (2002, 12): «Aristotele afferma che la lode e il consiglio hanno un aspetto comune (*koinon eidos*). Se infatti si loda una persona perché è giusta, nella lode è implicita l'esortazione a continuare ad esserlo: tu sei giusto = sii giusto». In questo senso, lodare l'amico per la sua *elegantia* e la sua capacità di non sottrarsi ai ragionamenti sottili, è un invito implicito a continuare ad immergersi in essi e, di fatto, a seguire il filo del discorso che si sta per imbastire.

***sicut illud probò***: alcuni editori e alcuni commentatori hanno qui segnalato una lacuna: cfr. Inwood (2007, *ad l.*). Noi accettiamo la scelta conservativa di Reynolds (1965, *ad l.*), che si appoggia alla lezione dei MSS, laddove invece ci appare eccessivamente creativa l'ipotesi di Buecheler, che – seguito da Gummere (1917-25, *ad l.*) – legge *secure* anziché *sicut*.

***comprendatur***: *comprehendo* funziona qui come la traduzione esatta del greco *katalambanô*, da cui *katalêpsis*, termine tecnico con cui gli Stoici indicano quell'atto cognitivo con cui si afferra la realtà delle cose attingendo ad un nucleo di verità: cfr. ad es. *SVF* III 189.1 = *Cic. Fin.* III 17; Inwood (2007, 363). Bisogna osservare che per gli Stoici la comprensione può avvenire sia per mezzo della percezione che per mezzo del ragionamento (cfr. *SVF* II 83 = *Aët.* IV 11), e in ogni caso è sempre avvertita come un processo sensoriale e 'materiale'.

***mutis animalibus et infantibus***: il testo dei codici *Vaticanus latinus* 2212; *Urbinas latinus* 219 e *Baltimorensis* 114, che leggono *multis* anziché *mutis*, appare difficilmente sostenibile nel quadro della teoria stoica cui si fa qui riferimento: cfr. Reynolds (1965, *ad l.*), che a ragione si appoggia alla lezione attestata in tutti gli altri codici (*mutis*). Si osservi che *animal* significa propriamente 'essere munito di *anima*', e dunque include anche gli umani: cfr. Li Causi (2018, 11 ss.). Nello specifico, è proprio l'uso dell'aggettivo *mutus* che chiarirebbe che si sta qui parlando di quegli 'animali non umani' privi di parola, traducendo così, quasi alla lettera, il greco *alogon*, ovvero 'essere privo di *logos*' (laddove *logos* indica sia le capacità logiche che quelle verbali). Nella tradizione stoica (ma anche aristotelica), gli animali non umani sono sempre associati ai bambini proprio per il tratto della mancanza di parola (vedi il termine *infans*, alla lettera 'che non parla') e – in atto, anche se non in potenza – della ragione. Appare discutibile la tesi di Marino (2011, 1328 s.), secondo la quale lo scopo di Seneca, in questa epistola, sarebbe quello di «fornire una *scala naturae*, di matrice aristotelica, in cui ogni nozione di specie [...] è un gradino verso un canone universale di natura razionale e perfetta che si identifica con il vero bene e con la vera felicità», se non altro perché, pur prendendo le mosse dal *De anima* aristotelico – per cui cfr. Radice (2000, 270 ss., spec. 279) –, l'idea stoica della relazione uomo-animale si sviluppa in senso marcatamente esclusivistico, separativo e logocentrico, laddove invece la visione aristotelica appare per molti aspetti più marcatamente gradualistica – è però anche vero che una forma di gradualismo è recuperata dagli Stoici stessi laddove sembrano riconoscere diversi livelli di partecipazione del divino nei diversi esseri viventi: cfr. ad es. Wildberger (2008, 47 ss.). Per l'animale e il bambino in Aristotele, cfr. ad es. Vegetti (1994, 126 ss.). Più in generale, per una introduzione recente alla concezione stoica degli animali, cfr. P. Li Causi in Li Causi – Pomelli (2015, XXIV ss.; 103 ss.) e Li Causi (2018, 96 ss.). Una trattazione generale sulla visione senecana degli animali è

in Tutrone (2012, 155 ss.), che parla di un ‘antropocentrismo ambiguo’ da parte del filosofo romano: ma cfr. anche Li Causi (2015, 85 ss.) e Li Causi (2017b, 155 ss.).

**non esse:** ad essere oggetto di *quaestio* è soltanto il problema dell’intellegibilità del bene. Che esso non sia di pertinenza degli animali non umani e degli *infantes*, invece, sembra presentato – per mezzo dell’infinitiva, e non di una proposizione interrogativa indiretta doppia o disgiuntiva – come un dato di fatto, quasi un postulato, che non può essere l’oggetto principale di ricerca, ma che è intrinsecamente legato ad essa (cfr. a tale proposito Introduzione, § 3).

[PLC]

## 124.2

In questo capitolo, Seneca mette in evidenza le diverse posizioni che gli Epicurei e gli Stoici esprimono in relazione alla comprensione del *bonum*: se i seguaci di Epicuro insistono sulla percezione sensoriale, individuando nel piacere (e quindi nell’assenza totale di dolore) l’unico criterio per distinguere il bene dal male, gli Stoici ritengono invece che il bene è la virtù siano giudicati non tanto attraverso i sensi, quanto piuttosto attraverso le facoltà intellettive. L’argomento principale consiste nel dimostrare che se fossero soltanto i sensi a guidarci, questi ci indurrebbero a perseguire ogni forma di piacere (e quindi a cedere anche ai piaceri più estremi e moralmente riprovevoli) e di conseguenza a sfuggire ad ogni forma di dolore (e dunque a rifiutare, ad esempio, l’idea stessa del sacrificio di sé in vista di un bene superiore).

Le argomentazioni di Seneca non implicano, comunque, che il momento sensoriale non abbia alcun valore. Per gli Stoici, infatti, l’esperienza percettiva risulta essere indispensabile per permettere alle facoltà intellettive di agire in vista del conseguimento del bene assoluto. Si ricordi, ad esempio, che Aug. *De civ. D.* VIII 7 (= *SVF* II 106) critica proprio gli Stoici (assieme agli Epicurei) per la loro visione materialistica della virtù. Diog. Laert. VII 53-54, inoltre, spiega che, se da un lato per gli Stoici il concetto della virtù poggia su una base naturale e sensoriale, è comunque la ragione a costituire il *kriterion* per distinguere ciò che è bene da ciò che è male. Sulle basi sensoriali della comprensione, del resto, Seneca stesso insiste in *Ep.* 120 e *Ep.* 121: cfr. Inwood (2007, 364 s.).

***iudicant bonum*:** l’uso del verbo *iudico* (ripreso in poliptoto in 124.3 con *iudicibus*) risulta pregnante. La metafora giudiziaria ci fa capire che Seneca non sta qui discutendo su come il bene sia ‘avvertito’, ma su quali siano le facoltà che lo ‘giudicano’. Si sta cioè chiarendo che non si tratta della base sensoriale della percezione, bensì del *kriterion* in sé: cfr. a tale proposito Inwood (2007, 364).

***nulla non delectat***: è evidentemente un errore la lezione del *Bambergensis* V. 14, in cui *non* è espunto. L'orientamento dei filologi moderni – che qui seguiamo – è, del resto, quello di approvare *nulla non*: cfr. Gummere (1917-25, *ad l.*) e Reynolds (1965, *ad l.*).

[SV, PLC]

### 124.3

In questo capitolo, Seneca passa a mettere ancora più chiaramente in evidenza i punti di attrito fra la tesi epicurea e il senso comune. A rafforzare l'argomento esposto nel capitolo immediatamente precedente (in cui si affermava che, se fossero proprio i sensi a giudicare del bene assoluto, noi non respingeremmo alcun tipo di piacere), il filosofo dimostra che, sulla base del pensiero epicureo, saremmo di fatto costretti a lodare i codardi (che evitano sempre il dolore) o i golosi e i lussuriosi (che inseguono soltanto il piacere). Ciò, comunque, non avviene nella morale diffusa dei Romani, che qui Seneca sembra ergere a banco di prova delle teorie etiche rivali.

***Atqui inprobamus ... metu?***: la domanda retorica mette in evidenza il tema principale del capitolo. In modo strisciante Seneca vuole mostrare al suo destinatario quanto il pensiero epicureo rischi di mettere in pericolo il sistema di valori condiviso dei Romani.

***His enim ...arbitrium***: con *adpetitio* e *fuga* Seneca traduce termini 'tecnici' dello stoicismo, ovvero, rispettivamente, *hairesis* (o *diôkein*) e *pheugein*, che rappresentano i comportamenti messi in atto dagli esseri viventi allo scopo di acquisire o di evitare qualcosa: cfr. Diog. Laert. VII 104 s.; Inwood (2007, 365), oltre che i passi citt. in Inwood (1985, 240 e nn. 64-5).

[RP, PLC]

### 124.4

Il capitolo può essere diviso in due sezioni. Nella prima (*Sed videlicet... constituit*) è ben delineato il ruolo valutativo della ragione. In particolare, i termini *videlicet* e *praeposita* sottolineano, come se si trattasse di un'evidenza fisica incontrovertibile, il fatto che la ragione è preposta 'naturalmente' alla comprensione e alla classificazione di beni e mali e alla scelta della *vita beata* (laddove invece i sensi, come si mostrerà poco dopo, appaiono inadatti a questi scopi): cfr. Inwood (2005, cap. 10) e *Id.* (2007, 366).

Nella seconda e ultima parte del capitolo (*Nam... tardior*) si passa alla sezione *destruens*, che ha come obiettivo polemico i sensi, chiamati ora *vilissima pars*, ora *obtunsa res*.

Per comprendere la logica della dicotomia costruita da Seneca (ragione vs. sensi), è forse opportuno ricordare che per gli Stoici la passione è un «impulso eccessivo indocile alla scelta della ragione» (*SVF* III 378) e che è importante «riconoscere che in noi altra

è la facoltà che giudica e altra quella che subisce, stando esse nel rapporto di ciò che muove e di ciò che è mosso» (*SVF* III 384). Ebbene, il fatto di aver da poco spostato l'attenzione sulla morale comune (cfr. comm. *ad* 124.3), potrebbe costituire una sottile strategia retorica: Seneca potrebbe voler ribadire, sotto traccia, che l'ambito dei sensi è costituito non tanto dal bene in sé, quanto piuttosto da quei movimenti deteriori dell'anima che sono gli *adfectus*, ovvero il piacere, che è una "esaltazione irragionevole", il dolore, che è una "depressione irrazionale", la paura, che è un "ritrarsi irragionevole", e il desiderio, che è "impulso non retto dalla ragione" (*SVF* III 391). In altri termini, Seneca potrebbe voler suggerire implicitamente che affidare ai sensi la funzione di *kriterion* sarebbe una scelta perversa, proprio perché costringerebbe l'uomo a cedere rovinosamente alle passioni (e a indulgere in vizi che sono implicitamente presentati come contrari alla morale romana).

L'ultima sezione di questa seconda parte (*in homine... tardior*) è caratterizzata anche da un paragone esplicito fra gli uomini e gli altri animali in relazione alle percezioni sensoriali. Seguiamo Inwood (2007, 366) nel mettere in evidenza i punti salienti dell'argomento che Seneca starebbe qui utilizzando:

- I nostri sensi sono meno acuti rispetto a quelli degli altri animali;
- gli altri animali non riescono ad avere nozione del bene;
- da qui deriva l'assunto che gli altri animali si basano sui sensi proprio perché privi di ragione e, di conseguenza, che i sensi degli altri animali non possono cogliere il bene e non possono approdare alla vita beata;
- dal punto 1 e dal punto 3 segue che i nostri sensi non possono cogliere il bene;
- dunque, se noi possiamo cogliere il bene non è per mezzo dei sensi. E dunque, se non è per mezzo dei sensi, deve essere per mezzo della ragione.

