

Lexis Supplementi | Supplements 9

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 3

e-ISSN 2784-9759
ISSN 2784-9201

***Animus.* Studio sulla psicologia di Seneca**

Melania Cassan



Edizioni
Ca' Foscari



Animus. Studio sulla psicologia di Seneca

Lexis Supplementi | Supplements

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy

Serie coordinata da
Carlos Lévy
Stefano Maso

9 | 3



Edizioni
Ca' Foscari

Lexis Supplementi | Supplements

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy

Direttori

Carlos Lévy (Université Paris-Sorbonne, Paris IV, France)

Stefano Maso (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Comitato scientifico

Douglas Cairns (University of Edinburgh, UK)

Walter Cavini (Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italia)

Elisabetta Cattanei (Università di Genova, Italia)

Michel Fattal (Université Grenoble Alpes, France)

Alain Gigandet (Université Paris-Est, France)

Fritz-Gregor Herrmann (Swansea University, UK)

Pierre-Marie Morel (Université Paris I – Sorbonne, France)

Phillip Mitsis (New York University, USA)

Carlo Natali (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Monte Ransome Johnson (University of California, San Diego, USA)

Gretchen Reydams Schils (Notre Dame University, USA)

Emidio Spinelli (Sapienza Università di Roma, Italia)

Jula Wildberger (American University of Paris, France)

Marco Zingano (Universidade de São Paulo, Brasil)

Comitato di redazione

Stefano Amendola (Università degli Studi di Salerno, Italia)

Federico Boschetti (ILC-CNR, Pisa; VeDPH, Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Antonella Candio (Ricercatrice indipendente)

Laura Carrara (Università di Pisa, Italia)

Federico Condello (Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italia)

Carlo Franco (Ricercatore indipendente)

Alessandro Franzoi (già Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Massimo Manca (Università degli Studi di Torino, Italia)

Roberto Medda (Università degli Studi di Cagliari, Italia)

Valeria Melis (Università degli Studi di Cagliari; Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Luca Mondin (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Stefano Novelli (Università degli Studi di Cagliari, Italia)

Giovanna Pace (Università degli Studi di Salerno, Italia)

Antonio Pistellato (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Giovanni Ravenna (già Università degli Studi di Padova, Italia)

Giancarlo Scarpa (Ricercatore indipendente)

Paolo Scattolin (Università degli Studi di Verona, Italia)

Matteo Taufer (Ricercatore indipendente)

Olga Tribulato (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Martina Venuti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Lexis Supplementi | Supplements

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy

e-ISSN 2784-9759

ISSN 2784-9201

URL <https://edizionicafoscari.unive.it/edizioni/collane/lexis/>



***Animus.* Studio sulla psicologia di Seneca**

Melania Cassan

Venezia

Edizioni Ca' Foscari - Venice University Press

2022

Animus. Studio sulla psicologia di Seneca
Melania Cassan

© 2022 Melania Cassan per il testo
© 2022 Edizioni Ca' Foscari per la presente edizione



Il testo è distribuito con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale
The text is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte.

Any part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without permission provided that the source is fully credited.



Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari: il volume è stato preliminarmente sottoposto a una valutazione non anonima (open peer review), da parte di specialisti della materia, qui sotto indicati, e ha ricevuto la loro valutazione positiva. Le valutazioni sono state condotte in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari.

Scientific certification of the works published by Edizioni Ca' Foscari: the volume preliminarily underwent a non-anonymous review (open peer review), by subject-matter experts, indicated below, and received their positive evaluation. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari.

I revisori sono | The reviewers are:

- Pierre-Marie Morel (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France)
- Gretchen Reydams-Schils (University of Notre Dame, IN, USA)

Questa pubblicazione è stata finanziata nel quadro del progetto "Science and Philosophical Debates: A New Approach Towards Ancient Epicureanism" (SPIDER), coordinato da Francesca Masi (P.I.), Pierre-Marie Morel e Francesco Verde, sostenuto dai fondi SPIN 2018 dell'Università Ca' Foscari di Venezia.

Edizioni Ca' Foscari

Fondazione Università Ca' Foscari | Dorsoduro 3246, 30123 Venezia
<http://edizionicafoscari.unive.it> | ecf@unive.it

1a edizione novembre 2022

ISBN 978-88-6969-630-5 [ebook]

ISBN 978-88-6969-631-2 [print]

Animus. Studio sulla psicologia di Seneca / Melania Cassan — 1. ed. — Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2022. — x + 198 pp.; 23 cm. — (Lexis Supplementi | Supplements; 9, 3). ISBN 978-88-6969-631-2.

URL <https://edizionicafoscari.unive.it/en/edizioni/libri/978-88-6969-631-2>

DOI <http://doi.org/10.30687/978-88-6969-630-5>

Animus. Studio sulla psicologia di Seneca

Melania Cassan

Abstract

The notion of soul represents the beating heart of Seneca's thought, as it constitutes the essential starting point for the investigation of numerous other aspects of his philosophy: the soul knows, judges, remembers, chooses, acts, suffers, feels. In this sense, studying the soul in its main elements, its characteristics, its structure and its functioning, is the necessary condition for understanding the author's own theory of knowledge, action and passion. The explication of these essential theoretical premises is precisely the purpose of this work. In short, the present study aims to investigate the question of the soul – human, primarily – in the philosophical reflections of Seneca, bringing out a complex and philosophically pregnant picture that accounts for the main aspects of the theme in question. It is thus sketched a conception of the soul that is deeply in line with the dictates of the Stoic school and, at the same time, intimately Senecan.

Keywords Seneca. Stoicism. Soul. Psychology. Ethics.

Ringraziamenti

Questo libro nasce da una lunga e assidua frequentazione con le tragedie e gli scritti filosofici di Seneca, autore multiforme e maestro senza tempo.

Sono, innanzitutto, grata alle istituzioni presso le quali ho svolto il mio dottorato di ricerca in co-tutela e che mi hanno permesso di intraprendere le ricerche nelle quali questo volume affonda le sue radici: il Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia, l'École doctorale de philosophie dell'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne e il centro di ricerca GRAMATA (UMR SPHERE 7219). In questo quadro, vorrei ringraziare il Prof. Stefano Maso e il Prof. Pierre-Marie Morel per il loro costante sostegno. Il rigoroso confronto con loro, in questi anni, mi ha formata come studiosa e come persona: da esso ho molto imparato.

Ringrazio, inoltre, le Professoresse e i Professori con cui ho avuto il piacere di discutere e che hanno stimolato, con la loro enorme competenza e generosità, riflessioni di cui questo libro ha certamente beneficiato: Chiara Torre, Jean-Baptiste Gourinat, Christelle Veillard, Maria Michela Sassi.

Un sincero ringraziamento va alla Prof.ssa Francesca Masi, P.I. del progetto SPIN "Science and Philosophical Debates: A New Approach Towards Ancient Epicureanism" (SPIDER) presso il Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia, nel quadro del quale la pubblicazione di questo volume è stata finanziata.

La mia gratitudine va anche ai direttori della collana «Lexis Ancient Philosophy» per aver accolto il presente volume nella loro prestigiosa collezione, nonché ai due reviewers – Prof.ssa G. Reydam-Schils e Prof. P.-M. Morel – che ne hanno approvato il contenuto. Grazie poi alla casa editrice Edizioni Ca' Foscari, nella persona del dott. Tommaso Galvani, per avermi assistito con grande professionalità in tutto il processo editoriale. Sono, da ultimo, infinitamente riconoscente a tutti gli amici e colleghi con cui, in un clima benevolo e cordiale, ho condiviso arricchenti conversazioni filosofiche, avendo così la possibilità di pensare e ripensare le idee qui contenute. Tra tutti: Alessandro Veneri, Gabriele Flamigni, Chiara Rover, Flavia Farina, Ulysse Chaintreuil, Arman Zarifian, Federica Galantucci, Barbara Castellani.

Resta naturalmente inteso che l'unica responsabile delle manchevolezze (oppure errori e imprecisioni) che il lettore incontrerà rimane l'autrice.

Questo libro è dedicato ai miei genitori, punto di riferimento incrollabile, ai quali va tutta la mia gratitudine per ciò che mi hanno saputo trasmettere.

Sommario

Prefazione	
Stefano Maso	xi
Introduzione	3
1 Fondamenti di psicologia senecana	11
2 Il funzionamento dell'anima: conoscenza, azione, ragione e volontà	53
3 Le dinamiche dell'anima instabile: passioni e <i>fluctuatio animi</i>	105
4 La presenza dell'anima nelle <i>Naturales Quaestiones</i>	145
Conclusione	163
Bibliografia	165
Index locorum	181

Prefazione

Stefano Maso

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Grande protagonista del rinnovamento del pensiero stoico, Seneca ne ravvisa l'importanza nella tensione teoretica, oltre che nell'apertura alla dimensione pratico-educativa. Proporre all'uomo un'affidabile visione del mondo e una condotta di vita sensibile al richiamo del destino – cioè al *logos* che vivifica l'universo – diventa l'urgente missione del *sapiens*.

In questo contesto va collocata l'originale ricerca sull'*anima* affrontata da Melania Cassan. Per la prima volta si è qui tentato di dare forma alla riflessione 'psicologica' del filosofo cordovese: e si è mostrato che, al centro di un suo ipotetico suo trattato *De anima*, avremmo ritrovato il problema del conoscere, dell'agire e del significato morale delle decisioni umane, insieme allo studio delle dinamiche della passione; avremmo colto il ruolo di 'maestro' e guida per l'anima che il saggio stoico deve rivestire, insieme alle suggestioni didattiche necessarie al buon esito del percorso formativo. Molto probabilmente avremmo cominciato a scorgere una prima messa a fuoco del problema della 'coscienza' individuale nell'ottica di quella che oggi si può definire la questione del 'self'.

Quanto tutto ciò sia coerente con il progetto morale e sociale della scuola stoica è immediatamente evidente, al di là di quelli che possono esser poi stati i limiti dell'esperienza e della vicenda storica di Seneca, non sempre a ragione evocati dagli interpreti. Dell'ortodossia del filosofo in ambito teoretico Cassan non ha dubbi; non si è però nemmeno sottratta al compito di indicare certe affinità dell'approccio senecano (plausibili nonostante la radicale differenza, almeno sul pia-

no dei fondamenti della fisica) con le tesi dell'altra grande scuola 'materialista' diffusasi a Roma. In questo caso il confronto con il *De rerum natura* di Lucrezio ha costituito un vero e proprio banco di prova.

Questo studio di Cassan, che muove dalla rigorosa analisi delle testimonianze sparse lungo tutta l'opera di Seneca, è racconto di una magnanima esperienza insieme intellettuale e morale, di preoccupazioni e propositi emersi nella Roma della prima fase imperiale. Sono questioni del massimo rilievo che attengono all'essere umano in quanto 'animato' e che risuonano attuali, poiché trovano sorprendente riscontro nel modo in cui la realtà di oggi si va compiendo.

***Animus.* Studio sulla psicologia
di Seneca**

Ai miei genitori

Introduzione

La nozione di anima rappresenta – letteralmente, possiamo dire – il *cuore* pulsante del pensiero di Seneca (e di quello stoico, più in generale)¹ in quanto essa costituisce il punto di partenza imprescindibile per l'indagine di numerosi altri aspetti della filosofia senecana: l'anima conosce, giudica, ricorda, sceglie, agisce, patisce, sente. In questo senso, studiare l'anima nei suoi elementi principali, le sue caratteristiche proprie, la sua struttura, il suo funzionamento è la condizione necessaria per la comprensione della teoria della conoscenza, dell'azione, della passione dello stesso autore.

E proprio l'esplicitazione di tali premesse teoriche essenziali è lo scopo di questo lavoro.

Il presente studio si pone insomma l'obiettivo di indagare la questione dell'anima – umana, principalmente – nella riflessione filosofica di Lucio Anneo Seneca, facendo emergere, da un lato, la fondamentale adesione del filosofo ai dettami stoici in materia,² dall'altro, valorizzando l'originalità del suo contributo.

1 Su questo cf. Gourinat 2017, 7.

2 Per il presente studio sono state particolarmente rilevanti, sia a livello contenutistico sia a livello metodologico, le riflessioni pionieristiche di Inwood 1993, poi riprese in Inwood 2005b, sull'ortodossia di Seneca in materia di psicologia. Lo studioso, infatti, concentrando la sua analisi sulla questione del dualismo psicologico (in particolare *ep.* 92), prende posizione contro l'interpretazione che rileva una forma di 'eclettismo' del nostro filosofo per quanto concerne l'anima (23-7). Anche Gill 2006; 2009, sebbene da una prospettiva diversa da quella di Inwood, mostra, in particolare nell'articolo interamente dedicato a Seneca del 2009, l'aderenza della visione senecana a quella

La rilevanza e la centralità della nozione di anima nella filosofia stoica sono state portate alla luce *in primis* dal prezioso lavoro di J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, pubblicato per la prima volta nel 1996 e recentemente riedito con qualche modifica (Gourinat 2017): esso costituisce di certo un punto di riferimento imprescindibile per la presente ricerca, anche dal punto di vista metodologico, in quanto affronta i temi essenziali della questione attraverso l'impiego di categorie ermeneutiche che emergono dai testi stessi. Tuttavia, tale studio è dedicato, per sua stessa natura, allo Stoicismo in generale e, in questo senso, il dettato senecano non è – o almeno non diffusamente – preso in considerazione nei suoi aspetti più peculiari.

Per quanto invece, più specificamente, attiene alla psicologia senecana, constatiamo che molto è stato detto dalla critica sul tema dell'anima nel pensiero del filosofo. Tuttavia, oltre ai casi in cui sono state dedicate ricerche a temi specifici appartenenti all'ampia tematica psicologica,³ lo studio della questione è avvenuto, a nostro parere, approfondendo principalmente due macroaree di interesse, a loro volta articolate secondo ulteriori angolature prospettiche:

1. Da una parte, la nozione di anima è stata analizzata nel suo risvolto eminentemente pratico-terapeutico: in tale prospettiva, peraltro recentemente criticata da B. Inwood (2007, xvii), la psicologia è considerata *qua* terapia dell'anima.⁴ Infatti, a partire dagli importanti lavori di A.-M. Guillemin (1952; 1953; 1954), di cui la «felicitous definition» (Setaioli 2014a, 239) ivi presentata, «Sénèque directeur d'âmes», disvela efficacemente la natura, si è individuato quale principale interesse del filosofo di Cordova quello del progresso morale, proprio e del lettore. L'autrice pone particolare attenzione all'analisi

dei maestri stoici. Si rinvia ai singoli capitoli del presente studio per l'approfondimento del rapporto tra il dettato senecano e quello dei singoli maestri riguardo gli aspetti specifici della questione dell'anima.

3 Ci riferiamo a tutti quegli studi che si articolano attorno a precisi temi di natura psicologica quali, a titolo di esempio, la *voluntas*, le passioni, il dualismo psicologico, la teoria dell'azione. Si rinvia, per uno *status quaestionis* su ciascuna di tali questioni, ai singoli capitoli del presente lavoro ad esse dedicati.

4 Sono numerosi i lavori dedicati alla filosofia senecana intesa come pratica trasformativa dell'individuo; si pensi, oltre agli studi sopra menzionati, anche all'importante lavoro di Husner 1924, che mira all'approfondimento del rapporto anima-corpo in Seneca alla luce della fondamentale convinzione che l'obiettivo senecano sia quello di intervenire, in una vera e propria 'esortazione' filosofica, sul progresso morale del suo interlocutore; si pensi, poi, alla ricerca di Bellincioni 1978, che pone al centro la tematica della *paideia* e i fini dell'educazione senecana; quindi anche al saggio di Reale 2003, dall'eloquente titolo *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, in cui l'autore esplora i principi cardine della terapeutica senecana; o al più recente articolo di Cooper 2004, poi ripreso in una versione abbreviata in Cooper 2006, in cui l'autore individua l'originalità senecana nell'applicazione pratica della teoria morale, che pur rimane stoica nei principi. I lavori di seguito nominati sono dunque approfonditi come esempi paradigmatici di tale prospettiva.

si della figura del saggio ma, soprattutto, alle 'vie' che è necessario intraprendere per avvicinarsi a un simile traguardo, comprensive di tutte le tappe intermedie volte alla 'modifica' della propria anima.

In questa direzione, anche A. Setaioli (2014a) dedica un interessante lavoro alla filosofia senecana come pratica trasformativa dell'anima, vale a dire come una vera e propria «Lebensform». Lo studioso mette in luce la natura del percorso 'terapeutico' che chiunque voglia avvicinarsi alla felicità - Seneca compreso - deve compiere; come prima fase, vi è una *pars destruens* di liberazione dalle vecchie credenze, di 'pulizia' dell'anima, necessaria alla successiva costruzione della strada per la virtù. Sullo sfondo giace la metafora medica in base alla quale il filosofo è considerato come un 'medico' dell'anima (cf. Setaioli 2014a, 239-41): in tal senso, particolare attenzione è dedicata alle tecniche e alle pratiche terapeutiche di trasformazione spirituale quali l'*admonitio* e la *meditatio*.

Infine, il lavoro di tesi di dottorato di I. Hadot, conseguito nel 1965 e poi pubblicato nel 1969 sotto il titolo *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung* - recentemente riedito in versione francese con significative integrazioni (Hadot 2014) - mira a ricostruire quello che, secondo la studiosa, è uno, se non il principale, degli obiettivi della filosofia senecana: la filosofia come «direction spirituelle» (22). Al centro dell'indagine sono i temi legati agli obiettivi e alle tecniche che concernono le pratiche spirituali trasformative, alternati ad approfondimenti di tematiche più teoriche, che, tuttavia, sono lette come presupposto allo studio dell'«universo terapeutico' senecano.

2. Dall'altra parte, la questione dell'anima senecana è stata spesso associata, soprattutto negli ultimi quindici anni, al tema del sé,⁵ grazie alla spesso citata corrispondenza tra *hêgemonikon*, l'elemento principale dell'anima umana qui considerato in quanto centro dell'attività psichica, e l'essere umano in quanto 'soggetto', in quanto 'individuo'.

In particolare, G. Reydams-Schils (2005), nella sua indagine sulla nozione di 'sé' nello Stoicismo romano, ha mostrato la rilevanza che questo concetto ricopre nel contesto sociale, valorizzandone eminentemente la dimensione intersoggettiva, grazie all'approfondimento di tematiche quali matrimonio, comunità, genitorialità e amicizia.

5 Il tema del sé (*self, moi*) ha una complessa storia nelle ricerche che interessano la filosofia antica: si rinvia per una panoramica generale sul tema a Sorabji 2006; Remes, Sihvola 2008; Aubry, Ildefonse 2008.

Più recentemente, C. Gill (2006) ha dedicato un complesso studio alla nozione in questione nella filosofia ellenistica, criticando l'idea, spesso avanzata dagli interpreti, secondo la quale durante il periodo ellenistico-romano si assisterebbe alla formazione di una nozione di 'sé' soggettivamente e individualisticamente intesa (cf. Gill 2006, xxi). Egli rinvia piuttosto alla nozione di «structured self», cioè quell'unità psico-fisica che ha conquistato un'armoniosa struttura psicologica ed etica e, per converso, alla nozione di «unstructured self», ovvero l'essere umano che non ha raggiunto tale armonia. Va notato che, in questo contesto, l'obiettivo dello studioso è quello di far emergere uno sfondo che accomuni i rappresentanti dello Stoicismo, e perciò sono messe in secondo piano la peculiarità e l'originalità del pensiero senecano. Tale approccio, a ben vedere, è ribadito qualche anno dopo dallo stesso studioso (Gill 2009): all'interno di una raccolta intitolata *Seneca and the Self*⁶ (Bartsch, Wray 2009)⁷ egli dedica al filosofo di Cordova uno specifico approfondimento. Ciò che colpisce è certamente la scelta di Gill di sviluppare l'analisi non tanto intorno alle argomentazioni senecane *stricto sensu* filosofiche, quanto piuttosto intorno alle riflessioni che si evincono dalle tragedie dello stesso autore in materia di *selfhood*. La posizione senecana sarebbe assimilabile, tutto sommato, a quella dei maestri stoici; tuttavia, sottolinea Gill (2009, 72): «Seneca's account of the contrast between the integrated ideal person and the fluctuating non-wise is broad and generalized and does not explore the variant forms or underlying nature of the inconsistency of the non-wise».⁸

6 Tale volume raccoglie un insieme di saggi dedicati al tema del *self* nell'opera filosofica e tragica di Seneca, lasciando comunque ancora aperta, paradossalmente visto il titolo, la questione della possibilità di parlare di qualcosa come il 'sé' nel pensiero del nostro filosofo. Sono presenti contributi dei maggiori esperti del nostro filosofo, soprattutto di area anglofona. I temi affrontati sono, a titolo di esempio, la *self-assertion*, la *self-examination*, il rapporto tra la nozione di *self* e il tema della libertà. Il quadro complessivo che emerge dal volume rimane comunque variegato e complesso, talvolta caratterizzato da posizioni che abbracciano interpretazioni opposte sulla medesima questione.

7 Cf. Bartsch 2006 sul 'self' in Seneca, con una particolare attenzione alla nozione di 'sguardo'.

8 Lo studioso si riferisce qui, in particolare, a *ep.* 120; tuttavia, crediamo che tali osservazioni possano assumere un carattere paradigmatico della difficoltà di approfondire l'aspetto teorico di alcune osservazioni senecane, suggerita dalle osservazioni di Gill. Qualche riga dopo, infatti, l'attenzione dello studioso si sposta sul *De ira* e sul celebre passo della genesi della passione (2.4) considerato, a ragion veduta, come il luogo testuale in cui l'argomentazione filosofica è maggiormente sviluppata. Anche in questo caso leggiamo: «But the passage does not go very far in exploring the psychological conflict that leads the passionate person to react in this unreasonable way» (Gill 2009, 73); non per nulla, l'analisi si sposta, a questo punto, sulle argomentazioni crisippee in materia.

Infine, recentemente uno stimolante studio è stato condotto da M. Bourbon (2019). La studiosa ha come obiettivo quello di ricostruire la genesi stoica della soggettività, concentrando la sua indagine su concetti come individuo/individualità, persona, identità personale. In particolare, quando si tratta di approfondire il dettato senecano (200-306), la studiosa rintraccia la presenza di due concetti cardine del pensiero del filosofo che costituiscono, a suo parere, due veri e propri principi di identità: *voluntas* e *conscientia*. Con la sua riflessione Seneca opererebbe un «réaménagement» (Bourbon 2019, 13) dell'intellettualismo dei maestri stoici, pur non tradendo i fondamenti teorici del sistema.

Come si noterà dal breve *status quaestionis* qui ricostruito, non sono di certo mancati gli approfondimenti sul tema dell'anima - declinata nelle varie forme menzionate - nella filosofia e talvolta nelle tragedie del nostro Cordovese. Tuttavia, risulterà altrettanto chiaro che minor attenzione è stata dedicata dagli interpreti agli elementi teorici fondamentali della psicologia senecana, considerati nel loro insieme;⁹ ciò si è verificato, con buona probabilità, anche a causa della natura stessa degli scritti senecani e del linguaggio non sempre 'tecnico' del filosofo, unita forse all'assenza di un'opera dell'autore interamente e sistematicamente dedicata alle questioni qui affrontate.

Rispetto a ciò, il presente lavoro non si pone affatto in contrapposizione con le linee di ricerca finora tracciate: la nostra intenzione è, piuttosto, quella di offrire uno studio in un certo senso ad esse 'complementare', che permetta di avere una visione il più possibile completa ed esaustiva dei tratti essenziali della nozione di anima nella filosofia senecana.

A ben vedere, infatti, le questioni relative all'indagine e all'approfondimento della cura dell'anima e della sua trasformazione, così come del suo essere fondamento dell'individuo e della persona in relazione con il mondo, presuppongono e necessitano e, allo stesso tempo, sono arricchite da una chiarificazione preliminare circa il cuore delle questioni stesse. In questa direzione, e nello spirito di 'complementarità' sopra nominato, accogliamo a piene mani la suggestione di M. Bellincioni (1978, 15) che fa da *incipit* al suo importante lavoro su Seneca educatore: «Ogni dottrina pedagogica deve prendere avvio da una chiara visione dell'animo umano, su cui appunto intende influire».

⁹ Come si è già anticipato, le riflessioni presentate da Inwood 2005b, nel suo articolo, costituiscono un primo importante passo in questa direzione ma rimangono, tutto sommato, limitate al tema, pur centrale, del dualismo psicologico e, di conseguenza, al rapporto generale tra ragione e passione nella filosofia senecana.

Inoltre, è importante sottolineare che una particolare attenzione è stata dedicata, nella nostra indagine, alla relazione tra il contenuto filosofico e la forma in cui questo è stato espresso nella convinzione che, soprattutto nel caso del discorso sull'anima, l'analisi della forma di questo sia fondamentale per determinare la natura stessa delle considerazioni senecane. Queste ultime sono caratterizzate da una ricca, talvolta complessa, compenetrazione tra dimensione retorica e dimensione *stricto sensu* filosofica. Ed anzi, proprio in tale complessità, che rende la trama argomentativo-narrativa senecana così profonda nella sua vitalità,¹⁰ risiedono la simultanea immensità del filosofo e la grandezza dello scrittore. In questa direzione, inoltre, si è tentato di rileggere i passi classicamente intesi come i più 'problematici' sulla tematica in questione (si pensi ad esempio ad *epp.* 20.5; 92.1-8; 113; 117; 120; *ira* 2.4), spesso visti come un chiaro segno di allontanamento di Seneca dallo Stoicismo o, almeno, di una incoerenza interna al *corpus* del filosofo. Se interpretati alla luce del più ampio contesto all'interno del quale sono inseriti, non solo tali luoghi testuali vedono ridimensionato di gran lunga il loro carattere problematico, ma, al contrario, rivelano la vivace intelligenza di un filosofo che, pur mantenendosi fedele alla sua scuola di riferimento, offre al lettore il suo personale sguardo.

Si tratteggia così una nozione di anima la cui ricchezza filosofica è efficacemente restituita da un prospettico gioco di luci e ombre adatto a farci apprezzare a pieno la 'tridimensionalità' di un concetto che ci sembra quasi di poter afferrare con la mano.

Al fine di far emergere con maggior efficacia e chiarezza tutti gli aspetti della questione appena descritti, il presente studio è suddiviso in quattro capitoli, così strutturati:

1. Il primo capitolo si occupa di ricostruire, nei suoi aspetti principali, la concezione dell'anima umana, così come emerge dal dettato senecano, attraverso l'analisi di numerosi passi tratti principalmente dalle *Epistulae morales ad Lucilium*. In primo luogo, è mostrato l'approccio generale di Seneca nei confronti della tematica dell'anima; prospettiva, quella del Cordovese, che disvela un certo grado di originalità. In secondo luogo, sono prese in considerazione le questioni riguardanti la traduzione dal greco dei suoi maestri e l'utilizzo che Seneca fa del 'linguaggio dell'anima'. Questa operazione è condotta anche grazie al confronto con Lucrezio e Cicerone i quali, prima di Seneca, si sono ritrovati a dover fare i conti con la trasposizione in lingua latina del lessico filosofico e psicologico greco. In terzo luogo, è affrontata l'intricata questione della struttura dell'anima umana così come presentata nel-

10 I due testi fondamentali sulle questioni legate alla lingua e allo stile senecano sono Traina 1978 e Setaioli 2000 a cui si rimanda per una completa e profonda visione della tematica nel suo insieme.

- la *Lettera* 92 e in alcuni luoghi del *De ira*, al fine di mostrare che il nostro filosofo non rinuncia, in tale occasione, alla sua adesione al Portico.
2. Nel secondo capitolo sono analizzate le dinamiche psicologiche principali, quelle della conoscenza e dell'azione, attraverso l'approfondimento della natura e del funzionamento delle cosiddette 'facoltà' dell'anima: la rappresentazione, l'assenso e l'impulso, senza dimenticare la problematica delle prenozioni di bene e di dio. Grazie al quadro teorico menzionato, emergono, infine, le nozioni di *ratio* e *voluntas*, le quali si impongono, nella narrazione senecana, come elementi psicologici propri dell'anima umana, nel loro buono o cattivo funzionamento.
 3. Il terzo capitolo, in stretta continuità con il precedente, si occupa di approfondire le dinamiche dell'anima tipiche di coloro che saggi non sono, di coloro che presentano un'anima instabile e disarmonica, anche se in gradi diversi. In questa direzione, sono trattate:
 - 3.a la questione delle *propatheiai* e delle passioni, considerando il caso specifico dell'ira come emblematico per l'evidenza della sua distruttività (nel *De ira* e, in parte, nelle *Epistulae*);
 - 3.b l'insicurezza e il fluttuare di Serenus (nel *De tranquillitate animi*).
 4. Infine, il quarto capitolo è dedicato all'approfondimento della nozione di anima all'interno delle *Naturales Quaestiones*, in costante confronto con alcuni aspetti del pensiero lucreziano messo a punto nel *De rerum natura*. L'opera senecana sulla natura rivela delle interessanti affinità con il discorso sull'anima condotto nei primi tre capitoli, permettendoci di specificare ancor meglio la nostra tesi.

Come si evince da quanto detto, si è scelto di approfondire, da una parte, le opere senecane con una maggiore 'vocazione' psicologica: le *Epistulae*, il *De ira* e il *De tranquillitate animi*; dall'altra, il testo che indaga la natura, le *Naturales Quaestiones*, di cui l'anima stessa fa parte. Non mancheranno, tuttavia, riferimenti ad altre opere del nostro autore.

Insomma, ci sembra che emerga, dal dettato senecano, un quadro complesso, filosoficamente pregnante, che rende conto degli aspetti principali della tematica in questione, in maniera, tutto sommato, completa e coerente. Si tratteggia, in questo modo, una concezione di anima profondamente in linea con i dettami di scuola (stoica) e, allo stesso tempo, intimamente senecana.

1 Fondamenti di psicologia senecana

Sommario 1.1 Seneca e la questione dell'anima. – 1.2 Il linguaggio dell'anima: considerazioni sul lessico psicologico di Seneca. – 1.3 *Animus* e *anima*: risonanze ciceroniane. – 1.4 *Quid enim est aliud animus quam quodam modo se habens spiritus?* La natura dell'anima. – 1.5 *Animus* e *anima*: risonanze lucreziane. – 1.6 La struttura dell'anima umana. – 1.6.1 *Lettera 92: uno status quaestionis*. – 1.6.2 La complessa struttura dell'anima umana.

1.1 Seneca e la questione dell'anima

Chiunque si ponga l'obiettivo di approfondire il tema della psicologia nella riflessione filosofica di Seneca deve fare i conti, innanzitutto, con una prima importante evidenza: la mancanza di un'opera dedicata interamente ed esclusivamente alla nozione di anima. Tale assenza, tuttavia, non coincide affatto con uno scarso interesse nei confronti del tema da parte del filosofo: i riferimenti all'anima e alle dinamiche che la caratterizzano abbondano nel *corpus* senecano e assumono un ruolo centrale tra gli interessi del nostro filosofo.

Le considerazioni di Seneca su tale questione si inseriscono all'interno di cammini già tracciati da illustri predecessori greci i quali si sono occupati dell'indagine psicologica, seguendo però metodi diversi.

Senza entrare nel merito delle intricate e complesse questioni filosofiche e filologiche legate alle opere degli autori in questione ci accontenteremo, in questa sede, di metterne in luce qualche caratteristica, talvolta aiutati dalle riflessioni di alcuni studiosi contemporanei.

In via introduttiva, ci limiteremo a rilevare la presenza di almeno due ‘approcci’ alla questione psicologica nella produzione filosofica post-socratica precedente a Seneca.

Da una parte, troviamo Platone. Come è noto, all’interno del *corpus* platonico l’anima emerge quale tematica di massimo rilievo, nonché come uno dei maggiori campi di ricerca per Socrate e i suoi interlocutori.¹ Particolarmente significativa è, del resto, la circostanza per cui sia al *Fedone* che al *Fedro* la tradizione antica, attestata da Diogene Laerzio² oppure, per l’età tardoantica, da Ermia di Alessandria,³ ha associato il sottotitolo Περὶ ψυχῆς. È altrettanto noto però che Platone non ha composto alcun trattato: dell’anima egli discute, nei suoi dialoghi, in modo talvolta allusivo, talora servendosi di immagini. Accade sovente, infatti, che nell’opera dell’Ateniese il *logos* sull’anima si faccia *muthos*:⁴ è questo il caso del *Fedro*,⁵ del *Fedone*,⁶ del *Gorgia*,⁷ della *Repubblica*.⁸

Dall’altra parte, troviamo il ‘modello trattatistico’⁹ – si pensi, ad esempio, ad Aristotele e a Crisippo – che affronta la questione dell’anima riferendosi a quest’ultima come all’oggetto di un’indagine circoscritta, fornendone una definizione precisa, indagandone la natura, elencandone le caratteristiche essenziali in un trattato dedicato esclusivamente a tale nozione.¹⁰ In questo senso, considerare qualcosa come ‘oggetto’ cui dedicare un’intera e specifica trattazione implica, per così dire, una certa forma di ‘isolamento’ della nozione esaminata – quasi come l’operazione di uno scienziato in un laboratorio – dal contesto in cui normalmente si trova ad operare. Il cammino dei trattati sull’anima è stato inaugurato da Aristotele¹¹ e, come specifica C. Shields (2016, xi) nella sua introduzione al *De anima*, lo Stagirita stesso dichiara la difficoltà di produrre un discorso intorno a tale argomen-

1 Cf. i saggi raccolti in Migliori, Napolitano Valditera, Fermani 2007 sull’anima nel pensiero di Platone.

2 D.L. 3.58.

3 Herm. in *Phdr.* 9.26-8 Lucarini-Moreschini.

4 Cf. Ferrari 2006, sul tema del mito in Platone.

5 *Phdr.* 246a3-256e2. Il mito raccontato da Socrate in queste pagine è introdotto da un’interessante riflessione di carattere quasi metodologico che giustifica, in questo contesto, la discussione per immagini (246a5 ἔοικεν; 246a6 εἰοικέτω) e non per trattazione (θείας [...] καὶ μακρὰς διηγήσεως) di ciò che l’anima è (οἶον [...] ἔστιν; cf. Vries, de 1969, 125).

6 *Phd.* 108e4-114c6.

7 *Grg.* 523a1-526d2.

8 *R.* 10.614a5-621b7.

9 Cf. Arist. *de An.* 1.1.402a7-10 e Gal. *PHP* 3.1.9-17, p. 170, 6-32 De Lacy (*SVF* II 885).

10 Cf. Arist. *de An.* 1.1.402a7-402b16.

11 Cf. Gourinat 2005a, 558.

to.¹² A tema è la ricerca intorno al principio della vita che, in quanto tale, non appartiene in maniera esclusiva all'essere umano: l'indagine sull'anima interessa tutti i viventi, piante comprese. Il filosofo si preoccupa, tra le altre cose, di indagare la 'natura' dell'anima e le facoltà che interessano i meccanismi della percezione e della rappresentazione; quindi analizza la natura e i principi dell'azione umana attraverso la ricerca delle cause (Shields 2016, xi). Sulla stessa linea, ma con una natura più marcatamente fisico-fisiologica,¹³ si colloca il Περὶ ψυχῆς crisippeo. Una recente ipotesi di ricostruzione è stata proposta da Gourinat (2005a). Lo studioso ipotizza che il trattato - andato perduto e per questo ricostruito attraverso le testimonianze di altri autori, in particolare di Galeno nel *De placitis Hippocratis et Platonis* - fosse diviso in due libri che si occupavano, verosimilmente:

1. della sostanza dell'anima (l'anima in quanto *pneuma*), e della localizzazione dell'elemento egemonico;
2. della fisiologia delle parti dell'anima.

Per parte sua Seneca, pur astenendosi dalla composizione di un'opera interamente dedicata all'anima - non dando così seguito alla 'tradizione' dei *de anima* che aveva interessato alcuni membri della sua scuola di riferimento (in particolare, Crisippo e Posidonio) -, non rinuncia ad indagarne la natura, la composizione, le dinamiche proprie. Il lettore si trova così di fronte ad un alternarsi di approfondimenti e argomentazioni *stricto sensu* teoriche, di eventi autobiografici narrati con l'intensità e la forza di chi con la filosofia si confrontava quotidianamente, immagini evocative, mutate in moltissimi casi dal mondo dei fenomeni naturali e della medicina.

A ben vedere, è Seneca stesso a formulare alcune considerazioni circa il suo approccio nei confronti della questione psicologica: pur stabilendo la centralità della tematica, egli si dimostra pienamente consapevole della complessità e della difficoltà dell'operazione di tale indagine.

Ci sembra di poter constatare, dall'analisi di alcuni passi delle *Epistulae ad Lucilium* e delle *Naturales Quaestiones*, che Seneca fosse a conoscenza delle principali problematiche che costituiscono il centro della ricerca sull'anima; tale consapevolezza emerge dal riferimento preciso ad alcuni dei temi affrontati dai filosofi che lo hanno preceduto, arrivando talora all'impiego non casuale, in quanto reiterato, di un lessico che sembra a tratti ricalcare quello utilizzato nei testi greci.¹⁴ Come si noterà, Seneca coniuga - compendiando in una

¹² Cf. Arist. *de An.* 1.1.402a10-11.

¹³ Cf. Gourinat 2005a, 558-9.

¹⁴ A titolo di esempio, sul tema della provenienza/origine dell'anima: cf. Pl. *Ti.* 69c5-d1. Sull'essenza: cf. Arist. *de An.* 1.1.402a7-8; D.L. 7.156 (*SVF* II 774). Sulla durata: cf. Pl. *Phdr.* 248e5-249b6; D.L. 7.157 (*SVF* II 811). Su quante volte viva l'anima: cf. Pl.

sorta di ‘elenco’ le questioni più rilevanti intorno all’anima – aspetti che ineriscono al campo più prettamente fisico con questioni di carattere più marcatamente etico, che le prime implicano; così facendo, il filosofo restituisce al lettore una visione d’insieme della tematica, presa in considerazione a tutti i livelli.

Prendiamo le mosse da *ep.* 88.34-5. Le considerazioni senecane qui sviluppate si inseriscono nel più ampio quadro di una disamina intorno alla materia *de divinis humanisque* (§ 33), costitutiva della saggezza: materia di cui le *innumerabiles quaestiones* che ruotano intorno all’anima fanno certamente parte. In particolare (§ 34), ci si interroga sul suo luogo di provenienza (*unde sit*), la sua natura (*qualis sit*), sul principio della sua esistenza (*quando esse incipiat*), sulla durata di questa (*quamdiu sit*), ci si chiede se viva una o più volte (*aliunde alio transeat et domicilia mutet in alias animalium formas aliasque coniectus, an non amplius quam semel serviat et emissus vagetur in toto*); se sia corporea o meno (*utrum corpus sit an non sit*); quale sia il suo eventuale destino separata dal corpo (*quid sit facturum cum per nos aliquid facere desierit, quomodo libertate sua usus cum ex hac effugerit cavea; an obliviscatur priorum et illinc nosse se incipiat unde corpori abductus in sublime secessit*). E ancora, altrove sulla stessa linea (*ep.* 90.29), ricostruendo la ‘storia’ dell’indagine propria della *sapientia*, il filosofo afferma che quest’ultima ha preso in considerazione la nozione di anima (*de animo*) ricercandone l’origine (*unde esset*), la sede (*ubi*), la durata (*quamdiu*), la composizione (*in quot membra divisus*).