***illa quemadmodum***: si segnala qui un problema testuale. Tutti i MSS leggono *illi* (che non è sintatticamente sostenibile). *Illa* è una congettura di Haase, seguita dagli editori moderni, cui qui ci appoggiamo: cfr. Gummere (1917-25, *ad l.*) e Reynolds (1965, *ad l.*).

***de vita beata***: il contesto sembra supportare la scelta di Madvig, che legge *de vita beata* laddove i MSS riportano ora *debeat deb(v)ita*, ora *debeat de vita*: cfr. Gummere (1917-25, *ad l.*) e Reynolds (1965, *ad l.*).

[CD, PLC]

#### 124.5

Il capitolo, contraddistinto da una spiccata *vis* polemica, si apre con una domanda retorica (*quid... discernere*) cui segue una immediata risposta (*subtilior... dinoscere*), con tanto di sarcastica stoccata finale (*Vides... tactus*).

Lo scopo principale di Seneca è chiaramente quello di limitare, qui, il campo di azione dei sensi, cui invece gli Epicurei avevano assegnato, come si è visto, la funzione di *kriterion*. Al di là dei problemi testuali presenti in questa sezione (per cui cfr. *infra*), l'argomento proposto dal filosofo romano sembra riassumibile – sulla scia di Inwood (2007, 367) – come segue:

- il tatto non è accurato e preciso come la vista;
- pertanto, il tatto non è più adatto della vista a distinguere le cose minute;
- la vista, per analogia, è meno acuta della mente per discernere cose ancora più sottili, come il bene e il male.

La forza di questa argomentazione senecana si evince maggiormente se pensiamo alla posizione che assume nel contesto complessivo dell'*epistula*. Il capitolo 5, infatti, è posto a seguito dell'aspra e diretta critica che Seneca ha appena mosso – in 124.2, 3 e 4 – contro coloro che si lasciano guidare dal piacere, evitando il *labor* e di fatto ponendo le facoltà intellettive in secondo piano, laddove invece per la dottrina stoica il *katorthoma* (o, in latino, *actio recta*) è possibile solo se a condurlo è la ragione, e non, appunto, i sensi (cfr. ad es. *SVF* III 70).

Ciò non implica che i sensi, per gli Stoici, non siano importanti: semplicemente, essi sono estensioni di *pneuma* che si diramano dall'egemonico (la parte superiore dell'anima che produce le rappresentazioni e l'assenso: cfr. *SVF* II 836.1); il che significa che, da soli, non possono costituire l'anima *in toto*, né tantomeno la sua parte razionale, e anzi sono da collocare in un gradino più in basso rispetto all'egemonico, che li guida.

Ne consegue implicitamente che i sensi – che pure partecipano al processo della 'epistemologia stoica del bene' – ne escano ampiamente ridimensionati: il loro ruolo è soltanto quello di riportare le percezioni all'egemonico, laddove a distinguere il bene dal male è sempre e comunque la ragione. Si assesta così un duro colpo alla centralità che gli Epicurei avevano assegnato al tatto nell'ambito dei processi percettivi e cognitivi (cfr. ad es. *Lucr.* II 234-241).

***Subtilior...dinoscere***: il testo ha suscitato diversi problemi di interpretazione. Inwood (2007, 367) ha anche suggerito la possibilità di una lacuna. Il problema principale è costituito dal verbo *daret*, che nei codici presenta diverse varianti – *deret*; *de re*; *deberet*; *debet*: cfr. Reynolds (1965, *ad l.*) – e che Shackleton-Bailey (1970, 356) ha proposto di leggere *darent*, premettendo il pronome relativo *cui*. Attenendoci alla variante scelta da Gummere (1917-25, *ad l.*) e da Reynolds (1965, *ad l.*), che optano per *daret*, crediamo che il brano possa tradursi, alla lettera, come segue: «per questo compito [*scil.* quello di *minuta discernere*] nessuna acutezza più sottile e attenta di quella degli occhi darebbe la possibilità di distinguere il bene e il male» (che abbiamo poi reso così nella versione finale della traduzione: «anche se esistesse un senso più

acuto e sottile della vista per questo tipo di analisi microscopica, esso comunque non ci permetterebbe di riconoscere il bene e il male»). Non appare dunque sostenibile la resa proposta da Marino (2011, *ad l.*) («Per tale compito non c'è nulla di più acuto e pronto della vista e a questa si dovrebbe dare il compito di distinguere il bene e il male»), che dà l'impressione di voler attribuire agli occhi (e non alla mente o all'egemonico) la funzione di *kriterion*, e che quindi appare in conflitto con le principali tesi dello stoicismo.

**bono malo:** *malo* è la lezione presente nei codici *Vaticanus latinus* 2212 e *Urbinas latinus* 219 (e nella versione priva di correzioni del *Bambergensis* V. 14). Appaiono sintatticamente non sostenibili le varianti presenti in altri MSS, che leggono ora *malus*, ora *mali*. Sembra invece *lectio facilior* il *maloque* dei MSS *Bambergensis* V. 14 (*man. rec.*), *Baltimorensis* 114, *Vindobonensis* 123 e *Laurentianus* 45.24: cfr. a tale proposito Reynolds (1965, *ad l.*).

[JA, PLC]

#### 124.6

Facendo ricorso alla consueta tecnica del dialogismo di matrice stoico-cinica – mutuata, secondo Del Giovane (2017, 27 ss.), dall'influenza di Orazio –, Seneca espone qui il punto di vista di un *adversarius fictus*. Quest'ultimo sostiene che la base di ogni processo di conoscenza è sempre e comunque di natura empirica e sensoriale. Il ragionamento dell'ipotetico interlocutore viene esteso, per analogia, anche al conseguimento della *vita beata*, il cui nucleo essenziale è ricondotto al dominio della percezione degli oggetti auto-evidenti e manifesti. In particolare, l'*adversarius* vorrebbe inchiodare Seneca alla tesi secondo cui ogni elemento che sia intellegibile debba necessariamente essere prima percettibile, cercando così di appiattare l'epistemologia materialistica stoica su quella epicurea, e dunque, per certi versi, cercando di semplificarla. Ciò che sfugge all'interlocutore è però il fatto che, per gli Stoici, i sensi, pur essendo il punto di partenza di ogni processo cognitivo (così come è per gli Epicurei), non possono essere il *kriterion* a partire dal quale valutare gli *input* che derivano da essi (cfr. commento a 124.4 e 5). A tale proposito, Inwood (2007, 368) ha sottolineato come di fatto le tesi degli Stoici si collochino su una posizione intermedia fra il platonismo (che non tiene in alcun conto il ruolo della percezione sensoriale nei processi cognitivi) e l'epicureismo (che riduce, invece, i processi cognitivi alla sola percezione sensoriale).

**oriatur et crescat:** i verbi in questione costituiscono una potente metafora organicistica: l'idea che scienza e arte possano nascere e crescere come una creatura vivente serve, per certi versi, a introdurre velatamente la trattazione sulla biologia dello sviluppo degli esseri viventi che occuperà i capitoli immediatamente successivi.

**Initium... cadat:** le espressioni *initium ducit* e *cadat* riprendono in parallelo, con una *variatio*, i verbi *oriatur* e *crescat* della proposizione precedente. Si noti comunque che in questa seconda parte del parallelismo viene meno la metafora di natura organicistica di cui *supra*.

[GS, PLC]

#### 124.7

Nel proporre l'idea che sono beate solo quelle cose che sono secondo natura (*beata... sint*), Seneca si riaggancia ad una tesi marcatamente stoica: essere secondo natura significa, per l'uomo, vivere secondo la ragione, che lo contraddistingue come essere imperfetto ma perfettibile: cfr. *Ep.* 41.8, su cui Inwood (2007, 369 s.).

Se dunque per gli animali, come si vedrà più avanti (e come ribadito in *Ep.* 121), vivere secondo natura è un processo immediato riconducibile al dominio degli istinti, per l'uomo è il frutto di una conquista progressiva. In questo senso, Seneca, per confutare il pensiero epicureo, utilizza qui l'esempio del bambino: gli Epicurei, che fanno coincidere il *bonum* con la *voluptas*, gli assegnano di fatto la possibilità di conseguire il sommo bene già dalla nascita. Per Seneca, invece, è evidente che un bambino possa sì conseguire il bene, ma questo bene si realizza nelle prime fasi della sua vita solo in una forma infima e relativa, poiché un bambino possiede la ragione soltanto in potenza, e solo una volta divenuto adulto, con la crescita (e l'impegno: cfr. 124.12 e 14), riesce gradualmente a conseguirla in modo pieno.

Ciò significa, appunto, che la ragione non è innata (come gli istinti), ma che, per possederla è necessario un lungo processo. Invertire la cima (*cacumen*) con le radici (*radicibus*) significa, in questo senso, non tenere conto di questo lungo processo di crescita della ragione nel cammino del saggio.

Per dirla con Inwood (2007, 369), quella che Seneca qui opera è una distinzione netta fra ciò che è 'naturale e felice' (che contraddistingue un animale razionale *in quanto* animale razionale) e ciò che è semplicemente naturale in quanto immediatamente presente a un neonato e/o a un animale, e suo 'proprio': cfr. anche *Ep.* 76.8-11, e, per la relazione fra ciò che è proprio (*idion*) e il bene, cfr. anche *Pl. R.* 352 e; *Arist. EN I* 7.

Riepilogando, se per le diverse specie e per le diverse fasi della crescita si possono individuare diverse forme di bene relativo e, per così dire, 'specie-specifico', legate al conseguimento del benessere del proprio organismo e alla sopravvivenza, solo per gli uomini adulti (che hanno raggiunto gradualmente la ragione) e per gli dèi (che ne sono dotati per costituzione *ab origine*) si può parlare di un vero e proprio conseguimento del bene assoluto, che coincide con l'adesione alla *vita beata*.



**cacumen... ponis:** ancora una volta Seneca usa una metafora di tipo organicistico (cfr. commento a 124.6). Lo sviluppo morale di un essere umano è qui implicitamente paragonato alla crescita di una pianta. Più in generale, per l'idea senecana dello sviluppo degli organismi, cfr. *Ep.* 121, dove il filosofo romano espone una sua versione della teoria stoica dell'appropriazione (gr. *oikeiôsis*, lat. *conciliatio*) – cfr. Introduzione, n. 6, per una bibliografia in proposito.

[CG, PLC]

### 124.8

Il presente capitolo espande le premesse poste nel precedente (cfr. 124.7 e relativo commento) e, quanto alla struttura, risulta articolato in due sezioni separate tra loro attraverso due *quaestiones* poste all'interlocutore.

Seneca, nella prima sezione (*Si... maturus est*), analizza il caso del bene riguardante il bambino, in particolare, nel periodo di vita intrauterina ed in quello immediatamente successivo alla nascita. Nella seconda sezione (*Quare... pervenerit*) individua invece, nell'assenza della ragione, la causa dell'impossibilità da parte degli animali e delle piante di pervenire al bene assoluto. In questo senso, l'argomentazione del filosofo romano poggia sulla distinzione (per alcuni versi separativa, per altri gradualistica) che gli Stoici fanno tra gli esseri razionali (con, al primo grado, gli dèi, che sono perfetti) e gli esseri irrazionali (al grado infimo con le pietre, che rispetto agli animali e alle piante sono per giunta prive di percezione, di mobilità e di anima vegetativa). Per la *scala naturae* negli Stoici, cfr. Wildberger (2008, 47 ss.).

Sull'idea stoica secondo cui i bambini sono pensati come esseri non razionali ed incapaci di distinguere la giustizia dall'ingiustizia, cfr. *SVF* III 537 e comm. *ad.* 124.1. Quanto alle diverse fasi della crescita degli umani (per cui cfr. anche *Ep.* 121), esse sono implicitamente ricondotte allo sviluppo del bene relativo (cfr. commento a 124.7), che si distingue da quello assoluto. L'incapacità degli infanti di raggiungere quest'ultimo è chiarita, per analogia, attraverso il paragone con gli alberi e gli animali muti (*et non magis... animal*) che fa comprendere come l'embriologia e la teoria dello sviluppo degli Stoici, cui qui Seneca si appoggia, associno per alcuni versi il feto umano ad un ente vegetale e il bambino ad un animale non umano *tout court*: cfr. Inwood (2007, 370).

La differenza fra gli alberi e gli animali non umani da un lato e i bambini dall'altro verrà sviluppata in seguito, quando si lascerà intuire fra le righe che questi ultimi rappresentano sì degli esseri imperfetti, ma, in quanto umani e potenzialmente razionali, perfettibili (124.9), e quando si preciserà che l'unica forma di relazione con il mondo esterno da parte dell'animale avviene solo attraverso i sensi, e quindi in modo asistemico e confuso (124.18). Da ciò si dedurrà che il bene relativo degli uomini,

anche se non corrisponde con il bene assoluto, di fatto non coincide del tutto con quello degli animali.

**incerti:** è qui da segnalare un problema testuale. La maggior parte dei MSS legge *incepti*, laddove invece *incerti* è la variante accolta da Erasmo (già presente nei codici *Vindobonensis* 123 e *Laurentianus* 45.24): cfr. Gummere (1917-25, *ad l.*) e Reynolds (1965, *ad l.*). Benché *incerti* appaia *lectio facilior* rispetto a *incepti*, crediamo tuttavia che sia più aderente rispetto al contesto.

**qui cum [que]:** tutti i codici leggono *qui cum que*. *Qui cum* è una correzione di Erasmo approvata da Gummere (1917-25, *ad l.*) e Reynolds (1965), che qui seguiamo.

**onus... mutum:** sono da segnalare alcuni problemi testuali che appaiono di ordine minore: 1) al posto del più calzante *onus*, ad es., il *Bambergensis* V. 14 e il *consensus* dei MSS del gruppo  $\varphi$  – per cui cfr. Reynolds (1965, *tomus* II, *viii*) – leggono *unus*; 2) *uterque* è una congettura *recentior* approvata da Reynolds (1965, *ad l.*), che seguiamo, laddove invece il *consensus omnium codicum* legge – apparentemente in modo ingiustificato – *interque*; 3) *quam* prima di *arbor* non compare in alcun MS; 4) l'aggettivo collegato ad *animal* è *multum* anziché *mutum* nei MSS *Bambergensis* V. 14, *Vaticanus latinus* 2212, *Urbinas latinus* 219: si tratta con ogni evidenza di un errore analogo a quello già commentato nel caso di 124.1.

[MG, PLC]

#### 124.9

Nel capitolo 124.9 Seneca procede ad una classificazione degli elementi naturali. In particolare, affermando che il bene assoluto non può essere raggiunto dagli esseri non dotati di ragione, riproduce, come già osservato *supra* (cfr. commento a 124.1 e a 124.8), l'argomento stoico della *scala naturae*.

Nello specifico, in relazione alla posizione dei bambini, qualificati come esseri pre-razionali, essi vengono considerati per alcuni versi simili agli animali, ma per altri versi sono pensati come la 'radice' stessa, o – se vogliamo – il principio germinale dell'umanità, che poi si andrà sviluppando mano a mano che si svilupperà la ragione, presente solo in potenza nelle fasi di vita iniziali (si veda a proposito la metafora organicistica evidenziata nel commento a 124.7).

L'obiettivo degli esseri razionali ma imperfetti, in questo senso, è quello di evolvere per raggiungere la perfezione, e dunque la capacità di distinguere il bene dal male. Un animale può raggiungere il bene relativo della propria specie, ma sarà pur sempre un bene imperfetto perché non conseguito tramite la ragione. Questo tipo di bene sarà ovviamente inferiore a quello umano. Il 'bene relativo' degli animali consiste in quelle progressive mutazioni biologiche che hanno come obiettivo quello di facilitare l'adattamento della specie ad un determinato ambiente. In altri termini, nella prospettiva

che Seneca desume dallo stoicismo, come si osserva in Li Causi (2018, 34), «[...] ogni funzione biologica è [...], adattata finalisticamente al buon funzionamento e al vivere bene dei singoli organismi, e quindi ai diversi *habitat* di appartenenza» e, ovviamente, alle diverse fasi della crescita, ma non al conseguimento della *vita beata*.

Anche gli uomini possiedono un ‘bene relativo’, che non coincide naturalmente con quello degli animali, né, *ipso facto*, con il bene assoluto, che si conquista solo con la *cura* e con il progresso spirituale. La posizione senecana, in questo senso, si configura per certi versi come ‘specista’. Si deve però tenere presente che non si è di fronte ad uno specismo o ad un antropocentrismo generici (o comunque sovrapponibili a quelli a noi contemporanei). Innanzitutto, gli antichi non hanno mai sviluppato una nozione di ‘specie’ analoga a quella contemporanea; in secondo luogo, bisogna ricordare che al vertice della *scala naturae* stoica ci sono gli dèi e il cosmo, e non gli uomini. Inoltre, nel fare coincidere il bene assoluto con il bene dell’essere umano adulto e *sapiens* (contrapposto alla schiera generica degli *stulti*, oltre che alle altre classi animali), il modello senecano (e stoico) risulta essere ancora più esclusivo di certe forme odierne di pregiudizio di specie, proprio perché genera una sia pur potenziale e velata dicotomia interna al mondo degli umani (a tale proposito, cfr. comm. *ad* 124.13, e Introduzione, § 4).

***est aliquod irrationale***: è attestata la variante *est aliquod in ratione* (espressione ripetuta due volte in alcuni MSS), che è da intendere, ovviamente, come una chiara corruzione: cfr. Reynolds (1965, *ad l.*).

**<*in eo quod rationale est*>**: l’espressione messa qui in evidenza – e da noi seguita – deriva da una congettura di Schweighaeuser, laddove alcuni MSS leggono diversamente (*sed in eo quod est rationale est*) e altri MSS presentano invece, a tale proposito, un’omissione: cfr. spec. Gummere (1917-25, *ad l.*), oltre che Reynolds (1965, *ad l.*).

**<*esse*>**: è una integrazione presente in alcuni MSS *inferiores* rispetto al sec. XI d. C. approvata da Reynolds (1965, *ad l.*), che seguiamo.

[AAS, PLC]

#### 124.10

Il capitolo riprende, con *variatio*, le argomentazioni e le metafore vegetali ed embriologiche già introdotte a partire da 124.7 (cfr. commento *ad l.*).

Bisogna, a margine, osservare che il bene è trattato da Seneca nei termini di una conquista individuale (orientamento, questo, che si aggancia alla topica stoica della vita beata e della tranquillità dell’animo, in gr. *atarassia*).

Altra isotopia importante nel corso del capitolo (e dell’epistola in genere) è quella del tempo. Nella fattispecie, l’idea del tempo come ‘progresso’ traspare nel modo in cui il filosofo si riferisce, nel corso della trattazione, alla metafora della crescita e dello

sviluppo (anche se non è presente un chiaro riferimento ad Eraclito, non è *a priori* da escludere, a tale proposito, che Seneca tenga in conto la teoria del divenire del filosofo pre-socratico).

La topica del tempo, che verrà approfondita e messa in relazione alle funzioni della *memoria* nei paragrafi successivi (cfr. ad es. 124.16), ci fa ovviamente pensare ad un'altra opera di Seneca (il *De Brevitate vitae*), in cui il pensatore stoico spiega che il lasso di una vita è sufficiente per un uomo (basta spendere i propri giorni in maniera adeguata).

In conclusione, si può dire che, proprio per il tono riassuntivo che viene dato al capitolo, si comprende come il suo intento non possa dirsi, qui, rigidamente dottrinale. Seneca ha un atteggiamento – per così dire – ‘avvolgente’ nei confronti dell’interlocutore (lo si nota dal vocativo usato in posizione incipitaria: *Lucili*), che viene spinto a condividere il percorso di crescita imbastito dall’apparente *subtilitas* degli argomenti trattati: cfr. commento a 124.1 e, più in generale, sul coinvolgimento ‘didattico’ di Lucilio nel piano dell’epistolario senecano, Griffin (2009, 89 ss.).

**quomodo... quantum:** la doppia ripetizione di *quomodo* prima, e di *quantum* dopo, crea un forte effetto di parallelismo che dà forza alla metafora organicistica di fondo, ripresa quasi con effetto di *aprosdokêton* nella battuta finale (*Non magis quam in semine*), per cui cfr. *infra*.

**coalescente:** il termine assume un valore pregnante, e rimanda all’idea del ‘crescere insieme’ e, al contempo, del ‘solidificarsi’: cfr. Inwood (2007, 371).

**non magis:** non è omesso nella prima mano del *Baltimorensis* 114, in *Vaticanus latinus* 2212 e in *Urbinas latinus* 219: cfr. Reynolds (1965, *ad l.*). A suggerire che questa omissione possa essere il frutto di una possibile corruttela è il contesto stesso: la folgorante battuta finale (con *non magis*), infatti, sembra riprendere, per analogia, la stoccata con cui si chiudeva 124.7: *cacumen radicis loco ponis*.

[RL, PLC]

#### 124.11

Nell’*incipit* del capitolo 124.11 si afferma che anche in un albero o in una pianta qualsiasi si può riconoscere una qualche forma di bene relativo che emerge nelle diverse fasi della crescita.

Questo processo, sulla base di una analogia che si è già imposta a partire dai capitoli precedenti, è ricondotto allo sviluppo dell’uomo. Si precisa subito, però, che a differenza di tutti gli altri esseri viventi (animali e piante), l’uomo è l’unico che, maturando, raggiunge la ragione, che è il suo tratto specifico distintivo, e che gli permette di attingere al sommo bene.

Ancora una volta, come nel capitolo precedente (per cui cfr. commento *ad l.*), è importante il coinvolgimento dell'interlocutore, che viene interpellato con il congiuntivo alla seconda persona della prima battuta (*hoc sic dicas*) che produce un forte effetto persuasivo ed emozionale.

***Hoc sic dicas***: tutti i MSS leggono *si*: *sic* è congettura recente approvata da Reynolds (1965, *ad l.*), che seguiamo. Si segnala, inoltre, la variante suggerita da Kronenberg, che legge *discas* al posto di *dicas*: cfr. Reynolds (1965, *ad l.*), che sembra assegnare una qualche probabilità a questa ipotesi in apparato.

***herba lactente***: è una reminiscenza di Verg. *G.* I 315: cfr. Inwood (2007, 371).

***cum folliculo se***: si segnala la variante *dum* al posto di *cum* – che non cambia di molto il significato complessivo della frase. Più accidentata la lettura di *folliculo se*, attestata nei MSS *Rotomagensis* 931 e *Abrincensis* 239, e accettata da Reynolds (1965, *ad l.*), che seguiamo. Il *Bambergensis* V. 14 legge, infatti, *folliculosae*, laddove i restanti codici leggono *folliculos*.

***Quemadmodum... perfecta est***: il paragone fra il processo di maturazione del frumento e il raggiungimento della ragione ha un effetto simbolico potente. Come nelle piante la maturazione coincide con la produzione del frutto, la ragione è assimilata implicitamente al frutto di cui godere nel processo della crescita umana.

***omnis natura***: si anticipa qui il riferimento alla nozione di *Natura* come 'banco di prova' che emergerà in 124.14: cfr. Inwood (2007, 371).

***illi ratio***: *illi* è la lezione del *Vindobonensis* 123, accolta da Reynolds (1965, *ad l.*). I restanti MSS leggono comunque *illa*.

[DS, PLC]

## 124.12

Nella prima parte del capitolo, Seneca arriva finalmente ad esplicitare la sua idea di bene, che, riprendendo sommariamente alcuni argomenti già esposti nel corso dell'epistolario – cfr. *Ep.* 41; 66.6; 120.10: Inwood (2007, 371) – definisce come un animo libero (*liber animus*), senza difetto, capace di elevarsi al di sopra di tutte le cose umane, e che, senza sottomersi alle cose esterne, le sottomette a se stesso (*alia subiciens sibi, se nulli*), raggiungendo così la piena autosufficienza e la piena autonomia.