Inoltre, notiamo che questi passi testimoniano il forte interesse di Seneca rispetto alle tematiche succitate. Esse, infatti, sono esplicitamente incluse dall’autore stesso nel novero delle questioni *multa e magna* alla cui indagine è necessario dedicarsi per raggiungere la saggezza. Per fare spazio a tali questioni, Seneca prescrive di liberarci da quesiti e nozioni definite, rispetto all’indagine psicologica, *supervacua* (*ep.* 88.35).

Quella di Seneca non rimane una mera dichiarazione di intenti. Egli, infatti, non si sottrae a siffatte ricerche, al punto che ad alcuni degli interrogativi sull’anima riesce a dare risposta in prima persona, come si vedrà. Tuttavia, egli è, allo stesso tempo, costretto a riconoscere la difficoltà di tale operazione, legata principalmente alla modalità di conoscenza che noi possiamo avere dell’anima, peraltro già riconosciuta da Crisippo. Infatti, come mostra Gourinat (2020), lo stoico di Soli formula un discorso sull’anima basato, tra l’altro, su argomenti che si rifanno al ‘sentire comune’, il quale è a sua volta le-

Phdr. 248c2-249b6; Tatian. *adv. Graec.* 3.1-2 (SVF I 109). Sulla sua corporeità o incorporeità: cf. D.L. 7.156 (SVF II 774). Sul destino dell’anima separata dal corpo: cf. Arist. *de An.* 2.2.414a19-25; Ps.-Plu. *Plac.* 4.7.899c (SVF II 810). Sulla sede: Pl. *Ti.* 69d6-70a7; Gal. *PHP* 3.1.10-15, p. 170, 9-27 De Lacy (SVF II 884). Sulla composizione: cf. Arist. *de An.* 1.1.402b1; Ps.-Plu. *Plac.* 4.4.898e-f (SVF II 827).

gato al meccanismo della percezione, ad esempio, delle emozioni nella zona del cuore (cf. Gourinat 2020, 191-2). Più in generale, la forma di conoscenza implicata dal volgersi dell'anima su se stessa è quella della percezione/intuizione di possedere un'anima e un 'elemento principale' (200-1), senza averne chiare, a livello percettivo, la localizzazione o la natura (197).

All'interno del settimo libro (7.25.1-2) delle *Naturales Quaestiones*, in cui a tema è il corso delle comete, così difficile da stabilire anche a causa della rarità che le caratterizza, Seneca mette a punto la distinzione tra esistenza ed essenza: accettiamo l'esistenza (*esse*) di molte cose che ignoriamo cosa siano (*qualia sint*). L'esempio paradigmatico fornito da Seneca a questo proposito è proprio il caso dell'anima. L'evidenza della sua esistenza è suggerita dagli 'effetti' del comando che essa ha sull'essere umano; tuttavia, una risposta definitiva sul 'che cosa sia' a proposito dell'anima (*quid tamen sit*), così come sulla sua localizzazione (*ubi sit*), è stato ed è, rimarca Seneca, oggetto di dibattito (§ 2): qualcuno dirà che è un soffio (*spiritum esse*), un altro che è una certa armonia (*concentum quendam*), uno che è una forza divina e una parte di dio (*uim diuinam et dei partem*); o ancora: l'elemento sottilissimo del principio di vita (*tenuissimum animae*), una potenza incorporea (*incorporalem potentiam*), sangue (*qui sanguinem dicat*), calore (*qui calorem*).

In questo contesto, il termine *animus* va inteso nel senso più generico di 'anima' e non nel senso stoico più specifico di *hêgemonikon* che pure, come si vedrà, è contemplato dal lessico senecano. Ciò è confermato dalla presenza della 'lista', piuttosto inclusiva e generale, delle possibili dottrine sull'anima elaborate dalle varie scuole filosofiche.

Una conclusione ironica, leggermente pessimistica, chiude l'elenco delle teorie sulla natura di *animus* - che peraltro disvela ulteriormente tutta la consapevolezza senecana in materia -, suggerendo che quest'ultima stia ancora (§ 2 *adhuc*) cercando se stessa. A tal proposito osserviamo che Seneca, nel caso delle comete, sembra ammettere la possibilità di un avanzamento della conoscenza scientifica (§ 4-5), vale a dire l'individuazione di quelle certezze che solo per ora (§ 3 *nondum*) sfuggono alla nostra spiegazione. La fiducia nei confronti del progresso scientifico è nuovamente confermata allorché l'autore dichiara che recentemente (*nuper*) la scienza (*ratio*) è pervenuta a nuove certezze in materia astronomica (§ 3); una fiducia che sfocia in un vero e proprio ottimismo quando l'autore precizza nuove future scoperte scientifiche. Ora, anche nel caso dell'anima, Seneca fa ricorso ad una marca temporale (*adhuc*), ma qui il tono non ha nulla dell'apertura ottimistica che dimostra per la scienza del cielo. In questo caso, infatti, essa è utilizzata per sottolineare una certa insoddisfazione, rispetto al passato e al presente, circa le indagini condotte sull'essenza dell'anima, senza fare alcun cenno a possibilità di progresso future.

Ma un ulteriore luogo testuale (*ep.* 121.11-13) ribadisce la difficoltà dell' 'accesso' dell'anima a se stessa, a mezzo di un accostamento tra la modalità di conoscenza che i bambini e gli animali hanno della propria *constitutio* (ovvero il rapporto tra l'elemento principale dell'anima e il corpo) e quella che gli esseri umani adulti hanno della propria anima. Rispondendo alle obiezioni di chi lo accusa di una eccessiva complessità nella formulazione e nel funzionamento del concetto di *constitutio*, Seneca ribatte (§ 11) che esse sarebbero valide se egli avesse sostenuto che animali e bambini comprendono la definizione di *constitutio* e non la *constitutio* di per sé (*Verum erat quod opponis si ego ab animalibus constitutionis finitionem intellegi dicerem, non ipsam constitutionem*). Ciò che accade, secondo il filosofo, è che il neonato non conosce il *quid sit* della *constitutio* ma conosce la propria e sente, in tal senso, di essere un animale (*et quid sit animal nescit, animal esse se sentit*). Nello stesso modo noi sappiamo di avere un'anima ma non ne conosciamo l'essenza (*quid sit animus*), la localizzazione (*ubi sit*), la natura (*qualis sit*) e l'origine (*unde*). I bambini e gli animali, i quali sono evidentemente caratterizzati dall'assenza (temporanea, i primi, essenziale, gli altri) di un principio razionale, si rapportano nei confronti della propria *constitutio* nello stesso modo in cui gli adulti si rapportano alla propria anima: in entrambi i casi non si tratta di un tipo di conoscenza definitoria, derivata quindi dall'elaborazione razionale di una concettualità, bensì di un 'canale conoscitivo' dell'ordine dell'intuizione e della percezione (*sensus/sentio*). Insomma, noi siamo, per così dire, dei bambini per la nostra anima. Da notare, inoltre, a ulteriore conferma del carattere vago e mai fino in fondo definito del grado di conoscenza dell'anima che a noi è dato raggiungere, la qualificazione di questa apprensione per mezzo di tre avverbi: *crasse, summatim*,¹⁵ *obscure* (§ 12).

Se, come abbiamo detto, questo ordine di osservazioni è già stato in qualche modo anticipato da Crisippo - senza che questo gli abbia

15 È interessante notare che lo stesso avverbio *summatim* è impiegato da Lucrezio nel *De rerum natura* per sottolineare lo sforzo di approssimazione che il poeta deve compiere, a causa della dichiarata povertà della lingua latina, al fine di rendere conto del discorso sull'anima. L'approssimazione nella conoscenza dell'anima segnalata da Seneca (per analogia con il discorso sulla costituzione del neonato e dell'animale) e l'approssimazione nel discorso sull'anima di Lucrezio presentano quindi la comune caratteristica di essere entrambe collegate all'anima e di esserne legate in maniera grossolana; tuttavia presentano alcune sostanziali differenze. A essere 'per sommi capi', nel passo di Seneca, è la conoscenza che abbiamo dell'anima, mentre Lucrezio imputa alla povertà della lingua latina l'approssimazione a cui è costretto. Da una parte allora, ciò che è al centro della discussione è l'oggetto stesso della conoscenza e i nostri mezzi per raggiungerla, dall'altra, invece, è la lingua che non si rivela all'altezza della situazione; cf. Lucr. 3.258-61 *Nunc ea quo pacto inter sese mixta quibusque | compta modis vigeant rationem reddere aventem | abstrahit invitum patrii sermonis egestas; | sed tamen, ut potero summatin attingere, tangam.*

impedito, tra l'altro, di comporre una trattazione sistematica sulla questione dell'anima - con Seneca esse si fanno ancora più esplicite assumendo talvolta un carattere lievemente pessimistico; è il caso, ad esempio, dell'osservazione, in *nat.* 7.25.1-2, sull'ingente quantità di teorie psicologiche che sono state prodotte in materia.

A ben vedere, poi, vi è un ulteriore elemento che crediamo possa aver contribuito, in una certa misura, alla formazione e al 'rafforzamento' delle osservazioni senecane: alcune considerazioni di Cicerone sul tema.¹⁶ All'interno del primo libro delle *Tusculanae disputationes* l'Arpinate, in un passo visibilmente accostabile a quello senecano succitato (*nat.* 7.25.1-2), mostra un'estesa conoscenza delle principali teorie sull'anima dei suoi predecessori. Guidato da una domanda di fondo circa l'immortalità di questa (tematica qui al centro del dialogo e *focus* della trattazione successiva), egli si occupa di passare al vaglio una serie di prospettive filosofiche sulla natura dell'oggetto in questione al fine di chiarire i presupposti teorici necessari all'approfondimento della tematica che sta trattando (*Tusc.* 1.18-19):

L'essenza [*quid sit*] stessa dell'anima [*animus*], la sua sede [*ubi*], la sua origine [*unde*] formano oggetto di grande dissenso. Per alcuni l'anima si identifica con il cuore; [...] Empedocle ritiene che l'anima [*animus*] sia il sangue da cui è irrorato il cuore; ad altri sembrò che una parte del cervello avesse dominio sull'anima; altri ancora non identificano l'anima né con il cuore né con una parte del cervello, ma indicarono gli uni il cuore, gli altri il cervello come sede e dimora dell'anima. Per altri poi l'anima [*animus*] è soffio [*animam*], come in generale dissero i nostri connazionali [...]; per lo stoico Zenone l'anima [*animus*] è fuoco. (Trad. Marinone)

L'elenco ciceroniano continua con numerosi ulteriori riferimenti, tra tutti: Aristosseno, Platone, Senocrate, Pitagora, Aristotele. Dopo aver constatato la notevole quantità di proposte esplicative circa la natura dell'anima e, forse, proprio in virtù di tale abbondanza, l'Arpinate conclude in *Tusc.* 1.23: «Dio solo sa quale fra queste opinioni sia la vera; stabilire quale sia la più verosimile, è un grave problema».¹⁷

¹⁶ Esistono numerosi lavori che hanno l'obiettivo di sottolineare i rapporti filosofici e linguistici tra Seneca e Cicerone. Keeline 2018, osserva, riprendendo le posizioni più autorevoli a riguardo (cf. Keeline 2018, 196 nota 1; Grimal 1984; Setaioli 2003), che i riferimenti senecani a Cicerone sono presenti in un numero assai ridotto: Martín Sánchez 1989, 117, ne conta venticinque. A tal proposito, Keeline 2018, 198, mostra che Seneca aveva letto e studiato la prosa ciceroniana e che dunque qualsiasi scelta, di citarlo o astenersene, non è affatto casuale bensì deliberata e consapevole.

¹⁷ Trad. Marinone.

Tale 'perplexità' sulla possibilità di cogliere la natura dell'anima, oltre ad essere probabilmente il risultato di una certa attenzione e primario interesse alla filosofia nel suo risvolto immediatamente pratico-politico - tipico della romanità e forte in Cicerone -, sembra essere una genuina constatazione che lo allontana dal prendere una determinata posizione teorica sulla questione. Tale atteggiamento non risulta, in fin dei conti, problematico nella misura in cui egli non aderisce a una scuola filosofica precisa, con un forte impianto dottrinale alle spalle, diversamente da quanto accade con Seneca. In questa direzione, Setaioli (2003) ben sottolinea la distanza tra i due approcci alla filosofia: mentre Cicerone ha l'obiettivo di presentare ai Romani le diverse prospettive filosofiche del pensiero greco senza prendere necessariamente le parti di una specifica posizione filosofica (al massimo, continua Setaioli, aderendo in maniera equilibrata al probabilismo accademico), Seneca è uno stoico dichiarato «anche se capace di apprezzare i contributi degli altri pensatori [...]» (Setaioli 2003, 65).

Si pensi inoltre, a proposito di queste riflessioni di carattere, per così dire, 'metodologico' sulla questione psicologica, al fatto che l'Arpinate rappresenta uno dei testimoni più eloquenti, per il mondo latino, del dibattito - che non è di certo sfuggito a Seneca - intercorso, a partire dalle posizioni dei primi scolarchi, tra gli Stoici e gli Accademici intorno a tematiche di carattere epistemologico; per la questione che qui ci riguarda risulta interessante osservare che a essere messi in discussione erano anche, e soprattutto, alcuni principi della teoria della conoscenza stoica.¹⁸

In ogni caso, il complesso rapporto di Seneca con la questione dell'anima qui accennato non preclude al nostro filosofo di occuparsene, di fatto, diffusamente. 'Superando', in un certo senso, le perplexità di matrice ciceroniana (che portavano l'Arpinate ad astenersi dal prendere una posizione ferma e definitiva), Seneca, nello spirito della sua salda adesione allo Stoicismo, dedica all'anima un discorso che prende una forma originale e personale, diversa dal trattato sistematico, ma non per questo meno cogente e completa.

Un'anima che si manifesta agli occhi del lettore nel suo carattere profondamente *vitale*; essa non è mai presa in considerazione, nell'indagine della sua natura e delle sue dinamiche proprie, isolata dal suo contesto operativo di riferimento, sia esso più marcatamente fisico, epistemologico o etico. La 'rappresentazione dell'anima' che prende forma - che prende corpo, potremmo dire - nelle pagine senecane valorizza a pieno la sua natura materiale, il suo essere principio di movimento, di propulsione; insomma, *lato sensu*, di vita.

18 Sul tema del dibattito tra le due scuole e sulla sua ricostruzione, resa possibile in particolar modo dalla testimonianza ciceroniana, cf. Ioppolo 1986; Lévy 1992.

Possono essere letti in questa direzione anche l'esteso impiego di immagini,¹⁹ in particolare, come si vedrà, prese in prestito dal mondo della medicina e dei fenomeni naturali, e il ricorso ad aneddoti, storici e autobiografici, usati come 'pretesto' e 'contesto' per condurre riflessioni psicologiche. A tal proposito, il recente studio di T. Gazzarri (2020) ben sottolinea la rilevanza filosofica e cognitiva delle immagini (e delle metafore) che, risulta chiaro, non possono essere ridotte solo a mero strumento estetico. È qui sottesa l'idea che esista, e vada valorizzata, l'interazione tra quei due corpi che sono, nel quadro stoico, le parole e l'anima, in un intreccio tra i livelli fisico, epistemologico, psicologico, retorico, pedagogico; in effetti, il progresso morale corrisponde, in fondo, nella prospettiva stoica ad un cambiamento che non si verifica solo a livello concettuale ma coincide anche con una certa modificazione del materiale psichico (cf. Gazzarri 2020, 4).

Entriamo ora nel merito della questione a partire da alcune considerazioni di carattere lessicale.

1.2 Il linguaggio dell'anima: considerazioni sul lessico psicologico di Seneca

Una riflessione approfondita sulla questione dell'anima nella filosofia di Seneca non può esimersi da una premessa di carattere linguistico. Infatti, prima di addentrarsi nei meandri della filosofia *stricto sensu*, è necessario, a nostro parere, formulare alcune considerazioni circa il lessico impiegato dal nostro filosofo per parlare dell'anima e delle sue dinamiche. L'obiettivo di queste premesse è di tracciare qualche coordinata per orientarsi al meglio nella complessa e articolata costellazione del 'linguaggio dell'anima' senecano.

In generale, le difficoltà che derivano dall'analisi e dall'approfondimento del lessico psicologico (ma, in linea di massima, questo vale per il lessico filosofico senecano *tout court*) rispondono principalmente a due ordini di ragioni.

1. Innanzitutto, la prima questione di carattere più generale: il nostro filosofo è costretto a formulare con vocaboli latini concetti originariamente pensati, dai maestri stoici, in lingua greca. A tal proposito, P. Grimal (1992, 141) sottolinea che, all'epoca in cui Seneca scrive le sue opere filosofiche, la lingua latina è già in possesso di un vocabolario atto a esprimere i concetti afferenti all'universo semantico dell'anima e,

¹⁹ Lo studio di riferimento per quanto concerne le immagini, il loro utilizzo e il loro statuto è Armisen-Marchetti 1989, al quale si rinvia per una disamina completa sulla questione.

più generalmente, dell'interiorità.²⁰ Va notato, poi, che l'operazione di traduzione del lessico filosofico in latino era già cominciata con altri pensatori romani, primi tra tutti Cicerone e Lucrezio, di cui si dirà qualcosa in seguito. Nonostante ciò, risulta evidente il continuo sforzo di Seneca teso ad affinare la precisione del vocabolario filosofico a sua disposizione, rifiutandosi di 'appiattare' le sue scelte linguistiche sull'eredità ricevuta e dimostrandosi sempre critico e consapevole nell'utilizzo di una certa terminologia. In questa direzione, Setaioli (2003, 68) conferma, da una parte, la conoscenza e l'utilizzo di Seneca del contributo ciceroniano alla lingua filosofica, ma, dall'altra, sottolinea la sua fondamentale volontà di definire autonomamente il proprio linguaggio filosofico.²¹

Un chiaro esempio di tale atteggiamento si trova all'inizio della celebre *Lettera* 58, all'interno della quale Seneca, nel cercare di presentare Platone in lingua latina, dichiara: *Quanta verborum nobis paupertas, immo egestas sit, numquam magis quam hodierno die intellexi* (ep. 58.1). Nella stessa lettera poi (§§ 6-7), la presa di coscienza della difficoltà di rendere giustizia ai termini greci raggiunge il massimo grado quando si tratta di dover tradurre un vocabolario 'tecnico', quale, in questo caso, quello di Platone. Seneca, infatti, si rende conto che, ad esempio, per tradurre *to on*, una forma verbale sostantivata grazie all'uso dell'articolo neutro, è costretto, approssimando, a utilizzare l'espressione *quod est*; oppure, sulla stessa linea, seguendo l'*auctoritas* linguistica di Cicerone, trova in *essentia* la traduzione meno inadatta di *ousia*,²² pur tuttavia scusandosi con il proprio interlocutore per l'imbarazzo provato rispetto a una simile approssimazione lessicale alla quale si è visto costretto a ricorrere. D'altronde, osserva Grimal (1992, 141), la ricerca dell'utilizzo di un vocabolario autenticamente latino, evitando, nella misura del

20 Sul linguaggio senecano legato alla dimensione dell'interiorità cf. Traina 1978, 9-23.

21 Sul modo in cui Seneca usa le fonti greche stoiche si veda Setaioli 1988, 257-365.

22 In generale, della questione della ricezione del vocabolario filosofico greco nel latino di Seneca si è occupato Pittet 1937. Lo studioso pone l'accento sulla differenza sostanziale tra la forte vocazione alla speculazione del popolo greco, e la conseguente facilità con la quale la lingua greca si fa latrice di concetti, per così dire, più astratti, in contrasto con il carattere decisamente pragmatico dei Romani. Di questa difficoltà, d'altronde, si erano già accorti anche Cicerone e Lucrezio. Il primo sottolinea l'asimmetria tra le due lingue quando esplicita, a proposito dei termini *labor* e *dolor*: *Haec duo Graeci illi, quorum copiosior est lingua quam nostra, uno nomine appellant* (Tusc. 2.35). Il secondo si trova costretto a dover tradurre in latino i concetti epicurei dichiarandosi consapevole della difficoltà di questa impresa: *Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta | difficile inlustrare Latinis versibus esse, | multa novis verbis praesertim cum sit agendum | propter egestatem linguae et rerum novitatem* (Lucr. 1.136-9).

possibile, i calchi dei lemmi greci o i neologismi, caratterizza l'operazione senecana. Se Seneca non avesse utilizzato i vocaboli che tutti avevano a disposizione,²³ alla cui comprensione tutti potevano accedere, la sua proposta teorica non sarebbe stata, di certo, così efficace. Se il suo obiettivo, come anche noi crediamo, era quello di persuadere l'interlocutore con efficacia, i sintagmi creati *ad hoc* non avrebbero probabilmente avuto la stessa presa sui discenti in quanto si sarebbero ridotti a «pur symbole» (Grimal 1992, 141), senza diventare fecondo mezzo di espressione.²⁴

2. La seconda difficoltà, implicata dall'analisi del lessico psicologico di Seneca, insorge nel momento in cui si intraprende uno scandaglio di tale vocabolario, o di buona parte di esso; allora ci si rende immediatamente conto di due aspetti, apparentemente contraddittori, che questa terminologia presenta. Da una parte, notiamo l'utilizzo da parte del filosofo, nelle sue argomentazioni, di sintagmi che in linea di massima sono in accordo con la struttura dottrinale messa a punto dallo Stoicismo delle prime generazioni, rispettando così, tutto sommato, la corrispondenza lessicale generale sulla questione dell'anima. Dall'altra, però, ci accorgiamo che Seneca non è sempre coerente e costante nell'utilizzo dei termini che appartengono alla costellazione concettuale psicologica: a tratti, si creano, in questo senso, delle 'oscillazioni' semantiche, ambiguità linguistiche, talvolta sovrapposizioni terminologiche, risolvibili solo a partire dal contesto di riferimento.²⁵

Uno degli esempi più evidenti di quanto descritto si trova, a nostro parere, nella *Lettera* 57.²⁶ Le riflessioni sull'anima qui messe a punto prendono forma nel contesto della critica che Seneca muove ai rappresentanti dello Stoicismo: essi sostengono, nella ricostruzione di Seneca, che l'anima/principio vitale (*anima*) di un uomo che viene schiacciato da un grande peso si dissolve poiché non trova la via di uscita dal suo corpo, che è compresso. Seneca prende le distanze da codesta teoria sostenendo, al contrario, che l'anima (*animus*),

23 È interessante che la stessa osservazione valga anche per Lucrezio, come osserva Mehl 1999, 272.

24 Si veda anche Armisen-Marchetti 1996 sulla natura della lingua filosofica senecana.

25 In effetti, la complessità e l'ambiguità della terminologia psicologica sono riscontrabili già nel sistema stoico delle origini. Smith 2014, 348, nota infatti che: «Sextus Empiricus (*adv. math.* 7.234, not included in *SVF*) reports that the Stoics used the term *psyche* in two distinct senses, to denote 1) the substance that holds together the whole compound, and 2) specifically the ruling center, i.e., the *hegemonikon*».

26 Per un puntale commento alla *Lettera* di veda Berno 2006a.

grazie alla sua *subtilitas* (*beneficio subtilitatis suae*) riesce comunque ad uscire (ep. 57.7-8):

Nunc me putas de Stoicis dicere, qui existimant animam hominis magno pondere extriti permanere non posse et statim spargi, quia non fuerit illi exitus liber? Ego vero non facio: qui hoc dicunt videntur mihi errare. Quemadmodum flamma non potest opprimi (nam circa id diffugit quo urgetur), quemadmodum aer verberare atque ictu non laeditur, ne scinditur quidem, sed circa id cui cessit refunditur, sic animus, qui ex tenuissimo constat, deprehendi non potest nec intra corpus effligi, sed beneficio subtilitatis suae per ipsa quibus premitur erumpit. Quomodo fulmini, etiam cum latissime percussit ac fulsit, per exiguum foramen est reditus, sic animus, qui adhuc tenuior est igne, per omne corpus fuga est.

Pensi ora che io segua la dottrina degli Stoici, ossia che l'anima di un uomo schiacciato da un enorme peso, non avendo via d'uscita, non può perdurare e subito di dissolve? No, non lo faccio: la ritengo una teoria sbagliata. Come la fiamma non la si può schiacciare (infatti si propaga intorno all'oggetto che la comprime), come l'aria non viene ferita da colpi o sferzate e nemmeno si scinde, ma si riversa intorno al corpo che ne ha preso il posto; così l'anima, formata di particelle sottilissime, non può essere presa o uccisa dentro il corpo, ma, grazie alla sua sottigliezza, erompe attraverso ciò che la comprime. Come il fulmine, anche se ha colpito e illuminato un ampio spazio, si ritira attraverso una piccola apertura, così l'anima, più sottile ancora del fuoco, può fuggire attraverso ogni corpo. (Trad. Barone)

Lasciamo da parte, per il momento, ogni riflessione contenutistica sul passo in questione. Basti qui sottolineare che ciò a cui Seneca si sta riferendo, in questa occasione, è l'anima intesa nel suo essere principio di vita, nel suo determinare se un corpo è vivente o un cadavere. Seneca, a distanza di poche righe, utilizza due termini diversi al fine di indicare lo stesso concetto: *animus* e *anima*.²⁷ Ora, all'interno della *Lettera* 58,²⁸ il filosofo mette a punto una differenza tra questi due vocaboli sostenendo che gli esseri animati (*animantia*) si dividono in due categorie: coloro che hanno *solo l'anima*, in questo caso da intendersi come principio che garantisce le funzioni di crescita e nu-

²⁷ Cf. Smith 2014, 348 nota 20.

²⁸ *Rursus animantia quemadmodum divido? ut dicam: quaedam animum habent, quaedam tantum animam [...] (ep. 58.14).*

trizione (piante),²⁹ e coloro che hanno l'*animus*, ovvero un principio che non solo assicura la vita ma permette anche il movimento (animali) e, questo lo aggiungiamo noi, nel caso degli esseri umani, in quanto razionali, è responsabile di tutte le attività psichiche più raffinate.

L'ambiguità lessicale che qui prende forma è molteplice: da una parte, l'uso 'oscillante' di due termini (*anima* e *animus* di *ep.* 57) per indicare lo stesso concetto; dall'altra, l'impiego del medesimo vocabolo (*anima*) per indicare due concetti diversi (*ep.* 57 e 58).

Per quanto concerne il caso della *ep.* 57.7-8, è importante, innanzitutto, sottolineare il contesto all'interno del quale le considerazioni sono sviluppate: le riflessioni sull'anima nascono qui nell'intenzione di tranquillizzare l'interlocutore circa le dinamiche fisiche del principio vitale di fronte all'eventualità che il corpo sia schiacciato da un enorme peso; poco prima, infatti, Seneca aveva condiviso con Lucilio la sua avventura nella galleria di Posillipo e la sensazione di claustrofobia provata al suo interno. Il contenuto della trattazione, in altre parole, si colloca in un ambito prevalentemente etico. Diversamente da come accade altrove³⁰ Seneca limita l'uso di *anima* (§ 7) alla posizione dei maestri stoici, e quando si tratta di esprimere la propria visione (§ 8) predilige *animus*. La ragione di questa operazione è forse da ricercarsi nella volontà del filosofo di mantenere una forma di continuità terminologica con i primi paragrafi dell'epistola; in questo modo, è garantita anche una certa coesione interna della prospettiva senecana, dall'inizio alla fine della lettera. Infatti, in §§ 1-6, *animus* è impiegato diffusamente per descrivere le dinamiche psicologiche originate dall'esperienza del passaggio nel tunnel.

In ogni caso, che le nozioni di *animus* e *anima* collassino l'una sull'altra, dal punto di vista del significato, non va a detrimento della coerenza del discorso, il quale, al contrario, può rimanere perspicuo e raggiungere efficacemente lo scopo per cui è formulato.

1.3 *Animus* e *anima*: risonanze ciceroniane

Il significato del lessico psicologico senecano, nelle sue oscillazioni linguistiche, si comprende al meglio, dunque, a partire dal contesto di utilizzo. In ciò pare avvicinarsi a un altro pensatore romano: Cicerone.³¹ A questo proposito, prima di procedere con un'analisi maggior-

²⁹ Seguiamo qui l'interpretazione di Wildberger 2006a, 759 nota 1007, che fa corrispondere questo uso di *anima* con la *phusis* stoica.

³⁰ Sul diffuso impiego senecano di *anima* nel senso di principio di vita che lascia il corpo al momento della morte, si veda Wildberger 2006a, 759 nota 1007. La studiosa sottolinea, inoltre, che questo è il normale uso latino del vocabolo.

³¹ Il breve approfondimento qui sviluppato si limiterà a sottolineare l'uso ambiguo dei termini *animus* e *anima*, esemplificato da due luoghi testuali, che riscontriamo an-

mente approfondita del vocabolario senecano impiegato nel discorso sull'anima, vale la pena soffermarci, per qualche considerazione, su alcuni aspetti del lessico psicologico ciceroniano. Tale operazione non mira affatto alla sovrapposizione lessicale né, tantomeno, concettuale dei due pensatori. L'utilità di un'incursione nell'opera ciceroniana è rappresentata piuttosto dalla messa in luce di quel sostrato filosofico e linguistico latino in cui Seneca si trova inevitabilmente immerso. In tal senso, l'Arpinate rappresenta senz'altro un tramite in direzione del mondo greco, grazie alla sua preziosa attività di traduzione e continuo lavoro intellettuale sui concetti.³²

Per certi aspetti simile al caso della succitata *Lettera* 58 di Seneca, è il caso del *sus nominato*, a più riprese, da Cicerone:³³

1. *Sus vero quid habet praeter escam; cui quidem ne putesceret animam ipsam pro sale datam dicit esse Chrysippus. (nat. deor. 2.160)*
2. *Etenim omnium rerum quas et creat natura et tuetur, quae aut sine animo sunt aut <non> multo secus, earum summum bonum in corpore est, ut non inscite illud dictum videatur in sue, animum illi pecudi datum pro sale, ne putisceret. (fin. 5.38)*

Nonostante il riferimento preso in analisi dal pensatore sia il medesimo, e identico è il significato dell'espressione in questione, l'anima del maiale è resa in latino con due termini differenti: *anima* (1) e *animus* (2). L'operazione ciceroniana risulta comprensibile attraverso la contestualizzazione dei due passi considerati: questi, infatti, ad una più attenta analisi, si rivelano funzionali a due argomentazioni leggermente diverse.

Il testo (1) è situato in un più ampio discorso sull'ordine dell'universo (di carattere marcatamente antropocentrico), testimoniato dalla naturale propensione degli animali a servire gli uomini. L'autore,

che in Seneca. La complessità dell'utilizzo, da parte di Cicerone, dei due vocaboli è stata ben analizzata da Negri 1960, studio a cui rimandiamo per un quadro più completo sulla questione.

32 Si veda, a tal proposito, Maso 2012, 111-12. Lo studioso sottolinea la forte vocazione ciceroniana di 'traduttore', sia dal punto di vista linguistico sia da quello concettuale. Non solo il pensatore romano ha cercato di tradurre i termini tecnici filosofici in latino: egli ha come obiettivo quello di veicolare il pensiero dei Greci nel tentativo di renderlo il più comprensibile possibile, adattandolo al carattere pratico della cultura romana, difficilmente interessata all'astrattezza della mera teoria.

33 Già Negri 1960, 170-1, mette a confronto i due testi in questione, arrivando alla conclusione che l'uso sinonimico dei due termini dipende dal contesto più (2) o meno (1) filosoficamente rilevante all'interno del quale si trovano inseriti. Anche l'interpretazione della studiosa sottolinea, dunque, l'importanza del contesto di riferimento.

qualche riga sopra, elenca diverse specie animali (cani, buoi, asini) mostrando che tutte le loro peculiari caratteristiche, sia fisiche che attitudinali (la fedeltà dei cani, ad esempio), sono manifestamente modellate al fine di servire l'essere umano. Il gradino più basso di questa gerarchia è rappresentato proprio dal maiale che, a differenza degli altri suoi simili, si limita a fornire la carne all'uomo. Al fine di sottolineare tale peculiarità, *anima* indica il principio di conservazione (al pari del sale per gli alimenti) atto a non far marcire la carne. Siamo chiaramente di fronte ad una connotazione di anima che ne suggerisce la funzione massimamente elementare: quella di mantenere vivo un corpo e conservarlo.

Il testo (2) si trova in un contesto che ha come scopo generale quello di evidenziare la peculiarità di ogni essere nella *scala naturae*: l'essere umano, posto all'apice in quanto razionale, individua il proprio bene nell'adempimento della virtù dell'anima contrariamente al maiale, che trova la propria realizzazione nel corpo. L'anima (*animus*) per il maiale, in contrasto con quanto accade nell'uomo (e in altri animali come il leone, il cane, il cavallo), è un semplice principio di vita: la sua funzione è talmente ridotta da coincidere, di fatto, con il corpo che si conserva.

Nonostante in entrambi i testi citati sia presente il tema della gerarchia dell'essere, all'interno della quale il maiale è posto al grado più basso, essa prende forma in due modalità e con scopi differenti. Nel primo testo l'accento è posto su una certa, pur gerarchica, 'continuità' funzionale rappresentata dal naturale legame tra uomini e animali, in virtù del quale questi ultimi - incluso il maiale - esistono in favore dei primi. Il secondo testo, al contrario, fa leva sulla distanza che intercorre tra uomo e maiale: il *sus*, infatti, rappresenta per Cicerone la bestia che, per eccellenza, lega il proprio bene al corpo e non all'anima. L'essere umano, al contrario, vede nell'esercizio razionale (dunque nell'*animus*) il massimo grado di esplicazione della propria natura. Uomo e maiale risultano essere agli antipodi della gerarchia degli esseri animati e tale distanza emerge con maggior forza proprio in virtù del loro comune essere dotati di *animus*: in un caso alla sua massima espressione, nell'altro alla minima. In questa direzione, è precisamente l'utilizzo del termine *animus* a garantire l'efficacia del discorso ciceroniano che non sarebbe stato altrettanto incisivo, almeno a livello filosofico, se il vocabolo utilizzato fosse stato *anima*.

1.4 *Quid enim est aliud animus quam quodam modo se habens spiritus? La natura dell'anima*

Le complessità appena accennate non ci impediscono, con tutte le cautele del caso, già messe in luce in via introduttiva, di tentare di ricostruire il pensiero di Seneca circa la natura dell'anima, a partire da alcuni passi situati principalmente nelle *Epistulae*.

In linea generale, è possibile affermare che il filosofo, senza rinunciare al suo originale contributo, si mantiene, tutto sommato, nei confini dell'ortodossia dello Stoicismo dei maestri per quanto concerne gli elementi fondativi della concezione dell'anima.³⁴ Dalle parole dedicate al discorso psicologico trapela tutto lo sforzo di Seneca nella trasposizione di questa terminologia: tale operazione talvolta rivela un certo grado di libertà³⁵ nella scelta dei vocaboli più adatti; tuttavia, a parere di chi scrive, ciò non preclude il tentativo di tracciare delle costanti e di individuare delle categorie interpretative e un lessico affidabili.

In questa direzione, il primo aspetto da sottolineare è senz'altro la natura corporea dell'anima, in una visione evidentemente materialistica³⁶ come quella dello Stoicismo. Tale prospettiva, sottolineata da Gourinat (2017, 23-4), trova il suo fondamento teorico in due principali considerazioni. La prima, di carattere eminentemente empirico, è la presa d'atto dell'esistenza di un'anima: ciò si fonda sull'evidenza che esistono degli esseri dotati di movimento autonomo (gli animali, uomo compreso). L'anima, dunque, sarebbe ciò che permette che codesto movimento avvenga. La seconda è la convinzione che solo qualcosa di corporeo abbia la possibilità di produrre o di subire un effetto; e siccome l'anima produce il movimento nel corpo, essa è corporea. Tuttavia, va sottolineato che la corporeità dell'anima non coincide con quella del corpo. L'anima, infatti, è composta da *pneuma*,³⁷ una sostanza estremamente leggera, una sorta di 'soffio' che, nella descrizione di Seneca, è un materiale quasi volatile (*ep. 57.8 qui ex tenuissimo constat*): egli lo associa, non a caso, alla natura di aria e

³⁴ Si veda Long 1982, per un approfondimento della nozione di anima nello Stoicismo, con una particolare attenzione alla relazione tra anima e corpo.

³⁵ Cf. Grimal 1992, 144.

³⁶ A questo proposito, è interessante una riflessione di Gourinat 2017, 26: la concezione di anima degli Stoici è una concezione 'corporea' più che 'materialista', in quanto i filosofi stessi distinguono tra corpo e materia: corpo è ciò che agisce o subisce, materia è piuttosto un principio passivo. L'anima appartiene chiaramente all'ordine dei corpi. Sulla stessa linea si veda anche Gourinat 2005c.

³⁷ Per un puntale commento sui i passi stoici nei quali *pneuma* è nominato, si veda Long, Sedley 1987, 47. In generale si veda, a titolo di esempio, D.L. 7.156 (*SVF II 774*). Per il concetto di *pneuma* nella filosofia senecana rimandiamo all'approfondita e precisa analisi di Wildberger 2006a, 60-79 e in particolare 75-9.

fuoco.³⁸ Il *pneuma* prende forma a partire da un processo di evaporazione dei liquidi corporali, in particolare del sangue, è attivato dal meccanismo della respirazione ed è sparso in tutto il corpo.³⁹ In maniera estremamente intuitiva, il respiro, che implica di per sé una forma di 'soffio', è sintomo di vita:⁴⁰ un corpo che respira è un corpo vivente. Va sottolineato però che *pneuma* e respiro non coincidono bensì sono, per così dire, concettualmente affini nella misura in cui *pneuma* è alimentato dalla respirazione.

Perfettamente in linea con la ricostruzione finora operata, Seneca sostiene che l'anima, in virtù della sua relazione con il bene, è un corpo (*ep.* 106.4):⁴¹

Bonum facit; prodest enim; quod facit corpus est. Bonum agitat animum et quodam modo format et continet, quae [ergo] propria sunt corporis. Quae corporis bona sunt corpora sunt; ergo et quae animi sunt; nam et hoc corpus est.