Nella seconda parte del capitolo, il filosofo romano si riaggancia, invece, all'argomento già trattato nei capitoli precedenti (cfr. ad es. 124.7 e 9), dove si introduceva l'idea di diverse forme di bene legate alle diverse fasi della crescita.

Rispetto a queste forme relative di bene, in 124.12, in particolare, si specifica chiaramente che il bene assoluto è impossibile da realizzare nell'infanzia e nell'età giovanile e, proprio perché coincide con la perfezione naturale di un essere razionale in quanto razionale (cfr. la definizione stoica cit. da Diog. Laert. VII 94), è acquisibile

soltanto in età adulta, e per di più rare volte e *longo studio intentoque* («a seguito di un lungo e intenso impegno»). Per il resto, per altri *loci* in cui si parla dei modi di raggiungere il bene, in Seneca, cfr. ad es. *Ep.* 75.8-12; Inwood (2007, 371).

**liber... nulli:** nel definire le principali caratteristiche del sommo bene, Seneca sembra qui recuperare – in chiave stoica, ovviamente – i tratti comunemente attribuiti, nell’immaginario antico, all’eroe guerriero (del resto, il termine *virtus*, prima di essere adottato dal lessico tecnico della filosofia morale, rimandava unicamente alle virtù militari del *vir*, ovvero l’uomo pienamente maschio). Per l’idea della ‘ragione’ come ‘guida’ e ‘comandante’ (la cui funzione è propriamente la virtù, collegata con l’idea dell’autosufficienza) nello stoicismo romano, cfr. ad es. Reydams-Schils (2005, spec. 53 ss.).

**si hoc est bonum:** sono i MSS *Bambergensis* V. 14 e *Baltimorensis* 114 a leggere *si*, laddove invece *Vaticanus latinus* 2212, *Urbinas latinus* 219; *Rotomagensis* 931 e *Abrincensis* 239 leggono *nisi*, mentre *Vindobonensis* 123 e *Laurentianus* 45.24 leggono *ubi*. *Est* è stato aggiunto su proposta di Rossbach, mentre il *consensus omnium codicum* legge *et*: cfr. a tal proposito Gummere (1917-25, ad l.) e Reynolds (1965, ad l.), che seguiamo.

[RMZ, PLC]

#### 124.13

Nell’*incipit* del capitolo si assegna all’interlocutore immaginario il compito di ricapitolare la teoria della crescita e dello sviluppo esposta nei precedenti capitoli e di introdurre una domanda chiave in relazione alla natura del bene: *quod est?*

Secondo Inwood (2007, 372), l’*adversarius* starebbe qui sfidando le posizioni stoiche e mirerebbe a far dire a Seneca che, se si ammette l’esistenza di forme di bene specie-specifiche e relative per ogni essere vivente e per ogni fase dello sviluppo, allora la ragione cessa di essere l’unico criterio per distinguere il bene dal male.

Seneca risponde alla sfida affiancando, alla prima fornita in 124.12 (per cui cfr. commento *ad l.*), una seconda definizione del *bonum*, presentato adesso come «ciò che è secondo la natura di ognuno» (*quod secundum cuiusque naturam est*).

La *natura* di cui si parla non è tuttavia intesa come un fascio di tratti specifici o, semplicemente, come *natura naturans*, bensì come un insieme immanente di regole morali e di competenze logico-verbali che uniforma di sé quel cosmo con cui di fatto, secondo gli Stoici, coincide: cfr. ad es. *SVF* II 528; Cic. *Nat. D.* II 81-167, su cui ad es. Besnier (1996, 127 ss.); Adorno (1998, 129 ss.); Benatouil (2002, 297 ss.).

Più in particolare, nel precisare che il bene relativo alle singole specie e alle singole fasi della vita è definito tale solo «per una forma di cortesia» (*precario*, cioè secondo un’accezione impropria) e che solo il bene cui attingono gli uomini adulti dotati di

ragione coincide con il bene oggettivo (perché si accorda col bene ‘del cosmo’), di fatto, il filosofo romano condanna, in blocco, le piante e gli animali allo spazio dell’imperfezione e del ‘vizio’: cfr., a tale proposito, Marino (2011, 1329). Di più, in questo quadro che prevede che alcune nature siano più felici e migliori di altre, gli animali e le piante – ma in fondo anche gli stessi ‘umani marginali’, ovvero, oltre che i bambini, gli *stulti* che non riescono a giungere al processo di completa maturazione della ragione – finiscono per apparire de-naturalizzati, oltre che ovviamente ‘esclusi’ dalla comunità degli esseri pienamente morali. L’unica differenza consiste nel fatto che, laddove piante e animali sono irrimediabilmente impossibilitati a conseguire la ragione, bambini e *stulti* (se divengono *proficientes*) possono comunque, sia pure in potenza, raggiungerla in forma piena.

***precario... dicitur***: è opportuno sottolineare che esistono nei MSS delle varianti per *precario*. La prima mano di *Bambergensis* V. 14 e *Urbinas latinus* 219 leggono infatti *praecatio*, e *Baltimorensis* 114 legge invece *praedicatione*. La scelta di Gummere (1917-25, *ad l.*) e di Reynolds (1965, *ad l.*) di accogliere *precario* è facilmente giustificabile come *lectio difficilior* che aggiunge, peraltro, una sfumatura che si può cogliere solo a partire dalla conoscenza dei quadri antropologici di Roma antica (e della filosofia stoica). Le cose che non sono identificabili con il bene dell’uomo adulto e pienamente razionale sono, nell’ottica stoica, semplicemente *indifferentia* (gr. *adiaphora*), ovvero né bene né male, e al massimo possono aspirare a diventare ‘beni preferibili’ (gr. *proegmena*): cfr. ad es. Reydams-Schils (2005, 59 ss.). L’espressione *precario*, in questo senso, ha una forte valenza simbolica e accende, nell’immaginario del lettore romano, una analogia con i *precarii*, ovvero i *clientes* che si prostrano davanti al loro *patronus* per chiedere un beneficio. Seneca stesso aveva riflettuto sull’umiliazione di chi effettua l’atto del *precarii* in vari punti del *De beneficiis*: cfr. ad es. *Ben.* II 1. 4, e, più in generale, sul *De beneficiis* come trattato scritto per curare le relazioni disfunzionali e umilianti, cfr. ad es. Raccanelli (2010, 13 ss. e *passim*) e Marchese (2016, 127 ss.). L’espressione sottolinea così una forte asimmetria fra il bene oggettivo da un lato e i beni relativi dall’altro.

***quod secundum cuiusque naturam est***: si ricalca la definizione di Cic. *Fin.* III 3 (attribuita a Diogene di Babilonia), ma anche, pressoché alla lettera, l’espressione citata da Diog. Laert. VII 94 (*teleion kata phusin logikou hōs logikou*). Come fa notare Inwood (2007, 372), tutti gli aspetti di questa definizione stoica del bene ritornano nella versione senecana: gli animali razionali presentano caratteristiche a-razionali o pre-razionali; tuttavia queste caratteristiche sono private della loro rilevanza per la comprensione del bene. Nel caso degli animali e delle piante, invece, esse hanno tratti che si accordano con la natura. Come osserva Inwood (2007, 372 s.) a tale proposito, «the restriction to what is natural for a rational animal rules out this kind of naturalness. And even a rational animal *qua* rational can be defective in its accordance with nature,

but the requirement that the naturalness in question be perfected excludes the relevance of such traits to the definition of the good». Sempre Inwood (2007, *ibid.*) fa notare come argomentazioni simili si trovino anche in *Ep.* 66.11-12.

[EP, PLC]

#### 124.14

Il capitolo verte principalmente sulla sottile ma importante differenza che divide fra loro gli uomini e il dio, entrambi dotati di ragione: cfr. a tale proposito Marino (2011, 1330). In particolare, Seneca specifica che mentre gli dèi sono costitutivamente capaci di attingere al bene oggettivo (in quanto immortali e perfettamente razionali), per l'uomo, al contrario, il bene è frutto di conquista lenta e progressiva e di *cura sui*. Si noti, *per incidens*, che proprio basandosi su questo assunto, autori come Eliano, nel *De natura animalium*, attribuiranno di fatto agli animali, in velata polemica con lo stoicismo, lo stesso statuto degli dèi, ribaltando la gerarchia del rapporto uomo-animale e assegnando ai cosiddetti *aloga* forme innate - e per certi versi 'divine' - di ragione e di virtù: cfr. a tal proposito Lhermitte (2015, 65 s.); Li Causi (2018, 117 ss.).

L'argomento chiave del capitolo poggia, secondo Inwood (2007, 373), sulla nozione della 'completezza': «Seneca's case depends on supporting the claim that there is a notion of completeness which goes beyond completeness in one's kind». Si lascia cioè intendere che la completezza razionale e morale cui pervengono gli uomini non è paragonabile alla completezza delle altre specie, che è soltanto fisiologica (e, appunto, circoscritta entro i limiti del *genus: cetera... perfecta*).

**Quattuor... dei:** si riprende l'argomento stoico della *scala naturae* (già presentato in 124.9). Bisogna notare che in nessuno dei casi in cui presenta una classificazione climattica dei viventi Seneca elenca le pietre, che sono in genere collocate, dagli stoici, nel gradino più basso: esse sono mantenute fra loro dalla forza di coesione (gr. *hexis*) esercitata dallo *pneuma*, e si differenziano dalle piante, che hanno solo la *phusis* (la natura, o 'capacità di crescere'), laddove invece gli altri esseri viventi hanno anche la percezione e, gli uomini e gli dèi, la ragione: cfr. ad es. *SVF* II 714; 716.2; 988; 1003; III 370; Wildberger (2008, 47 ss.).

**illo:** I MSS leggono *illa*. *Illo* è congettura di Schweighaeuser, accettata da Gummere (1917-25, *ad l.*) e Reynolds (1965, *ad l.*), cui ci appoggiamo.

**tantum:** è la scelta di Gummere (1917-25, *ad l.*) e Reynolds (1965, *ad l.*), cui ci accodiamo nell'accogliere la congettura di Schweighaeuser (laddove invece alcuni codici leggono *tam*).

[DN, PLC]



## 124.15

L'argomento che Seneca tratta in questa sezione dell'epistola è il raggiungimento della *vita beata*, che scaturisce da varie forme di bene. Sulla base di quanto detto in precedenza (cfr. 124.13 e commento *ad l.*), comprendiamo che le varie forme di bene di cui qui si sta parlando non sono quelle specie-specifiche e relative (che coinciderebbero invece con i *proegmena*), bensì quelle che hanno a che fare con il bene 'cosmico' oggettivo e assoluto. Sulla base di questo distinguo (qui implicito), si ripropone con forza la tesi secondo la quale negli animali, che sono privi del bene oggettivo, non è presente *vita beata*.

<*nec ... beata vita*>: l'espressione è riportata solo nei MSS *recentiores*, laddove invece manca – per quello che sembra un *saut du même au même* – nel resto dei codici: cfr. Gummere (1917-25, ad l.) e Reynolds (1965, *ad l.*), che qui seguiamo.

**In muto animali:** sull'uso dell'aggettivo *mutus* per riferirsi agli *aloga*, cfr. commento a 124.1. L'insistenza sulla facoltà di linguaggio sembra comunque assumere, qui, valenza di criterio: chi possiede la parola ha la ragione, chi non la possiede (gli animali, ma anche gli *infantes*, per cui cfr. 124.8) non ha la ragione, e dunque neanche il bene, e dunque neanche la *vita beata*. Più in particolare, nell'ottica stoica il linguaggio non è soltanto garanzia di altre forme di *bonum* oggettivo, ma è esso stesso un beneficio che gli uomini hanno ricevuto dalla provvidenza divina: cfr. ad es. Cic. *Leg.* I 27; *Nat. D.* II 148 s.; Inwood (2007, 373 s.). Per il resto, la connessione fra linguaggio e ragione è un luogo comune in tutta la cultura greco-romana: per il versante latino, cfr. ad es. Cic. *Off.* I 50 e, per l'assenza di *ratio atque oratio* nei *cetera animalia*, cfr. ad es. Li Causi (2018, 24 ss.).