Il bene agisce, perché è utile; e quello che agisce è un corpo. Il bene sprona l'anima e in un certo modo la forma e la tiene unita,⁴² e queste sono attività di un corpo. I beni del corpo sono corpi, quindi lo sono anche i beni dell'anima, perché anche l'anima è un corpo. (Trad. Barone leggermente modificata)

L'attribuzione della corporeità all'anima avviene, in questo passo, quasi di sfuggita. Il centro dell'argomentazione, infatti, è costituito dalla natura del bene. Tutto il ragionamento origina in effetti da una domanda formulata qualche riga sopra: *bonum an corpus sit?* Ossia, ci si domanda se il bene sia un corpo. È solo in virtù del fatto che Seneca vuole dimostrare che i beni - riferiti sia al corpo sia all'anima - sono a loro volta dei corpi, che l'anima è detta corporea. La premessa è classicamente stoica: ciò che agisce è un corpo⁴³ e, dato che il bene, in virtù della sua utilità agisce (*facit*: produce degli effetti), esso è un corpo. Ora, il bene, che è un corpo, *agitat ani-*

38 Si veda il commento di Berno 2006a, 359.

39 Gal. *PHP* 2.8.48, p. 166, 12-14 De Lacy (*SVF* I 140). Su questo tema si veda il recente studio di Veillard 2020.

40 Cf. Gourinat 2008, 71-8.

41 La fisicità dell'anima è sottolineata dall'idea, già dei maestri stoici e poi ripresa da Seneca in *ep.* 113, che essa (come le virtù e lo stesso 'elemento principale') sia un 'animale', cioè un essere animato. Cf. Gill 2006, 80 e per Seneca, Maso 2018.

42 Seguiamo qui la traduzione di Inwood 2007, 56, il quale, traducendo *continet* con «[...] gives it [...] cohesion», mette l'accento sul piano fisico, chiaramente evocato in questo contesto poiché si parla della natura corporea dell'anima.

43 Cf. Cic. *ac. post.* 1.39 (*SVF* I 90).

num e format et continet. La specificazione dell'utilità, che rende corporeo il bene, è presentata nella forma dello spronare l'anima, formarla e tenerla unita: sempre in virtù della prima premessa queste attività, in quanto hanno degli effetti, sono riconducibili solo ad un corpo. Siccome l'anima è un corpo, lo sono anche i beni che si riferiscono ad essa e questo grazie al fatto che, come dice Seneca stesso qualche paragrafo dopo (§ 8), citando il verso 304 del primo libro del *De rerum natura* di Lucrezio: *Tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res*.

Il discorso etico è dunque il centro dell'interesse di Seneca in questo contesto. L'elemento psicologico gioca a servizio della dimostrazione delle caratteristiche del bene, e tale funzionalità è cogente in quanto, senza la constatazione della corporeità dell'anima, sarebbe impossibile per Seneca dimostrare l'interazione e, di conseguenza, la corporeità, dei beni ad essa afferenti.

Sempre all'interno di una prospettiva etica, in un'altra epistola, l'anima è definita così:

Quid enim est aliud animus quam quodam modo se habens spiritus? vides autem tanto spiritum esse faciliorem omni alia materia quanto tenuior est. (*ep.* 50.6)

Che altro è l'anima se non un soffio che ha un suo modo di essere? E vedi che il soffio è tanto più duttile di ogni altra materia quanto più è tenue. (Trad. Barone)

Assistiamo all'enunciazione di una formulazione stoicamente ortodossa secondo cui lo *spiritus* (che è la traduzione latina di *pneuma*) *quodam modo se habens (pôs echon)*,⁴⁴ cioè configurato in un certo modo, equivale all'anima.⁴⁵ La duttilità del materiale di cui questa è composta ne aumenta il grado di plasmabilità, il che implica la possibilità della correzione dei difetti, dell'eliminazione dei vizi. È proprio in virtù del fatto che la sostanza dell'anima è così facilmente modificabile che possiamo sempre nutrire la speranza di un miglioramento verso la saggezza. Anche negli animi in cui i vizi sono più incalliti.

Il discorso psicologico diventa così premessa necessaria al discorso etico e lo fonda, ne fornisce le basi psico-fisiologiche. La riflessione sull'anima - in questo caso più specificamente sulle sue caratte-

⁴⁴ Il riferimento è qui alla 'categoria' stoica del *pôs echon*, riferimento che inserisce Seneca a pieno titolo nella tradizione dei maestri. Verbeke 1945, 145, specifica che gli Stoici, associando tale categoria alla nozione di *pneuma*, rendono conto del suo carattere mutevole. Sul tema delle categorie stoiche si vedano anche De Lacy 1945 e Gourinat 2019 (in cui le categorie stoiche sono messe in riferimento a quelle di Aristotele).

⁴⁵ Cf. Plot. 4.7.4 (SVF II 443).

ristiche fisiche - è condizione necessaria affinché il discorso etico sia saldamente fondato.

Nella prospettiva stoica, il soffio vitale non è esclusivamente disposto nella forma dell'anima, ma, in quanto principio attivo dell'intero cosmo, è presente ovunque e può assumere diverse configurazioni dando vita a quella che classicamente viene chiamata *scala naturae*.⁴⁶ Tale gerarchia dell'essere prevede che il livello più basso della forma che il 'soffio' può acquisire sia quello dell'*hexis*.⁴⁷ In questa forma esso è presente, ad esempio, negli esseri inanimati quali le pietre, e in esse ha una funzione estremamente elementare: la coesione interna all'oggetto. Il *pneuma*⁴⁸ in forma di *hexis* fa sì che un certo oggetto *x* formi, in qualche modo, un'unità; in pratica: lo 'tiene insieme'. Successivamente troviamo la *phusis*,⁴⁹ caratteristica precipua delle piante le quali, in aggiunta all'essere unite, crescono e si nutrono. Gli animali, oltre a presentare le funzioni basilari di coesione e crescita, grazie al *pneuma* nella forma della *psuchê*,⁵⁰ si muovono e svolgono tutte le funzioni loro proprie, per esempio rappresentandosi ciò che sta loro intorno. L'anima dell'essere umano, poi, opera razionalmente.

A questo proposito, J. Annas (1992, 51) sottolinea che l'aumento di grado nella scala naturale risiede non nel 'soffio' in sé - d'altronde si tratta della stessa sostanza sia che si parli di pietre, di piante o di animali - bensì nelle funzioni che esso assolve. Gli animali sono in grado di riprodursi e di crescere, proprio come le piante, tuttavia le loro attività si configurano in maniera più articolata e complessa e lo stesso discorso vale, a maggior ragione, anche per l'uomo. Secondo la studiosa, allora, ciò che differenzia davvero i vari componenti della scala naturale è la «flexibility of behavior and response» che presentano di fronte al mondo (Annas 1992, 51).

46 A questo proposito si veda Annas 1992, 50-6. La studiosa sottolinea che la differenza tra i diversi gradi della scala della natura dipende direttamente dai diversi gradi di tensione del 'soffio'. Il riferimento naturalmente è al *tonos*, ovvero alla tensione interna (comune sia al cosmo che all'anima; comune, insomma, a tutto ciò che è permeato dal 'soffio') al *pneuma*. Si veda, a proposito del *tonos* del cosmo, Alex. Aphr. *Mixt.* p. 223, 25-p. 224, 14 Bruns (SVF II 441), a proposito di quello dell'anima, Alex. Aphr. *de An. libri mant.* p. 115, 6-10 Bruns (SVF II 785).

47 Cf. Plu. *Virt. mor.* 12.451b (SVF II 460).

48 Sulla questione del *pneuma* nello Stoicismo si veda Verbeke 1945. In particolare, si veda il capitolo dedicato a Seneca (143-56).

49 Le piante, secondo i maestri di Seneca, a differenza di Aristotele (*de An.* 1.5.411b 27-30), non hanno un'anima. Certo, crescono e si nutrono ma, come mostra Gourinat 2008, ciò non coincide con un principio di vita in senso stretto che è, invece, assicurato dall'anima (propria degli animali). Vedremo che Seneca rimane piuttosto ambiguo sulla questione delle piante.

50 Per ciò che riguarda il *pneuma* psichico si veda, a titolo di esempio, Calc. in *Tim.* c.221 Waszink (SVF II 796).

Seneca accoglie tale gerarchia dell'essere, presentandola secondo una prima divisione:

1. Corpus quomodo divido? ut dicam: aut animantia sunt aut inanima. Rursus animantia quemadmodum divido? ut dicam: quaedam animum habent, quaedam tantum animam, aut sic: quaedam impetum habent, incedunt, transeunt, quaedam solo adfixa radicibus aluntur, crescunt. (*ep.* 58.14)

E il corpo come lo divido? Così: esseri animati o inanimati. A loro volta come divido gli esseri animati? Certi hanno l'anima, certi hanno solo lo spirito vitale; oppure così: certi si muovono, avanzano, passano da un posto all'altro, certi, fissi al suolo, si nutrono attraverso le radici e crescono. (Trad. Barone)

E ancora:

2. Sed quaedam [quae] animum habent nec sunt animalia; placet enim satis et arbustis animam inesse; itaque et vivere illa et mori dicimus. Ergo animantia superiorem tenebunt locum, quia et animalia in hac forma sunt et sata. Sed quaedam anima carent, ut saxa. (*ep.* 58.10)

Ci sono, però, esseri che hanno uno spirito, ma non sono animali; alle piante e agli alberi si attribuisce, infatti, uno spirito vitale; diciamo, perciò, che vivono e muoiono. Gli esseri animati, quindi, occuperanno il primo posto, poiché in questa categoria ci sono gli animali e le piante. Ma esistono cose prive di spirito vitale, come i sassi. (Trad. Barone)

Gli esseri inanimati (*inanima*), come le pietre, non possiedono alcuna forma di vita (*anima carent*), mentre quelli animati (*animantia*) si suddividono in base al tipo di funzioni espletate dal principio che li rende tali: da una parte le piante crescono e si nutrono grazie all'*anima*, dall'altra, gli animali, uomo compreso, si muovono in virtù dell'*animus*. Si noterà uno 'slittamento' terminologico all'interno del passo (2): assistiamo al doppio impiego dei termini *animus* e *anima*, per qualificare il principio di vita degli stessi vegetali. L'utilizzo di *animus* per caratterizzare le piante (2) risulta particolarmente controverso in quanto sembrerebbe che Seneca stia dicendo che qualcosa di diverso dagli animali ha un *animus*: a ben vedere, però, egli stesso, qualche riga dopo (1) mette a punto la differenza tra le due nozioni; ciò sembra confermato, in effetti, proprio dall'utilizzo, immediatamente successivo, anche del termine *anima* (2), per specificare l'affermazione sulle piante. Probabilmente siamo di fronte a un problema di tipo testuale in rapporto al quale, come proposto da Gri-

mal (1992, 145) questa lezione del *Laurentianus*, accolta da Reynolds (1965) nella sua edizione, non deve essere accettata.⁵¹

Tuttavia, una qualche forma di novità sembra essere presente: l'utilizzo, in entrambi i passi (1 e 2), del termine *anima* associato alle piante. Come si è visto nella breve ricostruzione della *scala naturae* dello Stoicismo antico, solo gli animali sono animati in senso proprio.⁵² Ci troviamo, a nostro parere, di fronte al tentativo senecano di rendere conto, con il lessico che ha a disposizione, dell'idea di 'vita', legata alle dinamiche della nutrizione e della crescita, che riscontra nelle piante. In ogni caso, è certamente da tenere in conto il suggerimento di J. Wildberger (2006a, 210), la quale ipotizza, in questo contesto, una forma di contaminazione con elementi peripatetici, dal momento che Aristotele, a cui Seneca si affida per parte della sua argomentazione (§ 9), sosteneva che le piante avessero un'anima.

Ma volgiamo lo sguardo all'essere umano. Il celebre episodio dell'attacco d'asma ci aiuta a chiarificare ulteriormente la situazione. Grazie alla narrazione di un evento autobiografico, abbiamo la possibilità di cogliere la differenza sostanziale che intercorre tra due eventi perturbanti, uno di natura meramente fisica (asma) e l'altro di natura prettamente psicologica.⁵³ È chiaro però che, in base a quanto detto fino ad ora, anche il turbamento psichico è da considerarsi come un fenomeno fisico; allora, l'elemento discriminatorio, in questo caso, è costituito dalla sfera della moralità, la quale in un caso (quello dei turbamenti interiori) è coinvolta, nell'altro no:

Omnia corporis aut incommoda aut pericula per me transierunt: nullum mihi videtur molestius. Quidni? aliud enim quidquid est aegrotare est, hoc animam egerere. Itaque medici hanc 'meditationem mortis' vocant; facit enim aliquando spiritus ille quod saepe conatus est. [...] Quomodo volet, dummodo non ex animo suspirem. (*ep.* 54.2; 6)

Su di me sono passati tutti i malanni e i pericoli cui è soggetto il nostro corpo, ma nessuno mi sembra più penoso. E perché no? Qualunque altra infermità significa essere malati, questa è esalare l'anima/spirito vitale. Perciò i medici la chiamano "preparazione alla morte": un giorno il respiro riesce a fare ciò che ha spesso

51 Anche Inwood 2007, 117, fa notare la problematicità della presenza del termine *animus*, arrivando alla conclusione che esso vada emendato con *anima*. Lo studioso propone alcune ipotesi sulla presenza di tale vocabolo, tra cui un possibile errore tipografico nel testo stampato dell'edizione di Reynolds, dato che altre edizioni (Hense, ad esempio) stampano *anima*.

52 Cf. Gourinat 2008.

53 Cf. Berno 2006a, 128-9.

tentato. [...] Sia come sia, purché l'affanno non provenga dall'anima/mente. (Trad. Barone leggermente modificata)

Si noti, ancora una volta, la distinzione lessicale tra *animus* e *anima*: la caratteristica dell'asma, che lo rende simile più che a una malattia ad un'esperienza di morte, è il fatto che l'affanno della respirazione (§ 1 *suspirium*) porta l'individuo vicino al punto di perdere il principio di vita (*anima*). Il legame tra il respiro e la vita/anima non ci stupisce, data la già rilevata connessione profonda che intercorre tra i due; *spiritus*, tra l'altro, oltre che per il respiro⁵⁴ è impiegato per denotare il *pneuma*, rafforzando così, anche a livello lessicale, tale legame.⁵⁵ Tuttavia, questo dolore quasi mortale, diventa sopportabile quando ci si rende conto che non proviene dall'*animus*, ovvero dall'anima considerata nella sua funzione più elevata. Gli affanni da evitare – si noti l'impiego di *suspiro*, che crea un legame con il piano fisico dell'asma sopra evocato⁵⁶ – sono quelli legati alla vita cosciente, all'attività psichica, soprattutto emotiva.

Animus, allora, in questo caso, è identificabile con l'*hêgemonikon* dei maestri stoici, altrove indicato da Seneca con il termine tecnico *principale*⁵⁷ (talvolta *mens*).⁵⁸ Esso si configura come l'elemento diri-

54 Si veda Courtil 2015, 181, sull'importanza del respiro nella prosa filosofica senecana, in relazione allo sfondo teorico medico che il filosofo dimostra a più riprese di conoscere.

55 Anche in *ep.* 55.1-2 è nominato un problema di respirazione, definito *spiritus densior*. Particolarmente interessante, a questo proposito, risulta l'osservazione di Bocchi 2011, 122-3. L'autore segue l'interpretazione di Migliorini 1997, 61, che trova nel concetto di 'eccedenza' di umidità il più adatto a spiegare lo *spiritus densior*. Questa ipotesi, continua Bocchi, sarebbe corroborata dal fatto che la terapia scelta da Seneca per placare tale umidità dello *spiritus* è la *gestatio*, ovvero una pratica che consiste nel creare un'oscillazione del corpo, attraverso una passeggiata con la lettiga, al fine di portare ad un livello di equilibrio la tensione interna del proprio *pneuma* (cf. anche Courtil 2015, 227 e 254). Oltre al riferimento al mondo medico, pensiamo sia appropriato ricordare le parole di Eraclito, fr. 63, ed. Fronterotta, pp. 254-6 (fr. 22 B 117 DK): ἀνὴρ ὀκώταν μεθυσθῆν, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνίβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαίων ὄκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων. «Un uomo, da ubriaco, è portato per mano da un ragazzino imberbe, perché vacilla e non sa dove va, in quanto ha umida l'anima» (Trad. Fronterotta). Questo testo, collocato da Fronterotta tra i testi di natura psicologica, mostra l'associazione tra lo stato di ubriachezza e l'umidità dell'anima. Infatti, spiega lo studioso, è chiaro che l'umidità, in quanto direttamente associata all'acqua, che è a sua volta l'elemento in cui le anime si dissolvono una volta terminato il ciclo vitale (cf. fr. 62 = 22 B 36 DK), è un segno di decadenza per Eraclito (Fronterotta 2013, 256). Risulta interessante, al fine della nostra indagine, sottolineare che in entrambi i casi in cui si parla di umidità dell'anima è presente una situazione di squilibrio e, in entrambi i casi, viene chiamata in causa una certa forma di 'oscillazione'. Da una parte, in senso terapeutico, il dondolio provocato dalla passeggiata in carrozza, dovrebbe riportare equilibrio allo *spiritus*; dall'altra, il vacillare dell'ubriaco è sintomo della mancanza di lucidità. Vedremo che il campo semantico dell'oscillazione assumerà un'importanza significativa nel dettato psicologico senecano.

56 Cf. Berno 2006a, 150.

57 Ad esempio *ep.* 92.1.

58 A titolo di esempio: *epp.* 32.5; 38.2.

gente dell'anima, il centro direttivo a cui tutte le attività psichiche fanno capo, collocato nel petto.⁵⁹ Questo, nella prospettiva dei maestri di Seneca, è affiancato ad altre sette 'parti', (cinque sensi, fonazione e parte riproduttiva) insieme a cui forma l'anima diffusa in tutto il corpo.⁶⁰ È importante sottolineare che tali 'parti' in realtà non sono altro che delle 'diramazioni' dello stesso *principale* da cui derivano e a cui ritornano, così da garantire l'esecuzione delle attività psichiche; così anche l'anima considerata nel suo insieme è da Seneca indicata – si pensi alla *Lettera* 92 – tendenzialmente con *animus*.⁶¹ In ogni caso, il materiale psichico forma un tutto unitario e dinamico,⁶² e perciò, l'impiego di *animus* e *anima* per parlare di due aspetti delle dinamiche più o meno complesse del vivente non deve farci dimenticare la natura fundamentalmente unificata,⁶³ che rimanda all'idea di *spiritus*, ad essi soggiacente.⁶⁴

1.5 *Animus* e *anima*: risonanze lucreziane

Prima di Seneca, la stessa attenzione all'unità fondamentale tra i due concetti di *animus* e *anima* era già stata esplicitamente messa a punto da Lucrezio. In effetti, entrambi i pensatori si ritrovano a dover tradurre in lingua latina due sistemi filosofici concepiti in lingua greca; cogliamo anche nelle parole di Lucrezio, come si è notato per Seneca, tutta la difficoltà che questa operazione comporta. Pur rinunciando a rintracciare una rigida corrispondenza tra i due filosofi, e consapevoli della sostanziale differenza tra gli impianti teorici a cui aderiscono, è convinzione di chi scrive che alcuni tratti del dettato lucreziano possano permetterci di approfondire certi aspetti della psicologia senecana, soprattutto per ciò che concerne il 'vocabolario dell'anima'.⁶⁵ In questa direzione, l'obiettivo di questa breve incursione nella psicologia di Lucrezio ha un duplice obiettivo: da

⁵⁹ Si vedano D.L. 7.159 (*SVF* II 837); Ps.-Plu. *Plac.* 4.5.899a (*SVF* II 838); Alex. *Aphr. de An.* p. 98, 24-5 Bruns (*SVF* II 839).

⁶⁰ Cf. Ps.-Plu. *Plac.* 4.21.903a-c (*SVF* II 836); D.L. 7.110 (*SVF* II 828).

⁶¹ Già Cicerone quando indaga la natura dell'anima impiega il termine *animus*. Si pensi a *Tusc.* 1.18-22 in cui l'Arpinate mette a confronto varie dottrine psicologiche.

⁶² Cf. Long 1982, 47-8; Gill, 2006, 33-4 e 41; Gourinat 2017, 30-1.

⁶³ Cicerone stesso in *Tusc.* 1.19 dichiara la derivazione diretta del termine *animus* dal termine *anima*: [...] *ipse autem animus ab anima dictus est* [...].

⁶⁴ Cf. Grimal 1992, 146.

⁶⁵ Siamo coscienti del complesso dibattito che ruota intorno alla psicologia lucreziana: si pensi solo al problema della quarta natura dell'anima o dell'identità personale. Per una panoramica generale dei punti fondamentali della psicologia epicurea si veda Morel 2009, 101-15. In particolare, lo studioso si occupa di analizzare i problemi relativi alla relazione anima-corpo, alla relazione anima-spirito e al problema del sé.

una parte, portare alla luce la comune difficoltà dell'operazione di 'traduzione filosofica' dal greco al latino, dall'altra, rintracciare l'affinità di alcune scelte lessicali dei due autori.

I versi 136-60 del terzo libro del *De rerum natura* di Lucrezio hanno, secondo P.-F. Moreau (2002, 25), il duplice scopo di affermare, allo stesso tempo, l'unità e la differenza tra *animus* e *anima*.⁶⁶ Come è noto, infatti, i due costituiscono un'unica natura (v. 137 *unam naturam*). Lo studioso ricorda che questa espressione è intesa dal filosofo in un senso fisico: sostenere che i due elementi hanno la stessa natura significa asserire che sono composti da una «trame unique» (cf. Moreau 2002, 25). Su questo punto P.-M. Morel (2009, 108) è chiarissimo: *animus* e *anima* sembrano avere la stessa composizione per Lucrezio.⁶⁷

Tuttavia, essi differiscono, continua Moreau (2002, 25), secondo tre aspetti: la localizzazione, la gerarchia e la funzione. *Animus* si trova nel petto mentre *anima* è sparsa in tutto il corpo; *animus* comanda, *anima* è a esso soggiogata; *animus* è responsabile del pensiero e del sentimento (la sensazione invece, sempre secondo lo studioso, sarebbe comune ai due), laddove *anima* è principio di vita. Su questo stesso tema, P. Boyancé (1970, 164) critica C. Bailey (1928), sostenendo la non validità della distinzione, forse troppo netta, di *animus* come sede del pensiero ed emozione e *anima* come sede della sensazione:⁶⁸ lo studioso predilige piuttosto la distinzione per localizzazione (cf. Boyancé 1970, 164). Ad arricchire la complessità di tale quadro consideriamo le osservazioni di D. Mehl (1999). Lo studioso ricorda che due testimonianze⁶⁹ suggeriscono che già Epicuro avesse in mente una divisione dell'anima (*psuchê*) in due parti, una razionale e una irrazionale (*to logikon* e *to alogon*), la prima localizzata nel petto, la seconda in tutto il resto del corpo; la prima fonte, oltre che della ragione, anche delle passioni. La difficoltà di Lucrezio, osserva Mehl (1999, 274-5), consiste proprio nel dover tradurre questi tre concetti, in mancanza, tra l'altro, di un (terzo) vocabolo specifico per rendere conto di *psuchê*: (a) l'anima in generale, allora, sarebbe tradotta da Lucrezio sia con *animus* che con *anima*; (b) la parte razionale corrisponderebbe all'*animus* (talvolta *mens*); (c) la parte irrazionale sarebbe resa con *anima*.

Al di là delle specificità del dibattito, al quale in questa sede non è possibile prendere parte, ci pare emerga con forza il tentativo di

⁶⁶ Per una visione generale del lessico psicologico in Lucrezio si veda Lathière 1972.

⁶⁷ Si veda anche Verde 2015, 63.

⁶⁸ Lo studioso ha tentato di trovare un corrispettivo epicureo ai due concetti ipotizzando di poterli accostare alla coppia *nous* (*animus*) e *psuchê* (*anima*); tuttavia, tale approccio è stato criticato in particolare da Boyancé 1970, 164, in virtù del fatto che *animus* ha a che fare con la sensibilità.

⁶⁹ *Schol. Hrdt.* 66 (Usener 311); *Ps.-Plu. Plac.* 4.4.898f (Usener 312).

Lucrezio di rendere conto della complessa costellazione concettuale e terminologica epicurea nel rispetto, da una parte, delle distinzioni interne alla trama psichica, dall'altra nella concezione profondamente unitaria dell'anima. Il filosofo, mettendo in primo piano quella 'natura unica', rende esplicito ciò che, qualche tempo dopo, Seneca lascia intendere nei suoi scritti.

Notiamo, poi, un certo ruolo 'direttivo' e di comando dell'*animus* lucreziano,⁷⁰ che caratterizza anche l'*animus* senecano, accentuato dall'impiego di un lessico appartenente al campo semantico politico-militare, in particolare nel terzo libro del *De rerum natura*.⁷¹ Il riferimento è, in particolare ai versi (a) 94-5 e (b) 138-9 dove: (a) *Primum animum dico, mentem quam saepe vocamus, | in quo consilium vitae regimenque locatum est*, (b) *sed caput esse quasi et dominari in corpore toto | consilium quod nos animum mentemque vocamus*. Una simile operazione è compiuta da Seneca⁷² il quale, citando Virgilio (*georg.* 4.212-13)⁷³ a proposito della comunità delle api,⁷⁴ afferma:

Rege incolumi mens omnibus una est:
amisso rupere fidem.

Rex noster est animus; hoc incolumi cetera manent in officio,
parent, obtemperant: cum ille paulum vacillavit,⁷⁵ simul dubitant.

⁷⁰ Cf. a questo proposito Verde 2015, 57.

⁷¹ Cf. Lathière 1972, 127.

⁷² A questo proposito, Star 2012, 23, mostra l'ambivalenza del lessico militare senecano sottolineando che la nozione di *imperium* disvela due diverse forme di potere: il potere politico e il potere su di sé.

⁷³ Un passo parallelo a quello succitato si trova nel *De clementia*. I due testi si presentano come 'speculari' in quanto si servono della medesima citazione virgiliana per perseguire scopi argomentativi opposti e complementari. In un caso, l'immagine militare è funzionale alla spiegazione del funzionamento dell'anima, nell'altro, è l'anima che diventa l'immagine per spiegare il ruolo dell'imperatore: «Egli è infatti il legame per mezzo del quale lo Stato resta compatto, egli è l'alito di vita (*spiritus vitalis*) che queste tante migliaia respirano, destinate a non essere di per se stesse null'altro che un ingombrante bottino, se venisse loro sottratta la mente dell'impero» (*clem.* 1.4.1) (Trad. Malaspina); segue a queste considerazioni la citazione di Virgilio. E il passo continua: «Se infatti - ed è il punto cui esso è giunto sino ad ora - l'anima (*animus*) del tuo Stato sei tu e quello è il tuo corpo [...]» (*clem.* 1.5.1) (Trad. Malaspina). Qui il riferimento è alla doppia funzione dell'anima: principio di coesione e di comando.

⁷⁴ Seneca utilizza altrove l'immaginario delle api per riferirsi a un aspetto della sua filosofia. In *ep.* 84.3-5 Seneca invita ad imitare le api nel loro processo di produzione del miele: come le api, volando qua e là, assorbono una varietà di materiale che, poi, è necessario a produrre il miele, così noi dobbiamo svolgere varie attività, come leggere e scrivere, per poi rielaborare il sapere che deriviamo dalle fonti. Cf. su quest'immagine Armisen-Marchetti 1989, 71 e Torre 2018, 156.

⁷⁵ Si noti fin da ora il riferimento al campo semantico della fluttuazione, del vacillamento, per connotare gli stati dell'anima instabili e disarmonici.

Cum vero cessit voluptati, artes quoque eius actusque marcent et omnis ex languido fluidoque conatus est. (ep. 114.23)

Finché il re è incolume tutti sono concordi: quando scompare, è violata ogni promessa.

Il nostro re è l'anima; finché è incolume, le altre parti adempiono al proprio dovere, obbediscono e sono sottomesse; quando essa vacilla un po', tutto nello stesso momento diventa incerto. Quando cede al piacere, anche le sue capacità, le sue azioni si indeboliscono e tutti gli impulsi sono fiacchi e senza nerbo. (Trad. Barone)

Finché il re continua a fare il proprio dovere, ovvero, a essere il punto di riferimento per la comunità intera delle api, esse saranno unite e si adopereranno tutte per il medesimo obiettivo; la loro comunità, è implicito, funzionerà al meglio. Se il potere centrale viene meno, decade anche la coesione interna al gruppo. Ciò che colpisce di questa immagine scelta da Seneca è sicuramente la centralità costituita dalla figura del *rex* non solo, come si potrebbe credere, per il suo ruolo di comando e di dominio, ma anche, e forse soprattutto, come garante dell'unione armonica della sua comunità. Nel momento in cui il re esercita la sua funzione, la comunità di cui è capo forma una unità; quando ciò non avviene le singole componenti diventano individui che non mirano allo stesso obiettivo in virtù del fatto che il patto, il legame garantito dalla presenza del re, si è rotto. Ci pare di scorgere qui un'interessante corrispondenza con quanto detto sopra: emerge con tutta evidenza il ruolo di comando e coordinamento che l'anima, specialmente se presa in considerazione nel suo elemento principale,⁷⁶ svolge.

Se l'*animus* rimane saldo,⁷⁷ *cetera* obbediscono. Queste 'altre parti'⁷⁸ possono assumere due significati intimamente collegati, come vedremo in seguito grazie all'analisi della lettera, che costituisce, a nostro parere, lo sfondo teorico attraverso il quale leggere il passo in questione: il corpo e le altre 'parti' dell'anima. Del resto, poco più avanti si menziona il cedimento al piacere, nozione per eccellenza legata al corpo, come situazione in cui il ruolo di comando e di coesione dell'*animus* viene meno. Non è un caso che l'aggettivo *languidus*, impiegato per definire le azioni e gli impulsi derivanti dal cedimento

⁷⁶ In effetti, ricorda Armisen-Marchetti 2015, 155, la scelta di Seneca di tradurre *hégemonikon* con *principale* è particolarmente significativa e comprensibile per i suoi contemporanei, in quanto rimanda immediatamente a ciò che riguarda il *princeps*.

⁷⁷ Interpretiamo in questo modo *incolumitas* poiché essa è contrapposta, qualche riga dopo, allo stato di incertezza.

⁷⁸ 'Le altre cose'.

alla *voluptas*, sia utilizzato anche al § 8 della *Lettera* 92 per descrivere la *pars irrationalis* dell'anima legata al piacere. La condizione in cui *animus* e *cetera* compiono il proprio dovere (*officium*) è quella dove ogni istanza psicologica 'fa la propria parte' rispettando i ruoli: l'immaginario politico-militare, presente diffusamente anche in *ep.* 92⁷⁹ così come in Lucrezio, è pienamente funzionale a veicolare ciò.

Condotto alla luce il variegato lessico psicologico senecano e definita la natura dell'anima - grazie anche alle parole di Cicerone e Lucrezio -, è ora necessario studiarne la struttura, attraverso l'analisi della complessa *Lettera* 92 e di alcuni luoghi del *De ira*.

1.6 La struttura dell'anima umana

Nessun passo dell'opera filosofica di Seneca tratta in maniera più esplicita della *Lettera* 92 la questione della struttura dell'anima umana. Allo stesso tempo, pochi luoghi del *corpus* del nostro filosofo, al pari di questa epistola, hanno generato tanto dibattito sul vero significato delle indicazioni senecane.

In generale, l'aspetto problematico della questione nasce dal fatto che, nell'interpretazione di molti, questo passo accosterebbe il filosofo a una specifica concezione dell'anima, vicina alla visione 'platonico-posidoniana'. Così facendo, egli si allontanerebbe dalla concezione crisippea a cui invece altrove aveva aderito,⁸⁰ contraddicendosi, o quantomeno, mostrando una evoluzione del proprio pensiero.⁸¹

In via introduttiva, basti ricordare che la prima struttura dell'anima sopra nominata è definita 'dualista' dalla critica moderna, nella misura in cui essa contemplerebbe - per semplificare - un principio irrazionale all'interno dell'anima: ebbene, quest'ultima, secondo una posizione stoica più 'ortodossa', quella 'monista' di Crisippo, dovrebbe essere, invece, totalmente razionale. Tutti gli eventi psicologici che, in una prospettiva 'platonizzante', potrebbero essere attribuiti al principio irrazionale dell'anima - su tutti, le passioni - in siffatta prospettiva monista sono considerati corruzioni, perversioni dello stesso principio razionale, il quale, vittima di una trasformazione endogena, diventa esso stesso passione. Nessuna lotta, quindi, tra ragione e passione. Nessun principio ontologicamente indipendente dalla ragione formerebbe, assieme ad essa, l'anima.

⁷⁹ Oltre alla diffusissima presenza di gerarchie esterne ed interne all'anima si noti espressioni quali *partes ministrae, procurator, servire*.

⁸⁰ Cf. *infra* § 3.1.

⁸¹ Si noti che la maggior parte dei riferimenti alla concezione crisippea dell'anima si trova in *De ira*, trattato cronologicamente precedente alle *Lettere*. I passi del *De ira* in questione saranno analizzati in seguito.

Tuttavia, occorre essere cauti su questo punto. La percezione della netta contrapposizione tra le due tesi sopra delineate ci deriva probabilmente da una delle fonti principali attraverso cui ricostruiamo il dibattito interno alla scuola stoica, ovvero il *De placitis Hippocratis et Platonis*⁸² di Galeno. Seneca, al contrario, sembra non manifestare la consapevolezza di una radicale e inconciliabile differenza tra i due impianti teorici. All'interno della *Lettera* 33.3-4 egli sostiene, da una parte, l'esistenza di una certa indipendenza di pensiero all'interno della scuola stoica, in virtù della quale ogni rappresentante può avere una posizione propria, senza fare capo ad un unico «monarca», nelle parole di Seneca (§ 4); dall'altra, questa autonomia, sembra non turbare, almeno nella percezione del filosofo, una certa omogeneità dottrinale, cosicché i pensatori nominati (Zenone, Cleante, Crisippo, Panezio, Posidonio) vengono tutti inclusi, a pari diritto, tra gli Stoici. Non sembra dunque esserci, nella visione di Seneca, qualche stoico più rappresentativo di altri.

82 La complessità della questione è sottolineata dalla presenza di un fitto dibattito, nella critica contemporanea, sulla relazione tra la teoria psicologica crisippea e quella posidoniana; in particolare ci si interroga sulla loro continuità o discontinuità. Molti studiosi sostengono che non sia necessario pensare a una 'svolta posidoniana' nei termini di un allontanamento eretico dalla proposta crisippea. Il filosofo di Apamea avrebbe integrato la versione proposta da Crisippo, rinunciando a collocarsi in contrapposizione o in netto distacco con questa. In particolare, ci riferiamo al recente studio di Veillard 2015, 165-78, al quale ci appoggiamo per qualche considerazione; la studiosa, peraltro, si inserisce in una salda 'linea ermeneutica', quella 'continuista', già percorsa da importanti studiosi; ricordiamo, tra tutti, Cooper 1999, Tieleman 2003, Gill 2006. Una breve ricostruzione della posizione 'continuista' ci interessa qui solo nella misura in cui può costituire un elemento ulteriore a favore dell'idea che Seneca non percepisse un distacco così netto tra le teorie dei due illustri predecessori. La studiosa, unendosi alla tesi di Tieleman 2003 e Cooper 1999, sostiene che l'intenzione di Posidonio non fosse quella di uscire dallo Stoicismo ma, piuttosto, di salvarlo dalle critiche alle quali, con il rigido monismo, esso si esponeva. Le tre facoltà (*dunameis*) dell'anima tematizzate da Posidonio - la concupiscibile (*epithumêtikê*), l'irascibile (*thumoeidês*) e la razionale (*logistikê*) (cf. fr. 32 EK) - pur tradendo una chiara ispirazione al vocabolario platonico, non si presentano come spazialmente separate: esse fanno tutte capo al cuore. Secondo Veillard, il 'dualismo' posidoniano (nonostante egli evochi tre facoltà, si può parlare di 'dualismo' in virtù dell'opposizione, più generale, tra razionale e irrazionale) non sarebbe altro che una forma di monismo rielaborata (Veillard 2015, 167). La ricostruzione che la studiosa presenta è convincente: Posidonio sente l'esigenza di postulare un principio diverso dal solo principio razionale per rendere conto di una serie di fenomeni, legati al processo passionale, altrimenti difficili da spiegare, quali la mancanza di un controllo totale dell'essere umano sul perdurare della passione o sulla sua intensità. Questo principio non razionale, per Posidonio, corrisponderebbe alle *pathêtikai kinêseis* ovvero a quei 'movimenti' dell'anima che non sono ancora passioni vere e proprie poiché esse, per essere tali - come per Crisippo anche per Posidonio -, devono essere frutto di un giudizio. Questi movimenti sarebbero dunque di una qualità diversa dai movimenti razionali dell'anima (azioni rette o passioni) e potrebbero essere definiti, in questo senso, come una sorta di 'substrato' irrazionale o a-razionale (Veillard 2015, 172); ciò consente così di rinunciare a un'esegesi dualistica della psicologia posidoniana.

1.6.1 Lettera 92: uno status quaestionis

Prima di addentrarci nell'analisi del passo senecano in questione, è importante tentare di ricostruire, se pur brevemente, il dibattito che ruota intorno al medesimo, mostrando la presenza di un 'gesto ermeneutico' tendenzialmente comune a gran parte degli interpreti: gli specialisti fondano la discussione solo su alcuni luoghi della *Lettera 92*,⁸³ considerati nevralgici, che servono, nella maggior parte dei casi, all'individuazione delle fonti di cui Seneca si è servito per fondare la sua argomentazione (cf. Inwood 2005b).

A. J. Voelke (1973, 165), nell'ambito del suo studio sulla nozione di 'volontà' nello Stoicismo, interpreta l'ottavo paragrafo dell'epistola in questione precisamente alla luce di questo concetto. Secondo lo studioso, Seneca, in questa circostanza, prende le distanze dal monismo psicologico di Crisippo, aderendo alla psicologia posidoniana: in questo contesto, il principio irrazionale irascibile si configura come una forma di *voluntas*. Sulla stessa linea interpretativa si pone P. Donini (1982, 203), il quale, analogamente attraverso l'analisi del concetto di volontà, individua nel primo e nell'ottavo paragrafo della *Lettera 92* l'inquadramento psicologico in cui codesta nozione si dimostrerebbe perfettamente coerente. La *voluntas*, infatti, sottolinea lo studioso facendo riferimento alle *epp.* 37.5 e 81.13, non è riducibile a elementi o dinamiche puramente razionali: una circostanza, questa, di cui la struttura psicologica elaborata da Crisippo non sarebbe in grado di rendere conto. Già M. Pohlenz (1949), del resto, sembrava concordare sulla posizione posidoniano-platonica di Seneca, in opposizione a quella crisippea. Le interpretazioni ora nominate si fondano, in generale, sulla convinzione che vi sia una certa distanza tra l'impianto teorico crisippeo e quello posidoniano (e di conseguenza, nelle interpretazioni di questi studiosi, quello senecano).

Di altro parere è, invece, J. Fillion-Lahille (1984, 161-2). La studiosa inserisce le osservazioni sulla *Lettera 92* all'interno del suo tentativo di ricostruzione della posizione di Posidonio circa la natura delle passioni e la struttura dell'anima. Il testo in questione è da lei utilizzato al fine di dimostrare una certa continuità tra la posizione di Posidonio - ricostruita, in questo caso, a partire dal testo senecano - e quella di Crisippo. Posidonio non sarebbe, in tale interpretazione, 'eretico' rispetto allo Stoicismo più ortodosso per quanto concerne la localizzazione dell'anima e delle sue facoltà. Il cuore resterebbe, in questa prospettiva, la sede unica delle attività psichiche: differenziare diverse attività nell'anima non implica, continua la studiosa, separarle ontologicamente. Proprio in questo senso, la

⁸³ Ci riferiamo, in particolare, ai paragrafi 1 e 8 in quanto sono quelli che analizzano in maniera più serrata la composizione e della struttura dell'anima umana.

lettera in questione costituirebbe una testimonianza decisiva giacché mostrerebbe che non vi è, nel pensiero di Posidonio, una divisione di stampo platonico, quantomeno, non di un platonismo inteso alla maniera di Galeno.

Su questa stessa linea si pone poi l'interpretazione di M. Armisen-Marchetti (1989, 46 ss.), la quale propone un'interessante osservazione circa l'utilizzo di Seneca, al paragrafo 8, del termine *adfectio*, generalmente tradotto con 'passione'. In effetti, nel suo *corpus* Seneca utilizza piuttosto il termine *adfectus* per riferirsi alla passione. La studiosa stessa fa notare che un altro luogo dove *adfectio* viene utilizzato è *ep.* 57.4 (*naturalis adfectio inexpugnabilis rationi*): qui il termine indica un tipo di reazione involontaria, corporea (ma chiaramente legata anche all'anima, dato il contesto in cui è evocata),⁸⁴ che non è frutto di assenso. Sembrerebbe dunque che qui il filosofo si riferisca non a una parte dedita alle passioni già formate, quanto piuttosto a delle 'affezioni', che la studiosa traduce con «émotions» (Armisen-Marchetti 1989, 48). Insomma, l'approccio ermeneutico di Fillion-Lahille alla *Lettera* 92, sottoscritto nel contenuto anche da Armisen-Marchetti, non sfugge al rischio di ridurre il testo di Seneca a mera fonte, perdendo di vista l'interesse che il dettato ha in sé.

Questa 'chiave ermeneutica' è stata duramente criticata da Inwood (2005b, 38-41).⁸⁵ Il saggio di Inwood segna, in effetti, una svolta metodologica nell'interpretazione del passo in questione: ponendosi in aperta critica con la *Quellenforschung* quale metodo dominante di lettura dei testi senecani, lo studioso arriva a mostrare la sostanziale 'ortodossia' di Seneca rispetto al monismo psicologico crisippeo. Secondo Inwood, l'analisi senecana della struttura dell'anima, così come avviene nel testo in questione, avrebbe uno scopo meramente strategico/didattico, *ipso facto* non sostanziale (Inwood 2005b, 38). Che Seneca si serva di questa teoria psicologica non implica affatto, secondo lo studioso, che egli la faccia sua, ne sposi i contenuti, ne faccia la *propria* dottrina psicologica. Al fine di mostrare il valore solamente 'convenzionale' dell'incedere dialettico di Seneca, Inwood evidenzia l'uso del *conveniet* all'inizio della lettera. Quell'"accordo" evocato dal filosofo coinciderebbe con il trovare una base di lavoro

84 Si tratta del famoso episodio di claustrofobia vissuto in prima persona da Seneca stesso nella galleria di Posillipo e narrato nella *Lettera* 57. Un ulteriore luogo testuale dove sembra che Seneca utilizzi *adfectio* differenziandolo dalla passione è *ep.* 59.1: il filosofo rivendica il diritto di utilizzare *voluptas* non in senso stoico bensì con il significato comune di provare *piacere* nel ricevere una lettera; questo piacere, non considerato quindi in senso passionale, è detto *adfectio*.

85 Inwood 2005b, 27, all'interno del succitato saggio, si pone in aperta contrapposizione non solo con Fillion-Lahille 1984 ma anche con Holler 1934. Abbiamo scelto di analizzare la posizione di Fillion-Lahille in quanto paradigmatica di una certa prospettiva ermeneutica, contrapponendola al metodo di analisi proposto da Inwood nel suo saggio.

condivisa, un 'mettersi d'accordo' intorno a premesse da cui si svilupperà poi ciò che sta a cuore a Seneca: il discorso di carattere etico sviluppato nel resto della lettera (Inwood 2005b, 40). Va sottolineato che la prospettiva dello studioso ha sullo sfondo la convinzione, *contra* Fillion-Lahille, che vi sia una rottura tra la posizione di Crisippo e quella di Posidonio in materia di psicologia (Inwood 2005b, 29); ciò è, tra l'altro, sottolineato dal fatto che Inwood impiega diffusamente espressioni come «Platonic dualism» (Inwood 2005b, 38), «Platonic premises» (Inwood 2005b, 40), per qualificare la posizione che Seneca accetterebbe come punto di partenza discorsivo con Lucilio.

Infine, una recente interpretazione è stata proposta da E. Asmis (2015, 228-30): la studiosa sostiene l'originalità di Seneca nella proposta psicologica delineata all'interno della *Lettera* 92. Secondo Asmis, ciò che qui prende forma non è il portato né di un'eredità di Platone né di un'eredità di Posidonio: contrariamente a Platone, Seneca inserisce gli elementi razionale e irrazionale all'interno dell'egemonico, e non nell'anima in generale; diversamente da Posidonio, egli sostiene che le passioni appartengono solamente a una delle due parti, la parte ardente. Questa impostazione conduce la studiosa a interpretare la terza parte, quella desiderativa legata ai piaceri, come una sorta di «natural inclination» (Asmis 2015, 229) verso la *voluptas* che prescinde da un atto di giudizio. Seneca sarebbe, dunque, innovatore sia rispetto a Crisippo che rispetto a Posidonio, con il risultato che la psicologia qui delineata si presenterebbe come il frutto dell'adattamento di categorie stoiche ad un quadro concettuale platonico-aristotelico (Asmis 2015, 229).

In generale, crediamo di poter constatare che l'attitudine comune alle suddette interpretazioni - considerare i passi senecani come isolati dal contesto globale in cui essi si calano - rivela il pericolo di privilegiare la parte a detrimento dell'intero. Che sia infatti letta nell'ottica di un calco della psicologia posidoniana o intesa come innovazione senecana, nelle suddette interpretazioni la *Lettera* 92 è considerata solo per i paragrafi 1 e 8. L'unica eccezione è costituita dalla proposta ermeneutica di Inwood: questa ha il pregio di allargare la visione al resto della lettera al fine di comprendere le ragioni profonde della scelta di Seneca, valorizzando l'importanza strategico-argomentativa delle sue istanze; tuttavia, escludendo di fatto ogni interesse contenutistico di tale luogo testuale, la lettura di Inwood rischia di perdere di vista la ricchezza del dettato senecano che merita, invece, di essere approfondito nella sua complessità.

In questa direzione, riteniamo più fruttuoso un tentativo di analisi 'sinottica' della *Lettera* 92, che si sostanzia in uno studio approfondito di quegli stessi passi ritenuti nevalgici dalla critica, tentando, però, al tempo di stesso, di metterne in luce il legame con il resto della lettera, intesa, così, quale corpo organico.

1.6.2 La complessa struttura dell'anima umana

Vediamo le parole di Seneca più da vicino (*ep.* 92.1-4):

Puto, inter me teque conveniet externa corpori adquiri, corpus in honorem animi coli, in animo esse partes ministras, per quas movemur alimurque, propter ipsum principale nobis datas. In hoc principali est aliquid irrationale, est et rationale; illud huic servit, hoc unum est quod alio non refertur sed omnia ad se refert. Nam illa quoque divina ratio omnibus praeposita est, ipsa sub nullo est; et haec autem nostra eadem est, quae ex illa est. Si de hoc inter nos convenit, sequitur ut de illo quoque conveniat, in hoc uno positam esse beatam vitam, ut in nobis ratio perfecta sit. Haec enim sola non summittit animum, stat contra fortunam; in quolibet rerum habitu †servitus† servat. Id autem unum bonum est quod numquam defringitur. Is est, inquam, beatus quem nulla res minorem facit; tenet summa, et ne ulli quidem nisi sibi innixus; nam qui aliquo auxilio sustinetur potest cadere. Si aliter est, incipient multum in nobis valere non nostra. Quis autem vult constare fortuna aut quis se prudens ob aliena miratur? Quid est beata vita? securitas et perpetua tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene iudicati tenax. Ad haec quomodo pervenitur? si veritas tota perspecta est; si servatus est in rebus agendis ordo, modus, decor, innoxia voluntas ac benigna, intenta rationi nec umquam ab illa recedens, amabilis simul mirabilisque. Denique ut breviter tibi formulam scribam, talis animus esse sapientis viri debet qualis deum deceat. Quid potest desiderare is cui omnia honesta contingunt? Nam si possunt aliquid non honesta conferre ad optimum statum, in his erit beata vita sine quibus non est. Et quid turpius stultiusve quam bonum rationalis animi ex irrationalibus nectere?

Io e te siamo d'accordo, penso: i beni materiali ce li procuriamo per il corpo, il corpo lo curiamo per onorare l'anima, nell'anima ci sono componenti subalterne dateci per l'elemento principale, per mezzo delle quali ci muoviamo e ci nutriamo. In questo elemento principale c'è qualcosa di irrazionale, e c'è qualcosa di razionale; il primo è soggetto al secondo, e questo è il solo a non essere subordinato a niente altro, ma a subordinare tutto a sé. Anche la ragione divina è preposta a tutto, non dipende da nessuno; così è la nostra ragione che da lei nasce. Se siamo d'accordo su questo punto, lo saremo di conseguenza anche sul fatto che la felicità consiste soltanto nell'aver la perfetta ragione. Essa sola non si scoraggia e sta salda contro la fortuna; in qualsiasi condizione conserva la padronanza di sé. Ed è il solo bene che non viene mai spezzato. È felice, secondo me, l'uomo che non può essere sminuito da nulla; è giunto alla sommità e non si appoggia che a se stesso: infatti,

chi si sostiene con l'aiuto di qualcuno, può cadere. In caso contrario, cominceranno a prevalere in noi elementi estranei. Ma chi vuole dipendere dalla fortuna o qual è il saggio che ammira se stesso per beni non suoi? Che cos'è la felicità? Uno stato duraturo di sicurezza e serenità, e ce lo daranno la grandezza d'animo e la continuità nel giudicare sempre rettamente. Come ci si arriva? Esaminando la verità nella sua interezza, conservando nelle proprie azioni l'ordine, la misura, la dignità, una volontà che non fa il male, ma il bene, che non perde di vista la ragione e non se ne allontana mai, degna di essere amata e insieme ammirata. Infine, per dirla in breve, l'anima del saggio deve essere degna di dio. Che cosa può desiderare d'altro chi ha raggiunto ogni virtù? Infatti, se i vizi possono contribuire al raggiungimento del bene supremo, la felicità consisterà in essi, poiché senza di essi non esiste. E che cosa c'è di più vergognoso e sciocco che legare all'irrazionale il bene di un'anima razionale?. (Trad. Barone leggermente modificata)

La struttura dell'anima qui delineata da Seneca si pone in dialogo diretto con alcuni aspetti della sua riflessione etica. In tal senso, si stabilisce uno stretto legame tra la struttura psicologica tracciata nel primo e nell'ottavo paragrafo della lettera e la proposta etica abbozzata nel seguito della stessa.

L'inizio della lettera si sviluppa su un doppio momento di concordanza, stabilito con l'interlocutore (§ 1 *conveniet*; § 2 *convenit, conveniat*). In generale, il primo punto su cui si vuole stabilire l'accordo riguarda una estesa concatenazione di componenti posti in connessione tra loro, in una relazione di funzionalità e servizio: a partire dagli elementi meno nobili, come i beni materiali (*externa*), i quali sono solo 'a servizio', fino ad arrivare all'*aliquid rationale* dell'elemento principale, elemento nobilissimo, che tutto deve comandare. Non può sfuggire agli occhi del lettore, in questo contesto, la tendenza di Seneca a concepire delle gerarchie molto nette per ciò che concerne l'anima, il suo rapporto con il corpo e con gli *externa*. Codeste gerarchie si strutturano a differenti livelli di profondità, così da permettere al lettore di acquisire una prospettiva sempre più specifica e ricca di particolari. Si passa da una visione d'insieme che mostra, per così dire, i macro-elementi di questo quadro psicologico ad una visione sempre più dettagliata che ne porta alla luce i micro-elementi. Dal grande al piccolo, dall'esterno all'interno: un incedere narrativo che prende forma quasi come uno 'zoom' sull'anima.

In primo luogo, si presenta al lettore la seguente gerarchia (§ 1): (1) i beni esteriori (*externa*), (2) il corpo e (3) l'*animus*, che qui è preso in considerazione nel senso più generale di anima e non nel senso stretto di *hêgemonikon*. Seneca, a questo punto, muovendo dall'ultimo termine della succitata gerarchia, ne disvela una seconda, ma, stavolta, interna all'anima: (1) *partes ministræ*, grazie alle quali possiamo, nelle parole

di Seneca, muoverci, nutrirci e (2) la parte egemonica (*principale*). Infine, ancora procedendo dall'ultimo elemento della gerarchia precedente, Seneca ci offre una terza e ultima gerarchia, all'interno della parte egemonica stessa: (1) un *aliquid* irrazionale e (2) un *aliquid* razionale. È da notare che, almeno in questo primo paragrafo, Seneca si riferisce alla composizione interna dell'elemento principale rinunciando all'impiego dei lemmi *pars/partes* e impiegando un indeterminato e generico *aliquid*, 'qualcosa'. Ciò è una spia, a nostro parere, del fatto che il filosofo non abbia qui in mente una marcata divisione ontologica tra la razionalità e l'irrazionalità: egli ne sottolinea, *in primis*, la compresenza, e, *in secundis*, rimarca la necessaria prevalenza del razionale sull'irrazionale.

Si noti che, in effetti, vi è un momento in cui, in questo primo paragrafo, Seneca utilizza il termine *partes* riferendosi alle *partes ministratae* dell'anima. Anche in questo caso, sembra non si tratti di vere e proprie parti rigidamente e staticamente separate, quanto piuttosto di aspetti dell'anima che ricoprono le funzioni più basilari di nutrimento (in comune con le piante) e movimento (in comune con gli animali).⁸⁶ È possibile, dunque, pensare che se Seneca impiega *partes* per indicare ciò che non ha caratteristiche di staticità, separazione e autonomia, allora, anche quand'egli impiega nuovamente questo termine, al § 8, per indicare, prima, la *irrationalis pars animi* e, poi, le *partes* di cui essa è composta, non avesse in mente una forte separazione tra gli elementi.⁸⁷

La posizione prioritaria dell'*aliquid* razionale poggia sul fatto che la nostra razionalità deriva dalla *divina ratio*, la quale occupa essa stessa il più alto grado di tutte le gerarchie.⁸⁸

⁸⁶ Cf. *ep.* 113.23.

⁸⁷ Gourinat 2017, 30, sottolinea che, in relazione al modello psicologico stoico, il termine 'parti' dell'anima non ci si riferisce a porzioni di anima rigidamente separate, con una propria autonomia. Esse non sono sezioni statiche: vi è un continuo scambio tra l'elemento egemonico dell'anima e le altre 'parti', che da esso dipendono. Il problema della partizione dell'anima ha origini ben più antiche, e trova in Platone un caso emblematico. Basti qui ricordare che il filosofo è solito, in vari dialoghi, ma soprattutto nella *Repubblica*, nel *Fedro* e nel *Timeo*, 'suddividere' l'anima umana. La problematicità della questione, di cui si mostra già ben conscio Aristotele (cf. ad esempio *de An.* 1.5.411a 24 ss.), scaturisce dal fatto che Platone non impiega un lessico univoco in questo ambito, ma si serve, in maniera spesso ambigua, di tre vocaboli in particolare, vale a dire, *dunamis* (potenza, facoltà), *eidos* (forma, carattere, aspetto) e *meros* (parte). I filosofi successivi si domandarono se Platone distinguesse davvero delle parti eterogenee all'interno dell'anima umana oppure se il lessico della 'parte' non fosse altro che un'espressione metaforica funzionale a rendere conto dei movimenti intrapsichici, sulla scia, ad esempio, dell'altrettanto metaforico lessico della 'partecipazione' (*methexis*, *koinōnia*, etc.). La questione era tra le più delicate: dalla sua risoluzione, infatti, derivava la concezione dell'anima umana come immortale e incorruttibile, in un caso, oppure dell'anima umana come entità composta da una 'parte' immortale e incorruttibile - l'anima razionale - e da una parte corruttibile - l'anima irrazionale - destinata a perire.

⁸⁸ Non ci occuperemo in maniera specifica, in questo studio, né della questione dell'origine divina dell'anima né di quella, ad essa strettamente collegata, della sua immor-

Nelle ‘concatenazioni’ gerarchiche sopra analizzate è possibile individuare alcuni sintagmi che afferiscono al campo semantico della subordinazione, per mezzo dei quali Seneca può introdurre l’assiologia all’interno della sua psicologia. In particolare, si tratta di: *in honorem animi, propter principale, huic servit*. Questi stessi sintagmi, inoltre, suggeriscono una certa relazionalità tra gli elementi messi così dinamicamente in connessione. In tal senso, si ha l’impressione che il quadro qui descritto da Seneca mostri la giusta relazione che tutte le componenti devono mantenere tra loro affinché si verifichi un buon funzionamento dell’anima. Presentando la sua psicologia quasi come una sapiente articolazione degli ingranaggi di un orologio – i quali necessitano di una dinamica ma precisa interazione tra loro affinché l’intero meccanismo possa funzionare – Seneca offre al lettore una vera e propria deontologia relazionale.

talità, in quanto tematiche non *stricto sensu* psicologiche. Ci limiteremo a elaborare qualche considerazione a partire dalle ricerche che, a nostro avviso, hanno offerto prospettive convincenti ed esauritive sugli argomenti in questione, alle quali rimandiamo per ulteriori approfondimenti: ci riferiamo in particolare agli studi di Reydam-Schils 2010, per quanto riguarda l’origine divina dell’anima (e il suo rapporto con il corpo) e Setaioli 1997, per ciò che concerne la sua presunta immortalità. La questione dell’origine divina dell’anima ha portato spesso gli studiosi a rintracciare una forma di platonismo nella filosofia senecana, condividendo peraltro la stessa sorte di altri autori appartenenti allo Stoicismo più tardo, come Epitteto e Marco Aurelio. Reydam-Schils 2010, ha mostrato, in maniera del tutto convincente, attraverso un’acuta analisi dei luoghi testuali più problematici, che, più che di una forma di eclettismo filosofico o di adesione alle dottrine platoniche, conviene parlare di un utilizzo senecano di alcune formule ‘platonizzanti’, impiegate al fine di sottolineare con forza i valori stoici; tale operazione poi è facilmente attuabile in virtù del legame privilegiato tra l’anima e ‘dio’ presente anche nella dottrina stoica tradizionale (cf. su questo tema Ademollo 2020). L’approccio senecano qui evocato vale anche, secondo Reydam-Schils, per altre questioni tradizionalmente interpretate come manifestazione di una ‘deriva platonica’ da parte di Seneca: su tutte, il presunto dualismo anima-corpo. Queste rivelano, ad una più attenta lettura, la loro natura profondamente stoica. In particolare, l’opposizione anima-corpo si configura, secondo la studiosa, come la maniera in cui il filosofo sottolinea l’importanza del riorientamento dei valori in età razionale. Tale opposizione prende la forma di una sorta di «propaedeutic device» (Reydam-Schils 2010, 201) orientato all’esaltazione dell’assiologia tipicamente stoica. Sulla stessa linea, ma con un’attenzione maggiore all’aspetto retorico della problematica, cf. Gill 2006, 97-100 e Bartsch, Wray 2009, 4. Le questioni sopra delineate sono strettamente collegate alla tematica dell’immortalità, poiché la sopravvivenza dell’anima dopo la morte può configurarsi come una ‘liberazione’ dal corpo e un ricongiungimento con le sue origini divine. A tal proposito, se si osserva da vicino il dettato senecano ci si rende conto che il filosofo non presenta, almeno all’apparenza, una posizione univoca sul tema (cf. Hoven 1971, 109-26, per una completa analisi delle varie posizioni presenti nell’opera senecana). Nonostante ciò, il brillante lavoro di Setaioli 1997, ci aiuta a comprendere l’interesse di fondo dell’operazione senecana. Dalle analisi che lo studioso conduce attraverso i luoghi testuali dedicati al tema, emerge l’obiettivo fondamentale di Seneca nel parlare di aldilà: far fronte al timore della morte. Malgrado la chiara presenza di un certo «anelito religioso», questo non sembra essere sufficiente a decretare l’adesione senecana ad una visione dell’anima in una realtà ultraterrena trascendente: la «cornice fondamentalmente razionalistica del monismo stoico» (Setaioli 1997, 360) appare così conservata.

Il fatto che questa struttura psicologica così precisa non sia stata concepita dal filosofo come fine a se stessa è testimoniato, fin dall'inizio, dall'affermazione immediatamente successiva alla descrizione della struttura dell'anima: «Se siamo d'accordo su questo punto, lo saremo di conseguenza anche sul fatto che la felicità consiste soltanto nell'averne la perfetta ragione». Seneca è attento a salvaguardare la stretta connessione logica tra la psicologia e le sue ricadute etiche non solamente da un punto di vista positivo, come nella proposizione appena riportata, ma anche da un punto di vista negativo; in effetti, al *convenit* risponde la struttura *si aliter est* (§ 2).

In un senso positivo, allora, riconoscere la gerarchia dell'anima implica riconoscere la divinità della *ratio perfecta*. D'altro canto, misconoscere la stessa gerarchia implica soccombere agli elementi esterni rispetto all'essere umano: si noti, a tal proposito, che *non nostra* rinvia al livello più basso della gerarchia psicologica nominato all'inizio della lettera (*externa*).

Seneca, tuttavia, compie un passaggio ulteriore: non solo è necessario riconoscere che l'averne la ragione perfetta è la sola vera felicità, ma è importante ammettere anche che essa è condizione necessaria e sufficiente per la *vita beata* (§ 2). Il primo paragrafo, di natura sostanzialmente psicologica, è, allora, essenziale in quanto fonda teoricamente il principio etico per cui la ragione perfetta *da sola* costituisce la felicità. Poiché la nostra anima è strutturata nel modo sopra descritto, e poiché la situazione di buon funzionamento di questa coincide con il rispetto di tutte le gerarchie delineate – e il buon funzionamento della gerarchia ha come ultimo grado quello della razionalità che su tutto governa –, allora la ragione perfetta non ha bisogno di altro se non di se stessa, dal momento che, se avesse bisogno di altro, non rispecchierebbe il buon funzionamento della nostra psicologia.

Ma a cosa può portare una idea sbagliata circa la psicologia e la sua struttura gerarchica? Qual è l'elemento che alcuni possono voler aggiungere alla retta ragione non accorgendosi che, in realtà, il possederla è già la felicità?

Solo una risposta si apre davanti ai nostri occhi: il piacere (*voluptas*). Se favoriamo i livelli più bassi della gerarchia, finiamo per pervertire la scala di valori etici: alcuni filosofi compiono tale errore di giudizio (*iudicant*). Si tratta principalmente degli Epicurei.⁸⁹

Alterum illud, voluptas, bonum pecoris est: adicimus rationali inrationalis [...] Inrationalis pars animi duas habet partes, alteram animosam, ambitiosam, inpotentem, positam in adfectionibus, alteram humilem, languidam, voluptatibus deditam: illam

⁸⁹ Cf. Inwood 2005b, 40.

effrenatam, meliorem tamen, certe fortiolem ac digniorem viro, reliquerunt, hanc necessariam beatae vitae putaverunt, enervem et abiectam. Huic rationem servire iusserunt, et fecerunt animalis generosissimi summum bonum demissum et ignobile, praeterea mixtum portentosumque et ex diversis ac male congruentibus membris. [...] Prima pars hominis est ipsa virtus; huic committitur inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habilis, ut ait Posidonius. Virtus illa divina in lubricum desinit et superioribus eius partibus venerandis atque caelestibus animal iners ac marcidum adtextitur. (*ep.* 92.6; 8-10)

L'altro, il piacere, è il bene delle bestie; aggiungiamo, dunque, l'irrazionale al razionale [...]. L'elemento irrazionale dell'anima si suddivide in due componenti: una audace, ambiziosa, sfrenata, immersa nelle affezioni, l'altra vile, fiacca, dedita ai piaceri; alcuni tralasciano la prima, sfrenata, e tuttavia migliore, certo più forte e degna di un uomo e ritengono necessaria alla felicità la seconda, senza nervo e spregevole. Vi hanno asservito la ragione, e il sommo bene dell'animale più nobile lo hanno svilito e reso spregevole, facendolo diventare un impasto mostruoso di parti diverse e disarmoniche. [...] L'elemento principale dell'uomo è la virtù; a essa è unita la carne inutile e caduca, capace solo di ricevere il cibo, come afferma Posidonio. Quella virtù divina finisce in un elemento instabile e alle sue parti eccelse, degne di venerazione e del cielo, si congiunge un animale inerte e putrido. (Trad. Barone leggermente modificata)

Una volta introdotto il concetto di piacere, caratterizzato eticamente come qualcosa da non esaltare come se fosse un bene, il nostro filosofo sente l'esigenza di sviluppare ulteriormente la gerarchia: in effetti, era necessario, a questo punto, chiarire il ruolo giocato dal piacere all'interno dell'anima. Ciò testimonia, ancora una volta, la presenza di una stretta connessione tra psicologia ed etica: siccome all'inizio della lettera le gerarchie tracciate non comprendevano esplicitamente il piacere, a questo punto bisognava integrarle a partire, questa volta, da riflessioni di carattere etico. È solo in questo frangente, infatti, che veniamo a conoscenza dell'esistenza di una gerarchia anche all'interno della *irrationalis pars* dell'anima: 1) una componente *humilis, languida, voluptatibus dedita* 2) e una componente *animosa, ambitiosa, inpotens, posita in adfectionibus* (migliore della prima). Questa volta, è il sintagma *meliorem tamen* a richiamare il campo semantico della subordinazione.

Il piacere - qui evocato nel suo corrispettivo intrapsichico e connesso dichiaratamente al corpo (§ 6 *titillatio corporis*) qualche riga prima - risulta problematico poiché, alla luce di quanto detto circa la gerarchia etico-psicologica, coloro che esaltano la *voluptas* asserven-

dovi la ragione (§ 8), o almeno affiancandola ad essa (§§ 4-5), riducono l'uomo a miscuglio mostruoso. L'immagine offerta da Seneca, infatti, è il mostro Scilla. In altre parole, essi *giudicano* prioritaria la dimensione del corpo; questo, chiamato qui in causa in combinazione con i sensi (§ 7 *cuius summum bonum saporibus et coloribus et sonis constat?*), è infatti per eccellenza il luogo di esplicazione del piacere, il quale trova una certa 'risonanza' in quell'elemento irrazionale dell'anima. A questo proposito, Seneca sottolinea con forza la rilevanza del giudizio: i paragrafi successivi (§§ 11-13) sono dedicati precisamente alla centralità del ruolo del *iudicium* in relazione alla dinamica sopra esposta (§ 11 *non quia bona sunt, sed quia secundum naturam sunt, et quia bono a me iudicio sumentur*; § 13 *bonum autem futurum iudicium de illis meum, non ipsa*). Così facendo, egli dà importanza all'intenzione (*propositum*) che l'individuo stabilisce nella relazione con il corpo: sta all'anima, attraverso il suo giudizio, attribuirgli il giusto valore (§§ 11; 13). In effetti, nella parte finale della lettera (§ 33), Seneca descrive esplicitamente il *magnus labor* che l'anima deve compiere al fine di guadagnare l'*acme* della propria perfezione. Una volta raggiunto questo apice, essa riesce finalmente a giudicare con giustizia il rapporto con il proprio corpo: l'anima è *procurator* e non *amator corporis* (§ 33). È importante sottolineare che mettere al centro l'elemento del giudizio significa, innanzitutto, lasciare alla ragione la prima e l'ultima parola e, in virtù di ciò, salvaguardare la responsabilità dell'individuo verso se stesso e verso le proprie scelte. Coloro che giudicano il piacere un bene, non riconoscendo che la perfetta ragione basta a se stessa per la felicità, sono responsabili di non rispettare la corretta gerarchia psicologica ed etica.

Solo dopo l'analisi dei passi svolta, considerando l'epistola nel suo complesso, è possibile tentare di chiarire il senso dei due paragrafi più problematici (§§ 1 e 8): con l'aiuto di alcune riflessioni avanzate da due delle studiose sopra nominate (Asmis e Armisen-Marchetti), emergerà una visione dell' 'irrazionalità', elemento di così delicata comprensione nella psicologia stoica, che ben si concilia con le argomentazioni senecane, marcatamente 'moniste', del *De ira*.

Come si è accennato, Asmis (2015, 229) interpreta la componente dell'elemento irrazionale legata al piacere come una sorta di «non-rational attraction for pleasure»,⁹⁰ portando alla luce una concezione di piacere diversa dalla sua declinazione passionale e dal desiderio. In

90 Scegliamo di rinunciare a parlare di tale aspetto dell'anima nei termini, impiegati da Asmis, di 'inclinazione' o di 'attrazione' verso il piacere. Crediamo, infatti, che tale lessico sia facilmente confondibile con la teoria dell'*oikeiōsis* stoica, dottrina della quale Seneca è sostenitore (cf. *ep.* 121), proprio in polemica contro gli Epicurei che fanno del piacere il bene. In tal senso, preferiamo parlare di una sorta di 'reattività' alla *vo-luptas* (a cui occorre rapportarsi correttamente con la ragione), che trova una sua speciale collocazione nell'immagine dell'anima qui tracciata da Seneca.

effetti, l'idea di una forma di piacere naturalmente legata alle necessità della vita (*voluptatem natura necessariis rebus admiscuit*) sembra essere considerata da Seneca in *ep.* 116.3:⁹¹ la *voluptas* è qui presentata come qualcosa che si aggiunge a certe attività (*accessio*), ma non ne costituisce la cifra essenziale.⁹²

In tal senso, il problema nasce quando il piacere in questione è assunto come oggetto primario del desiderio, diventando padrone⁹³ (*suo veniat iure, luxuria est*), per tornare alla *Lettera* 92, di una *rationalis pars* che non giudica correttamente. Sulla stessa linea, troviamo alcuni interessanti passi del *De vita beata* che ruotano intorno al tema della relazione tra piacere e virtù, proprio come accade nella *Lettera* 92; si noti, tra l'altro, il comune intento polemico nei confronti degli Epicurei. Seneca sostiene, in entrambi i luoghi testuali, che piacere e virtù, non si co-implicano necessariamente; ciò è importante affinché venga mantenuta salda l'idea per cui la virtù è condizione necessaria e sufficiente per la *vita beata*.⁹⁴ All'interno della *Lettera* 92.4; 6, il filosofo afferma l'insensatezza della posizione di coloro che non si accontentano della virtù ma, legando il bene di un'anima razionale all'irrazionale, ad essa vogliono aggiungere la *voluptas*; così, in *vit.* 7.1, il filosofo sottolinea con vigore la distanza tra i due elementi in questione: *Non uideo quomodo ista tam diuersa in eandem copulam coiciantur*, o ancora: *Quid dissimilia, immo diuersa componitis?* (*vit.* 7.3). Solo la virtù va ricercata come bene; il piacere, può accadere che l'accompagni. La differenza sta tutta qui: 'può', non 'deve'. L'immagine offerta da Seneca è eloquente (*vit.* 9.2): come in un campo coltivato ogni tanto spuntano dei fiori, anche se l'intento di colui che ha seminato è di raccogliere i frutti del proprio lavoro, così il piacere si 'aggiunge' semplicemente come un fatto accessorio (*accessio*); si noti il comune impiego di *accessio*, in *ep.* 116.3 e *vit.* 9.2, per caratterizzare la *voluptas*. Rimane, dunque, responsabilità dell'individuo rapportarsi attraverso il giudizio in maniera corretta a tale dinamica.

Grazie alla suggestione di Asmis e alle considerazioni da noi sviluppate, sembra emergere una concezione di 'irrazionalità', almeno

91 La studiosa fa riferimento, oltre che a *ep.* 116.3 (Asmis 2015, 230 nota 33), anche a *vit.* 12.2. Qui Seneca distingue due tipi di piacere: uno tipico degli stolti e uno tipico dei saggi. Il piacere del saggio è misurato, pacato, poiché non è ricercato in quanto tale ma è provato solo in quanto si aggiunge, come un gioco, alle occupazioni della vita.

92 Secondo le principali dossografie di etica stoica, già nella tradizione precedente Seneca il termine piacere (*hêdonê, voluptas/laetitia*) era impiegato dagli Stoici in maniera ambigua, riferendosi ad esso per indicare una passione, cf. Cic. *Tusc.* 4.11-16; D.L. 7.114 (SVF III 400), o un indifferente, D.L. 7.102 (SVF III 117), ad ogni modo qualcosa di distinto dall'obiettivo dell'*oikeiôsis*, D.L. 7.85-6 e Cic. *fin.* 3.17-19 (SVF III 154).

93 Cf. *vit.* 8.2.

94 Cf. D.L. 7.127 (SVF III 49).

nell'aspetto legato al piacere, che non si configura come un principio opposto alla ragione o in lotta con essa. Sembra che Seneca abbia, piuttosto, tentato di rendere esplicita una sorta di 'risonanza' dell'anima umana al piacere, facendole prendere forma all'interno della sua psicologia, al fine di renderla manifesta agli occhi del lettore. Tale operazione va letta, a nostro parere, anche alla luce dell'intento polemico che fa da sfondo a tutta la lettera: offrire una valida alternativa all'impianto etico epicureo, che fa del piacere il centro nevralgico, passa anche per una speciale riflessione psicologica su di esso.

D'altra parte, Armisen-Marchetti (1989, 46 ss.),⁹⁵ come si è già potuto osservare, fa notare che l'impiego del termine *adfectio* per qualificare l'altro aspetto della componente irrazionale suggerisce che qui si tratta di qualcosa di diverso rispetto alle passioni in senso stretto, tendenzialmente indicate da Seneca con *adfectus* (Armisen-Marchetti 1989, 48).⁹⁶ Il filosofo sembra si stia riferendo a quella forma di 'reazioni' involontarie dell'anima, che precedono l'assenso, direttamente legate ad una rappresentazione impulsiva.⁹⁷ È solo grazie all'intervento della ragione, nella forma del giudizio (falso), che esse diventano passioni. Anche in questa seconda declinazione dell'elemento irrazionale sembra che Seneca non abbia in mente un principio opposto alla ragione, che possiede la sua stessa 'dignità ontologica'.

In questa direzione, si noti quanto segue. Come abbiamo mostrato in precedenza:

1. la psicologia descritta al § 1 corrisponde al buon funzionamento dell'anima, in cui l'*aliquid rationale* assoggetta tutto a sé (compreso l'*aliquid irrationale*);
2. essa fonda la considerazione etica per cui la ragione è sufficiente alla felicità e non necessita del piacere.

In altre parole, la *ratio* gerarchicamente non ha pari. Allora, e questo lo aggiungiamo noi, l'etica di chi pensa che alla perfetta ragione vada avvicinato il piacere, sta, in fondo, configurando una errata psicologia che potremmo definire (in maniera paradossalmente più calzante) 'dualista', nella misura in cui l'elemento che dovrebbe trovarsi assoggettato all'*aliquid rationale*, in realtà lo affianca.

L'analisi fin qui svolta ci permette anche di riflettere sul fatto che la polemica contro gli Epicurei qui presentata ha il fine non tanto di confutare la concezione dell'anima degli avversari, quanto, piuttosto, di opporsi alla loro proposta etica. A ben vedere, la priorità del piano etico è indicata dal fatto che la confutazione non avviene nel pri-

⁹⁵ Courtil 2015, 358, accoglie la proposta interpretativa di Armisen-Marchetti, mettendo in luce come questa si integri al tema del *dolor*.

⁹⁶ Cf. ad esempio *epp.* 57.4; 59.1.

⁹⁷ Cf. *infra* § 3.1.2.

mo paragrafo, dove è descritta la psicologia. Se l'obiettivo di Seneca fosse stato quello di contraddire un'altra psicologia, avrebbe esplicitamente attaccato gli elementi psicologici di questa.

Invece ci troviamo di fronte alla situazione in cui la vera e propria confutazione inizia al § 5, in cui leggiamo: «Certi filosofi, tuttavia, ritengono che il sommo bene si accresca, poiché non è perfetto se la sorte è contraria».⁹⁸ È in virtù dello scopo etico che la psicologia prende una certa forma: essa diviene il quadro teorico all'interno del quale si inserisce; infatti, l'incedere argomentativo di Seneca si è rivelato essere un continuo passaggio dal piano psicologico (§ 1) al piano etico (§§ 2-7), per ritornare alla psicologia (§ 8) e, infine, terminare con l'etica (§ 9 ss).

Se quindi, seguendo la logica del passo, è la psicologia che fonda l'etica - nel senso che, data una struttura dell'anima, ne derivano determinate conseguenze etiche - nella prospettiva globale è l'etica che, in un certo senso, determina la psicologia. La struttura dell'anima delineata nella *Lettera* 92, che esplicita la presenza di un elemento legato al piacere, è quella più adeguata allo scopo di Seneca in questa epistola. La 'precedenza' dell'etica sulla psicologia qui prospettata permette anche di giustificare una certa 'flessibilità' del filosofo nel servirsi di una proposta psicologica certamente più vicina nei termini a Posidonio che a Crisippo; tuttavia, se si valorizza la proposta posidoniana nella sua 'continuità' con il predecessore e se si configura l'elemento irrazionale come abbiamo proposto di fare, la riflessione psicologica senecana si mantiene comunque all'interno dell'orizzonte generale del 'monismo'.

A questo punto, la distanza tra tale complesso luogo testuale e altri passi del nostro autore di matrice più esplicitamente 'monista' risulta notevolmente ridotta, se non del tutto eliminata.