[NM, PLC]

## 124.16

Assieme ai capitoli 17 e 18, il capitolo 16 apre un trittico volto a ribadire come la mancanza di completezza degli animali irrazionali sia strettamente connessa alla mancanza di un compiuto senso del tempo, alla mancanza di forme di memoria volontaria e alla mancanza di *paraskeuê* ('capacità di preparazione' in vista del futuro). Come osserva Inwood (2007, 374), l'autore qui non dà conto del perché ritenga il senso del tempo indispensabile per una natura compiuta. Il motivo della percezione del tempo come chiave per distinguere gli esseri razionali da quelli non-razionali, comunque, ricorre spesso nella letteratura latina: cfr. ad esempio Cic. *Off.* I 11, ma anche Sen. *brev. vit.* 10.

In particolare, nel *De brevitae vitae* si spiega 1) che il passato, ovvero ciò che già è stato, è la fase più sicura e certa poiché rappresenta un qualcosa che dura nel tempo e che non può essere cambiato o influenzato; 2) che il presente, ovvero ciò che stiamo

vivendo, risulta controverso e impreciso; 3) che il futuro, ovvero ciò che deve ancora accadere, è incerto.

Nel *De brevitae vitae* Seneca sostiene che solo gli uomini saggi si volgono al passato volentieri, poiché consapevoli di aver vissuto bene, avendo sottoposto ogni azione compiuta al vaglio critico della coscienza. Al contrario, gli uomini che passano la vita dedicandosi ad attività superflue e prive di senso si volgono al passato malvolentieri, dal momento che, nel riesaminare le loro azioni, non possono non prendere coscienza dei loro errori.

Se si assume l'ottica del *De brevitae vitae* e la si proietta nel contesto di 124.16, si capisce come l'animale sia pensabile come una sorta di *stultus* al quadrato, la cui costitutiva 'carenza di passato e di futuro' è da intendere come il sintomo di una marginalità assoluta rispetto al centro della cosmopoli, che è abitata esclusivamente dal dio e dagli uomini.

**mutum**: per tale aggettivo cfr. commento a 124.1 e commento a 124.15. Nell'ottica qui proposta, gli animali privi di parola non hanno alcun modo di entrare in contatto con la realtà se non attraverso la percezione (e non con la ragione). In particolare, Seneca specifica che gli animali muti percepiscono il presente con i sensi, mentre dei *praeterita* hanno memoria (involontaria) solo se vengono a contatto con qualcosa che sollecita i loro *sensus* (con qualcosa, cioè, che attiva un ricordo destinato ad accendersi a intermittenza per spegnersi continuamente). Quanto al futuro, poiché non essendosi ancora realizzato non può offrire stimoli sensoriali, i *muta* non sono in grado di concepirlo e quindi rimane al di fuori dalla loro portata (*tertium... non pertinet*).

<in> **id incidit**: *in* è integrazione di Hense, accolta da Reynolds (1965, *ad l.*).

**equus**: è lettura dei *recentiores*, accolta da Gummere (1917-25, *ad l.*) e da Reynolds (1965, *ad l.*), che seguiamo, laddove *Bambergensis* V. 14 e i MSS del gruppo  $\varphi$  – cfr. Introduzione, n. 31 – leggono *quos*, mentre i MSS *Vindobonensis* 123 e *Laurentianus* 45.24 presentano una omissione.

**admotus**: è una congettura di Erasmo da Rotterdam, accettata dagli editori moderni che qui seguiamo, laddove invece il *consensus omnium codicum* legge invece *ad motum*: cfr. Gummere (1917-25, *ad l.*) e Reynolds (1965, *ad l.*).

**tempus**: è opportuno ricordare che per la prima *Stoa* il tempo non esiste: è un *ti* ('qualcosa') che però non può essere un *on* ('ente'), ed è semplicemente una caratteristica del cosmo. Il pur debole statuto ontologico della dimensione temporale assume tuttavia un valore importante (come si vede bene da 124.16-18) per il progetto di vita del *sapiens*, che lo rende strumento per la *cura sui*. È del resto sulla base del tempo che, come si è visto nei capitoli precedenti, si misura non soltanto la crescita fisiologica degli esseri viventi, ma anche il progresso spirituale degli uomini.

**memoria [est]**: l'espunzione di *est* si basa sulla lettura dei *recentiores*, laddove i restanti MSS hanno alcuni *memoria est*, altri *memoriae est*, altri ancora *memoria esse*: cfr.

Reynolds (1965, *ad l.*). Zenone aveva definito la memoria come *thesaurismos phantasiôn* ('magazzino di impressioni': *SVF* I 64). Una teoria più tarda all'interno della scuola sembra avere affiancato a questa definizione l'idea di una memoria come recupero (attivo) delle impressioni immagazzinate (cfr. *Plut. soll. anim.* 961 C). Un influsso sulle teorie dello stoicismo romano (e su Seneca in particolare) potrebbe poi essere stato esercitato dalle concezioni elaborate nei manuali e nelle scuole di retorica di età tardo-repubblicana e imperiale: cfr. Li Causi (2012, 69) e, più in generale, per le teorie stoiche della memoria, Ierodiakonou (2007, 47 ss.). Sulla base di quanto Seneca dice in 124.16, comunque, agli animali – in quanto dotati di *anima* – non è negata tanto la capacità di immagazzinare impressioni e di riattivarne – momentaneamente – il ricordo, quanto la facoltà di costruire, sulla base di queste impressioni, una *empeiria* ('esperienza') e quindi di formare, di conseguenza delle *ennoiai* ('concezioni') delle cose: cfr. a tale proposito *SVF* II 83. Per il resto, nello stoicismo, la memoria non è considerata uno dei principali aspetti dell'*hégemonikon*. Avere una buona memoria non è, per gli Stoici, un bene in sé, bensì un *indifferens* (cfr. ad es. Ario Didimo, in *Stob.* II 81 W.). Tuttavia, la memoria diventa importante per la costruzione del sé se associata alla dimensione temporale e del progresso spirituale: cfr. Reydam-Schils (2005, 29 ss.). È poi da notare, *per incidens*, che l'esclusione degli animali dalla sfera del ricordo volontario del passato implica (ad es. in *Sen. Ben.* I 2.5) che, non ricordandosi dei benefici ricevuti, siano impossibilitati a provare gratitudine e siano dunque esclusi (anche se non del tutto) dalla sfera della reciprocità con gli umani: cfr. a tale proposito Li Causi (2017b, 155 ss.).

**futurum... non pertinet:** privare l'animale della dimensione del futuro significa negargli la *paraskeuê*, ovvero la capacità di organizzarsi e di 'prepararsi' in vista di eventi successivi; capacità, questa, che Aristotele, nel suo *corpus* biologico, riconosceva invece anche ad altre specie non umane: cfr. ad es. P. Li Causi in Li Causi – Pomelli (2015, XXII) per *loci* e relativa bibliografia. Come conseguenza di questa privazione, l'animale degli Stoici viene costruito come un essere privo di bisogni e di 'interessi' e dunque legittimamente sfruttabile dall'uomo: cfr. a tale proposito P. Li Causi in Li Causi – Pomelli (2015, 103 ss.) e relativa bibliografia; Li Causi (2018, 96 ss.) e relativa bibliografia.

[DD, PLC]

#### 124.17

Anche in questo capitolo Seneca vuole sottolineare quanto l'incompletezza degli animali non razionali sia intrinsecamente collegata al loro essere sprovvisti di un compiuto senso del tempo (*usus perfecti temporis*).

**quomodo... est:** la domanda diretta è utilizzata per vivacizzare e mantenere il dialogo con l'interlocutore, ma, nello stesso tempo, dà modo all'autore di coinvolgere in prima persona il lettore e di riportare l'attenzione sull'argomento principale.

**ergo:** la congiunzione con valore conclusivo segna implicitamente il forte collegamento con il capitolo precedente, e conferisce enfasi all'interrogativa diretta. Si conferma, così, quanto già affermato (per cui cfr. commento a 124.16), ovvero che l'animale non razionale riesce a percepire solo il presente, che è la fase più fugace e inafferrabile, e che la differenza più significativa rispetto all'uomo riguarda il rapporto con il passato. Mentre, infatti, l'uomo ne è consapevole, e può recuperarne i contenuti 'impressi' quando lo desidera grazie alla memoria volontaria, gli animali irrazionali non riescono a ricordare le cose trascorse a meno che un determinato ricordo non riaffiori in loro grazie alle sollecitazioni sensoriali provenienti da stimoli esterni.

**brevissimum est <et>:** il codice *Bambergensis* V. 14 legge *gravissimum* (che pare non avere giustificazione alcuna). *Et* è integrazione proposta da Madvig. A tale proposito, cfr. Reynolds (1965, *ad l.*), che seguiamo.

**in transcursu:** si segnala la variante *intra cursum*, attestata dal codice *Bambergensis* V. 14 e dai codici del gruppo  $\varphi$ : cfr. Introduzione, n. 31 e Reynolds (1965, *tomus* II, *viii* e *ad l.*). *In transcursu* è la lezione dei codici *Vindobonensis* 123, *Laurentianus* 45.24 e di altri *recentiores* accolta da Reynolds (1965, *ad l.*), che seguiamo.

**rara memoria:** è da notare che una forma di memoria, sia pure di secondo ordine, involontaria e sporadica, è concessa agli animali. L'argomento senecano, in proposito, sembra ribadire che le altre specie non umane riescono comunque a trattenere in un certo qual modo le impressioni (che riemergono a intermittenza sulla base degli stimoli esterni) ma non riescono ad evocarle *sua sponte*. Hanno cioè una memoria passiva, ma non una memoria attiva. Per il resto, per le concezioni stoiche della memoria, cfr. commento a 124.16.

[CA, PLC]

#### 124.18

Il capitolo 18 conclude il trittico avviato in 124.16 e aggiunge, in particolare, che il bene 'oggettivo' (che è tipico di una natura compiuta) non può essere di pertinenza delle nature imperfette.

Come logica conseguenza di ciò, gli animali sono pensati come esseri il cui processo evolutivo e di 'conciliazione con se stessi' (gr. *oikeiôsis*) è in un certo qual modo interrotto: impossibilitati a raggiungere la ragione, essi sono – rispetto agli uomini – costitutivamente monchi, e se da un lato si riconoscono loro degli 'impulsi' (*impetus*), dall'altro lato, si dice che tali impulsi sono destinati a rimanere *come* disordinati e confusi (*inordinatos ac turbidos*). A tale proposito, bisogna ricordare che gli Stoici

tendono a negare ogni forma di approccio antropomorfo nei confronti delle azioni e delle reazioni animali, che vengono in genere ricondotte al piano delle azioni e reazioni umane solo per similitudine e analogia. Tale idea susciterà le dure critiche di filosofi come Plutarco, che in *soll. anim.* 961 E-F non lesinerà il suo sarcasmo contro gli argomenti della scuola rivale: «Quantum affermano scioccamente che gli animali non provano piacere, non si adirano, non provano timore, non fanno piani di preparazione, non ricordano, ma al contrario sostengono che l'ape "è come se ricordasse", che la rondine "è come se preparasse il nido", che il leone "è come se si adirasse", che il cervo "è come se provasse paura", non so come si comporterebbero con coloro che, a loro volta, dicono che gli animali non vedono e non sentono, ma "è come se vedessero" ed "è come se sentissero"; che non producono suoni, ma "è come se li producessero", e che non vivono davvero ma che "è come se vivessero"»: tr. it. di P. Li Causi, in Li Causi – Pomelli (2015); cfr. Li Causi (2018, 109 s.).

**ergo:** L'autore ripete anaforicamente l'utilizzo del coesivo già presente in 124.17 e ripreso in 124.19.

**perfectae naturae... natura:** a riassumere il nodo centrale della questione, va sottolineato il contrasto poliptotico fra *perfectae naturae* e *imperfecta natura*. Non è casuale la posizione centrale del sostantivo *bonum*.