In particolare, ci riferiamo ad un passo del *De ira*, che risulta paradigmatico in rapporto a tale questione (*ira* 1.8.2-3). Fin dal capitolo precedente (7 §§ 2-4) l'intento etico risulta chiaro: suggerire l'allontanamento radicale dalle passioni sottolineando il pericolo costituito dalle stesse, poiché, una volta accolte, sono difficili da debellare. *L'optimum*, dunque, è di non permettere al processo passionale di innescarsi, contrastando dal principio i primi sintomi della passione. Tale posizione, guadagnata dal filosofo attraverso l'aperta contrapposizione ai sostenitori della *metriopatheia*, si fonda sull'assunto psicologico che l'*adfectus* non ha una sede diversa rispetto alla *ratio* (1.8.2 *Neque enim sepositus est animus et extrinsecus speculatur adfectus*). Proprio in virtù del fatto che le due condizioni psicologiche opposte, ragione e passione, sono generate all'interno del *principale* dell'anima, ed anzi, sono lo stesso *principale* nella sua migliore o peggiore

98 Trad. Barone.

disposizione, l'avvio del processo passionale è difficilmente arrestabile (1.8.3 *Non enim, ut dixi, separatas ista sedes suas diductasque habent*). L'elemento che dovrebbe contrastare tale processo, infatti, è lo stesso che subisce la trasformazione nella sua forma peggiore e ciò giustifica la mancanza della *vis* necessaria al ripristino di una situazione virtuosa (*ira* 1.8.2). Tale posizione risulta essere, a tutti gli effetti, una ortodossa forma di 'monismo psicologico', che Crisippo stesso potrebbe sottoscrivere. Si noti, in primo luogo, che l'operazione di Seneca è analoga a quella presente all'interno della *Lettera* 92: la conclusione caratterizzata eticamente 'è bene tenersi lontano dalle passioni fin dai primi sintomi' è fondata sul fatto che la nostra anima è strutturata in un certo modo; in secondo luogo, è da sottolineare la compatibilità tra la struttura dell'anima delineata all'interno della *Lettera* 92 e quella presentata nel passo del *De ira* appena menzionato. Due, in particolare, sono gli aspetti da evidenziare:⁹⁹ l'elemento, per così dire, 'spaziale' e la caratteristica della dinamica passionale. Entrambi gli *aliquid*, quello razionale e quello irrazionale, sono collocati all'interno dell'elemento principale (*ep.* 92.1), coerentemente con il passo del *De ira*. Inoltre, l'irrazionalità (declinata nella forma di *adfectiones* e *voluptas*) assume il comando solo in seguito al giudizio.

Per concludere: ciò a cui assistiamo non risulta essere, a nostro parere, né la volontà di rifondare la psicologia crisippea né una radicale evoluzione verso un dualismo di stampo platonico. Ciò che si verifica sembra essere piuttosto il tentativo senecano di rendere 'visivamente' manifesta la complessità dei processi psichici, facendo 'prendere corpo' all'anima, 'spazializzando' le sue dinamiche.

Insomma, il discorso sull'anima senecano, per essere apprezzato nella sua profondità, non va isolato dal quadro complessivo in cui è innestato, cercando erroneamente di fare di Seneca l'autore sistematico di un trattato scientifico sull'anima.

⁹⁹ Un terzo elemento, che non emerge dal passo citato ma che vede un'ampia trattazione all'interno del *De ira*, sono le *propatheiai*, ovvero le reazioni involontarie, prese in considerazione anche nell'analisi di *ep.* 92, causate da una rappresentazione impulsiva.

2 Il funzionamento dell'anima: conoscenza, azione, ragione e volontà

Sommario 2.1 La conoscenza e l'azione. – 2.2 La rappresentazione e l'assenso. – 2.3 Le prenozioni: innatismo senecano?. – 2.3.1 La prenozione di bene: la *Lettera* 120. – 2.3.2 La prenozione di dio: la *Lettera* 117. – 2.4 L'impulso. – 2.5 *Ratio* e *ratio perfecta*. – 2.5.1 *Ratio* e sensi: l'anima dell'uomo e l'anima dell'animale. – 2.5.2 La stabilità e l'armonia della *ratio perfecta*. – 2.6 *Voluntas*. – 2.6.1 Dall'animale al saggio: la *voluntas* che accompagna il vivente.

2.1 La conoscenza e l'azione

La complessa struttura dell'anima umana è presa in considerazione da Seneca, così come si evince dall'analisi della *Lettera* 92 e dal *De ira*, non solo nelle sue componenti ma anche, e forse soprattutto, nelle *relazioni dinamiche* che interessano codeste componenti. Il buon funzionamento dell'anima coincide con la piena esplicazione di quell'aspetto della stessa che la caratterizza in senso proprio: la ragione. In questa direzione la *ratio*, nella sua forma perfetta, entra a far parte a pieno titolo della definizione di *vita beata*.¹ Quest'ultima è illustrata, all'interno della *Lettera* 92,² a distanza di poche righe, come:

¹ Sulla relazione tra *vita beata*, *summum bonum*, *sapientia* e *telos* si veda il paragrafo dedicato alla nozione di *voluntas*.

² Si noti che la definizione di felicità fornita nei primi paragrafi di *ep.* 92 si aggiunge, completando il quadro d'insieme, alle caratterizzazioni sviluppate, ad esempio, all'interno del *De vita beata*; tale operazione va letta alla luce dell'attenzione che Seneca pone, nella formulazione delle definizioni, al contesto di riferimento. In questo caso, visto il contesto fortemente caratterizzato dal discorso psicologico, la *vita beata* è con-

1. *ratio perfecta* (§ 2);
2. *securitas e perpetua tranquillitas* (§ 3).

Si crea, in questo modo, una definizione complessa e composta da più elementi che si integrano vicendevolmente offrendo della medesima questione sinfoniche descrizioni prospettiche.

Ma in cosa consiste la *ratio perfecta*? Come si conquista lo stato di *securitas e perpetua tranquillitas*?

Innanzitutto, va sottolineato che, in linea generale, quando si parla di *ratio perfecta* nell'individuo, il riferimento è a quella disposizione d'animo stabile e corporea (in quanto l'anima è corporea) che è la virtù: *virtus autem nihil aliud est quam animus quodam modo se habens* (ep. 113.2).³ Nella caratterizzazione di tale stato un ruolo primario è giocato dalla conoscenza, che deve assumere la forma stabile, completa e duratura della *scientia*.⁴ Seneca è chiarissimo in proposito: la virtù perfetta (ad esempio: ep. 31.8 *perfecta virtus*) è associata a una forma di sapere. Essa è possibile grazie alla conoscenza del

trassegnata dalla ragione nella sua forma perfetta, che porta con sé uno stato di *securitas e tranquillitas*.

3 Il riferimento è, ancora una volta, alla categoria stoica del *pôs echon*. Si veda, a tal proposito Wildberger 2006a, 90-1. La studiosa mette in luce la scelta senecana di parlare della virtù come di una certa disposizione dell'anima scegliendo di non conferirle lo statuto di *animal* (ep. 113.3) inteso come essere vivente dotato di una sua autonomia ontologica. L'opposizione tra queste due posizioni, osserva la studiosa (91), sembra superata nella misura in cui Seneca ammette (§24) che si possa considerare un senso in cui le virtù sono 'animali', ovvero se le si intende come modi diversi di essere di quell'animale che è l'anima.

4 Il processo di acquisizione della conoscenza che raggiunge, infine, una forma stabile e armonica è presentato da Seneca anche in ep. 84.6-10 attraverso due efficaci immagini: quella della digestione (sviluppata sulla stessa linea anche in ep. 2.3) e quella del coro. All'interno della lettera in questione il filosofo si preoccupa di suggerire al suo interlocutore il giusto metodo di apprendimento: esso deve avvenire tramite un processo di assimilazione del sapere e non un semplice accumulo. Come, grazie alla digestione, il nutrimento del corpo è garantito da un processo naturale di trasformazione del cibo in energia, così il nutrimento dell'anima deve avvenire grazie a una rielaborazione ed assimilazione dei contenuti appresi. Ciò che Seneca qui auspica è una sorta di processo di 'sintesi'. A questo punto della narrazione l'immagine del coro aiuta il filosofo a esplicitare l'armonia che auspica per la nostra anima: all'interno di un coro convivono voci diverse, acute, basse, maschili e femminili, strumenti musicali, ma ciò che ne risulta è un suono armonico; allo stesso modo il sapere eterogeneo che caratterizza la nostra anima deve risultare armonico. Queste immagini sottolineano tre aspetti della questione: (1) L'immagine della digestione suggerisce una certa spontaneità, naturalezza, del processo di immagazzinamento del sapere nel sistema che è la scienza (come naturale è la digestione: § 6 *Quod in corpore nostro videmus sine ulla opera nostra facere naturam*); (2) La stessa immagine, poi, sottolinea la necessità che tale 'costruzione' avvenga in maniera non semplicemente accumulativa ma saldamente articolata (come la digestione non lascia intero il cibo: § 6 *non patiamur integra esse, ne aliena sint*); (3) Il coro evoca la giusta relazione che tra le varie forme di conoscenza deve esistere affinché vi sia armonia e stabilità (come la melodia del coro, pur essendo composta da più elementi, è armonica: § 9 *non vides quam multorum vocibus chorus constet? unus tamen ex omnibus redditur*).

mondo e delle cose «divine e umane»⁵ (*ep.* 31.8) o, come afferma altrove, grazie alla *scientia* «del bene e del male» (*ep.* 88.28).⁶

Che la *scientia* sia la condizione necessaria per la virtù, per la ragione perfetta, anzi che coincida, in fin dei conti con essa, fa sì che solo colui che ne è in possesso può, in maniera continuativa (non occasionale), formulare giudizi corretti sulla realtà e agire in maniera virtuosa nel mondo. In effetti, anche le azioni e le passioni sono il risultato dell'assenso dato a un certo tipo di rappresentazione e sono immediatamente legate al valore veritativo, presunto o reale, di un certo giudizio ad esse correlato. In tal senso, il meccanismo tipico della conoscenza non ha solo dei risvolti che si collocano sul piano epistemologico ma presenta anche una chiara valenza etica; gli impulsi che generano le azioni (e gli assensi ad essi correlati) si configurano, in fin dei conti, come una risposta a certe rappresentazioni. In questa direzione, è importante sottolineare che la *scientia* alla quale Seneca fa riferimento non è una forma di contemplazione puramente teorica e avulsa dalla dimensione pratica.⁷ Il saggio stoico, insomma, va considerato tale non solo nella misura in cui conosce la verità ma anche in quanto si comporta, agisce, secondo verità/secondo natura/secondo ragione.⁸

Risulta essenziale, a questo punto, approfondire, attraverso le parole di Seneca, il meccanismo psicologico che coinvolge l'anima nei momenti della conoscenza e dell'azione attraverso l'analisi delle tre 'facoltà'⁹ – la rappresentazione, l'assenso e l'impulso – passando attraverso l'intricata questione delle prenozioni di bene e di dio. Tale approfondimento sarà necessario per comprendere al meglio la

⁵ Sulla stessa linea *ep.* 89.5. Ricordiamo che tale definizione di saggezza è una definizione tipicamente stoica; cf. S.E. M. 9.13 (*SVF* II 36).

⁶ Le due definizioni, pur andando nella medesima direzione di mostrare che la virtù coincide con la forma più stabile e sistematica di sapere, pongono l'accento su due aspetti leggermente diversi della questione. Da una parte, è messa in rilievo, attraverso il riferimento alle cose «divine e umane», l'onnicomprendività della conoscenza propria del saggio; dall'altra, «scienza del bene e del male» mette in evidenza piuttosto la natura etica del contenuto di tale sapere, coerentemente con gli interessi senecani.

⁷ A tal proposito risulta molto chiara *ep.* 94.45. Seneca qui divide la virtù in due parti (*in duas partes virtus dividitur*). Una più contemplativa, per così dire, teorica; l'altra più pratica, legata all'azione virtuosa.

⁸ Wildberger 2014, 309-10 insiste sul valore pratico della scienza mettendo in rilievo il fatto che il tipo di sapere che costituisce la virtù ha un forte impatto pratico nella misura in cui si configura come una conoscenza dei valori, un sapere che trasforma la mente e che determina le nostre volizioni (cf. in particolare *ep.* 95.56).

⁹ Si noti che il termine 'facoltà' (*dunamis*) dell'anima è ambiguo in quanto attestato in un limitato numero di testimonianze, ad esempio Iamb. *apud* Stob. *Ecl.* 1.49.33, p. 367, 17-22 Wachsmuth (*SVF* II 826). Altre testimonianze sembrano andare nella direzione di definire, ad esempio, la rappresentazione come un'"alterazione" dell'anima: cf. D.L. 7.50 (*SVF* II 55). Cf. su questo tema Tieleman 2003, 38 e Gourinat 2017, 30 note 2 e 3.

formazione e il funzionamento della *ratio* e la sua relazione con la *ratio perfecta*, che abbiamo visto emergere come elemento principale dell'anima, grazie dall'analisi della *Lettera* 92 e del *De ira*.

2.2 La rappresentazione e l'assenso

Come anche M. Graver ha sottolineato (Graver 2014, 264), Seneca non si occupa in maniera esplicita e sistematica di approfondire le nozioni in questione dal punto di vista strettamente fisico o epistemologico. Nonostante ciò, egli dimostra una certa conoscenza generale della dottrina scegliendo di dedicarsi con più attenzione alle implicazioni che tali nozioni generano in campo etico. Per questo motivo notiamo che Seneca maggiormente mette in evidenza i tratti della teoria della rappresentazione e dell'assenso più direttamente connessi all'azione e alla passione, col proposito di chiarirne le premesse epistemologiche necessarie a fondare la proposta etica.

La rappresentazione (*phantasia*) è una delle cosiddette 'facoltà' dell'anima insieme all'assenso e all'impulso: essa assume un ruolo primario¹⁰ nelle dinamiche della conoscenza e dell'azione in quanto è il primo dei vari momenti che le compongono. In tal senso, la *phantasia* si costituisce, in linea generale, come il processo attraverso cui le cose ci appaiono.¹¹

Tradizionalmente, esistono almeno due concezioni di *phantasia* nella scuola stoica: una risalente al fondatore della scuola, Zenone – poi interpretata in maniera letterale dall'allievo Cleante –, e l'altra, a correzione dell'operazione cleantea, proposta da Crisippo.¹²

La prima fa corrispondere alla rappresentazione un' 'impressione' (*tupôsis*) nell'anima.¹³ A essa è associata l'immagine, di platonica memoria,¹⁴ dell'impronta lasciata dal sigillo sulla cera. La principale critica sollevata da Crisippo a tale modello esplicativo è l'impossibilità di rendere conto della 'stampa' di più rappresentazioni allo stesso tempo poiché la forma assunta dall'anima dopo la 'registrazione' di una prima *phantasia* escluderebbe la sovrascrittura di un'ulteriore forma che, al contempo, conservi anche la prima e non si sostituisca semplicemente ad essa.¹⁵ A causa di tali limiti, all'immagine della ce-

10 A proposito dell'importanza della rappresentazione si veda D.L. 7.49 (*SVF* II 52).

11 Cf. Gourinat 2017, 50.

12 Si veda, a questo proposito, ad esempio, Hankinson 2003, 62 e Gourinat 2017, 51-3.

13 Cf. a questo proposito S.E. *M.* 7.236 (*SVF* I 58).

14 Per una ricostruzione della derivazione platonica dell'immagine impiegata da Zenone, si veda Ioppolo 1990, 438-9.

15 Cf. a questo proposito S.E. *M.* 7.227-31 (*SVF* II 56).

ra e del sigillo è affiancata la nuova definizione crisippea che vede la rappresentazione piuttosto come 'alterazione' o 'modificazione'¹⁶ (*heteroiôsis*) dell'elemento principale dell'anima.¹⁷ Tale chiarificazione, in effetti, è più efficace nello spiegare la molteplicità contemporanea delle rappresentazioni e, allo stesso tempo, mantiene saldo il carattere fortemente fisico del processo rappresentativo.

Seneca non definisce esplicitamente la rappresentazione, che traduce con *species*,¹⁸ tuttavia il suo linguaggio presenta una qualche familiarità con il linguaggio crisippeo dell'alterazione/modificazione piuttosto che con quello della 'impressione'; in questo modo, l'accento è posto sul 'movimento' caratteristico del processo.

All'interno della già citata *Lettera* 57 il filosofo descrive una sua personale esperienza: l'attraversamento di un tunnel buio e polveroso. Il lessico impiegato al fine di descrivere il contesto in cui ciò accade è fortemente caratterizzato dal riferimento ai sensi coinvolti, ed evoca così implicitamente la dimensione della *phantasia*: il buio che impedisce di vedere il cammino, la polvere che si solleva quasi in un turbine e gli cade addosso (*ep.* 57.2). Seneca si riferisce probabilmente, in maniera più generale, alla reazione psichica nel suo insieme (associata certamente alla percezione del buio e della polvere e alle reazioni involontarie), ma l'aspetto più interessante è che lo fa nei termini di una *mutatio* dell'anima (cf. *ep.* 57.6). Insomma, l'evento psichico che si arresta allo stadio della rappresentazione – proprio questa caratteristica lo differenzia infatti dalla *perturbatio* vera e propria – è espresso attraverso il lessico dell'alterazione/modificazione.

La rappresentazione umana è una 'rappresentazione razionale'¹⁹ (*phantasia logikê*). Tale «mere thought» (Graver 2014, 259)²⁰ ha la primaria caratteristica di poter essere tradotto in un discorso in grado di rendere manifesto il contenuto della rappresentazione stessa. Che questa proprietà appartenga esclusivamente al genere umano, in quanto il solo a essere dotato di linguaggio, è sottolineato da Seneca in *ira* 1.3.6. In questo contesto il filosofo esclude che gli animali possano provare passioni vere e proprie – passioni che, come è noto, hanno inizio con una rappresentazione impulsiva – facendo leva

16 Cf. Gourinat 2017, 53.

17 Cf. S.E. M. 7.230-1 (*SVF* II 56).

18 Graver 2014, 264 nota 26, sottolinea che *species* a volte assume anche il significato di «false seeming», 'falsa apparenza'. A tal proposito Armisen-Marchetti 1996, 82, fa notare che la scelta di impiegare il termine *species* – invece di mutuare *visum* da Cicerone, ad esempio – va nella direzione, da una parte, di giocare con l'ambiguità di un termine che suggerisce, allo stesso tempo, anche il potenziale carattere ingannevole delle rappresentazioni e, dall'altra, di mantenersi vicino alla lingua comune per comunicare con maggiore efficacia all'interlocutore.

19 Cf. a questo proposito S.E. M. 7.221; 8.70 (*SVF* II 187).

20 Cf. anche Ioppolo 1990, 437.

proprio sull'assenza di un linguaggio chiaro e articolato: perciò sono definiti *muta animalia*.²¹

Questo 'esprimibile' (*lekton*)²² affianca la rappresentazione razionale ma non è identico a questa. Infatti, se la prima è un processo corporeo, il secondo viene appunto definito, nel sistema stoico, come un 'incorporeo'. Seneca stesso si dimostra consapevole di tale distinzione, in questo modo (*ep.* 117.13):

[...] tamquam video Catonem ambulantem: hoc sensus ostendit, animus credidit. Corpus est quod video, cui et oculos intendi et animum. Dico deinde: Cato ambulat. Non corpus' inquit 'est quod nunc loquor, sed enuntiativum quiddam de corpore, quod alii effatum vocant, alii enuntiatum, alii dictum [...]'.²³

"[...] vedo passeggiare Catone: è ciò che mi mostrano i sensi, l'anima vi crede. È il corpo che vedo e ad esso sono rivolti occhi e anima. Poi dico: Catone passeggia. Ora non parlo del corpo" si continua, "ma di qualcosa che è enunciativo del corpo: alcuni lo chiamano 'enunciato', altri 'proposizione', altri 'sentenza' [...]". (Trad. Barone leggermente modificata)

L'organo di senso²³ coinvolto nel processo conoscitivo, in tal caso, è la vista:²⁴ *vedo* Catone passeggiare (*video Catonem ambulantem*). Il sen-

²¹ Cf. Graver 2014, 265.

²² Sull'importanza del *lekton* in rapporto alla *phantasia* di veda Inwood 1985, 42-3 e, più recentemente, Alessandrelli 2013. Per un approfondimento delle originali considerazioni senecane sul tema del *lekton* cf. Armisen-Marchetti 2014.

²³ Gazzarri 2020, 156-64, dedica interessanti riflessioni alla relazione tra il tema dei sensi e l'uso di metafore che li coinvolgono. Lo studioso mostra, grazie all'analisi delle metafore definite «intersensorial» (158), la centralità della vista e del tatto nel dettato senecano. Tutti gli altri sensi sono ad essi ricondotti (ad esempio, il suono riconfigurato in termini di vista o il gusto in termini di tatto, 159-60). Vale forse la pena sottolineare maggiormente in questo contesto quanto la scelta senecana di porre al centro la vista (per la quale si rinvia alla nota successiva) e il tatto possa disvelare una consapevolezza della natura profondamente 'tattile' ma anche 'visiva' del processo conoscitivo stoico. In particolare, come sottolinea Gourinat 2017, 51, la *phantasia* stoica è ben compresa se pensata attraverso l'immagine del tatto, cf. sulla stessa linea Ioppolo 1990, 439, con particolare attenzione alla versione di Zenone.

²⁴ La vista è spesso nominata da Seneca in combinazione con l'immagine della luce (si veda su questo Armisen-Marchetti 1989, 131-2). Tale scelta non stupisce se pensiamo alla tradizionale associazione tra luce/conoscenza e ignoranza/oscurità, tipica del mondo classico (in *primis* con Parmenide ma soprattutto con Platone, cf. Snell 1963, 20-4; Napolitano Valditara 1994, 157 e in seguito anche con Lucrezio, cf. Gazzarri 2020, 106-7). La scelta senecana risulta ancora più significativa sulla base del fatto che già i primi Stoici, seguendo le orme di Aristotele (cf. *de An.* 3.3.429a2-4), associavano l'origine della *phantasia* alla luce (*phôs*) per la sua funzione di 'illuminare' se stessa e il suo oggetto: cf. S.E. M. 7.162-3 (*SVF* II 63); di questo Seneca si dimostra consapevole. Emblematica è l'aspra critica messa a punto in *ep.* 88.45, contro coloro

so della vista invia all'elemento principale dell'anima l'informazione circa l'oggetto 'Catone' che, proprio in quanto oggetto di conoscenza, è un corpo. La rappresentazione razionale di Catone che passeggia è un processo fisico che coinvolge sia l'oggetto della conoscenza in quanto corpo sia il mio *pneuma* psichico corporeo: è la corporeità di entrambi che permette che uno agisca sull'altro. D'altro canto, l'enunciato che si accompagna alla mia rappresentazione di Catone in movimento non è, stando agli Stoici, a sua volta un corpo poiché, nel pronunciare 'Catone passeggia', sto esprimendo, riporta Seneca, nella forma di un 'enunciato', di una 'proposizione' o di una 'sentenza', ciò che è esprimibile del contenuto della rappresentazione.²⁵

In questo senso, risulta fondamentale l'interazione che si instaura lungo l'intero processo tra l'oggetto, i sensi - che ricordiamo essere cinque delle otto parti dell'anima - e l'*hégemonikon* il quale, come un re, è deputato all'elaborazione del materiale apportato dai suoi nunzi (i sensi),²⁶ al fine di formare una rappresentazione e una sensazione, nel caso della rappresentazione sensibile.²⁷

che si occupano di studi inutili e coloro che sono scettici sulla possibilità di una qualsiasi forma di conoscenza. Se i primi non danno luce agli occhi per indirizzarli verso la verità (*non praeferunt lumen per quod acies derigatur ad verum*), i secondi addirittura li tolgono (*oculos mihi effodiunt*). Il filosofo di Cordova però non si limita ad associare l'immagine della vista/luce alla verità, disvelandola così nella sua ambiguità. Proprio come la rappresentazione può ingannare l'essere umano facendogli credere il falso (e richiede per questo un'attiva partecipazione del soggetto percipiente), così l'apparente luccichio delle cose ci fa credere, ingannandoci, che esse siano beni (si pensi a Seneca del *De tranquillitate animi*). In *ep.* 21.2, è Seneca stesso a chiarirci la differenza *inter splendorem et lucem*: il primo brilla di luce riflessa (come l'apparenza), la seconda ha la propria origine in se stessa (come la verità). Lo splendore, il luccichio delle cose del mondo è dunque inaffidabile, sempre instabile, poiché dipende dalla fonte che lo illumina e non da sé (come l'anima di colui che saggio non è), mentre la luce resta salda e sicura (come l'anima del saggio). Sul tema della vista nella prosa senecana si veda Solimano 1991.

25 Cf. Gourinat 2017, 67.

26 L'immagine del re e dei nunzi è utilizzata da Calcidio: Calc. *in Tim.* c. 220 Waszink (*SVF* II 879). Seneca mostra una certa consapevolezza dell'uso di tale immagine da parte dei maestri stoici, se pur in un contesto diverso, quando impiega la doppia metafora dell'anima re/tiranno (*ep.* 114.23-4). Un'ulteriore immagine, nominata sempre nello stesso testo di Calcidio che riporta il pensiero di Crisippo, è quella dell'anima simile ad un ragno che si pone nel mezzo della ragnatela per avere il controllo e la sensibilità attraverso i fili che la costituiscono al fine di accorgersi delle proprie prede. Entrambe le immagini ben veicolano, allo stesso tempo, sia la posizione di comando dell'elemento principale sul resto dell'anima sia la coerenza della collaborazione tra sensi e *hégemonikon*.

27 Sulla collaborazione che si instaura tra i sensi, l'oggetto e l'elemento principale dell'anima nella dinamica della conoscenza si vedano Sandbach 1971a e Frede 1987, 154. Esistono, in base a varie testimonianze, per esempio: D.L. 7.52 (*SVF* II 87); S.E. M. 8.56-60 (*SVF* II 88), alcune rappresentazioni razionali che non passano direttamente per la mediazione degli organi di senso: sono le cosiddette rappresentazioni o nozioni non sensibili/mentali; queste si formano attraverso una serie di processi mentali (come, ad esempio, la somiglianza, l'analogia, la composizione, la diminuzione) operati

La rappresentazione non è che il primo momento di un processo ben più complesso e articolato: una volta formulata una certa *phantasia* ritenuta valida è necessario confermarla (o sospendere la conferma in caso di incertezza) poiché solo grazie all'assenso (*sunkatathesis*),²⁸ che Seneca traduce con *adsensus* o *adsensio* (come già aveva fatto Cicerone),²⁹ la mera rappresentazione si può trasformare in qualcosa di effettivo: nel caso delle rappresentazioni comprensive³⁰ (*phantasiai katalêptikai*) in comprensione (*katalêpsis*, e poi in scienza),³¹ nel caso di semplici rappresentazioni razionali (in certi casi anche impulsive: *phantasia hormêtikê*) in giudizi (e impulsi).³² Le caratteristiche della comprensione o dell'azione dipendono non solo dalla qualità della stessa rappresentazione, ma anche dall'assenso che ad essa si dà. Infatti, se la *species* presenta un certo carattere di passività³³ nella misura in cui l'anima si ritrova, in qualche modo, a ricevere ciò che si presenta, l'assenso, al contrario, è l'elemento atti-

dall'elemento principale dell'anima. Si veda, in *ep.* 58.15, il classico esempio dei giganti e dei centauri, associato tradizionalmente alla costruzione per analogia. Cf. su questo tema Armisen-Marchetti 2014, 221-2. Si veda *infra* § 2.3 per una specifica modalità di formazione della prenozione di bene.

28 Per la nozione di assenso negli Stoici antichi si veda Plu. *Stoic. rep.* 47.1056e-1057a (*SVF* II 993).

29 Si veda, a titolo di esempio, l'uso di tale terminologia all'interno del *De Fato*.

30 La traduzione di questa espressione è problematica, come sottolinea Hankinson 2003, 60 nota 1. Lo studioso sceglie di tradurre l'aggettivo con «grasping» preferendolo a «graspable» poiché in tal modo si conserva il valore attivo di tale rappresentazione *attraverso* la quale abbiamo una comprensione. Sulla stessa linea, Sandbach 1971a, 14, sottolineando l'ambiguità dell'aggettivo *katalêptikê*, che potrebbe alludere sia a una rappresentazione che 'può essere presa' (senso passivo) sia ad una rappresentazione che 'riesce a prendere' (senso attivo), sceglie di prediligere il senso attivo del processo interpretando la rappresentazione comprensiva come quella associata al processo (attivo, dunque) del comprendere. Sulla rappresentazione comprensiva e sul suo ruolo nell'epistemologia stoica si vedano Annas 1990; Frede 1999a; Alesse 2018a.

31 Cf. Cic. *Luc.* 144-5.

32 Le azioni e le passioni sono legate al giudizio (*iudicium* nel latino di Seneca) che concerne la verità o la falsità di proposizioni assiologiche. In particolare, le passioni sono, secondo la concezione crisippea, dei giudizi di valore errati (cf. Ioppolo 1995, 27).

33 Ioppolo 1990, 435 specifica che la 'passività' delle rappresentazioni va intesa nel senso che esse sono strettamente legate agli oggetti che impattano sull'elemento principale dell'anima. La studiosa inoltre associa (435-6), con ragione, il binomio attività/passività anche alla celebre immagine zenoniana, riportata da Cicerone, della mano. Il processo dinamico della conoscenza così esposto disvela la diversa natura di rappresentazione (passiva, nel senso già specificato) e assenso (attivo in quanto volontario). Per approfondire la considerazione di Ioppolo potremmo suggerire che l'aspetto legato alla passività è segnalato dal fatto che, in un primo momento, la mano si presenta come completamente aperta e distesa, in una posizione di accoglienza piuttosto che di azione. I passaggi successivi, a partire dall'assenso, al contrario, mostrano una certa attività che si qualifica come un movimento di 'stabilizzazione' della conoscenza, fino ad arrivare al massimo grado di solidità dato dalla 'mano della scienza' che tiene ancora più fermo e chiuso il 'pugno della comprensione'.

vo³⁴ su cui abbiamo pieno potere;³⁵ è il nostro strumento decisionale, poiché ci permette di confermare o meno 'l'accoglienza' iniziale data alla rappresentazione. In tal senso, la *phantasia* presenta uno stretto legame con l'esterno da cui, in qualche modo, dipende nella misura in cui siamo chiamati a rappresentarci le cose del mondo con cui ci relazioniamo e che ci succedono.³⁶ L'assenso, al contrario, dipende da noi. Esso si configura come il mezzo attraverso cui diciamo qualcosa come: 'Sì, le cose stanno proprio così' (conoscenza) oppure: 'Sì, è opportuno fare x' (azione/passione). Precisamente in questo senso Seneca afferma (*ep.* 113.18):

Quid sit adsensio dicam. Oportet me ambulare: tunc demum ambulo cum hoc mihi dixi et adprobavi hanc opinionem meam; oportet me sedere: tunc demum sedeo.

Ecco cos'è l'assenso. Devo camminare: camminerò solo quando lo avrò detto a me stesso e avrò approvato questa mia idea; devo sedermi: mi sederò solo alla fine di questa trafila. (Trad. Barone)

Le azioni del camminare o del sedersi si verificheranno solo dopo l'approvazione' (*adprobavi*), dopo la conferma - nella forma di un 'dire a me stesso' (*mihi dixi*) - che tale azione è opportuna (*oportet*). Si comprende, allora, la necessità e la delicatezza di questo momento poiché, ad esempio nel caso dell'impulso, è proprio l'assenso che ne attiva l'effettività. In questa direzione, nella sezione del *De ira* (*ira* 2.22.2)³⁷ dedicata alle tecniche per prevenire lo sviluppo della passione più temuta, leggiamo l'invito senecano a mantenersi saldamente in guardia fin dalle prime fasi della potenziale attivazione del processo passionale: cioè fin dalla rappresentazione³⁸ dell'offesa ri-

34 Cf. S.E. M. 7.237.

35 Cf. Cic. *fat.* 40-5 (*SVF* II 947) e *ac. post.* 1.40 (*SVF* I 61).

36 Sia nel caso delle rappresentazioni che dipendono in maniera diretta dai sensi, sia nel caso delle rappresentazioni non sensoriali, in cui cioè i sensi non hanno ruolo causale, la dipendenza dal mondo esterno è evidente. Le rappresentazioni mentali, costruite attraverso le operazioni dell'elemento egemonico dell'anima, infatti, sono composte a partire da dati che provengono, in ultima istanza, dalla nostra conoscenza sensibile del mondo.

37 Si veda, in proposito, il commento di Ramondetti 1999, 326 nota 22. Si veda, inoltre, Malaspina 2021a, 181.

38 Va sottolineato, quale caso paradigmatico, l'uso ambiguo che Seneca fa del linguaggio epistemologico della rappresentazione in questo contesto (*ira* 2.22.2). *Opinio* sembra significare 'rappresentazione' (*species*) più che 'opinione' in senso stoico. Ciò è confermato dal fatto che il consiglio senecano di non aderire affrettatamente ad essa suggerisce che l'*opinio* rappresenti, piuttosto, la fase preliminare all'assenso e non quella successiva, che, stoicamente, corrisponderebbe alla *doxa*, cioè all'opinione. Seneca mostra la stessa ambiguità nell'utilizzo dei termini, in *ira* 2.2.2, quando vuole dif-

cevuta. Non bisogna credere facilmente (*non facile credendum est*) a ciò che appare (cioè: dare l'assenso), anche nel caso in cui la verità (che in realtà è solo parvenza di verità) sembra manifestarsi in maniera chiara:³⁹ *ne apertis quidem manifestisque statim accedendum*. Infatti, una volta confermata la *phantasia*, il processo è innescato. Tale cautela dipende da ciò che T.H. Irwin (1998, 221) chiama «fresh assent», ossia il pericolo dell'eventualità di un assenso precipitoso dato a una rappresentazione che *riteniamo* vera.⁴⁰ Ciò avviene, sostiene lo studioso, principalmente per due motivi collegati tra loro (221-2)⁴¹ e che ci sembra siano presenti, più o meno esplicitamente, anche nelle parole di Seneca. Il primo motivo è di ordine, per così dire, temporale e rimanda alla velocità con la quale 'rispondiamo' allo stimolo esterno, spesso causata dal carattere improvviso della rappresentazione. Il secondo motivo è legato, piuttosto, alla superficialità con cui approcciamo le cose del mondo, a causa della quale non verifichiamo la nostra prima impressione. All'interno del passo succitato (2.22.2) Seneca sembra aver in mente entrambi gli aspetti della questione, presentati nella loro intima connessione: la facilità (*facile*) con la quale rischiamo di aderire a ciò che ci si para dinanzi sembra porre l'accento sul fattore della superficialità, mentre l'attesa necessaria (*dandum semper est tempus*) affinché la verità si manifesti (*ueritatem dies aperit*) evoca, con maggiore evidenza, l'elemento temporale. Aggiungeremmo anche un ulteriore aspetto della questione che ci sembra emergere dal passo senecano quando si parla di 'apparenza di vero': il potere persuasivo delle cose.⁴² Esso,

ferenziare le passioni dalle pre-passioni e definisce queste ultime: *primus ille ictus animi ponendus est qui nos post opinionem iniuriae mouet*. È chiaro che, anche in questo caso, *opinio* è utilizzato come sinonimo di *species* in quanto in relazione ai moti involontari e non a quelli volontari (cf. su tale scelta lessicale Torre 2021a, 96-7). Nello stesso contesto (*ira* 2.22.2), invece, *species*, solitamente impiegato per indicare una rappresentazione, è utilizzato dal filosofo per indicare una 'falsa apparenza'.

39 Crediamo che tale osservazione suggerisca la consapevolezza che Seneca aveva della differenza tra le rappresentazioni comprensive, che sono realmente chiare e distinte, e quelle persuasive, che appaiono come chiare ma traggono in inganno (cf. su questo tema Wildberger 2006b, 91).

40 L'aspetto più problematico dell'assenso precipitoso – che non emerge esplicitamente dalle parole di Seneca ma ne costituisce lo sfondo teorico – è che il processo conoscitivo non avviene tramite l'acquisizione di conoscenze isolate tra loro. Ogni nuova comprensione deve essere messa a confronto con quelle già guadagnate, per verificarne l'eventuale contraddittorietà. Si ricordi, infatti, che la scienza è un sistema complesso, saldo ed articolato di comprensioni ben armonizzate tra loro. Il rifiuto di una rappresentazione non chiara attraverso la negazione dell'assenso conserva intatte quelle che già sono immagazzinate (cf. Ioppolo 1995, 45).

41 Irwin 1998, 221 lo esprime in questi termini: 1) «we yield immediately to our first impressions of how things are»; 2) «we have not questioned the truth of the suggestion made by the impression» (222).

42 Si veda Tieleman 2003, 108.

in un'anima debole e instabile, fa subito breccia, come in un corpo malato il minimo stimolo provoca una malattia.⁴³

Un simile invito alla verifica della veridicità della rappresentazione lo scorgiamo anche in campo prettamente conoscitivo grazie all'evocazione del classico esempio della rappresentazione falsa: il bastone che, immerso nell'acqua, appare spezzato nonostante non lo sia. L'obiettivo di Seneca, nella *Lettera* 71.24, è quello di contrapporsi a coloro che giudicano virtuose solo le azioni che essi stessi riescono a compiere, giudicando non virtuoso ciò che non son in grado di fare. In questa prospettiva, è posta al centro dell'interesse l'azione in sé, da cui costoro si tengono lontani, non il suo effettivo essere o meno virtuosa; secondo il filosofo, essi non giudicano *magno animo* tali azioni a causa della loro debolezza. È proprio a questo punto che l'immagine del bastone riflesso nell'acqua ci aiuta a comprendere il messaggio: il bastone, in verità, non è spezzato, ma noi lo percepiamo come se fosse spezzato. Certo, le condizioni in cui il bastone si trova (immerso nell'acqua) sono elementi che possono facilmente indurre in errore, in quanto deformano la rappresentazione dell'oggetto; tuttavia il saggio, giudicando *magno animo*, non si precipiterà nel dare l'assenso ma verificherà che la propria *phantasia* corrisponda al vero. Solo la chiarezza dell'indagine lo porterà realmente a giudicare correttamente. Seneca riesce abilmente a collegare le due considerazioni precedenti (sulle azioni virtuose e sul ramo) grazie ad un'efficace formula: l'importante non è il *quid* (cosa appare) ma il *quemadmodum* (come) del nostro sguardo. In entrambi i casi le cose non sono come sembrano: occorre verificare che le rappresentazioni, dell'azione e del ramo, siano vere e si deve dare l'assenso solo in questo ultimo caso.

È dunque in virtù della natura dell'anima del saggio⁴⁴ (il *magnum animus* già menzionato) – che per definizione non commette errori⁴⁵ – e in virtù della natura della rappresentazione comprensivi-

43 Il quadro teorico di riferimento è qui la dottrina delle cause già sviluppata dalla scuola stoica, cf. Cic. *fat.* 41-2 (*SVF* II 974), e che risulta particolarmente significativa quando il contesto di riferimento è quello della passione. Seneca stesso, all'interno della *ep.* 87.31, prende posizione sulla teoria causale, dichiarandosi dalla parte della proposta di Posidonio: «Più giusta, a mio parere, è la tesi di Posidonio: egli afferma che la ricchezza causa il male, non perché sia essa stessa a produrlo, ma perché spinge gli altri a farlo. Una cosa è la causa efficiente (*causa efficiens*), che di necessità provoca direttamente il male, un'altra è la causa antecedente (*praecedens*). La ricchezza è la causa antecedente [...]» (Trad. Barone). La causa antecedente, esterna a noi (dunque indipendente dalla nostra volontà), si configura qui come primo stimolo, più o meno allettante, più o meno persuasivo, che contribuisce allo sviluppo della passione; tuttavia la vera causa (l'unica responsabile) è la nostra anima che, attraverso l'assenso, cede o meno a quello stimolo. Si veda l'esustivo commento di Ioppolo 1994, 4533-8 e Wildberger 2006a, 533 nota 249; 933 nota 1529.

44 Può accadere che anche colui che saggio non è abbia delle rappresentazioni comprensive (necessarie al progresso, cf. Wildberger 2006b, 80); ciò che gli manca è tuttavia il *sistema* solido e ben articolato di comprensioni.