**si natura talis [habet]... sata:** come accade altre volte nel corso dell'*epistula*, Seneca rende l'uso delle strutture sintattico-grammaticali funzionale a una migliore esposizione delle sue tesi: viene qui adoperato un periodo ipotetico attraverso il quale, partendo da una premessa errata, si perviene ad una conclusione altrettanto errata (secondo cui si potrebbe paradossalmente attribuire la *ratio* anche alle piante, che Seneca – senza mai menzionare le pietre – indica sempre come il gradino più basso della *scala naturae*: cfr. a tale proposito il commento a 124.14). *Natura talis* è comunque congettura di Buecheler accolta da Gummere (1917-25, *ad l.*) e Reynolds (1965, *ad l.*), che qui seguiamo, laddove i codici hanno ora *naturalia habet*, ora *natura* soltanto (non seguito da *talis*). Sempre Buecheler ha proposto l'espunzione del primo *habet* prima di *hoc*, mentre nei MSS abbiamo ora *habet hoc habet*, ora *habet hoc* – senza il secondo *habet* dopo il pronome dimostrativo –, ora *habet hoc habet arbor*: cfr. l'apparato di Reynolds (1965, *ad l.*).

**inordinatos ac turbidos:** per gli Stoici, gli animali irrazionali hanno in sé un istinto che li fa tendere verso ciò che è naturale, ma questo istinto è privo di ordine e chiarezza (che sono le caratteristiche intrinseche alla nozione di bene, cui si perviene solo grazie alla ragione). Si noti che l'aggettivo *turbidus* è utilizzato da Cicerone per descrivere le passioni (cfr. ad es. *Tusc.* III 23; IV 34). Ovviamente, gli 'impulsi disordinati e confusi' di cui qui si parla non possono essere le passioni – che gli Stoici negano alle specie animali: cfr. ad es. Sen. *De ira* I 3.3-8, su cui Tutrone (2012, 231 ss.). Semplicemente, nell'ottica senecana, gli *aloga* hanno per *natura* comportamenti e reazioni non dissimili

rispetto ai comportamenti e alle reazioni di quegli umani che della ragione fanno un cattivo uso, cedendo, appunto, agli *adfectus*. Ciò significa che le loro reazioni istintive sono assimilabili alle passioni degli animali razionali soltanto per analogia.

**aut inordinatum:** la proposta di Bartsch di espungere *aut* prima di *inordinatum* ha avuto fortuna presso Gummere (1917-25, *ad l.*), ma non è stata accolta da Reynolds (1965, *ad l.*) che riprende un argomento di Hense a proposito di *Ep.* 94.23.

[RM, PLC]

124.19

Il capitolo 19 insiste ancora sui temi chiave, introdotti nel capitolo precedente, del disordine e della confusione .

Seneca intende qui precisare che la mancanza di ordine, propria degli animali non razionali, non rappresenta, di fatto, una mancanza rispetto alla propria specie. A tal proposito, Inwood (2007, 374) osserva che Seneca fa qui di tutto per evitare di aderire alla posizione contraddittoria secondo la quale un animale la cui specifica natura ha raggiunto la propria forma ideale possa avere dei difetti costitutivi in relazione al suo *genus*. Al contrario, il filosofo romano pone qui l'attenzione sul fatto che gli animali non razionali si muovono in un determinato modo (e conformemente alla loro natura), proprio perché la loro natura, non potendo essere ordinata di per sé, non può neanche dirsi difettosa. Questo perché solo la ragione può generare sia l'ordine che il disordine.

**ergo:** sulla ripetizione di questo coesivo (e sull'uso 'coinvolgente' delle proposizioni interrogative) si vedano i commenti a 124.17 e 124.18.

**Dicerem... suam:** come già avvenuto in 124.18, si introduce un nuovo periodo ipotetico dell'irrealtà nella cui protasi viene posta una condizione errata o impossibile in partenza, che genera conclusioni altrettanto erronee. Seneca riprende qui la differenza tra *sua natura* ed *universa naturam*, ovvero fra le nature specie-specifiche legate unicamente al bene relativo, e la natura 'cosmica' legata al bene assoluto e oggettivo (cfr. ad es. commento a 124.14 e ai successivi capitoli). *Dicerem* è la lettura della maggior parte dei MSS approvata da Gummere (1917-25, *ad l.*) e da Reynolds (1965, *ad l.*), che qui seguiamo, laddove invece *Bambergensis* V. 14 e *Rotomagensis* 931 leggono *dicere*. Anche per *moveri* – che è attestato dalla *correctio a librario* di *Bambergensis* V. 14 e dai codici *Urbinas latinus* 219, *Vindobonensis* 123 e *Laurentianus* 45.24, e che è accettato da Reynolds (1965, *ad l.*), che seguiamo – esistono delle varianti: alcuni MSS leggono, infatti, *move*, altri *movere*.

**Nulli vitium... esse:** in questa espressione va notata la contrapposizione allitterante fra *vitium* e *virtus*. Seneca sostiene che gli animali non possono avere vizi dal momento che in loro non può esserci la virtù: cfr. Inwood (2007, 374) a tale proposito.

[GF, PLC]

124.20

Il capitolo 20, se da un lato sembra concedere la presenza di una qualche forma di bene, di perfezione e di virtù negli *aloga*, dall'altro lato ribadisce con forza, e in maniera in fondo definitiva, l'impossibilità che queste forme di bene, di perfezione e di virtù coincidano con il bene assoluto e con la virtù e la perfezione propriamente dette, che sono concesse soltanto agli esseri dotati di ragione (*rationalibus*), cui è data la possibilità di chiedersi il perché delle cose, e che possono riflettere e decidere sulle cause, le modalità e i limiti delle proprie stesse azioni.

Ancora una volta, se agli animali sono concesse forme 'fisiologiche' di perfezione fisica (come si vedrà più chiaramente in 124.22), solo per l'uomo è ammessa la possibilità di agire moralmente.

**ne te diu teneam:** l'espressione sembra evidenziare che le argomentazioni imbastite nel corso dell'epistola stanno per volgere al termine. Il riferimento al *tu* implica – come si è già visto in 124.10 – una dinamica 'avvolgente' e cooperativa con il destinatario (e con il lettore).

**erit... sed:** la ripetizione anaforica del verbo vivacizza enfaticamente la frase. Il *sed* tuttavia smorza improvvisamente l'impressione che Seneca stia qui facendo delle concessioni sostanziali all'ipotetico *adversarius fictus*. Ricordiamo, del resto, che i beni che si riconoscono agli animali erano stati definiti tali *precario* in 124.13 (per cui cfr. commento relativo). Per le 'quasi-virtù' degli animali privi di ragione, cfr. anche *Ep.* 95.5 e 109.5.

**aliquod:** è attestata anche la variante *aliquando* in *Bambergensis* V. 14 e nei codici del gruppo  $\phi$  (cfr. Introduzione, n. 31). *Aliquod* è invece in *Vindobonensis* 123, *Laurentianus* 45.24 e in congetture e correzioni presenti in MSS *saeculo XI inferiores*: cfr. Reynolds (1965, *tomus* II, *viii* e ad 124.20), che qui seguiamo.

**aliquid perfectum:** l'espressione in qualche modo anticipa l'elenco delle 'perfezioni' animali con le quali gli esseri umani non possono competere del capitolo 124.22.

**scire:** I codici *Bambergensis* V. 14; *Vaticanus* latinus 2212; *Urbinas latinus* 219 e *Rotomagensis* 931 aggiungono *si* subito dopo *scire*: cfr. Reynolds (1965, *ad l.*).

**quare, quatenus, quemadmodum:** si tratta delle prerogative necessarie per arrivare, nell'ottica di un percorso di ragione pratica (molto caro a Seneca), alla deliberazione corretta: cfr. a tale proposito, Inwood (2005, cap. 4); Inwood (2007, 374 s.).

[AL, PLC]

## 124.21

Nel riepilogare l'argomento principe dei capitoli precedenti (che verteva sulla demarcazione netta fra l'uomo razionale da un lato e l'animale irrazionale dall'altro), Seneca passa adesso ad esplicitare, più nel dettaglio, le forme di *utilitas* che una discussione 'naturalistica', come quella appena condotta, possono comportare.

Più nello specifico, nell'espone le ricadute morali della trattazione, Seneca espone due ordini di motivi. Innanzitutto, spiega che i problemi trattati nell'epistola permettono al destinatario di nutrire lo spirito, esercitandolo e mantenendolo occupato in attività oneste (e quindi tenendolo lontano dalle attività immorali, o comunque rallentandole). In secondo luogo, aggiunge che è utile, per l'uomo, avere indicata la natura del bene oggettivo che gli compete. Per gli esseri umani che si collocano nel cammino della saggezza è infatti importante comprendere la propria collocazione nel cosmo, e scoprire, di conseguenza, di avere molte cose in comune con la divinità, e di essere, invece, separati radicalmente dagli *aloga*, ovvero gli animali irrazionali e privi di parola (cfr. Introduzione, § 4 a tale proposito).

***honestatē tenet***: è la lezione che Reynolds (1965, *ad l.*) sceglie a partire dalla *correctio a librario* del *Bambergensis* V. 14 e da *Abrincensis* 239, laddove invece altri MSS hanno *honestatem* oppure presentano corrotte di difficile soluzione.

***properantes***: è la scelta di Gummere (1917-25, *ad l.*) e Reynolds (1965, *ad l.*) basata su una congettura di Madvig che anche noi accogliamo, laddove invece i MSS leggono *properante* o *properantem*.

**<et> illud**: *et* è integrazione di Harl. Si noti che il *consensus omnium codicum* legge *illum* al posto di *illud*, che è frutto di congetture e letture dei *codices XI saeculo inferiores*: cfr. Reynolds (1965, *ad l.*), che seguiamo.

***prodesse possum***: *possum* appare la scelta sintatticamente più calzante, laddove invece altri MSS leggono ora *possunt* ora *posse*: cfr. Reynolds (1965, *ad l.*), che seguiamo.

***a mutis animalibus***: come avviene nel caso di altri capitoli, *Bambergensis* V. 14 legge *multis* al posto di *mutis*: cfr. commento ad 124.1 e 124.8.

***cum deo pono***: il legame dell'uomo con la divinità è un assunto della teologia stoica, che altrove è sempre dato come premessa scontata (cfr. ad es. *Ep.* 66.12). Inwood (2007, 375) fa però notare che qui l'argomentazione senecana non è di tipo teologico, e che, al contrario, la condivisione dello *status* divino non è tanto una premessa, quanto l'esito di una dimostrazione di stampo 'naturalistico'.

[ADM, PLC]

## 124.22

Dopo aver spiegato, in 124.21, che l'uomo deve essere collocato sul piano della divinità e non degli animali irrazionali, Seneca riprende qui il tema topico – ricorrente anche



nella diatriba: cfr. Tutrone (2012, 193) – della presunta superiorità di questi ultimi: cfr. ad es. Pl. *Prt.* 320c-322a, ma anche Sen. *Ben.* II 29.1 e Plin. *HN* VII 1-5 (ma cfr. anche Introduzione, spec. §§ 2-4, a questo proposito): se gli *aloga* ci superano in alcuni ambiti specifici (ad es. l'aspetto esteriore, la velocità) questo non significa che dobbiamo prenderli come modello. Al contrario, una volta che si è riconosciuto che la dimensione propria dell'uomo è quella della ragione (e dunque della *virtus* e della *vita beata*), sarà in quella che dovremo impegnarci e condurre il nostro *certamen* per diventare saggi: come fa notare Inwood (2007, 375), si riprende qui (e in particolare nel capitolo successivo) l'idea platonica (espressa in *R.* 352 e) secondo cui per comprendere quale sia la funzione specifica di un essere vivente bisogna individuare qual è l'*ergon* ('attività') in cui esso eccelle.

**istas... natura:** *istas* è la lezione dei MSS *Urbinas latinus* 219, *Abrincensis* 239, *Vindobonensis* 123, *Laurentianus* 45.24 e da una correzione di seconda mano di *Rotomagensis* 931, laddove gli altri codici presentano la lezione *ista* che, concordata a *natura*, sembra introdurre una figura retorica di *energeia* che sembra qui ingiustificata: cfr. comunque Reynolds (1965, *ad l.*), che seguiamo.

**capillum:** è un evidente errore la variante *capillum* riportata in *Bambergensis* V. 14: cfr. Reynolds (1965, *ad l.*).

**Parthorum vel Germanorum:** Seneca lascia qui trasparire un profondo senso di distacco culturale nei confronti di queste popolazioni, cui sono attribuiti, velatamente, tratti semi-ferini (cfr. Introduzione, n. 28).

[ECC, PLC]

### 124.23

Il confronto con le specificità animali (di cui si è parlato in 124.22) viene indicato come uno sforzo vano e paradossale verso mete 'aliene' e improprie cui l'uomo, se vuole diventare *sapiens*, deve necessariamente rinunciare (cfr. Introduzione, spec. § 4).

Seneca è qui in perfetto accordo con Zenone, Cleante e Crisippo, per i quali il bene è «vivere in coerenza con la natura» (cfr. *SVF* I 179.1 = Diog. Laert. VII 87; *SVF* I 552.1; III 8).

Gli Stoici davano diverse spiegazioni dell'equazione fra sommo bene e vita secondo natura. Per Zenone, ad esempio, il sommo bene consisteva nella 'convenienza' (gr. *omologia*: cfr. *SVF* I 179.4) con la natura. Cicerone (*Fin.* IV 14 = *SVF* III 13) aveva poi menzionato tre diverse definizioni stoiche della formula 'vivere secondo natura', ovvero 1) «vivere grazie alla conoscenza dei fatti naturali»; 2) «vivere tenendo conto dei doveri intermedi»; 3) «vivere usando ogni risorsa o comunque le principali risorse che sono secondo natura». In base alla seconda e alla terza accezione, in particolare, gli Stoici avevano specificato che solo il saggio – che usa perfettamente le risorse della

ragione e compie le azioni corrette (gr. *katorthômata*) – può ‘vivere secondo natura’ e raggiungere la virtù e la felicità. Seneca, in questo senso, sembra aderire, qui (e in genere nel corso di tutta l’epistola 124), a queste due ultime accezioni, in linea, peraltro, con l’idea che le forme di vita animale, mancando della ragione, procedano progressivamente in basso verso forme di imperfezione (cfr. *SVF* II 720).

***nihil extra se***: il bene sommo viene fatto coincidere con l’interiorità – per cui cfr., ad es., Lotito (2001, 27 ss.) – e con l’autosufficienza – per cui cfr. ad es. *Ep.* 41.8; 66.12 e Inwood (2007, 376).

***ergo***: la particella coesiva, introdotta per l’ennesima volta, introduce qui una proposizione interrogativa diretta che funziona come una *summa* complessiva dei capitoli precedenti.

***perfecta ratio***: l’espressione potrebbe rimandare alla nozione stoica di *orthos logos* (‘ragione retta’). Fare equivalere il sommo bene con la ‘ragione retta’ significa, per gli Stoici, contrapporsi ad altre definizioni tradizionali, per cui invece il sommo bene consisteva semplicemente nella natura o nel costume (cfr. *SVF* I 199). In particolare, per gli Stoici, la ‘azione corretta’ mette in sintonia le azioni dell’uomo al volere della natura che guida l’intero universo (*SVF* III 336) e coincide con la legge di dio (cfr. *SVF* III 337-339).

***hanc... hinc***: *hanc* è la lezione invalsa negli editori moderni a partire dai codici *Baltimorensis* 114 e *Abrincensis* 239, e da una correzione di seconda mano di *Rotomagensis* 931, laddove invece i restanti MSS leggono *an*. *Hinc* è invece il frutto di una congettura di Axelson (laddove il *consensus omnium codicum* legge *hanc*): cfr. Reynolds (1965, *ad l.*), che seguiamo.

**<*sine*>**: *sine* è una congettura di Axelson accolta da Reynolds (1965, *ad l.*), che, pur con qualche dubbio, seguiamo.

[SDS, PLC]

#### 124.24

Dopo avere spiegato che il bene consiste nella *cura sui* (e dunque nell’interiorità) e nella *perfecta ratio* (cfr. 124.23), l’epistola si conclude con l’individuazione del criterio (*formula*) che permetterà all’interlocutore di capire se e quando la beatitudine è stata raggiunta.

Nell’ottica senecana, diventare ‘completo’ implica non solo il possesso di ciò che è veramente proprio (e dunque dell’autosufficienza), ma richiede anche una comprensione interiorizzata del bene: cfr. Inwood (2007, 376).

Insistendo sulla teoria stoica degli *indifferentia* e della *despicentia rerum externarum* (‘disprezzo delle cose esterne’), l’autore si congeda da Lucilio con questa spiegazione: quando realizzerà di non essere più attratto dalle cose che il senso comune

considera beni (ma che in realtà non sono né beni né mali; anzi, sono spesso mali), ecco che capirà di avere raggiunto la *ratio perfecta*, che viene fatta coincidere con la beatitudine stessa e, ovviamente, con la virtù.

Il ragionamento ha un che di paradossale nella misura in cui la *formula* senecana finisce per spiegare che i più fortunati sono proprio i più sfortunati (*infelicissimos... felices*), ovvero coloro che sono privi di (o che sanno rinunciare a) tutti i *proegmena*, ovvero i beni esterni comunemente ‘preferiti’ che rendono l’uomo, appunto, ‘fortunato’: cfr. Inwood (2007, 376 s.).

**tibi ex te:** si segnala qui un problema testuale. Il *Bambergensis* V. 14, prima della correzione, recita semplicemente *tibi ex*, laddove è invece una mano più recente ad aggiungere, poco dopo, *te*. Si tratta della lezione approvata da Reynolds (1965, *ad l.*), che seguiamo. Bisogna tuttavia segnalare che esistono diverse varianti (*tibi et; tibi*), e che ad esempio Gummere (1917-25, *ad l.*) adotta *tibi ex ea*.

**gaudium:** gli Stoici ritengono che l’uomo saggio debba essere impermeabile rispetto ad ogni forma di passione. Il *gaudium* (gr., *chara*) è tuttavia definito come una *eupatheia* (‘una affezione buona’), in quanto la sua radice non è nelle cose esterne, bensì nell’interiorità stessa, il che fa sì che si costituisca come una reazione razionale alla presenza di un bene genuino che partecipa della virtù: cfr. ad es. *SVF* III 431-436; Sen. *Ep.* 41 e 76 e, più in particolare, per il bene interiore, cfr. *Ep.* 41.1-2 e 66.12, per cui Inwood (2007, 376).

**eripiunt, optant, custodiunt:** la costruzione triplicata e l’uso di verbi di forte impatto emotivo sembra qui costituirsi come una forte eco per un verso di *Ep.* 118.4, ma per altro verso anche di *Lucr.* II 1-53: cfr. Inwood (2007, 376).

**malis... velis:** i due verbi rimandano ad un frasario tecnico dello stoicismo. *Velle* (gr. *boulesthai*) rimanda all’idea del desiderio del bene in quanto tale, mentre *malle* rimanda all’atto dell’indirizzarsi verso i *proegmena* (cioè, appunto, gli *indifferentia* ‘preferibili’): cfr. Inwood (2007, 376).

**infelicissimos... felices:** il forte poliptoto sottolinea la natura sorprendente del paradosso, che opera come un vero e proprio *fulmen in clausula* atto a ribaltare tutte le attese del senso comune.

**Vale:** dopo la formula di saluto, *Bambergensis* V. 14 aggiunge L. ANNAEI SENECAE AD LVCILIVM EPISTVLAR/ EXPLICIT LIBER XX («termina il libro XX dell’epistolario a Lucilio di Lucio Anneo Seneca»), che manca nei restanti MSS: cfr. Reynolds (1965, *ad l.*).

[PLC]



## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ADORNO 1998:

F. Adorno, *Vivere secondo natura*, in R. Uglione (a cura di), *Atti del convegno nazionale di studi "L'uomo antico e la natura"*. Torino 28-29-30 aprile 1997, Torino, 129-146.

BENATOUIL 2002:

T. Benatouil, *Logos et scala naturae dans le stoïcisme de Zenon et Cléanthe*, in «Elenchos» XXIII 2, 297-331.

BERNO 2003:

F. R. Berno, *Lo specchio, il vizio e la virtù. Studio sulle Naturales Quaestiones di Seneca*, Bologna.

BESNIER 1996:

B. Besnier, *La nature dans le livre II du De natura deorum de Cicéron*, in C. Lévy (sous la direction de), *Etudes de Littérature ancienne, Tome 6. Le concept de nature à Rome. La Physique. Actes du séminaire de philosophie romaine de l'Université de Paris XII – Val de Morne (1992-92)*, Paris, 127-175.

CAMBIANO 1999:

G. Cambiano, *Seneca scienziato*, in I. Dionigi (a cura di), *Seneca nella coscienza dell'Europa*, Milano, 407-430.

CALAME – KILANI 1999:

C. Calame – M. Kilani (sous la direction de), *La fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*, Paris.

DEL GIOVANE 2015:

B. Del Giovane, *Seneca, la diatriba e la ricerca di una morale austera. Caratteristiche, influenze, mediazioni di un rapporto complesso*, Firenze.

DEL GIOVANE 2017:

B. Del Giovane, *Dressing Philosophy with sal niger. Horace's Role in Seneca's Approach to the Diatribic Tradition*, in M. Stöckinger, K. Winter, A. T. Zanker (eds.), *Horace and Seneca. Interactions, Intertexts, Interpretations*, Berlin, Boston, 27-52.

DIERAUER 1977:

U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam.

DORANDI 2017:

T. Dorandi, *La ricezione del sapere zoologico di Aristotele nella tradizione paradossografica*, in M. M. Sassi – E. Coda – G. Feola (a cura di), *La zoologia di Aristotele e la sua ricezione dall'età ellenistica e romana alle culture medievali*, Pisa, 59-80.

ENGBERG-PEDERSEN 1990:

T. Engberg-Pedersen, *The Stoic Theory of Oikeiosis. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus.

GRIFFIN 2009:

M. Griffin, *Seneca's Pedagogic Strategy: Letters and De beneficiis*, in R. Sorabji, R. W. Sharples (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 AD*, London, 89-114.

GUMMERE 1917-1925:

M. Gummere (ed.), *Ad Lucilium Epistulae Morales*, vv.1-3, Cambridge.

IERODIAKONOU 2007:

K. Ierodiakonou, *The Stoics and the Skeptiks on Memory*, in M. M. Sassi (a cura di), *Tracce della mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Pisa, 47-65.

INWOOD 1985:

B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford.

INWOOD 2005:

B. Inwood, *Reading Seneca*, Oxford.

INWOOD 2007:

B. Inwood (ed.), *Seneca. Selected Philosophical Letters*, Oxford, New York.

JACOB 1981:

Chr. Jacob, *De l'art de compiler à la fabrication du merveilleux: sur la paradoxographie grecque*, in «Lalies» II, 121-140.

JENNISON 2005:

R. Jennison, *Animals for Show and Pleasure in Ancient Rome*, Philadelphia.

LENNOX 1994:

J. Lennox, *The Disappearance of Aristotle's Biology: A Hellenistic Mystery*, in «Apeiron» XXVII, 7-24.

LHERMITTE 2015:

J.-F. Lhermitte, *L'animal vertueux dans la philosophie antique à l'époque impériale*, Paris.

LI CAUSI 2008:

P. Li Causi, *Le immagini dell'altro a Roma e il determinismo climatico ambientale*, Trapani.

LI CAUSI 2009:

P. Li Causi, *Una mediazione conflittuale per una pratica della teoria. Dinamiche e funzioni dell'interlocutore immaginario in alcuni loci del de beneficiis di Seneca*, in G. Picone – L. Beltrami – L. Ricottilli (a cura di), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*, Palermo, 211-231.