45 Cf. Hankinson 2003, 59.

va⁴⁶ - quella *phantasia* che, nel rendere conto del suo oggetto, soddisfa i criteri di 'affidabilità'⁴⁷ e di chiarezza necessari per essere sempre vera - che l'assenso coinvolto sarà forte e stabile; nel caso di una *inbecilla mens*,⁴⁸ al contrario, esso sarà incerto, debole.⁴⁹

I binomi forza/debolezza e stabilità/instabilità validi per l'*adsensus* risultano utili per comprendere più a fondo questa nozione poi-

46 Come è noto, la rappresentazione comprensiva, insieme alle prenozioni, costituisce il criterio di verità stoico, cf. D.L. 7.46 (SVF II 53), ed è alla base di quella forma di conoscenza vera e certa che è la comprensione (cf. sull'argomento Striker 1996). Seneca non si occupa in maniera esplicita né di definire né di approfondire la nozione in questione, tuttavia, fa notare Gourinat 2016, 266, mostra una certa consapevolezza nell'utilizzo del termine *comprehensio*; così facendo il filosofo si pone, ancora una volta, sulla strada già tracciata da Cicerone (cf. ad esempio Cic. *Luc.* 99-100 e cf. Gourinat 2012). In particolare, si pensi a *benef.* 4.33.2 dove Seneca suggerisce che il principio che regola l'azione (gli *officia* in particolare) del saggio non è tanto quello della *comprehensio*, ma quello della verosimiglianza (*veri similitudo*). Gourinat 2016, 266 sottolinea che non possiamo sapere con certezza se questa fosse la versione zenoniana del criterio di azione e, più in generale, se la *katalêpsis* fosse considerata il criterio, oltre che per la conoscenza, anche per l'azione (262). Dietro a ciò troviamo, infatti, il problema del significato di *eulogos* nella definizione del *kathêkon* (cf. Brennan 1996) e del rapporto di questo con la nozione di *pithanon* (anche alla luce del dibattito con gli Accademici e delle traduzioni ciceroniane del lessico epistemologico, cf. per questo tema Lévy 1992). Ciò che pare sufficientemente chiaro, e in questo ci rifacciamo alle considerazioni di Gourinat 2016, 266-7, è che l'*eulogon* già dai primi Stoici si sostituisce alla *comprehensio* nel caso in cui questa non possa, per motivi oggettivi, avere luogo; il riferimento è all'episodio dei melograni in cera di Sfero, citato in D.L. 7.177 (SVF I 625), da cui si evince che il saggio, senza cadere nell'opinione, accoglie in certe determinate circostanze una rappresentazione probabile; cf. Gourinat 2016, 266-7 nota 22 e Gourinat 2014, 37. Seneca ha dunque probabilmente ereditato le considerazioni dei maestri e, attraverso la mediazione ciceroniana, ha riproposto una riflessione che non si costituisce come un allontanamento dalla scuola (267). In questo sfondo teorico va letto anche il luogo testuale, *benef.* 4.34.4, dove è messo a punto l'argomento della 'riserva' (*exceptio*): per semplificare, secondo Seneca il saggio accompagna sempre i propri impulsi con un «margin of detachment» (Reydams-Schils 2005, 28) ovvero con la consapevolezza che ogni impulso rivolto al futuro porta con sé un margine di incertezza legato alle circostanze. Queste ultime, che sono in mano al destino, possono cambiare rispetto al momento in cui la decisione è stata presa: il saggio si adatterà ad esse senza che questo sia sinonimo di instabilità o indecisione. In questo senso, la nozione di 'riserva' (*hupexairesis*), presente con maggiore frequenza negli Stoici di epoca romana (cf. Reydams-Schils 2005, 29), sembra apparire come una sorta di applicazione, nel contesto delle azioni future, della celebre indicazione di Epitteto per cui ci sono cose che «non dipendono da noi» (cf. Epict. *Ench.* 1.1). Si vedano, sulla nozione di 'riserva' anche Brennan 2000 e Brunschwig 2005.

47 Secondo la testimonianza di Sesto Empirico per gli Stoici le rappresentazioni comprensive derivano da un oggetto esistente, sono 'stampate' in conformità all'oggetto da cui derivano, rendendo conto di tutti i particolari di tale oggetto: S.E. *M.* 7.247-52 (SVF II 65).

48 Cf. *ep.* 50.9.

49 Le testimonianze sull'opinione come assenso debole sono numerose e spesso sono associate alla considerazione che il saggio, in quanto in possesso della scienza/virtù e di un'anima tonica, non può avere opinioni, poiché le opinioni sono per definizione assensi deboli: cf. Stob. *Ecl.* 2.7.11m, p. 112, 2-4 Wachsmuth (SVF III 548); S.E. *M.* 7.151 (SVF I 67).

ché, come sostiene J. Wildberger (2006b, 89): «Stoic assent is no punctual act of accepting, it is a continuous effort». L'assenso debole/incerto non è in grado di 'trattenere' le rappresentazioni accolte e dunque, infine, non si rivela capace di formare un sapere e un agire stabili e coerenti.

A questo proposito, particolarmente esplicativa risulta la celebre immagine della mano impiegata per chiarire il graduale 'consolidamento' della conoscenza scientifica fin dalle sue origini, risalente a Zenone e riportata da Cicerone (Cic. *Luc.* 144-5). La progressiva chiusura della mano rappresenta la formazione del sapere che arriva a compimento nella sua forma più solida e duratura, i.e. la *scientia*: la mano aperta con il palmo disteso descrive il momento della rappresentazione, le dita leggermente piegate suggeriscono l'assenso, il pugno chiuso raffigura la comprensione e, infine, il 'pugno della comprensione' stretto dalla mano opposta indica la scienza.⁵⁰

Seneca si dimostra particolarmente attento a tale questione poiché, come si vedrà, la forza e la stabilità con cui l'essere umano giudica e vuole costituiscono precisamente il marchio della saggezza. In questo senso, l'obiettivo di colui che vuole divenire virtuoso arrivando alla *ratio perfecta* e alla *securitas et perpetua tranquillitas* è quello di abbandonare, grazie all'aiuto della filosofia, l'instabile terreno delle opinioni.

2.3 Le prenozioni: innatismo senecano?

La centralità della nozione di *phantasia* non consiste solo nel fatto che essa costituisce un momento fondamentale dei processi di conoscenza e di azione; il meccanismo della rappresentazione, infatti, garantisce anche la formazione e lo sviluppo della ragione nell'essere umano. Dobbiamo immaginarci una situazione in cui l'*hêgemonikon*, non ancora pienamente razionale, ha la capacità connaturata di immagazzinare progressivamente rappresentazioni di oggetti simili tra loro tramite la memoria e di creare, grazie a questa e ad alcune altre operazioni mentali, delle 'prenozioni' o 'prolessi' (*prolêpseis*). Queste ultime si configurano come 'unità' di conoscenza di contenuto generale che ci consentono di organizzare l'esperienza (*empeiria*) qualificando le cose che ci si parano innanzi; parallelamente a questo processo, si formano altre forme di conoscenza, questa volta grazie all'insegnamento, chiamate 'nozioni' (*ennoiai*).⁵¹

⁵⁰ Si veda, a proposito di quest'immagine, Løkke 2015, 11-12.

⁵¹ Si noti che, nella prospettiva stoica, le prolessi sono considerate una specie di nozioni. È importante dunque sottolineare che la nozione può essere intesa sia in un senso più generale - che comprende al suo interno le prenozioni e le nozioni in senso stretto (frutto di apprendimento didattico) - sia in un senso specifico: intesa come quel ti-

Seneca tratta in maniera esplicita il tema delle prenozioni solamente all'interno delle *Lettere* 120 (§ 1-5) e 117 (§ 6); in particolare, all'interno del primo luogo testuale, l'attenzione del filosofo si concentra, sulla scia di una sollecitazione di Lucilio, sull'analisi del processo di formazione della nozione di bene; nel secondo passo assistiamo invece all'impiego delle prenozioni, in particolare quella di dio, come strumento argomentativo contro la scuola stoica. A ben vedere, non stupisce affatto che le due *prolēpseis* nominate siano proprio quelle di bene e di dio: tale scelta è certamente dovuta all'importanza che esse ricoprono, in generale, nella vita morale dell'individuo.

Una delle questioni di fondo è certamente la supposta adesione del filosofo ad una visione innatista del processo di formazione della ragione;⁵² tale problematica si sviluppa specialmente a partire dalla *Lettera* 120, il luogo dove Seneca si impegna esplicitamente a spiegare l'origine della nozione di bene. Stando a questa prospettiva, l'anima umana avrebbe in sé alcune nozioni fin dalla sua nascita e a prescindere dall'esperienza. Ora, si comprende immediatamente la natura problematica di una siffatta interpretazione, se messa a confronto con la celebre immagine di matrice stoica della *tabula rasa*⁵³ in base alla quale l'*hēgemonikon* dell'uomo, al momento della sua nascita sarebbe come un foglio di papiro pronto per la scrittura. In tal senso, la questione delle prenozioni è tra le più intricate e accomuna, nella sua complessità, Stoici ed Epicurei.⁵⁴ L'empirismo caratteristico di entrambe le scuole è chiamato a rendere conto delle nozioni generali,⁵⁵ non immediatamente giustificabili in un approccio che ripone nella sensazione il fondamento della conoscenza. Cicerone, in *De natura deorum* 1.44, attribuisce esplicitamente a Epicuro la paternità del concetto di *prolēpsis*: *sunt enim rebus novis nova ponenda nomina, ut Epicurus ipse πρόληψιν appellavit, quam antea ne-*

po di nozione che, a differenza delle prenozioni, è acquisita attraverso lo studio e l'insegnamento: Cf. Ps.-Plu. *Plac.* 4.11.900b-c (*SVF* II 83).

52 La stessa questione vale anche per lo Stoicismo in generale di cui, tuttavia, in questa sede non ci occuperemo in maniera specifica. Gli attori del dibattito sullo Stoicismo sono quelli segnalati nella ricostruzione di seguito messa a punto. In particolare, lo stesso destino sembra condiviso da Epitteto, in riferimento al quale si è talvolta ipotizzata una forma di innatismo (cf. *Diss.* 2.11.1-6); tuttavia, recenti studi hanno dimostrato il contrario: in particolare, si vedano Gourinat 2018a, 137-42, e Flamigni 2020.

53 Il riferimento al concetto di *tabula rasa* è Ps.-Plu. *Plac.* 4.11.900b (*SVF* II 83). Cf. su questa immagine Dyson 2009, xxxiii.

54 Per un accurato confronto tra la dottrina epicurea e quella stoica sulle nozioni si veda Gourinat 2005d. Per la dottrina epicurea delle prenozioni si rinvia a Glidden 1985, 175-217; Morel 2008, con risposta di Konstan 2008; Verde 2016; Tsouna 2016.

55 Cf. Morel 2009, 137-8.

mo eo verbo nominarat. L'introduzione di tale concetto⁵⁶ nel vocabolario stoico si deve probabilmente a Crisippo;⁵⁷ come leggiamo nella testimonianza di Diogene Laerzio 7.54 (SVF II 105), la prenozione stoica è definita come quel tipo di nozione generale acquisita naturalmente: ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου. A questa si affianca la testimonianza di Plutarco, in *Stoic. rep.* 17.1041e (SVF III 69),⁵⁸ che porta alla luce un'ulteriore prospettiva, per certi versi più problematica, sulle prenozioni. Infatti, a causa dell'attributo *emphutos* – che Crisippo avrebbe associato alle *prolēpseis*, secondo quanto riferisce qui Plutarco –, alcuni interpreti hanno suggerito la presenza di un certo carattere innato di tali prenozioni.

Il primo a soffermarsi sulla questione è A.F. Bonhöffer (1890, 187 ss.), il quale, a partire dall'analisi di alcuni testi di Epitteto, sostiene che la scuola stoica abbracciò una forma di innatismo fin dai suoi primi rappresentanti. Secondo lo studioso, le «prenozioni innate» di cui scrive Plutarco sarebbero, per Crisippo, quelle appartenenti alla sfera teologica ed etica, presenti nell'anima a prescindere dall'esperienza in una forma meramente «spermatrica», vale a dire in uno stadio inizialmente solo 'embrionale', reso successivamente completo grazie all'esperienza e all'educazione. Inoltre, in virtù del loro carattere 'generale' esse verrebbero, in ultima analisi, a coincidere con le nozioni comuni (*koinai ennoiai*),⁵⁹ concepite da Crisippo come conoscenze condivise da tutti gli uomini.⁶⁰ In contrapposizione con la posizione ora citata⁶¹ si pone F.H. Sandbach (1971b), il quale, riprendendo un lavoro già sviluppato in precedenza,⁶² critica il valore 'retroattivo' conferito da Bonhöffer alla posizione di Epitteto che, illegittimamente, è fatta valere anche per la Stoa delle origini. Secondo Sandbach la visione innatista sarebbe incompatibile con le teorie dello Stoicismo antico: tutt'al più, se di innatismo si può parlare, esso prende forma solo nello sviluppo tardivo della scuola e nasce da un sincretismo con il Platonismo. Più recentemente, un con-

56 Sullo statuto delle *prolēpseis* nello Stoicismo si veda Alesse 1989.

57 Cf. Gourinat 2005d, 271, in particolare nota 5.

58 Τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον, ὃν αὐτὸς εἰσάγει καὶ δοκιμάζει, συμφωνότατον εἶναι φησι τῷ βίῳ καὶ μάλιστα τῶν ἐμφύτων ἄπτεσθαι προλήψεων. Plutarco si riferisce qui a Crisippo, che è esplicitamente nominato a 16.1041b.

59 Esiste un dibattito circa l'identità tra le prenozioni e le nozioni comuni. Si veda, a questo proposito, Dyson 2009, 1-22. Non ci occuperemo in questa sede di tale dibattito giacché esso non coinvolge in maniera diretta la direzione della presente ricerca.

60 Cf. Alex. Aphr. *Mixt.* p. 216, 14-218, 10 Bruns (SVF II 473). Sulle nozioni comuni stoiche si veda LS, 1: 252-3.

61 Altri studiosi si sono dichiarati favorevoli piuttosto ad un'interpretazione empirista dello sviluppo delle nozioni: a titolo di esempio, Bréhier 1951; Gould 1970.

62 Sandbach 1930.

tributo fondamentale al dibattito è stato apportato dal saggio di M. Jackson-McCabe (2004), il quale, superando l'idea di una influenza di matrice platonica, sottolinea che *emphutos* è da riferirsi, secondo Crisippo, solo alle prenozioni morali, che risulterebbero 'innate' in virtù del fatto che il loro sviluppo è garantito fin dalle origini dall'*oikeiôsis*, in quanto originaria e universale tendenza al bene.⁶³

2.3.1 La prenozione di bene: la *Lettera* 120

E Seneca?

La *lettera* 120 si sviluppa come risposta ad una *quaestiuncula*⁶⁴ posta da Lucilio circa l'acquisizione della *notitia boni honestique*⁶⁵ (§ 1), ovvero: come si è arrivati ad acquisire la nozione di bene e di onesto?⁶⁶ Seneca si premura, in prima battuta, di specificare che le due nozioni, quelle di bene e di onesto, per gli Stoici sono solo *divisa* e non *diversa* (§ 1). Il bene di cui si chiede conto in questo contesto è senz'altro il bene inteso in senso stoico poiché il filosofo, prima di compiere il suo dovere di maestro, si impegna a sgomberare il campo dai discorsi falsi di coloro che sostengono che il bene coincide con l'utile (§ 2). A questo punto leggiamo (*ep.* 120.3-5):

Nunc ergo ad id revertor de quo desideras dici, quomodo ad nos prima boni honestique notitia pervenerit. Hoc nos natura docere non potuit: semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit. Quidam aiunt nos in notitiam incidisse, quod est incredibile, virtutis alicui speciem casu occurrisset. Nobis videtur observatio collegisset et rerum saepe factarum inter se conlatio; per analogiam nostri intellectum et honestum et bonum iudicant. [...] Quae sit haec analogia dicam. Noveramus corporis sanitatem: ex hac cogitavimus esse aliquam et animi. Noveramus vires corporis: ex his collegimus esse et animi robur. Aliqua benigna facta,

⁶³ A dire il vero, già Pohlenz 1949 e D. Scott 1988, hanno individuato la stretta correlazione tra le prenozioni e la dottrina dell'*oikeiôsis*. In particolare, quest'ultimo si sofferma sul legame tra le *aphormai* (quelle 'risorse' originarie connaturate all'uomo che gli consentono di raggiungere la virtù; cf. su questo D. Scott 1988 e Flamigni 2020, 223-4) e la formazione delle prenozioni. Più in generale, sulla dottrina dell'*oikeiôsis* si veda Engberg-Pedersen 1990.

⁶⁴ Sul significato dell'uso del diminutivo qui impiegato si veda Inwood 2007, 322.

⁶⁵ *Honestum* è la traduzione latina, già di Cicerone, per *to kalon* ossia il bello morale (cf. Powell 1995, 299; Wildberger 2014, 318-22; Graver 2016).

⁶⁶ Frede 1999b, 75, sottolinea che l'acquisizione della nozione di bene è un momento fondamentale del processo di sviluppo dell'essere umano; non a caso Seneca se ne occupa in maniera esplicita: essa sta alla base delle nostre azioni poiché le direziona. Lo studioso fa notare, infatti, che è proprio in virtù del fatto che giudichiamo qualcosa come buono che ci muoviamo verso questo.

aliqua humana, aliqua fortia nos obstupefecerant: haec coepimus tamquam perfecta mirari.

Ritorno ora all'argomento di cui vuoi che si parli, ossia come abbiamo acquistato la prima cognizione del bene e dell'onesto. Non ha potuto insegnarcela la natura: essa ci ha dato i semi della scienza, non la scienza. Certi sostengono che questa cognizione l'abbiamo acquisita per caso, ma è inverosimile che la virtù ci sia arrivata per caso. Secondo noi, l'ha originata l'osservazione e il confronto di fatti ricorrenti; gli Stoici ritengono che si sia arrivati a comprendere l'onesto e il bene per analogia. [...] Ti spiegherò ora cos'è l'analogia. Conoscevamo la salute del corpo: in base a essa pensammo che ve ne fosse anche una dell'anima. Conoscevamo le forze fisiche: partendo da esse abbiamo concluso che ci fosse anche una forza spirituale. Certe azioni generose o piene di umanità o di coraggio ci hanno sbalordito: abbiamo cominciato ad ammirarle come immagini di perfezione. (Trad. Barone)

Nelle battute di avvio, la spiegazione senecana si accosta all'obiettivo dell'analisi per via negativa, mettendo in luce le modalità in cui il processo *non* è avvenuto: 1) la cognizione non è già completa per natura (*natura docere non potuit*) poiché essa ci ha dato (*dedit*) i *semina scientiae*⁶⁷ e *non* la *scientia*; 2) nonostante alcuni lo credano, essa non è arrivata a noi per caso.

Ora, di primo acchito, potrebbe sembrare che Seneca stia suggerendo che l'acquisizione della nozione di bene non sia naturale poiché la natura non ha potuto insegnarcela. Tuttavia, ad una più attenta analisi, si comprende che il senso della proposizione senecana – grazie al fatto che egli qualifica l'attività della natura prima come un *docere* e poi come un *dare* – consiste nel sostenere che la natura non ci ha dato la nozione del bene già completa e formata ma ci ha, piuttosto, fornito una *predisposizione*⁶⁸ alla formazione di tale nozione, garantita evidentemente dall'*oikeiôsis*.⁶⁹ Il processo di acquisizione

⁶⁷ Hadot 2014, 373-414, sostenitrice dell'innatismo senecano, interpreta i *semina scientiae* come sinonimi di *aphormai* e *spermatikoi logoi* e li identifica con le *prolēpseis* ma, come giustamente sostiene Gourinat 2018a, 141, ciò si presenta come un «saut interprétatif». Inwood 2005f, sostiene che la posizione di Seneca, non ancora innatista, apra la strada a quello che lui considera una chiara forma di innatismo, ovvero la filosofia di Epitteto (301).

⁶⁸ Anche Gill 2006, 132, al fine di sottolineare il naturalismo sotteso al processo di sviluppo dell'individuo, così come concepito dagli Stoici (senza riferirsi specificamente a Seneca), parla di una «natural capacity» a formare le nozioni, le quali non risultano, neanche nella prospettiva di Gill, innate.

⁶⁹ In questo senso Jackson-McCabe 2004, 339-40, ha ragione a connettere il processo di formazione della nozione di bene con l'*oikeiôsis* mettendo l'accento sulla capacità innata di ogni animale di conservare se stesso valutando ciò che gli è proprio e ciò che non lo è.

della nozione di bene risulta, in ultima analisi, *naturale* proprio in quanto garantito da tale predisposizione; l'essere umano ha, in tal senso, una *connaturata* 'familiarità' con il bene, e i *semina scientiae*,⁷⁰ in questa prospettiva, non sono altro che l'immagine scelta da Seneca per indicare una certa 'inclinazione cognitiva'⁷¹ dell'essere umano a formarsi tale nozione.⁷²

A questo punto della narrazione, Seneca aggiunge un importante elemento affermando che il processo cognitivo qui discusso si realizza tramite il meccanismo dell'analogia (che Seneca sia traduce con *conlatio*, come Cicerone in *fin.* 3.33 (*SVF* III 72), sia riproduce con il calco dal greco *analogia*), attivato dall'osservazione dei fatti ricorrenti.⁷³ Tale meccanismo, condiviso dai maestri stoici, è un'operazione mentale (*per analogian nostri intellectum et honestum et bonum iudicant*) in virtù della quale, ad esempio, grazie all'esperienza ricorrente della salute (*sanitas*) del corpo si pensa che vi sia una salute dell'anima; oppure, grazie all'esperienza ricorrente della forza (*vis*) del corpo, si crede ve ne sia una anche propria dell'anima (*robur*). Così, in base all'osservazione delle altrui azioni virtuose, scopriamo la virtù.⁷⁴ Ed è chiaro che la salute e la forza dell'anima qui nominate coincidono con quel bene che è la disposizione virtuosa dell'animo.

70 L'immagine del seme (talvolta affiancata da quella della scintilla) come predisposizione al bene (che assume nel passo citato la forma della predisposizione alla conoscenza della nozione di bene) è utilizzata a più riprese dal filosofo: si vedano, a titolo di esempio, *epp.* 94.29 e 108.8. In entrambi i casi tali metafore indicano la predisposizione alla virtù che, grazie ai discorsi esortativi dei filosofi, non rimane solo predisposizione ma si concretizza nel processo di acquisizione della virtù stessa. Tale immagine, in effetti, trova numerosi riferimenti anche in altri testi di matrice stoica. Si faccia riferimento, a tal proposito, al puntuale approfondimento di Flamigni 2020, 231-2, che va senz'altro nella direzione della interpretazione qui proposta. Lo studioso, attraverso l'analisi della nozione di seme (con riferimento anche ad altri testi stoici dove tale concetto appare: a titolo di esempio, Cic. *Tusc.* 3.2; Muson. 2 Hense), strettamente imparentata con la nozione stoica di *sperma*, rinuncia all'identificazione di questa con le prolessi.

71 D. Scott 1988, 144-5, ci ricorda che in un 'intellettualismo' come quello stoico (dove i comportamenti scaturiscono da credenze e nozioni) la predisposizione alla virtù non può che prendere anche la forma della predisposizione alla formazione dei concetti morali (quello del bene, in particolare).

72 Si veda, in questa direzione, anche Gourinat 2018a, 140-1.

73 Come giustamente sottolinea Gourinat 2018a, 140, l'analogia cui alludono le parole di Seneca e di Cicerone assume un chiaro valore «qualitativo»: essa si differenzia dalla modalità analogica citata in D.L. 7.52 (*SVF* II 87), in quanto avviene *non accessione neque crescendo* (*fin.* 3.34).

74 Vi è un'interessante corrispondenza tra il dettato senecano e quello ciceroniano circa la modalità di formazione della nozione di bene. Se Seneca, come abbiamo visto, riconduce tale genesi all'osservazione delle azioni virtuose compiute dai saggi, Cicerone, in *fin.* 3.21 (*SVF* III 188), riferisce che è osservando l'ordine e l'armonia delle nostre proprie azioni compiute secondo natura che acquistiamo la nozione di bene (cf. Wildberger 2014, 321). L'accento senecano sull'importanza dell'esemplarità può essere letto alla luce del suo più ampio progetto pedagogico all'interno del quale essere un *exemplum* e seguire gli *exempla* è fondamentale per il progresso morale.

Alla luce di quanto osservato è possibile, infine, affermare che la formazione della (pre)nozione in questione da una parte è caratterizzata da una forma di indipendenza rispetto ai sensi poiché non è direttamente generata dalla ripetizione di rappresentazioni sensibili di un oggetto; dall'altra, non prescinde completamente da essi, poiché, in ogni caso, l'intelletto opera su dati che, in ultima analisi, arrivano dall'esperienza, cioè su fatti ricorrenti che l'essere umano osserva e su cui opera razionalmente.

2.3.2 La prenozione di dio: la *Lettera* 117

La *Lettera* 117 si apre, similmente all'epistola precedentemente analizzata, con una *quaestiuncula* posta da Lucilio circa la possibilità di considerare beni sia la saggezza sia l'essere saggi. Seneca dichiara il suo imbarazzo sulla questione poiché, a questo proposito, è costretto a prendere le distanze dagli Stoici i quali, secondo la sua ricostruzione, sostengono che la saggezza è un bene mentre l'essere saggi non lo è (§ 1): il nostro filosofo dissente da tale posizione. Egli afferma che i suoi maestri sono arrivati a tali conclusioni 'costretti', in qualche modo, da alcune premesse teoriche della dottrina stoica più generale (§ 6). L'aspetto polemico qui presentato (che riprende, tra l'altro, il tono dell'*incipit* della lettera) è predominante, in quanto Seneca richiama l'attenzione del lettore sulla propria rivendicazione di indipendenza rispetto ai suoi predecessori.

La risposta a Lucilio è articolata in tre passaggi: in primo luogo Seneca ricostruisce la posizione tradizionale stoica (§§ 2-3), successivamente riporta alcune critiche di altri filosofi rivolte a tale teoria (§ 4); infine, esprime la propria posizione (§§ 6-7 ss.). Si noti che quest'ultima è strategicamente esposta in due fasi (§ 6 e § 7 ss.), caratterizzate da una diversa 'coloritura argomentativa', che ci permettono di apprezzare a tutto tondo l'intelligenza retorica del nostro filosofo (*ep.* 117.6-7):⁷⁵

[6] Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri; tamquam deos esse inter alia hoc colligimus, quod omnibus insita de dis opinio est nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque proiecta ut non aliquos deos credat. Cum de animarum aeternitate disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus hominum aut timentium inferos aut colentium. Utor hac publica persuasione: neminem invenies qui non putet et sapientiam

⁷⁵ Ringraziamo C. Torre per aver richiamato la nostra attenzione sull'importanza dell'aspetto retorico-argomentativo di tale lettera, grazie al quale abbiamo potuto specificare ancor meglio la nostra interpretazione.

bonum et sapere. [7] *Non faciam quod victi solent, ut provocem ad populum: nostris incipiamus armis conflagere.*

[6] Noi di solito attribuiamo una grande importanza alle prenozioni condivise da tutti gli uomini e il fatto che qualcosa sia condiviso da tutti è per noi indizio di verità; l'esistenza degli dèi, ad esempio, l'argomentiamo tra l'altro anche da questo: in tutti è insito il concetto della divinità e non c'è popolo così al di fuori delle leggi e dei costumi civili che non creda in un qualche dio. Quando discutiamo dell'immortalità dell'anima, ha per noi un peso determinante il fatto che tutti gli uomini o temono o onorano gli inferi. Mi rifaccio all'opinione generale: non troverai nessuno che non giudichi un bene sia la saggezza, sia l'essere saggi. [7] Non farò come fanno di solito i vinti: non mi appellerò al popolo; comincerò a combattere con le mie armi. (Trad. Barone leggermente modificata)

Ecco come si articola il ragionamento di Seneca:

1. siccome alle nozioni condivise da tutti (come, per esempio,⁷⁶ la nozione di dio)⁷⁷ gli Stoici stessi usano dare credito (in virtù del fatto che, se tutti credono in qualche cosa, ciò costituirebbe un *argumentum* di verità),⁷⁸
2. e siccome non troverai nessuno che non creda che tanto la saggezza quanto l'essere saggi siano beni, allora (conclusione implicita):
3. è ragionevole credere che sia la saggezza sia l'essere saggi siano entrambi beni.

In conseguenza di ciò (e possiamo considerare questa la conclusione generale implicita), la teoria degli Stoici non può funzionare.

Seneca, tuttavia, non si accontenta di questa prima argomentazione e specifica ulteriormente la sua posizione attraverso alcune osservazioni critiche più 'personali' (§ 7 *Non faciam quod victi solent, ut provocem ad populum: nostris incipiamus armis conflagere*) che occupano quasi interamente il resto della lettera e di cui non ci occuperemo in questa sede.

⁷⁶ Si noti, tra l'altro, che l'altra nozione evocata accanto a quella degli dèi è quella dell'immortalità dell'anima. Questa dottrina risulta tutt'altro che chiara e univoca già internamente alla scuola stoica che precede Seneca e, con il nostro filosofo, tale questione raggiunge il massimo grado di complessità, come si è già potuto notare. Insomma, si tratta di una problematica la cui risoluzione sembra tutt'altro che 'condivisa da tutti'.

⁷⁷ Sull'importanza delle nozioni condivise da tutti nel sistema stoico si veda Wildberger 2006a, 26-8.

⁷⁸ Inwood 2007, 293 sostiene, *contra* Cooper 2004, 327-8, che lo statuto veritativo dell'*argumentum* sia piuttosto simile a quello di un elemento *in favore* di una certa posizione e non vada considerato come prova indiscutibile di verità.

Il ricorso alle *praesumptiones*⁷⁹ (è questo l'originale vocabolo che Seneca adopera per 'prenozioni'), associato al tema del *consensus*, è funzionale a sostenere la problematicità della prospettiva dei maestri che non mantengono saldo ciò che in altre occasioni invece assumono (cf. *solemus*).⁸⁰ Tuttavia, la forza persuasiva della mossa senecana non risiede solo nel fatto che essa è condotta procedendo 'dall'interno' del sistema stesso, ma anche nel fatto che, basandosi sulla validità universale delle nozioni (in particolare quella di dio),⁸¹ egli chiama in causa anche il lettore, il quale appare così coinvolto in prima persona. Lucilio stesso può fin dall'inizio riconoscersi in quella totalità di persone che giudicano beni sia l'essere saggi che la saggezza. Che il ricorso alla prenozione debba qui essere considerato non tanto come un'adesione dottrinale nei confronti della natura innata della prenozione di dio,⁸² quanto piuttosto come uno strumento a servizio della critica, lo si evince dal progressivo 'slittamento' del linguaggio che diventa sempre meno 'tecnico' in senso filosofico. A ciò assistiamo quando si tratta di caratterizzare l'universalità delle nozioni generali: *praesumptiones omnium hominum > consensus > publica persuasio > provocatio ad populum*. L'intenzione di Seneca sembra quella di riferirsi a una forma di 'sapere comune' che, pur sufficiente, in linea di principio, a mettere d'accordo tutti sulla questione (compresi gli Stoici e Lucilio), non può essere il traguardo della riflessione filosofica, bensì il suo inizio. Un'ultima osservazione: si noti che la maniera in cui sono condotte le considerazioni intorno alla nozione di 'dio' dà l'impressione che l'attributo dell'universalità sia fondato più che su un argomento di tipo gnoseologico (che è l'ambito filosofico proprio della prenozione), su un piano ar-

79 Per un approfondimento, sul piano lessicale, del concetto di prenozione in Seneca si veda Orlando 2014, 57-9. L'autore arriva a concludere che *praesumptio* sia da considerare un 'ibrido' filosofico e lessicale dello Stoicismo con il Platonismo.

80 Cf. Inwood 2007, 295.

81 Per una specifica analisi della prenozione di dio in relazione alla dottrina dei maestri stoici si vedano Dragona-Monachou 1976, in particolare 185-90, e Wildberger 2006a, 26-8.

82 È stata talvolta ipotizzata una forma di 'innatismo' della prenozione di dio, a causa della presenza dell'aggettivo *insita* (cf. Bonhöffer 1890, 220, ed Orlando 2014, 59, che vede una «slight connotation of innatism»). Tale visione è rafforzata dalla presenza, all'interno del passo ciceroniano sopra citato (*nat. deor.* 2.12), dell'attributo *innatus*. Dragona-Monachou 1976, 187, mostra che tali aggettivi possono essere interpretati come riferimenti alla capacità naturale dell'essere umano di formarsi la nozione di dio. Inoltre, a ben vedere, l'aggettivo *insitus/insita* soprattutto se preso in combinazione con *innatus/innata*, citato nello stesso testo di Cicerone (*Cic. nat. deor.* 1.44), ha suscitato delle interpretazioni 'innatiste' anche tra gli studiosi dell'Epicureismo. Tuttavia, Konstan 2011, 68, attraverso una puntuale analisi lessicale dei due termini, alla quale si rinvia (67-8), ha mostrato la non necessità di tradurre tali termini con 'innato/innata', nel senso di 'presente fin dalla nascita'. Per l'Epicureismo si veda anche Verde 2016, 357.

gomentativo eminentemente etico-sociale.⁸³ Vale a dire: se qualcuno non condividesse la nozione di dio sarebbe considerato esterno alle leggi e ai costumi civili.

Per concludere: le prenozioni sono certamente aspetti delle dinamiche dell'anima che emergono, dal dettato senecano, soprattutto per la loro rilevanza in ambito etico.⁸⁴ Dall'analisi della *Lettera* 120, il legame con la sfera morale risulta 'diretto' dal momento che lo sviluppo della prenozione di bene determina inevitabilmente l'agire dell'individuo. Nella *Lettera* 117 tale connessione si afferma in maniera 'indiretta': Seneca mostra, in questo secondo caso, la funzionalità argomentativa che le caratteristiche delle prenozioni hanno, in particolare quella di dio, come presupposti di conseguenze in campo etico.

Infine, crediamo sia legittimo affermare che Seneca non sta abbracciando, in nessun caso, una forma di 'innatismo' radicale delle nozioni di bene e di dio: l'anima, al momento della nascita, presenta delle 'tendenze', delle 'predisposizioni', ma è solo con l'esperienza e con le operazioni mentali più complesse che sul 'foglio di papiro' si scrive la conoscenza.

2.4 L'impulso

Ritorniamo, a questo punto, alle 'facoltà' dell'anima. Come si è detto in precedenza, i processi della conoscenza e dell'azione prendono entrambi origine dall'assenso dato a una rappresentazione di un certo tipo. Nel caso dell'azione, essa è generata dall'impulso⁸⁵ (*hormê*), *impetus* nel latino di Seneca, che scaturisce da una 'rappresentazione impulsiva' (*phantasia hormêtikê*)⁸⁶ alla quale il soggetto ha dato il proprio assenso.

⁸³ Si vedano, a tal proposito, le osservazioni di Orlando 2014, 47.

⁸⁴ Cf. Orlando 2014, 59.

⁸⁵ Le definizioni stoiche anteriori a Seneca forniscono diverse prospettive sulla nozione in questione, delle quali Seneca stesso si dimostra consapevole poiché entrambe presenti nel suo dettato. Sembra infatti che l'impulso, nonostante sia causa dell'azione in quanto risultante dell'assenso, cf. Stob. *Ecl.* 2.7.9b, p. 88, 1-6 Wachsmuth (*SVF* III 171), si presenti anche sotto una forma di «preliminary impulse» (Ioppolo 1987, 460 e Stevens 2000, 139); quest'ultimo, a differenza della prima forma di *impetus* evocata, risulta essere precedente all'assenso. A tal proposito la testimonianza di Seneca (*ep.* 113.18), in seguito analizzata, risulta centrale. Si veda, in generale, il fondamentale lavoro di Inwood 1985 sulla teoria dell'azione, per cui la nozione di impulso risulta essere il cuore pulsante.

⁸⁶ Sulla centralità del concetto di impulso nel sistema stoico si veda Brennan 2003, 265. Si pensi anche solo al fatto che le passioni, così fondamentali nel sistema stoico, sono definite in termini di impulsi.

Tale *impetus* può essere definito, in generale, come un movimento dell'anima che muove verso qualcosa o se ne allontana.⁸⁷ Esso è comune agli uomini e agli animali, ma in questi ultimi si presenta come una risposta rigida, in quanto interamente determinata dallo stimolo esterno, mentre nei primi, se considerato in quanto causa di un'azione, è sottoposto all'*adsensus*.

All'interno della *Lettera* 89.14 Seneca colloca l'attività di *inspectio* degli impulsi in seno alla filosofia morale. Lo scopo di questa operazione è di determinare quale sia la loro giusta misura e, una volta stabilita, indagarne la concordanza con le azioni. Tale considerazione ci permette di sottolineare, in via introduttiva, due aspetti della questione: il primo è che, se degli impulsi bisogna stabilire quale sia la misura moderata⁸⁸ entro la quale devono essere mantenuti, vi è la possibilità che si manifestino in maniera *non* moderata: il riferimento è chiaramente a quella forma di impulso eccessivo che sono le passioni. Il secondo aspetto, invece, riguarda il già menzionato stretto legame tra impulsi e azioni: aspetto da considerare, vista la natura dell'anima stoica, nell'accezione di un vero e proprio processo fisico. Seneca costituisce una delle fonti più eloquenti a questo proposito (cf. *ep.* 113.23) quando sottolinea la differenza tra le teorie di Cleante e Crisippo a proposito del meccanismo che scatena l'azione. Stando alle parole di Seneca, secondo Cleante l'azione del passeggiare è causata dallo *spiritus* che dal *principale* va fino ai piedi; per Crisippo, al contrario, è l'elemento principale stesso che compie tale tragitto. Ora, Seneca non prende una posizione esplicita al riguardo poiché tale specificazione risulta funzionale alla sua narrazione solo al fine di esaltare l'autonomia di pensiero di Crisippo. Tuttavia, è ragionevole pensare che, al di là delle differenze tra le due teorie, il filosofo abbracciasse con consapevolezza la generale visione dell'azione come evento fisico causato dal *motus* dell'*impetus*. Altrove (*ep.* 58.14) egli descrive gli animali (uomo compreso) come quella categoria di esseri animati che, a differenza delle piante fisse al suolo, *impetum habent*: si muovono, avanzano proprio in quanto hanno un *animus*. Il legame con lo *spiritus* e il *principale* sopra citati è evidente.

Ciononostante, sarebbe un errore pensare che per Seneca l'impulso sia *solo* legato all'azione poiché, al contrario, esso si presenta anche in una forma preliminare all'assenso creando una (apparen-

⁸⁷ Cf. Ioppolo 1995, 27 e Stob. *Ecl.* 2.7.9, p. 86, 17-87, 13 Wachsmuth (*SVF* III 169). Più precisamente, l'impulso, se considerato nella sua versione di 'repulsione', è chiamato *aphormé*.