LI CAUSI 2012:

P. Li Causi, *Il riconoscimento e il ricordo. Fama e memoria nel De beneficiis di Seneca*, Palermo.

LI CAUSI 2015:

P. Li Causi, *Animali passionali? La lotta fra coccodrilli e delfini nell'exkursus nilotico delle Naturales Quaestiones di Seneca*, in «ClassicoContemporaneo» 1, 85-106.

LI CAUSI 2017A:

P. Li Causi, *Il progetto "Oikeiôsis": traduzione cooperativa e marcatura websemantica dell'Epistula ad Lucilium 121 di Seneca*, in «ClassicoContemporaneo» 3, 42-58.

LI CAUSI 2017B:

P. Li Causi, *Officia etiam ferae sentiunt: doveri interspecifici e relazioni uomo-animale in Sen. ben. I. 2. 5.*, in M. Formisano, R. R. Marchese (a cura di), *In gara col modello. Studi sull'idea di competizione nella letteratura latina. Un libro per Giusto Picone*, Palermo, 155-177.

LI CAUSI 2017C:

P. Li Causi, *Un Aristotele romano? Ricezione e metamorfosi del corpus zoologico in Plinio il Vecchio*, in M. M. Sassi – E. Coda – G. Feola (a cura di), *La zoologia di Aristotele e la sua ricezione dall'età ellenistica e romana alle culture medievali*, Pisa, 81-106.

LI CAUSI 2018:

P. Li Causi, *Gli animali nel mondo antico*, Bologna.

LI CAUSI – POMELLI 2015:

P. Li Causi, R. Pomelli (a cura di), *L'anima degli animali. Aristotele, frammenti stoici, Plutarco, Porfirio*, Torino.

LI CAUSI – V R 2014:

P. Li Causi e la Classe V R del Liceo Scientifico "S. Cannizzaro" di Palermo, *Il "De beneficiis" di Seneca e la V R. Cronaca di un progetto didattico*, in «ClassicoContemporaneo» 0, 207-220.

LOTITO 2001:

G. Lotito, *Suum esse. Forme dell'interiorità senecana*, Bologna.

MARCHESE 2016:

R. R. Marchese, *Uno sguardo che vede. L'idea di rispetto in Cicerone e in Seneca*, Palermo.

MARCHESINI 2000:

R. Marchesini, *Lineamenti di zooantropologia*, Bologna.

MARCHESINI – TONUTTI 2007:

R. Marchesini – S. Tonutti, *Manuale di zooantropologia*, Roma.

MARINO 2011:

R. Marino (a cura di), Seneca. *Lettere a Lucilio*, Siena.

MERCKEL 2013:

C. Merckel, *Quelques remarques sur l' "aristotélisme" de Sénèque dans les oeuvres en prose (De ira, Questions Naturelles, Lettres à Lucilius)*, in Y. Lehmann (sous la direction de), *Aristoteles Romanus. La réception de la science aristotélicienne dans l'Empire gréco-romain*, Turnhout, 269-282.

PAJÓN LEYRA – ZUCKER – FARON ZUCKER 2015:

I. Pajón Leyra, A. Zucker, C. Faron Zucker, *Thezoo: un thésaurus de zoologie ancienne et médiévale pour l'annotation de sources de données hétérogènes*, in «Archivium Latinitatis Medii Aevi» LXXIII, 321-342.

PEMBROKE 1971:

S.G. Pembroke, *Oikeiōsis*, in A.A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, London, 114-149.

PICONE 2013:

G. Picone (a cura di), *Le regole del beneficio. Commento tematico a Seneca, De beneficiis, libro I*, Palermo.

RACCANELLI 2010:

R. Raccanelli, *Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi delle relazioni nel de beneficiis di Seneca*, Palermo.

RADICE 2000:

R. Radice, *Oikeiōsis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano.

RADICE 2002:

R. Radice (a cura di), *Stoici antichi, Tutti i frammenti*, Milano.

REALE 2005:

G. Reale (a cura di), *Diogene Laerzio, Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Milano.

REMOTTI 2002:

F. Remotti, *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Roma, Bari.

REYDAMS-SCHILS 2005:

G. Reydams-Schils, *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*, Chicago.

REYNOLDS 1965:

D. Reynolds (ed.), *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*, Oxford.

ROMANO 2002:

D. Romano, *Per una nuova interpretazione del panegirico latino*, in *Id., Tra antico e tardoantico*, Palermo, 9-20.



ROMANO 1994:

E. Romano, *Verso l'enciclopedia di Plinio. Il dibattito scientifico fra I a.C. e I d.C.*, in G. Sabbah – Ph. Mudry (sous la direction de), *La médecine de Celse. Aspects historiques, scientifiques et littéraires*, St. Étienne, 11-27.

SASSI 2017:

M. M. Sassi, *I trattati di Aristotele 'sugli animali': nascita di una disciplina*, in M. M. Sassi – E. Coda – G. Feola (a cura di), *La zoologia di Aristotele e la sua ricezione dall'età ellenistica e romana alle culture medievali*, Pisa, 15-34.

SCHAFFER 2011:

J. Schaffer, *Seneca's Epistulae Morales as Dramatized Education*, in «Classical Philology» CVI, 32-52.

SHACKLETON-BAILEY 1970:

D. R. Shackleton-Bailey, *Emendations of Seneca*, in «Classical Quarterly» XX, 350-363.

SHARPLES – HUBY – FORTENBAUGH 1995:

R. W. Sharples – P. Huby – W. W. Fortenbaugh (eds.), *Theophrastus of Eresus: Sources on Biology*, Leiden.

SORABJI 1993:

R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals. The Origin of the Western Debate*, London.

TUTRONE 2012:

F. Tutrone, *Filosofi e animali in Roma antica*, Pisa.

VEGETTI 1994:

M. Vegetti, *Figure dell'animale in Aristotele*, in S. Castagnone, G. Lanata (a cura di), *Filosofi e animali nel mondo antico*, Pisa.

VESPA 2013-14:

M. Vespa, *Animali maestri: un sondaggio zooantropologico sul De natura animalium di Claudio Eliano*, in «Quaderni del Ramo d'Oro Online» 6, 130-160.

WILDBERGER 2008:

J. Wildberger, *Beast or God? – The Intermediate Status of Humans and the Physical Basis of the Stoic scala naturae*, in A. Alexandridis, M. Wild, L. Winkler-Horaček (eds.), *Mensch und Tier in der Antike. Grenzziehung und Grenzüberschreitung*, Wiesbaden, 47-80.

ZUCKER 2005:

A. Zucker, *Aristote et les classifications zoologiques*, Louvain-la-Neuve.



## INDICE DEI PASSI CITATI

- Aët.**  
IV 11, 40
- Arist.**  
*ENI* 7, 46  
*Rh.* I 9, 1366 a 23 ss., 39
- Ath.**  
XII 546 e, 39
- August.**  
*De civ. D.* VIII 7, 41
- Cic.**  
*Fin.* III 17, 40  
*Fin.* III 3, 53  
*Fin.* IV 14, 63  
*Leg.* I 27, 55  
*Nat. D.* II 148 s., 55  
*Nat. D.* II 81-167, 52  
*Off.* I 11, 55  
*Off.* I 50, 55  
*Tusc.* III 23, 59  
*Tusc.* III 42, 39  
*Tusc.* IV 34, 59
- Diog. Laert.**  
VI 22, 15  
VI 37, 15  
VI 60, 15  
VI 77, 15  
VII 104-5, 42  
VII 53-54, 41  
VII 87, 63  
VII 94, 51, 53  
X 150, 11
- Epicur.**  
*Ep. Men.* 124, 39
- Gell.**  
XII 2. 2 ss., 18
- Hom.**  
*Il.* XV 630 ss., 12  
*Il.* XVII 725 ss., 12
- Lucr.**  
II 1-53, 65  
II 234-241, 44
- Pl.**  
*Prt.* 320c-322a, 63  
*R.* 352 e, 46, 63
- Plin.**  
*HN IX* 25, 14
- HN IX* 93, 14  
*HN VII* 1-5, 63
- Plut.**  
*soll. anim.* 961 C, 57  
*soll. anim.* 961 E-F, 59
- Sen.**  
*Ben.* I 2.5, 57  
*Ben.* II 1.4, 53  
*Ben.* II 29.1, 63  
*brev. vit.* 10, 55  
*De ira* I 11.1-4, 18  
*De ira* I 3.3-8, 59  
*Ep.* 106, 7  
*Ep.* 109.5, 61  
*Ep.* 117, 7  
*Ep.* 118, 7  
*Ep.* 118.4, 65  
*Ep.* 120, 7, 41  
*Ep.* 120.10, 51  
*Ep.* 121, 7, 9, 41, 46, 47  
*Ep.* 121.19, 9  
*Ep.* 124.1, 7, 8, 20, 39, 48, 50, 55, 56, 62  
*Ep.* 124.10, 49, 51, 61  
*Ep.* 124.11, 50  
*Ep.* 124.12, 46, 51, 52  
*Ep.* 124.13, 49, 52, 55, 61  
*Ep.* 124.14, 51, 54, 59, 60  
*Ep.* 124.15, 55, 56  
*Ep.* 124.16, 50, 55, 56, 57, 58  
*Ep.* 124.16-18, 56  
*Ep.* 124.16-20, 8  
*Ep.* 124.17, 55, 57, 59, 60  
*Ep.* 124.18, 47, 55, 58, 60  
*Ep.* 124.19, 59, 60  
*Ep.* 124.2, 41, 44  
*Ep.* 124.20, 61  
*Ep.* 124.21, 39, 62  
*Ep.* 124.21-23, 10, 17  
*Ep.* 124.21-24, 7, 8, 9  
*Ep.* 124.22, 61, 62, 63  
*Ep.* 124.23, 39, 63, 64  
*Ep.* 124.24, 64  
*Ep.* 124.2-7, 7  
*Ep.* 124.3, 41, 42, 43, 44  
*Ep.* 124.4, 42, 44, 45  
*Ep.* 124.5, 43, 45  
*Ep.* 124.6, 45, 47  
*Ep.* 124.7, 46, 47, 48, 49, 50, 51

- Ep.* 124.7-8, 7  
*Ep.* 124.8, 47, 48, 55, 62  
*Ep.* 124.9, 47, 48, 51, 54  
*Ep.* 124.9-15, 8  
*Ep.* 124.9-20, 11  
*Ep.* 41, 51, 65  
*Ep.* 41.1-2, 65  
*Ep.* 41.8, 46  
*Ep.* 58, 13  
*Ep.* 60.2-4, 17  
*Ep.* 66.11-12, 54  
*Ep.* 66.12, 62, 64, 65  
*Ep.* 66.26-27, 17  
*Ep.* 66.6, 51  
*Ep.* 75.8-12, 52  
*Ep.* 76, 65  
*Ep.* 76.8-11, 46  
*Ep.* 94.23, 60  
*Ep.* 95.5, 61  
*QNat.* III 16.4-5, 13  
*QNat.* III 17-18, 13  
**Stob.**  
 II 81 W., 57  
**SVF**  
 I 179.1, 63  
 I 179.4, 63  
 I 199, 64  
 I 552.1, 63  
 I 64, 57  
 II 1003, 54  
 II 106, 41  
 II 528, 52  
 II 714, 54  
 II 716.2, 54  
 II 720, 64  
 II 83, 40, 57  
 II 836.1, 44  
 II 988, 54  
 III 13, 63  
 III 189.1, 40  
 III 336, 64  
 III 337-339, 64  
 III 370, 54  
 III 378, 42  
 III 384, 43  
 III 391, 43  
 III 431-436, 65  
 III 70, 44  
 III 8, 63  
**Verg.**  
*Aen.* IX 339-341, 16  
*Aen.* IX 792 s., 16  
*Aen.* X 454, 16  
*Aen.* X 708, 16  
*Aen.* X 723, 16  
*Aen.* XII 103, 16  
*Aen.* XII 6, 16  
*Aen.* XII 716, 16  
*G.* I 176-177, 7, 39  
*G.* I 315, 51

Volume pubblicato online da  
G.B. Palumbo & C. Editore S.p.A.  
nella collana «*La Biblioteca di CC*» 9  
• gennaio 2019 •