⁸⁸ In linea con quanto si è notato a proposito di Seneca, Gourinat 2007, 242-3, sottolinea che Cicerone, in *ac. post.* 1.39, ponendo particolare attenzione sull'etica di Zeno, sostiene che l'origine di tutte le passioni, per lo scolarca stoico, è l'*intemperantia*, cioè la mancanza di moderazione.

te) incompatibilità tra alcune interpretazioni⁸⁹ della dottrina stoica.⁹⁰ Ecco il quadro che emerge da un passo di Seneca (*ep.* 113.18):

Omne rationale animal nihil agit nisi primum specie alicuius rei irritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmavit hunc impetum. Quid sit adsensio dicam. Oportet me ambulare: tunc demum ambulo cum hoc mihi dixi et adprobavi hanc opinionem meam; oportet me sedere: tunc demum sedeo.

Ogni animale razionale non agisce se non sotto lo stimolo della rappresentazione di qualcosa, poi prende lo slancio e quindi l'assenso conferma questo slancio. Ecco cos'è l'assenso. Devo camminare: camminerò solo quando lo avrò detto a me stesso e avrò approvato questa mia idea; devo sedermi: mi sederò solo alla fine di questa trafila. (Trad. Barone leggermente modificata)

Sembrirebbe, di primo acchito, che il filosofo stia sostenendo che il processo che porta all'azione si configura nell'essere umano (*rationale animal*) secondo un certo ordine: il primo momento rimane la rappresentazione (impulsiva); il secondo momento consiste nell'impulso; infine, il terzo momento è costituito dall'assenso. A questo punto l'azione si concretizza. *L'impetus*, nella sequenza così presentata, non risulta essere l'elemento direttamente collegato all'azione.

La situazione si complica ulteriormente quando ci si accorge che la stessa dinamica è descritta da Cicerone in *De fato* 40,⁹¹ rispettando il medesimo ordine della successione.⁹² A ben vedere però, il luogo testuale ciceroniano stesso si presenta come controverso se considerato alla luce di altri passi dello stesso autore. *L'Arpinate*, infatti, sia all'interno del *Lucullus* sia in un ulteriore paragrafo del medesimo *De fato*⁹³ sembra aderire, diversamente da *De fato* 40, alla tradizionale sequenza per cui l'impulso, causa dell'azione, seguirebbe l'assenso. Tale apparente contraddizione ha portato autorevoli editori del testo⁹⁴ ad accettare la correzione proposta da Hamelin (1978,

⁸⁹ Cf. Inwood 1985, 179, e Ildefonse 2011, 13-20. Inwood, in particolare, sostiene che la sequenza presentata in *ep.* 113.18 sia attribuibile a qualche stoico post-crisippeo, elaborata al fine di adattare la teoria dell'azione in modo che risulti compatibile con la dottrina delle *propatheiai*.

⁹⁰ Cf. Alex. Aphr. *Fat.* 14, p. 182, 20-185, 7 Bruns (*SVF* II 980); Plu. *Stoic. rep.* 47.1057a-c (*SVF* III 177); Cic. *Luc.* 108.

⁹¹ Cf. Stevens 2000, 144-9, su questo passo in relazione all'impulso che precede l'assenso.

⁹² Cf. Ioppolo 1987, 458-61.

⁹³ Cf. Cic. *Luc.* 108 e *fat.* 42 (*SVF* II 974).

⁹⁴ Cf. Weidemann 2001; Koch 2011, 399-414; Maso 2014. L'edizione di Maso, tra l'altro, offre un preciso ed esteso commento all'opera in generale e al passo in questione in particolare.

36-8), secondo cui l'accusativo singolare *adpetitum* ('impulso' nel latino di Cicerone) va sostituito con un nominativo plurale *adpetitus* per ristabilire l'ordine 'ortodosso' della sequenza e infine, soprattutto per mantenere salda la coerenza interna dell'autore.

Resta da capire come spiegare l'apparente variazione senecana. In effetti, come è stato sottolineato,⁹⁵ all'interno del quarto capitolo del secondo libro del *De ira*, il filosofo analizza le varie fasi della formazione della passione, che abbiamo detto essere un impulso eccessivo, e sembra immaginare: (1) un primo impulso che si accompagna alla rappresentazione; (2) l'assenso; (3) un secondo impulso, quello direttamente legato all'azione (della vendetta, nella circostanza dell'ira). Egli concepisce, dunque, anche nel caso delle passioni, una forma di impulso che precede l'*adsensus*. A ben vedere, infatti, la problematicità della Lettera 113 non consiste tanto nella presenza del primo impulso,⁹⁶ quanto piuttosto nell'assenza del secondo, quello legato all'azione. Questa *impasse* può, a nostro parere, essere risolta se si prende in considerazione il passo nel contesto più ampio all'interno del quale è inserito.⁹⁷

L'epistola in questione ha come scopo quello di dimostrare l'assurdità di alcune teorie dei predecessori stoici circa il fatto che la virtù possa essere considerata un essere animato poiché agisce.⁹⁸ Se la virtù fosse un essere animato, sostiene Seneca, sarebbe o razionale o irrazionale; le virtù sono senz'altro razionali, ma non sono né uomini né dèi (le uniche categorie considerate razionali), *ergo* non sono esseri animati. A questo punto, a rinforzo del ragionamento precedente, il filosofo interviene con l'esposizione presentata nel testo succitato (*ep.* 113.18). La conclusione è la seguente: siccome l'azione deve avvenire tramite l'assenso e la virtù non è dotata di assenso, allora, nonostante essa agisca, non può essere comunque considerata un essere animato (razionale). L'obiettivo di Seneca nell'argomentazione non è rendere conto della teoria dell'azione *tout court* ma sottolineare la centralità dell'elemento dell'assenso nella sequenza finalizzata all'azione. Ciò è confermato dalla conclusione a cui il filosofo perviene, la quale non si fonda tanto sulla nozione di impulso, quanto piuttosto su quella di assenso. Ci sembra ragionevole ipotizzare

⁹⁵ Cf. Stevens 2000, 156-9, e Inwood 1993, 172-83, per un approfondito parallelo tra il *De ira* (in particolare la dottrina delle *propatheiai*) ed *ep.* 113.18. In generale, all'interno del *De ira* Seneca gioca con il binomio *simplex/compositus* per riferirsi alle due fasi dell'impulso (cf. *ira* 2.1.4).

⁹⁶ Su questa linea Stob. *Ecl.* 2.7.9, p. 86, 17-87, 13 Wachsmuth (*SVF* III 169).

⁹⁷ Anche Inwood 1993, 175 nota 48, suggerisce di riconsiderare il passo alla luce della lettera nella sua interezza: lo studioso va nella direzione di sottolineare il carattere fortemente ironico e polemico di Seneca nei confronti dei maestri stoici in *ep.* 113.

⁹⁸ Cf. *ep.* 113.15.

che Seneca non stia qui negando l'esistenza di un momento successivo all'assenso, nel quale l'impulso diventa causa dell'azione, quanto, piuttosto, stia indirizzando la propria attenzione e quella del lettore sulla prima parte della sequenza, fino al momento dell'assenso: ciò che gli interessa a fini argomentativi. Egli non sta, in questo modo, escludendo la presenza di un impulso successivo all'assenso ma sta, piuttosto, prendendo in esame solo un aspetto di tutto il processo. Ci sembra verosimile, a questo punto, sostenere che Seneca abbia in mente due tipologie di impulso o, meglio, due fasi distinte dello stesso slancio impulsivo:

- a. un primo movimento dell'anima che si accompagna alla rappresentazione impulsiva;
- b. un impulso considerato come causa dell'azione, successivo all'*adsensus/adsensio*.⁹⁹

Alla luce della ricostruzione fin qui svolta circa la natura e il funzionamento delle 'facoltà' dell'anima razionale che emergono dal dettato senecano, siamo ora in grado di approfondire la natura dell'elemento specificamente umano che all'interno della *Lettera* 92 è posto al centro dell'*animus* e che, nella sua perfezione, coincide con la *vita beata*: la *ratio*.

2.5 *Ratio e ratio perfecta*

La *ratio*,¹⁰⁰ secondo gli Stoici, si sviluppa nei primi sette/quattordici anni di vita dell'uomo¹⁰¹ e una volta formata, non è, nella maggior parte dei casi, perfetta, bensì suscettibile di perfezionamento, come suggerisce lo stesso Seneca: *Dociles natura nos edidit, et rationem dedit imperfectam, sed quae perfici posset* (ep. 49.11).

La nozione di ragione è tanto centrale quanto polisemica nella filosofia stoica e per questo motivo, prima di esaminare da vicino le parole del nostro filosofo, crediamo necessario un accenno al concetto di ragione (*logos*) così come è sviluppato nella scuola stoica pre-

⁹⁹ Cf. anche Gourinat 2017, 106-7.

¹⁰⁰ Il presente approfondimento non pretende di esaurire tutti gli aspetti relativi alla *ratio* - obiettivo impossibile da raggiungere anche solo per il fatto che Seneca presenta il concetto in questione in maniera frammentaria - bensì ha come fine quello di comprendere più dettagliatamente l'elemento distintivo dell'anima umana nella sua formazione e nel suo funzionamento (soprattutto in contrapposizione con gli animali irrazionali); infine, nel carattere di stabilità che essa assume quando raggiunge la perfezione nell'anima del saggio.

¹⁰¹ La ragione si forma durante i primi sette anni di vita dell'essere umano e acquisisce la sua forma più completa al termine di un ulteriore periodo, che può dirsi concluso intorno ai quattordici anni. Abbiamo, a tal proposito, due testimonianze: D.L. 7.55 e Ps.-Plu. *Plac.* 4.11.900c (*SVF* II 83).

cedente, al fine di mostrare lo sfondo teorico che soggiace a quegli aspetti esplicitati poi dal pensatore cordovese.¹⁰²

Tale operazione risulta, inoltre, particolarmente interessante in relazione all'indagine più generale sull'anima, poiché mette in luce le diverse modalità descrittive scelte dagli Stoici; in questo senso: le frammentarie informazioni che possediamo circa la nozione di ragione nello Stoicismo antico vanno nella direzione di una descrizione che ne valorizza a pieno l'aspetto logico-epistemologico, insieme poi alle sue implicazioni etiche. Seneca, al contrario – nonostante non si discosti, a nostro parere, dai fondamenti della dottrina di scuola – sceglie di esplicitare, in primo luogo, gli aspetti di natura immediatamente etica: la *ratio* è sì definita, ma sempre *in relazione* all'esplicazione di un contesto etico.

T. Bénatouïl (2006b, 25-7) offre una fruttuosa lettura delle varie caratterizzazioni che di *logos* ricaviamo da diversi frammenti degli Stoici antichi, e tale varietà attesta ulteriormente la complessità della questione. Secondo la ricostruzione dello studioso, alcune testimonianze¹⁰³ suggeriscono che la ragione si formi solo a partire dalla combinazione di sensazioni, rappresentazioni e prenozioni; tale descrizione va evidentemente nella direzione della celebre definizione crisipea, testimoniata da Galeno, secondo la quale la ragione è «un insieme di certe nozioni e prenozioni».¹⁰⁴

Altre testimonianze,¹⁰⁵ osserva Bénatouïl, mostrano la presenza di una concezione di ragione intesa come «une faculté générale d'appréhension des compatibilités et incompatibilités logiques» (Bénatouïl 2006b, 25) che sta alla base di operazioni cognitive quali la dimostrazione e la definizione e permette l'individuazione di contraddizioni, attuando così delle buone deduzioni.¹⁰⁶ Codeste defini-

102 Ci limiteremo in questa sede ad approfondire il concetto di ragione nello Stoicismo precedente a Seneca, riferendoci in particolare alla teoria del primo Stoicismo, esclusivamente nella misura in cui tale quadro concettuale è utile per la comprensione della proposta senecana. Per un'esautiva panoramica dei numerosissimi aspetti del concetto di *logos* stoico si veda Bénatouïl 2006a, 65-139. Lo studioso si concentra, in particolare, sull'uso della ragione.

103 Lo studioso si riferisce in particolare a Ps.-Plu. *Plac.* 4.11.900c (*SVF* II 83); Iamb. *de An. apud Stob. Ecl.* 1.48.8, p. 317, 21-4 Wachsmuth (*SVF* II 835). In questi contesti, ciò su cui si insiste è il carattere progressivo della costruzione della ragione nello Stoicismo.

104 Gal. *PHP* 5.3.1, p. 304, 35 De Lacy (*SVF* II 841) ἔστιν ἐννοιῶν τὲν τινῶν καὶ προλήψεων ἄθροισμα.

105 Le testimonianze richiamate dallo studioso sono, in particolare: Gal. *Hipp. Off. Med.* 18 B, p. 649 Kühn (*SVF* II 135); Cic. *nat. deor.* 2.147.

106 Il riferimento è qui alla fondamentale distinzione tra *logos prophorikos* et *logos endiathetos* in base alla quale ciò che distingue l'essere umano dall'animale non è tanto la ragione nella sua forma di linguaggio espresso: anche gli animali, come, ad esempio, i pappagalli, hanno un certo grado di articolazione linguistica. È il *logos* inteso come disposizione interiore (*diathesis*), di esclusiva proprietà umana, che fa la differen-

zioni, nota lo studioso, rivelano, a ben vedere, due prospettive differenti dello stesso approccio di fondo: una valorizzazione dell'aspetto «logico» della nozione in questione; da una parte, nella forma di un sapere articolato e, dall'altra, delle operazioni coinvolte (cf. Bénatouil 2006b, 26).

Infine, a ciò si affiancano altre testimonianze¹⁰⁷ che sembrano suggerire, piuttosto, un'interpretazione della ragione come *una* delle facoltà dell'*hégemonikon*, accanto a rappresentazione, assenso e impulso (Bénatouil 2006b, 26). A tal proposito, ci pare interessante l'ipotesi di T. Tieleman (2003, 38), il quale sostiene che il fatto che alcune fonti attribuiscono all'elemento principale dell'anima i diversi «powers» già menzionati (con il *logos* accanto agli altri) può essere ricondotto all'esigenza di comparare la dottrina psicologica dello Stoicismo con quella degli altri impianti teorici, nell'ambito dei dibattiti tra scuole. Come A.A. Long (1982, 50) ricorda, infatti, il processo di formazione razionale non è da intendersi come l'aggiunta di una facoltà affianco ad altre, bensì come una diffusa trasformazione del modo di funzionare dell'anima nella sua totalità, attraverso la quale sono riqualficate anche le attività del conoscere e dell'agire.¹⁰⁸ Il passaggio dall'infanzia all'età della ragione non va interpretato, quindi, come una differenza quantitativa: l'uomo, infatti, non è un bambino (o animale)¹⁰⁹ dotato accessoriamente della facoltà razionale.

Se identificassimo la ragione esclusivamente con *una* delle varie facoltà dell'anima correremmo il rischio di essere obbligati a domandarci quale sia la natura delle altre facoltà, dato che la ragione, così intesa, sarebbe solo *un* aspetto dell'*hégemonikon* e non l'«elemento principale» stesso. Tuttavia, il rigoroso 'monismo' crisippeo rende illegittima l'operazione di immaginare nell'*hégemonikon* qualcosa che non sia ragione: non esistono nell'anima delle «distinct anti-rational forces within it which require cultivation or appeasement» (Inwood 2005e, 249). A ben vedere, ciò avviene anche in una descrizione dell'anima come quella proposta da Seneca all'interno della *Lettera* 92, so-

za. Cf. S.E. M. 8.275-6 (SVF II 135; II 223). Per un approfondimento sulla tematica specifica si veda Gourinat 2013. Lo studioso mostra, in questa sede, come il *logos endiathetos* sia una capacità di ragionare da non confondere con una forma di dialogo interiore di matrice platonica.

107 Lo studioso indica, in particolare, D.L. 7.159 (SVF II 837); Iamb. *de An. apud Stob. Ecl.* 1.49.34, p. 369, 6-9 Wachsmuth (SVF II 831).

108 Cf. anche Frede 1994 e 1996. I testi antichi che avvalorano questa ricostruzione sono D.L. 7.85-6 (SVF III 178) e, particolarmente significativo, Cic. *fin.* 3.20-1 (SVF III 188).

109 Nonostante, in un certo senso, il bambino e l'animale si assomiglino nel loro essere privi di ragione, in un altro senso, sussiste comunque una differenza nella misura in cui l'animale non ha in sé le potenzialità dello sviluppo della ragione umana. Sul tema dell'infanzia nello Stoicismo si veda Laurand 2017.

pra analizzata. Siamo consapevoli che la presenza di una *pars irrationalis* all'interno del *principale* si differenzia dalla rigorosa psicologia crisippea così come indicata da Inwood; crediamo anche, però, alla luce dell'interpretazione da noi proposta, che tale *pars* non sia configurata come quella «anti-rational force» che si oppone, quale principio alternativo, alla ragione, inficiandone il primato.

Se tutti gli esseri umani, ad un certo punto, diventano razionali, non tutti diventano saggi; non tutti, cioè, riescono a raggiungere lo stato di *ratio perfecta* (ep. 92.2; 41.8), nelle parole di Seneca. Tale distanza è colmata, nella riflessione stoica, affiancando al piano della ragione umana il piano della ragione universale.¹¹⁰ Questo aspetto, fondamentale anche per Seneca, è efficacemente sintetizzato con l'emblematica espressione secondo la quale la vita felice coincide con 'vivere in accordo con la natura'¹¹¹ o 'vivere in accordo con la ragione',¹¹² ove la ragione, oltre che significare il *proprium* dell'uomo, significa la ragione cosmica da cui essa deriva, la legge universale;¹¹³ significa 'ragione' che dà forma alla materia disordinata.¹¹⁴ Seneca stesso la identifica con dio.¹¹⁵

La polisemia della nozione in questione, sopra evidenziata in relazione ai maestri stoici, caratterizza anche l'utilizzo che di *ratio* fa Seneca.

La ragione umana viene nominata dal filosofo a più riprese all'interno delle *Lettere*, così che sono offerte al lettore diverse prospettive sulle caratteristiche che la determinano. Tuttavia, se in un primo momento saremmo tentati di mantenere i vari significati di ragione separati, alla luce di una più attenta analisi ci si accorge che, in realtà, essi si comprendono a pieno solo se considerati insieme.

110 Si veda la puntuale ed esaustiva ricostruzione di Gill 2006, 146-50 sulla questione dell'importanza da accordare alla natura cosmica e alla natura umana nella dimensione etica dell'individuo.

111 Il riferimento generale è qui alla *homologia* dei maestri stoici, per la trattazione della quale, in riferimento alla tematica della *voluntas*, cf. *infra* § 2.6. Dopo Pohlenz 1949, per un approfondimento sulla tematica del razionalismo e del naturalismo stoici, si vedano ora Stephens 1994; Annas 1998, 225-51; Rosenmeyer 2000; Irwin 2003.

112 Cf. a titolo di esempio, D.L. 7.87-8 (*SVF* III 4); 7.85-6 (*SVF* III 178). A questo proposito, risulta particolarmente calzante l'osservazione di Stephens 1994, 275-80, il quale presenta, con ragione, il naturalismo stoico come una forma di razionalismo, dal momento che il 'vivere secondo natura' significa fondamentalmente 'vivere secondo ragione'.

113 Cf. D.L. 7.88 (*SVF* III 4).

114 Cf. Gauly 2014 e Setaioli 2014c.

115 Cf. a titolo di esempio ep. 65.12 *Sed nos nunc primam et generalem quaerimus causam. Haec simplex esse debet; nam et materia simplex est. Quaerimus quid sit causa? ratio scilicet faciens, id est deus; ista enim quaecumque rettulistis non sunt multae et singulae causae, sed ex una pendent, ex ea quae facit.*

La *ratio*¹¹⁶ è:

1. *optimum* dell'uomo (*ep.* 76.9):
In homine quid est optimum? ratio [...].

E nell'uomo qual è la caratteristica migliore? La ragione [...].
(Trad. Barone)

2. *proprium* dell'uomo (*ep.* 41.8):
Lauda in illo quod nec eripi potest nec dari, quod proprium hominis est. Quaeris quid sit? animus et ratio in animo perfecta. Rationale enim animal est homo; consummatur itaque bonum eius, si id inplevit cui nascitur. Quid est autem quod ab illo ratio haec exigat? rem facillimam, secundum naturam suam vivere.¹¹⁷

Nell'uomo devi lodare quello che non può essergli tolto o essergli dato, quello che gli è proprio. Chiedi cos'è? L'anima e nell'anima una ragione perfetta. L'uomo è un animale dotato di ragione: il suo bene lo attua appieno, se adempie al fine per cui è nato. Che cosa esige da lui questa ragione? Una cosa facilissima: che viva secondo la natura che gli è propria. (Trad. Barone)

3. *naturae imitatio* (*ep.* 66.39):
'Quid est ergo ratio?' Naturae imitatio. 'Quod est summum hominis bonum?' Ex naturae voluntate se gerere.¹¹⁸

'Che cos'è, dunque, la ragione?' È l'imitazione della natura. 'Qual è il sommo bene dell'uomo?' Comportarsi in maniera conforme alla volontà della natura. (Trad. Barone leggermente modificata)

116 Si veda Grimal 1992, 151-2, sulle peculiarità del vocabolo *ratio*, associata immediatamente, nella lingua latina classica, alla dimensione del calcolo che si concretizza in azione; sono valorizzate, in questo modo, sia la dimensione teorica sia quella pratica della vita.

117 Sulla stessa linea della prima parte della lettera appena citata cf. *ep.* 76.10 *Quid est in homine proprium? ratio: haec recta et consummata felicitatem hominis implevit*; sulla stessa linea della seconda parte della lettera cf. *ep.* 76.15 *Bonus autem est si ratio eius explicita et recta est et ad naturae suae voluntatem accommodata*.

118 Interessante è l'osservazione di Wildberger 2014, 311, la quale mette l'accento sulla 'personalizzazione' che Seneca attua del concetto di natura presentandola spesso anche come dio (che, come noto, nel sistema stoico equivale alla natura, cf. *ep.* 96.2; 71.16). In tal modo, il filosofo restituisce al lettore l'immagine di un rapporto quasi personale tra l'uomo e il dio/natura al quale si deve conformare.

4. *pars divini spiritus* (ep. 66.12):

Ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa.¹¹⁹

La ragione non è che una parte dello spirito divino che si trova nel corpo umano. (Trad. Barone leggermente modificata)

In linea generale, le definizioni menzionate ci fanno riflettere su due fondamentali caratteristiche della ragione senecana. Da una parte, le definizioni (1) e (4), insieme alla prima parte della (2), mettono in luce un aspetto che caratterizza, per natura, la *ratio*: essa è la parte migliore e caratteristica precipua dell'uomo in quanto derivazione della ragione divina; d'altra parte, nella seconda parte della definizione (2) e nella (3), è ben messo in evidenza lo *sforzo* richiesto all'essere umano per realizzare a pieno la propria umanità: questa raggiunge il massimo grado nella disposizione della *ratio perfecta* che coincide, come è noto, con la virtù.¹²⁰

Tali aspetti sono esplicitati, tutti insieme, all'interno di un passo che prospetta la natura umana come sommità della scala delle 'tipologie di natura' (*naturae*) (ep. 124.14):

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.

119 Sulla derivazione della ragione umana da quella divina abbiamo, in particolare, due frammenti degli Stoici antichi: cf. Hieron. *ep. ad Marc. et A.* 126.1 (SVF II 776); Calc. *in Tim.* c. 251 Waszink (SVF II 1198). La caratterizzazione della *ratio* come parte dello spirito divino è presente anche all'interno della *Lettera* 124 - che in seguito sarà analizzata - ed è descritta come condizione di possibilità per la posizione dell'essere umano (insieme agli dèi, appunto) al vertice della gerarchia dell'essere. In effetti, la stessa gerarchia viene esplicitamente evocata da Seneca, proprio all'interno della già menzionata *Lettera* 92.1, a sostegno della 'gerarchia antropologico-psicologica' messa a punto qualche riga prima. Così facendo, la 'scala' dell'essere si intreccia a quella dell'uomo: siccome la ragione umana - così come quella divina da cui essa nasce - sta al vertice della natura, essa è posta anche all'apice degli elementi che compongono l'uomo o che con esso interagiscono. Cf. Bellincioni 1986, 27-33 sul tema del rapporto tra *ratio* e dio in Seneca.

120 L'idea di una ragione che deve svilupparsi al suo massimo grado per poter essere ritenuta perfetta è espressa da Seneca anche in *ep. 124.23 Rationale animal es. Quod ergo in te bonum est? perfecta ratio. Hanc tu ad suum finem hinc evoca, <sine> in quantum potest plurimum crescere.*

Ci sono questi quattro tipi di natura: vegetale, animale, umana, divina: le ultime due che sono razionali, hanno la stessa natura; sono, però, diverse in quanto l'una è immortale, l'altra mortale. Il bene dell'uno, quello di dio naturalmente, è insito nella sua natura, il bene dell'altro, ossia dell'uomo, nasce dal suo impegno. Gli altri esseri sono perfetti solo nell'ambito della loro natura, ma non sono veramente perfetti, perché non possiedono la ragione. Perfetto è solo ciò che è tale secondo la natura universale, e la natura universale è razionale: gli altri esseri possono essere perfetti solo nel loro genere. (Trad. Barone)

La *scala naturae*¹²¹ è qui presentata attraverso il criterio ermeneutico della *ratio*, il quale aiuta a disvelare che il mondo è organizzato secondo una gerarchia precisa: quattro gradi di realtà, dalla più semplice alla più complessa. Al vertice vi sono due tipi di natura, quella umana e quella divina, posti da Seneca sullo stesso piano (*eandem naturam habent*) nella misura in cui *rationalia sunt*.¹²² La differenza tra gli esseri umani e dio però consiste, in primo luogo, nella mortalità (dei primi) ma, a ben vedere, vi è un'ulteriore fondamentale disparità: il bene del dio è già raggiunto *a priori*, per definizione, il bene dell'uomo invece risiede nel suo impegno (*cura*).¹²³ Ciò trova ragione nel fatto che, nonostante l'uomo nasca, secondo gli Stoici, con una predisposizione al bene,¹²⁴ non per questo vi aderisce necessariamente; ecco allora giustificata la necessità dello sforzo (*cura*).¹²⁵ La *cura* consiste, in fin dei conti, in una sorta di 'recupero'¹²⁶ di sé stessi, di quell'aspetto della propria natura condiviso con gli dèi: si tratta, insomma, di esercitare la *ratio* accordandola con la natura/ragione universale, con il principio razionale, la legge che permea l'universo intero. Non è sufficiente, tuttavia, abbracciare solo la propria razionalità ma è necessario un ampliamento della

121 Cf. *supra* § 1.4 per la nozione di *scala naturae* analizzata seguendo il criterio dei gradi di *pneuma* presenti nell'essere.

122 Tale considerazione va nella direzione delle definizioni (1), (4) e della prima parte della (2).

123 Tale considerazione va nella direzione della definizione (3) e della seconda parte della (2).

124 Cf. *supra* § 2.3.

125 Per l'analisi di tale aspetto della filosofia di Seneca ci rifacciamo al nostro saggio sul tema del concetto di natura e di naturalismo in Seneca, Cassan 2019, a cui ci permettiamo di rinviare per ulteriori approfondimenti.

126 Con questa espressione si vuole mettere in evidenza che, a livello teorico, un essere umano potrebbe, se non intervenissero le perversioni, sviluppare la virtù come processo spontaneo: cf. D.L. 7.89 (*SVF* III 228). Tuttavia, gli Stoici sono ben consapevoli che tale situazione si pone su un piano ideale e che la maggior parte (se non tutti) gli esseri umani sono soggetti a corruzione ed errori e hanno dunque bisogno di perfezionare la propria ragione attraverso lo studio della filosofia. Cf., a questo proposito, Frede 1999b, 71.

prospettiva verso la razionalità del Tutto di cui l'uomo stesso fa parte (ep. 124.14 *Hoc enim demum perfectum est quod secundum universam naturam perfectum, universa autem natura rationalis est*). Solo così egli rifletterà a pieno l'ordine e la razionalità dell'universo e non ne sarà schiacciato; solo così l'essere umano sarà, a pieno titolo, protagonista attivo della propria vita (si veda l'*imitatio* della definizione (3) di ragione). La 'bidimensionalità' della natura/ragione, umana e universale, non implica, crediamo, un necessario annullamento di sé in favore della natura cosmica: le parole di Seneca suggeriscono piuttosto l'importanza della considerazione contemporanea di entrambi i piani di natura/ragione.¹²⁷ Tale aspetto è sottolineato dall'alternarsi, nell'utilizzo, dei paradigmi di natura universale (ep. 124.14 *secundum universam naturam*; ep. 66.39 *ex naturae voluntate se gerere*) e di natura umana (ep. 41.8 *secundum naturam suam vivere*; ep. 76.15 *ad naturae suae voluntatem accommodata*), che suggeriscono la presenza di ambedue le dimensioni nella caratterizzazione del fine dell'uomo.

2.5.1 *Ratio* e sensi: l'anima dell'uomo e l'anima dell'animale¹²⁸

Emerge, a questo punto, l'idea che la sola *autentica* perfezione sia quella che può essere raggiunta dall'uomo - gli dèi ne sono già in possesso per definizione -, mentre quella raggiungibile dagli animali è solo circoscritta alla loro natura.¹²⁹ Essi avranno esclusivamente *aliquid perfectum* (ep. 124.20): un senso attenuato di perfezione.

Si potrebbe obiettare che, in fondo, anche l'uomo è perfetto relativamente alla sua natura di uomo. E ciò è senz'altro vero. La differenza sta nel fatto che mentre la natura animale e, a maggior ragione, quella vegetale sono, per essenza, limitate a loro stesse, la natura dell'essere umano si apre alla possibilità di un'adesione attiva alla

¹²⁷ Si veda, sulla stessa linea, Wildberger 2014, 310-11, alla quale rimandiamo per una più approfondita analisi sul tema. Si veda, su questo tema, anche lo studio di Asmis 1990, 224-6.

¹²⁸ È interessante notare che la questione dell'animalità in Seneca assume molto rilievo sia da un punto di vista filosofico sia da un punto di vista retorico. L'animale, infatti, come si vedrà, diventa un punto di riferimento per la demarcazione delle funzioni proprie dell'essere umano, *in primis* per delineare il campo dell'etica (cf. soprattutto il *De ira*). Gli animali essendo privi di razionalità non sono aperti alla moralità, tuttavia, presentano alcune caratteristiche simili all'essere umano, tanto da poter facilmente fungere da paragone; si pensi soprattutto alla mancanza di razionalità caratteristica, oltre che dell'animale, anche del bambino. L'approccio senecano al tema dell'animalità è stato studiato da Tutrone 2012, 157-294, il quale approfondisce l'uso ambivalente, metaforico e filosofico, della figura dell'animale nella riflessione filosofica dell'autore.

¹²⁹ L'imperfezione dell'animale è sostenuta, in questo contesto, per porre l'accento sulla differenza con l'essere umano il quale, grazie alla ragione, può armonizzarsi *attivamente* con la ragione universale. Allo stesso tempo però, va sottolineato che gli animali, in quanto parte della legge universale, sono, in un certo altro senso, essi stessi perfetti.

natura universale nella forma, in primo luogo, del riconoscimento di essa e, in secondo luogo, dell'accordo volontario; ciò implica una perfezione che, se raggiunta, è, per così dire, completa.

Ma perché gli animali sono limitati a loro stessi? Essi, nonostante all'apparenza possano presentare comportamenti simili a quelli umani, in realtà hanno una diversa *qualità* di funzionamento: hanno sì la voce, ma essa non è chiara e articolata (*ira* 1.3.7 *non explanabilis et perturbata et uerborum inefficax*),¹³⁰ e il loro *hêgemonikon*, se pur presente, non è raffinato (*parum subtile, parum exactum*).¹³¹ Per questo motivo le operazioni compiute hanno solo una somiglianza con quelle della rappresentazione e dell'impulso umani: gli animali percepiscono gli oggetti del mondo e reagiscono ad essi ricercandoli o evitandoli, ma tale funzionamento è grossolano e impreciso e, soprattutto, è dettato da un istinto, non da una scelta volontaria. Mancando loro la ragione, essi non hanno la possibilità di compiere una serie di operazioni necessarie al raggiungimento del bene: prima tra tutte, la *comprensione* di cos'è il bene.¹³² A questo proposito, all'interno della *Lettera* 124.1, in una esplicita polemica anti-epicurea, Seneca si domanda se il bene sia compreso (*conprendatur*) attraverso i sensi (*sensu*) o attraverso la mente (*intellectu*). Coloro che sostengono che il fine sia il piacere (gli Epicurei, naturalmente) credono che il bene sia *sensibile*; al contrario, per gli Stoici (Seneca compreso) il bene, essendo una caratteristica dell'anima, non può che essere *intelligibile* (§ 2).¹³³ Chi ritiene che il bene sia percepibile compie due ordini di errori, che ricaviamo dalle parole del filosofo: (1) scambia il bene dell'anima per il bene del corpo pensando che quest'ultimo sia la vera felicità, e in virtù di ciò (2) sbaglia lo 'strumento' per la comprensione del bene, in quanto si illude di poterlo limitare ai sensi.¹³⁴

130 Il riferimento è qui sicuramente alla differenza, già accennata in precedenza, tra il *logos prophorikos* e il *logos endiathetos*.

131 L'obiettivo di Seneca all'interno del trattato dedicato alla più temibile delle passioni è proprio quello di delimitare chiaramente il confine tra ciò che è passione in senso proprio, caratteristica esclusiva dell'umano, e ciò che rimane uno pseudo-*adfectus* nell'animale, poiché la passione nasce solo dove c'è la ragione.

132 Inwood 2007, 363, con ragione mette l'accento sulla natura epistemologica della lettera, ipotizzando la corrispondenza tra la *comprehensio* qui evocata e la *katalêpsis* stoica, che si trova alla base della scienza.

133 Ha ragione Inwood 2007, 364, quando fa notare che la ricostruzione della modalità di comprensione del bene che pone come alternativi i sensi e la ragione si riferisce alla determinazione del criterio fondamentale in virtù del quale avviene questa comprensione, ovvero la ragione; in questo senso, il resoconto senecano non è in contraddizione con quanto altrove sostenuto dallo stesso filosofo: i sensi fanno comunque parte del processo di formazione della nozione, ma non ne sono il criterio determinante.

134 Notiamo che la polemica anti-epicurea qui portata avanti è senza dubbio affine a quella descritta nella *Lettera* 92 riguardante la struttura dell'anima umana. In entrambi i casi, infatti, l'obiettivo del filosofo è di ristabilire un 'ordine' psicologico ed

L'immagine scelta da Seneca è particolarmente eloquente: colui che decide di usare i sensi per giudicare il bene e il male è come colui che pretende di conoscere con il tatto degli oggetti minuscoli. Certamente il senso più adatto a tale scopo è la vista, la quale però, a sua volta, non è il mezzo più adatto per la conoscenza del bene e del male.¹³⁵

Quando si asserisce che il bene si comprende con i sensi, non ci si riferisce di certo al *proprium* dell'uomo, il vero bene, ma a quello rivolto solo alla propria conservazione (caratteristico dell'animale; *ep.* 124.3). Si capisce, allora, in che senso all'animale è precluso l'accesso al bene, rimanendo confinato in ciò che è solo un bene 'relativo'.

L'animale, inoltre, è manchevole della dimensione temporale del futuro e di quella forma di memoria non direttamente vincolata alla sensibilità: una carenza a causa della quale, nell'esempio di Seneca, il cavallo ricorderà la strada solo se è portato di fronte all'inizio del cammino che ha già percorso ma non se è nella sua stalla (*ep.* 124.16). Non è un caso che all'animale manchi proprio la memoria;¹³⁶ essa assume, come si è già detto, un ruolo centrale nell'epistemologia stoica in riferimento alla modalità in cui l'essere umano 'costruisce' la propria razionalità.

Il limite della dimensione sensoriale è ribadito da Seneca anche all'interno della *Lettera* 66.35, richiamando da vicino le riflessioni ora compiute. I sensi non hanno la capacità di giudizio morale sul bene e sul male (*de bonis ac malis sensus non iudicat*), possiedono l'accesso solo alla dimensione temporale del presente (*non potest ferre sententiam nisi in rem praesentem perductus est; nec futuri providus est nec praeteriti memor*),¹³⁷ ignorano il principio di concatenazione

epistemologico *funzionale* al fine etico. Nella *Lettera* 92, colui che non rispetta la posizione di comando della ragione non può raggiungere la vera felicità poiché, ritenendo che il piacere e la ragione siano legati, configura l'uomo come un animale. Allo stesso modo, nella lettera qui analizzata, coloro che ritengono che il bene si abbracci con i sensi compiono il medesimo errore.

135 Si noti, a questo proposito, l'interessante corrispondenza con le *Naturales Quaestiones* circa la tematica della vista. Nel succitato passo la vista è ritenuta il senso più adatto per cogliere i dettagli degli oggetti piccoli ma è ritenuta inadatta per giudicare il bene e il male. Nel sesto libro delle *Naturales Quaestiones* (6.3.2) il filosofo argomenta in favore dell'importanza della ricerca sulla natura per non ricadere nell'errore del provare paura per gli eventi insoliti. Coloro che non possiedono la scienza, che non conoscono le cause di tali fenomeni, si avvicinano ad essi con la vista, non con la ragione (*quia naturam oculis non ratione comprehendimus*). La vista, dunque, è problematica in entrambi i casi perché ci fa accedere solamente alla superficie delle cose, non al loro senso più profondo. Essa, se rimane l'unico mezzo e non è 'aiutata' dalla razionalità, non ci apporta una forma di conoscenza stabile e certa.

136 Sull'importanza della memoria nella teoria della conoscenza stoica si vedano Ierodiakonou 2007 e Løkke 2015, 32-3.

137 Sulla stessa linea Calcidio a proposito di Crisippo, *Calc. in Tim.* c. 220 Waszink (*SVF* II 879), scrive: *atque haec omnia ad praesens; neque tamen praeteritorum meminit sensus ullus nec suspicatur futura*.

causale¹³⁸ (*quid sit consequens nescit*) e sono, a differenza della ragione (*aliena et externa pro vilibus habet*), schiavi della realtà esteriore, da cui dipendono per espletare la loro funzione. È evidente la corrispondenza tra le descrizioni delle caratteristiche proprie degli animali (*ep.* 124.16) e dei sensi (*ep.* 66.35): le operazioni più raffinate sono ad essi precluse.

Si comprende facilmente, a questo punto, in che senso l'essere umano che si limita al *sensus*, 'dimenticandosi' del *proprium* che lo caratterizza, 'diventa', per così dire, un animale.

2.5.2 La stabilità e l'armonia della *ratio perfecta*

I sensi, tuttavia, non vanno disprezzati *tout court*, giacché, in una forma di empirismo qual è lo Stoicismo, contribuiscono anch'essi al buon funzionamento dell'anima, alla formazione della stessa *ratio*, e sono condizione necessaria del processo conoscitivo e di azione. Essi vanno mantenuti come strumento di primo accesso al mondo, come punto di partenza; ma devono essere superati in favore di un'interiorità stabile e coerente. Si noti, infatti, che l'atteggiamento problematico è, secondo Seneca, quello che giudica i sensi come primo e unico mezzo di orientamento nel mondo. Non è un caso che il filosofo si esprima in termini simili nei confronti dell'approccio corretto che dobbiamo avere con il nostro corpo. L'importante è che essi, i sensi come il corpo, si limitino alla loro funzione e non siano giudicati come fine ultimo. A tal proposito, la *Lettera* 14.1-2 è chiarissima: l'amore (*caritas*) istintivo per il proprio corpo¹³⁹ giustifica una certa forma di riguardo (*cura*) di questo, evitando però ogni condizione di servitù (*non nego indulgendum illi, serviendum nego*). Con lo sviluppo della ragione, infatti, il cardine del processo evolutivo si sposta dal mero piano del corpo al piano della ragione e della virtù.¹⁴⁰ L' 'evoluzione' del rapporto con i sensi va di pari passo.

138 Una riflessione analoga la ritroviamo in Cic. *off.* 1.4.11 *Homo autem, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt* [...]. La possibilità di cogliere le concatenazioni causali che permeano la realtà è garantita, sia per Seneca sia per Cicerone, solo dalla ragione e ricopre un ruolo fondamentale nelle dinamiche umane. Essa permette, infatti, di accordare pienamente e attivamente la propria razionalità a quella cosmica poiché garantisce l'accesso e la comprensione delle trame logiche che permeano il Tutto.

139 Si vedano anche, sulla stessa linea, *epp.* 36.8; 82.15; 121.24. Il modo in cui Seneca parla del corpo ha portato molti studiosi a sostenere che il filosofo abbia in mente una forma di dualismo anima-corpo. Dal testo summenzionato pare emergere, più che una forma di dualismo, la necessità di stabilire una sorta di 'ordine' naturale/morale tra il corpo e la ragione in base al quale è *preferibile* che il corpo sia in salute nella misura in cui ciò non ostacola l'esercizio della virtù, che è la priorità. Su questa linea cf. *supra* §1.6.2.

140 Radice 2000, 207 nota 105, sottolinea la delicatezza della fase di passaggio tra i doveri naturali e la razionalità poiché, secondo lo studioso, in questa fase si crea una vera e propria frattura «nella morale stoica tra la sfera dei doveri e quella delle azioni rette»; il riferimento è qui, in particolare, il terzo libro del *De finibus* ciceroniano. Per

Il *De vita beata* (8.5-6)¹⁴¹ presenta un suggestivo ed eloquente quadro della modalità di funzionamento della retta ragione in relazione ai sensi, disvelando così tutta la consapevolezza senecana riguardo ai principi della psicologia stoica formulata dai maestri.

La dinamica descritta in tale luogo può essere definita una vera e propria 'dialettica dell'anima': il movimento richiesto alla mente razionale¹⁴² consiste nel partire da se stessa per ritornare infine in sé, attraversando il contatto con l'esterno e superandolo, mantenendo però le informazioni ricevute. Si tratta di un processo di 'interiorizzazione' che non consiste nell'abbandono del mondo esterno, anzi, al contrario, esso coincide con un agire e un conoscere¹⁴³ qualitativamente diversi. Si crea, in questo modo, quella *vis* interiore tipica di una razionalità non esitante, *ratio* che ha, cioè, 'stabilizzato' e 'armonizzato' gli elementi che la compongono (§ 5 *Hoc modo una efficietur uis ac potestas concors sibi et ratio illa certa nascetur, non dissidens nec haesitans in opinionibus comprehensionibusque nec in persuasione, quae cum se disposuit et partibus suis consensit et, ut ita dicam, concinuit, summum bonum tetigit*). Dal punto di vista fisico si tratta di un'anima tonica (con un buon *tonos*); dal punto di vista psicologico, di un'anima in cui l'insieme di nozioni e prenozioni (così proponiamo di interpretare le *partes*),¹⁴⁴ che è alla base della ragione stessa, è saldamente coordinato: da essa necessariamente derivano giudizi corretti e azioni decise. È un'anima che, nonostante sia composta e articolata, si dimostra unitaria e unificata sia nella sua struttura sia nella sua attività.¹⁴⁵

l'approfondimento delle varie fasi del processo di sviluppo dell'individuo si rimanda alle incisive pagine di Gill 2006, 129-45.

141 *Hoc modo una efficietur uis ac potestas concors sibi et ratio illa certa nascetur, non dissidens nec haesitans in opinionibus comprehensionibusque nec in persuasione, quae cum se disposuit et partibus suis consensit et, ut ita dicam, concinuit, summum bonum tetigit. Nihil enim prauis, nihil lubrici superest, nihil in quo arietet aut labet; omnia faciet ex imperio suo nihilque inopinatum accidet, sed quidquid agetur in bonum exibat facile et parate et sine tergiversatione agentis; nam pigritia et haesitatio pugnam et inconstantiam ostendit. Quare audaciter licet profitearis summum bonum esse animi concordiam; uirtutes enim ibi esse debebunt ubi consensus atque unitas erit: dissident uitia* (vit. 8.5-6).

142 All'interno del passo sono utilizzati *mens*, *ratio* e *animus*. In questo caso, sono da considerarsi come sinonimi dal momento che, quando si considerano le operazioni dell'anima razionale, ciò che è principalmente coinvolto è l'*hégemonikon* operativo.

143 Non è casuale, in tal senso, l'impiego del termine tecnico *comprehensio*, che caratterizza la forma di conoscenza più stabile e duratura, alla base della scienza.

144 Cf. su questa linea Gal. *PHP* 5.3.1, p. 304, 33 De Lacy (*SVF* II 841).

145 Tale *concordia animi* si verifica in una situazione di coesione interna e armonia tra le sue *partes*: a tal proposito, ci pare di scorgere un'interessante corrispondenza con la gerarchia messa a punto al § 1 della *Lettera* 92. Entrambi i luoghi testuali pongono l'accento su una dinamica concatenazione di elementi che funzionano solo se questi sono armonizzati saldamente tra loro: nel caso della *Lettera* 92.1 gli *externa*, il corpo e le parti subalterne dell'anima devono, rispettando la gerarchia naturale, *servire* l'elemento principale; allo stesso modo, i sensi devono *servire* da punto di partenza per la cono-

Insomma: un'anima la cui razionalità è in accordo, in armonia con se stessa.

La caratterizzazione di tale condizione virtuosa, spesso associata, nella sua descrizione, alla condizione opposta (a quella cioè di colui che saggio non è), emerge (§§ 5-6) grazie all'abbondante presenza di sintagmi appartenenti al campo semantico dei concetti di stabilità/instabilità: da una parte, la stabile coerenza dell'anima che ha raggiunto la salda disposizione della virtù (§ 5 *ratio illa certa nascetur, non dissidens nec haesitans in opinionibus comprensionibusque nec in persuasione*; § 6 *quidquid agetur in bonum exhibit facile et parate et sine tergiuersatione agentis*; § 5 *Nihil enim prauī, nihil lubrici superest, nihil in quo arietet aut labet*); dall'altra, la situazione opposta in cui prevalgono pigrizia ed esitazioni, chiari segni di un'*inconstantia* (§ 6 *nam pigritia et haesitatio pugnam et inconstantiam ostendit*) che può dare origine solo al vizio. Ma che non sia casuale l'impiego del binomio stabilità/instabilità, di cui Seneca si serve per connotare tali stati dell'anima, lo dimostra la frequenza con la quale egli sceglie di attingere a termini e a dinamiche inerenti ai succitati campi semantici.¹⁴⁶ All'interno della *Lettera* 120.19-20, il filosofo si occupa di esaltare la figura del saggio attraverso l'elogio della sua coerenza (*constantia*) poiché la maggior parte degli uomini, se non tutti, presenta un'anima corrotta. Una delle prove (*indicium*) inequivocabili di questo stato vizioso è precisamente la *fluctuatio*, la *iactatio* (§ 20), che caratterizza, in questi casi, la mente. Sulla stessa linea, all'interno della *Lettera* 92, Seneca afferma che, nonostante la ragione dell'essere umano sia comune a quella degli dèi, in questi ultimi essa è già perfetta, in noi suscettibile di perfezionamento; e ciò proprio in virtù del fatto che mostriamo una capacità di giudizio ancora vacillante e incerta: *Nam ille alter secundus est ut aliquis parum constans ad custodienda optima, cuius iudicium labat etiam nunc et incertum est* (ep. 92.28). O ancora: all'interno della *Lettera* 71, il filosofo, dopo aver asserito che il bene dell'uomo consiste nella sua razionalità, afferma che, finché essa non avrà raggiunto il massimo grado di perfezione, continuerà ad essere instabile e incerta: *Antequam impleatur, incerta mentis volutatio est; cum vero perfectum est, inmota illi stabilitas est* (ep. 71.27).

Notiamo una chiara corrispondenza lessicale tra il passo succitato (vit. 8.4-6) e i luoghi testuali indicati in seguito (ep. 120.20; 92.28; 71.27): *inconstantia* | *parum constans*; *labet* | *labat*; *haesitans* | *incertum* | *incerta*; *haesitatio* | *fluctuatio-iactatio* | *volutatio*.

scienza e lo sviluppo della ragione e della retta ragione, ma non esserne il termine ultimo. Si noti, al pari della *Lettera* 92, l'utilizzo del lessico militare per esprimere il ruolo di comando della razionalità (*omnia faciet ex imperio suo nihilque inopinatum accidet*).

¹⁴⁶ Si veda, sulla questione della stabilità del saggio, Maso 2006, 24-7; 137-48.

È necessario, infine, rivolgere la nostra attenzione al fatto che l'anima stabile, armoniosa e coesa non deve essere scambiata per un'anima statica. Essa, infatti, continuando a misurarsi con il mondo, mantiene la propria vitalità, sempre però senza cadere in errori di giudizio e di azione. In particolare, tra gli errori di giudizio in cui il saggio stoico non può incappare vi sono gli *adfectus*. Il tema è caro a Seneca: è noto che il *sapiens* è *apathês*, privo di passioni, in quanto privo di errori.¹⁴⁷ Tale condizione, tuttavia, non va associata a una situazione di totale insensibilità¹⁴⁸ o, prendendo in prestito la felice espressione di T.H. Irwin (1998, 219), di «Stoic inhumanity». Il saggio prova emozioni¹⁴⁹ ma esse sono legate a giudizi veri e sono moderate, al contrario delle passioni che invece consistono in giudizi di valore falsi e impulsivi eccessivi; le *eupatheiai*,¹⁵⁰ come gli Stoici sembrano aver denominato le emozioni del saggio, sono, piuttosto, da considerare, come M. Graver propone, dei «normative affect» (Graver 2007, 51). Lo stesso Seneca, con una formula che compendia al meglio la differenza tra i *pathê* e le *eupatheiai* (*ep.* 116.1), suggerisce che il problema non consiste nel volere (*velle*) ma, piuttosto, nell'aver desideri sfrenati (*cupere*); la volontà coincide qui con quella forma razionale e moderata di desiderio che è la *boulêsis*, una delle *eupatheiai*.

In maniera analoga (*ep.* 23.3-4), è evocato il *gaudium*,¹⁵¹ la gioia provata per un bene presente, che corrisponde, nella classificazione stoica, al greco *chara*.¹⁵² Ancora una volta, l'obiettivo non è di annullare

147 Cf. Sen. *const.* 9.3.

148 Si pensi, tra l'altro, all'attenzione che Seneca mostra per la dottrina delle *propatheiai*. Esse certamente differiscono sia dalle passioni che dalle *eupatheiai*, ma crediamo possano essere un buon esempio di 'dinamismo' dell'anima del saggio, dinamismo che, come nel caso delle *eupatheiai*, non è concepito come patologico: esso ricorda al saggio che fa parte del genere umano, permettendogli di essere reattivo alla realtà circostante.

149 Il riferimento è alla dottrina delle *eupatheiai*, già propria dello Stoicismo antico. Per un'esauriva trattazione del tema, sulla classificazione di tali emozioni e sulle loro caratteristiche, si veda Graver 2007, 51-60. Reed 2017, analizza le principali problematiche relative alla natura delle *eupatheiai* soprattutto alla luce della scarsità di testimonianze di cui siamo a conoscenza sulla questione. Ricostruendo i dettagli della teoria, lo studioso arriva alla conclusione che solo la virtù e il vizio, e non gli indifferenti, sono oggetti delle emozioni del saggio. Si veda anche Nussbaum 1987, 172-3, per una ricostruzione che va nella direzione opposta, ovvero che ammette anche gli indifferenti tra gli oggetti propri delle *eupatheiai*.

150 Per la classificazione stoica delle *eupatheiai* (a cui Cicerone si riferisce con il termine *constantiae*) si veda D.L. 7.116 (*SVF* III 431); Cic. *Tusc.* 4.12-14 (*SVF* III 438).

151 Cicerone, in *Tusc.* 4.13 (*SVF* III 438), descrive la doppia possibilità che si apre di fronte a colui che ritiene di essere in possesso di un bene: se l'anima, nel provare tale emozione, si mantiene entro i limiti della ragione (*cum ratione*) in maniera tranquilla ed equilibrata (*placide atque constanter*), si può parlare di *gaudium*; se, al contrario, l'esultanza avviene in maniera infondata e senza misura (*inaniter et effuse*), si crea quello stato patologico (passionale) chiamato *laetitia*. Cf. D.L. 7.115-16 (*SVF* III 431).

152 Si veda anche *ep.* 59.2 per il *gaudium* come gioia del saggio.

ogni godimento (§ 3 *Existimas nunc me detrahere tibi multas voluptates qui fortuita summoveo, qui spes, dulcissima oblectamenta, devitandas existimo?*), bensì di stabilirne la giusta forma: la contentezza superficiale cede il passo alla gioia vera (§ 4 *Mihi crede, verum gaudium res severa est*). Il *gaudium* non caratterizza gli *externa*, ma la nostra stessa anima (§3 *Volo illam tibi domi nasci: nascitur si modo intra te ipsum fit*): in questo senso, tali movimenti psichici possono essere ricompresi all'interno di quella situazione di stabilità e armonia sopra descritta. Si noti, a questo proposito, che le precisazioni senecane intervengono, sia nel caso della *voluntas* sia in quello del *gaudium*, proprio per chiarire l'importanza del mantenimento di una dinamica psicologica positiva nell'anima la quale, pur essendo stabile, non risulta statica.

Le caratteristiche della *ratio* qui emerse non si limitano, nella filosofia senecana, a qualificare esclusivamente la ragione e le sue dinamiche specifiche, ma si estendono, in maniera del tutto evidente, anche alle dinamiche che interessano la volontà, come vedremo di seguito: si crea così una complessa realtà psichica fatta di sovrapposizioni, corrispondenze, identità concettuali e semantiche.

2.6 *Voluntas*

La nozione di *voluntas* ha suscitato numerose riflessioni circa la propria origine, il proprio significato e la propria valenza filosofica, soprattutto alla luce del graduale passaggio dalla lingua greca alla lingua latina. Risulta arduo il compito di individuare un unico termine del vocabolario greco, filosofico e non, che esaurisca *in toto* ciò che *voluntas* significa, o ipotizziamo significhi, per i Latini. In questo senso, in linea di massima, gli studi più recenti concordano nell'individuare, almeno nell'ambito degli studi stoici, uno svariato numero di termini, come *boulêsis*, *prohairesis*,¹⁵³ *hormê*, *dianoia* e il verbo *thelein*, che possono rendere conto, anche se in maniera parziale, del significato di *voluntas/volo*. Tale difficoltà può trovare ragione anche nel fatto che il vocabolo in questione, oltre al suo impiego in campo filosofico messo a punto da Cicerone nel quarto libro delle *Tusculanae*, mostrava, ad esempio, già un impiego nei campi giuridico e militare.¹⁵⁴

¹⁵³ Alcuni studiosi (ad esempio: Hadot 2014, 300; Rist 1969, 228; Graver 2014, 267) avvicinano più esplicitamente la nozione di *voluntas* senecana alla nozione di *prohairesis* di Epitteto. Per un approfondimento della nozione di *prohairesis* in Epitteto rinviamo all'articolo di Gourinat 2005b.

¹⁵⁴ A questo proposito si vedano Mantello 1980, 182 e Monteils-Laeng 2014, 385. La studiosa mette in evidenza alcuni degli utilizzi in campo militare del termine *voluntas* in contesti nei quali l'aggettivo *voluntarius* significava 'volontario', o il fare qualche cosa *voluntate sua* implicava la spontaneità dell'azione.

Seneca si presenta come uno dei più rilevanti testimoni della complessità della questione della nozione di *voluntas* nel mondo latino. L'impiego polisemico di tale concetto crea nel lettore, e ha creato nella critica, un senso di spaesamento che non permette, almeno apparentemente, di rendere conto del suo utilizzo in modo univoco. Inoltre, non aiuta affatto l'assenza di una vera e propria definizione del concetto da parte dell'autore, ragion per cui si è costretti a tentare di ricostruirne il pensiero di fondo a partire da frammentari riferimenti alla questione. Tutto ciò ha originato una vera e propria *querelle*, ancor oggi in essere, generando le più diverse interpretazioni circa la vera natura di *voluntas*: da una parte, i sostenitori di una certa forma di 'intellettualismo',¹⁵⁵ coerente con la posizione dei maestri stoici, secondo cui la volontà non costituirebbe, in fin dei conti, una facoltà indipendente dalla ragione; dall'altra parte, coloro che, al contrario, intravedono una certa originalità nella formulazione senecana del volere.¹⁵⁶

Inwood¹⁵⁷ ha proposto un'interessante interpretazione che si colloca a metà tra la constatazione di una certa (inconscia) originalità senecana - connessa soprattutto al legame della *voluntas* con i temi del controllo di sé, della formazione di sé e della coscienza di sé¹⁵⁸ - e una sostanziale continuità con l'impianto teorico del primo Stoicismo. In tal senso, la volontà non è da interpretare come una facoltà indi-

155 Gli studiosi che si sono dichiarati contro la tesi dell'originalità senecana nella formulazione della volontà sono numerosi: Rist 1969, 223-32, il quale sostiene che il volere il bene (la sua declinazione morale) si basa, in ultima analisi, su una certa conoscenza del mondo e, in particolare, su quel sapere che insegna ad essere liberi, ad esempio, dal turbamento della paura. In questa prospettiva, il termine ultimo rimane la conoscenza (Rist 1969, 224). Sulla stessa linea si è posto Dihle 1982 il quale, proprio in virtù della vaghezza e frammentarietà del tema qui analizzato, conclude che non sia possibile attribuirne l'invenzione al Cordovese. Infine, una posizione simile è adottata anche da Hadot 2014, 297-313, nella rielaborazione in lingua francese della sua tesi di dottorato (1969): *voluntas* rimane, nell'idea della studiosa, un movimento dell'*hégemonikon* e traduce, nella maggior parte dei casi, *boulêsis*, *thelêsis* e *prohairesis* (Hadot 2014, 312).

156 I maggiori rappresentanti di questa linea interpretativa sono considerati: Pohlenz 1949, il quale sottolinea, in particolare, la cogenza del ruolo della *voluntas* all'interno dello sviluppo morale del soggetto e pone l'accento sulla riformulazione senecana (dal *logos* alla *voluntas*) del *telos* zenoniano: Stob. *Ecl.* 2.7.6a, p. 75, 11-76, 1 Wachsmuth (*SVF* I 179); sulla stessa linea troviamo le riflessioni formulate da Donini 1982, 202-3: secondo lo studioso, nonostante la mancata sistematizzazione teorica del concetto di volontà, essa può essere considerata «un'autentica scoperta» (203) e rappresenta, in tal senso, un graduale allontanamento dal razionalismo della prima Stoa. Lo studio più completo sulla nozione in questione resta tuttavia quello di Voelke 1973 che, attraverso una precisa analisi delle principali occorrenze di *voluntas*, ha il pregio di portarne alla luce i molteplici tratti caratteristici. Infine, Zöller 2003 afferma esplicitamente l'indipendenza della volontà sia dalla ragione sia dall'irrazionalità arrivando a qualificarla come una forza psichica autonoma.

157 Inwood 2000, poi ripreso in Inwood 2005c.

158 Cf. Inwood 2005c, 143-4.

pendente dalla ragione (come un «traditional will»¹⁵⁹ bensì, piuttosto, come un «summary will» (2005c, 134), ossia come una nozione che raggruppa sotto un medesimo termine (*voluntas*, appunto) una serie di altre accezioni che la lingua greca teneva separate. Da questo punto di vista, la filosofia di Seneca diventerebbe un importante momento di *passaggio* verso la formazione della volontà in senso tradizionale pur rimanendo, secondo lo studioso, solo abbozzata. Infine, anche i recenti lavori di L. Monteils-Laeng (2014, 394-410) e Bourbon (2017; 2019, 283-306) vanno nella direzione della valorizzazione delle riflessioni senecane a partire, innanzitutto, da considerazioni legate all'uso del linguaggio¹⁶⁰ della *voluntas* constatando, in entrambi i casi, una sostanziale compatibilità tra i tratti originali¹⁶¹ della nozione in questione e la psicologia della Stoa.

Proprio nel superamento della dicotomia ermeneutica 'intellettualismo' e 'volontarismo', già cominciato dai lavori di Inwood, si trova, a parere di chi scrive, la più fruttuosa comprensione del dettato senecano in materia di *voluntas*. Nell'intento di rispettare la frammentarietà del dettato stesso e senza voler, forzatamente, creare una 'teoria della volontà', crediamo sia possibile sviluppare qualche considerazione nella direzione di far emergere un certo senso organico dell'impiego di tale termine¹⁶² (e dei termini a esso correlati come *voluntarius*, *volo*) che possa, in *primis*, arricchire il quadro d'insieme della nostra indagine sull'anima.

159 L'operazione di Inwood risulta particolarmente interessante poiché lo studioso prende in considerazione i luoghi testuali delle *Lettere* tradizionalmente interpretati da una certa parte di critica come una chiara adesione al 'volontarismo' (in particolare: *epp.* 34.3; 37.5; 71.36; 80.4; 81.13) mostrandone, al contrario, la coerenza con l'intellettualismo stoico. Rimandiamo dunque a tali analisi per una sistematica e completa revisione dei passi tradizionalmente problematici (in particolare, 2005c, 137-42).

160 Entrambi i lavori analizzano l'uso dei termini legati a *voluntas* sottolineando l'operazione di unificazione linguistica operata dal Cordovese. Le analisi sono condotte anche in relazione al dettato ciceroniano, mostrando una certa continuità tra i due autori (cf. Monteils-Laeng 2014, 394; Bourbon 2019, 214-26). In tal senso, il testo più significativo rimane il passo delle *Tusculanae*, Cic. *Tusc.* 4.12 (*SVF* III 438), in cui l'Arpinate mette esplicitamente a punto la corrispondenza terminologica tra *boulésis* (il desiderio conforme alla ragione proprio del saggio) e *voluntas*, pur non rispettando, di fatto, la sua dichiarazione di intenti nell'impiego del termine.

161 In particolare, Monteils-Laeng 2014, 401, afferma che, in fin dei conti, *voluntas* e *mens* non sono due facoltà distinte e opposte, senza per questo essere la stessa cosa. Entrambe risultano essere, nell'interpretazione della studiosa, due forme dell'elemento egemonico dell'anima. Bourbon 2017, 69, pone particolare attenzione alla declinazione della volontà come principio di identità personale mettendo, inoltre, in luce l'importanza che tale nozione acquisisce nella formulazione del conflitto psichico. Queste due posizioni, assieme a quella di Inwood, sono certamente le più affini alla nostra, in quanto si fondano, in prima istanza, sulla constatazione di una 'mossa linguistica' senecana.

162 Il senso complessivamente organico che rinveniamo nell'utilizzo del termine *voluntas* da parte di Seneca non vuole costituire il tentativo di far emergere una nuova istanza filosofica e psicologica come 'la *voluntas*' ma, piuttosto, l'obiettivo è quello di portare alla luce le caratteristiche dell'anima che l'impiego di tale vocabolo, e dei vocaboli ad esso correlati, porta con sé.

In questa direzione, l'originalità senecana ci sembra piuttosto da rinvenire nella scelta del filosofo di parlare del vivente in tutte le sue forme, dall'animale al saggio, e delle sue dinamiche psichiche *anche* nei termini di *voluntas*. È importante sottolineare, infatti, che, in generale, il vocabolo in questione non sostituisce affatto i termini più specificamente filosofici (e.g. *adsensus*, *impetus*) di cui talvolta prende il posto; piuttosto, si affianca a essi.¹⁶³ Ciò può essere interpretato alla luce delle già citate considerazioni di Armisen-Marchetti (1996) sul lessico filosofico del Cordovese: secondo la studiosa Seneca ha la caratteristica di mantenersi costantemente attento a conciliare «une nécessaire technicité et une simplicité voulue» (Armisen-Marchetti 1996, 84). Interrogarsi, piuttosto, sull'effetto che tale scelta provoca nel lettore può voler dire avvicinarsi, almeno in parte, alla ragione per cui è stata compiuta.

L'impiego diffuso del vocabolario legato a *voluntas* restituisce, creando una certa omogeneità lessicale, la forza propulsiva e la natura 'cinetica' dell'oggetto stesso dell'indagine: l'anima nei suoi movimenti intrapsichici¹⁶⁴ e nella sua evoluzione dall'animale/bambino¹⁶⁵ al saggio.¹⁶⁶ Inoltre, facendo di *voluntas* una nozione diffusa, Seneca crea una certa connessione tra le dinamiche psichiche delle varie fasi di vita e offre, a primario beneficio del lettore, la possibilità di accorgersi ai fini del perfezionamento morale che, in fondo, anche nel *sapiens* sempre di *voluntas* si tratta, se pur nella sua forma perfetta. Ma non solo. La presenza di una forma di *voluntas* anche nei primi stadi della vita animale mette in luce il fondamento naturale dell'evoluzione morale dell'essere umano, ricordandoci che, in fin dei conti, la saggezza è affine alla nostra natura. Una sostanziale fiducia nella natura umana - fiducia forse necessaria al *proficiens* per trovare il giusto slancio verso la virtù - qui si manifesta.

¹⁶³ Cf. Bourbon 2017, 61.

¹⁶⁴ Bourbon 2019, 294, parla di questo aspetto nei termini dell'introduzione di «une faculté unique qui enveloppe la totalité de la séquence psychologique». Per parte nostra, rinunciamo all'idea di concepire la *voluntas* senecana come una 'facoltà'.

¹⁶⁵ Tutta la *Lettera* 121 alterna considerazioni sugli animali a quelle sui bambini, poiché in entrambi i casi, anche se con successive evoluzioni diverse, si tratta di esseri viventi non razionali. Entrambe le categorie possono dunque efficacemente fungere da paradigma per l'indagine sui comportamenti arazionali/prerazionali naturali.

¹⁶⁶ Anche Monteils-Laeng 2014, 398 e Bourbon 2019, 283-6 sottolineano il carattere dinamico della *voluntas* presente a tutti gli stadi del vivente (cf. anche Voelke 1973, 168).

2.6.1 Dall'animale al saggio: la *voluntas* che accompagna il vivente

Nell'ambito delle caratteristiche vitali originarie, umane e animali, scorgiamo un primo senso della volontà senecana. Il filosofo mostra un profondo interesse, dichiarato fin dall'inizio della *Lettera* 121, verso i fondamenti naturali della condotta morale (cf. *ep.* 121.3).

Gli animali, compresi gli uomini, riescono a sopravvivere fin dai primi istanti della loro vita, poiché la natura ha dato loro una tendenza innata alla propria conservazione;¹⁶⁷ tale dinamica si concretizza nel direzionare e orientare i propri impulsi verso l'acquisizione delle cose che sono utili e benefiche alla sopravvivenza e le proprie repulsioni verso il rifiuto delle cose dannose (*ep.* 121.21 *simul enim conciliatur salutis suae quidque et iuvatura petit, laesura formidat*).

Gli animali (e i bambini) senza tale impulso naturale (*ep.* 121.21 *Naturales ad utilia impetus, naturales a contrariis aspernationes sunt*) vedrebbero negata la loro sopravvivenza: *Non poterant salva esse nisi vellent* (*ep.* 121.24). Ed ecco che *volo* è impiegato per indicare l'impulso primario di sopravvivenza e si aggiunge al summenzionato, più canonico, *impetus*. Ancora più esplicita, a tal proposito, risulta la *Lettera* 82.15.¹⁶⁸ qui il filosofo tematizza, attraverso una riflessione sulla morte, proprio quella declinazione di *amor sui*,¹⁶⁹ sotto la forma di una *voluntas permanendi conservandique*, che porta l'essere umano,¹⁷⁰ in maniera del tutto naturale, a ricercare la propria conservazione. Nonostante la morte sia annoverata tra gli indifferenti¹⁷¹ essa risulta non essere indifferente allo stesso modo in cui lo è il nu-

167 Il riferimento è qui alla già citata teoria dell'*oikeiôsis* (*conciliatio* nel latino di Cicerone) in base alla quale l'essere umano, al pari di tutti gli altri viventi, ha in sé, fin dalla nascita, sia una percezione di sé, *sunaisthêsis* – cf. D.L. 7.85-6 (*SVF* III 178); Plu. *Stoic. rep.* 12.1038b (*SVF* III 179) – o *sensus sui* nel latino di Seneca (cf. *ep.* 121.5), sia un impulso, *hormê*, *impetus*, nel latino di Seneca (cf. *ep.* 121.23), alla propria conservazione.

168 *Sui amor est et permanendi conservandique se insita voluntas atque aspernatio dissolutionis*. Sulla stessa linea, Seneca in *ep.* 36.8 parla del ricercare la propria conservazione, sempre in contrasto con la morte, come «istinto volontario» (Trad. dell'Autore). Inoltre, sempre all'interno della *Lettera* 121.7, in aperta polemica con gli Epicurei, e nel pieno del celebre «argument des berceaux» (Brunschwig 1995), Seneca, immaginando l'argomentazione della scuola avversaria, parla della propria posizione circa l'origine dei movimenti del corpo animale, attaccata dall'ipotetico epicureo, nei termini di *voluntas*.

169 Cf. *ep.* 121.24 *caritas sui*.

170 In questa lettera la riflessione si concentra sull'essere umano poiché il tema più ampio è il disprezzo della morte, attitudine che si può conquistare solo in quanto esseri razionali.

171 Seneca si riferisce evidentemente alla catalogazione degli *externa* in base alla quale tra gli *adiaphora* (*media o indifferentia* per Seneca; per l'esplicito riferimento alla traduzione di tale termine cf. *ep.* 82.10) alcune cose sono preferibili (*proëgmena*) altre non preferibili (*apoproëgmena*) e ciò in base a quanto contribuiscono ad una vi-

mero dei capelli che abbiamo in testa,¹⁷² poiché ci mette direttamente in contatto con la potenzialità della nostra distruzione. È chiaro che anche in questo caso *voluntas* indica quella spinta propulsiva tipica del vivente che compare fin dalla nascita e che assume un nuovo significato quando sopraggiunge la razionalità che rimodella gli impulsi alla luce del nuovo *telos*.

Questa riconfigurazione del *proprium* dell'essere umano causata dall'avvento della ragione sostituisce la normatività naturale con quella razionale (anch'essa naturale), ridisegnando il proprio orientamento nel mondo e aprendo lo spazio alla sfera morale, che agli animali è preclusa. La *voluntas* che denominava la nostra spinta alla conservazione ora denomina anche, penetrando la sfera prettamente umana, il *telos* (*l'homologia*)¹⁷³ il quale non è più, o meglio, non è solo formulato nei termini di un accordo della ragione. È la volontà costante, quella che ha aderito una volta per tutte al bene che le è proprio, a costituire nella *Lettera* 20.5 il paradigma di riferimento per la saggezza (*ep.* 20.5):

Itaque ut relinquam definitiones sapientiae veteres et totum conplectar humanae vitae modum, hoc possum contentus esse: quid est sapientia? semper idem velle atque idem nolle. Licet illum exceptiunculam non adicias, ut rectum sit quod velis; non potest enim cuiquam idem semper placere nisi rectum.

Perciò, per lasciare da parte le vecchie definizioni di saggezza e abbracciare ogni espressione della vita umana, mi contento di questa: che cos'è la saggezza? Volere o non volere sempre la stessa cosa. Non occorre aggiungere la condizione che bisogna volere il bene: nessuno può volere sempre la stessa cosa, se non è giusta. (Trad. Barone)

Ciò a cui assistiamo attraverso la riformulazione senecana non è, a nostro avviso, un tentativo di rifondare la dottrina dei maestri proponendo un nuovo modello di riferimento per la definizione della *sapientia*. In effetti, prendendo in considerazione l'intera lettera in cui questo passo è inserito, le cose appaiono forse più chiare: la defini-

ta secondo natura: cf. Stob. *Ecl.* 2.7.7b, p. 80, 14-21 Wachsmuth (*SVF* III 133); S.E. *M.* 11.59-63 (*SVF* III 122).

172 L'esempio del numero pari o dispari dei capelli sulla testa, presente nella *Lettera* 82.15, appartiene già ai maestri stoici: cf. Stob. *Ecl.* 2.7.7, p. 79, 8-11 Wachsmuth (*SVF* III 118); S.E. *M.* 11.59 (*SVF* III 122). L'affermazione di Seneca circa il diverso modo di essere 'indifferente' della morte e del numero dei capelli sembra accordarsi perfettamente con quanto detto in D.L. 7.104 (*SVF* III 119) sulla diversa natura degli indifferenti.

173 Cf. D.L. 7.87 (*SVF* I 179).

zione di saggezza menzionata sembra configurarsi come il risultato, più esplicito ed evidente, di un'argomentazione che trova la sua origine – nonché una prima abbozzata formulazione – già nella prime righe della lettera.

La missiva si apre con l'invito di Seneca a Lucilio a misurare il proprio progresso morale, la diminuzione della già evocata *fluctuatio*,¹⁷⁴ non tanto con le parole ma, piuttosto, con i fatti (*ep.* 20.1 *verba rebus proba*). La critica, esplicitamente condotta nel seguito della lettera, è rivolta a coloro che si servono della parola solamente per persuadere le masse senza far seguire azioni coerenti ai discorsi pronunciati.¹⁷⁵ In questo senso, la lezione della filosofia è, secondo Seneca, precisamente quella di insegnare ad agire in modo tale che la vita si uniformi ad un unico principio e ad esso sia coerente. È a questo punto che la *sapientia*¹⁷⁶ è evocata e ne viene fornita una prima illustrazione: essa implica la concordanza tra le azioni e le parole (*ep.* 20.2 *ut verbis opera concordent*).¹⁷⁷

Si noti l'andamento complessivo della parte iniziale dell'epistola (§1-5): la prima parte (§1) si mantiene su un piano narrativo piuttosto personale, nel quale Lucilio è, fin da principio, il destinatario primario delle riflessioni senecane; seguono riflessioni più teoriche sullo scopo della filosofia, e viene presentato l'abbozzo di una prima esplicazione di saggezza (§2). Il piano personale è nuovamente evocato a proposito delle possibili incoerenze di Lucilio (§3) per ampliare, infine, il *focus* della trattazione sviluppando un'indagine di tipo genealogico circa l'origine dell'incostanza e dell'incoerenza (*inconstantia et dissimilitudo*) tra pensiero e azione (§4).¹⁷⁸ A questo punto (§5), quasi come una naturale conseguenza dell'argomentazione sopra svolta – si noti, in questa direzione, l'impiego di *itaque* – prende forma la definizione di saggezza, spostando definitivamente il piano dell'argomentazione da quello personale a quello più generale della definizione.¹⁷⁹ Che quest'ultima non sia che il risultato di quanto la precede è indi-

174 Cf. *ep.* 20.1 *mea enim gloria erit, si te istinc ubi sine spe exeundi fluctuaris ex-traxero*.

175 Assistiamo qui alla formulazione senecana del classico tema del rapporto, talvolta problematico, tra filosofia e retorica, già di matrice platonica: cf. a titolo di esempio *Grg.* 454c7-455a7.

176 Per una definizione senecana di *sapientia* che ne valorizza, piuttosto, l'aspetto intellettuale, conoscitivo cf. *supra* § 2.1.

177 Sulla stessa linea di Seneca si pone Musonio Rufo (*Muson.* 5 p. 21-2 Hense).

178 Si noti, peraltro, che l'inserimento del lessico della *voluntas* comincia già al quarto paragrafo, per qualificare (*nemo proponit sibi quid velit*) l'incostanza e l'incoerenza di coloro che, proprio come Lucilio al paragrafo 1, ondeggiavano.

179 Che quella presente al § 5 sia la definizione più precisa e 'tecnica' della *sapientia* è sottolineato dall'uso della domanda che la introduce, *quid est sapientia?*, che al secondo paragrafo è assente.

cato, a nostro avviso, dalla gradualità con cui il filosofo si avvicina, con un'operazione di progressiva specificazione, alla sua formulazione. In questo senso, la formalizzazione del significato della nozione di *sapientia* (§5) è sì preceduta dalla dichiarazione di voler andare oltre le antiche formulazioni - forse poco funzionali in questo contesto¹⁸⁰ - ma è sviluppata allo scopo di offrirne una che renda conto di *tutti* gli aspetti della vita umana (*totum conplectar humanae vitae modum*) in maniera più esplicita.¹⁸¹ Essa riesce, infatti, grazie all'impiego del lessico della *voluntas*, a veicolare proprio quell'aspetto della vita umana (del saggio) che, in questo determinato contesto, a Seneca preme sottolineare per rispondere in maniera adeguata alle sollecitazioni di Lucilio: la dinamica di un'azione coerente.¹⁸² Notiamo, inoltre, l'ulteriore passaggio lessicale che Seneca effettua, qualche riga dopo (§6), associando la volontà mutevole, l'anti-saggezza per così dire, al cambiamento di giudizio (*variatur cotidie iudicium*) in maniera perfettamente congrua alle formulazioni dei maestri stoici;¹⁸³ ciò sottolinea ulteriormente la visione, del tutto ortodossa, che Seneca propone in questo luogo testuale.

A ben vedere, l'operazione senecana di riformulazione sembra trovare una propria collocazione più ampia se letta alla luce di una sorta di 'manifesto metodologico'¹⁸⁴ messo a punto dal filosofo stesso,

180 È noto che la scuola stoica dà spazio, a partire da Zenone, a diverse formulazioni del *telos*. Si veda, per un'efficace sintesi delle principali posizioni, Bourbon 2017, 62-3, con la bibliografia critica citata. La studiosa sottolinea, con ragione, come tali diverse formule sembrano assumere un carattere via via più concreto - pur rimanendo tra loro coerenti - passando dal piano più astratto di Zenone a quello di Diogene di Babilonia, D.L. 7.88 (SVF III 4), che sposta l'attenzione sull'*eklogê* (la selezione), concentrandosi maggiormente sulle «modalités concrètes de cet accord» (Bourbon 2017, 63). Si veda Long 1967 sul tema del *telos* in relazione alla polemica con gli Accademici.

181 La mossa senecana di porre l'attenzione sulla necessità di prendere in considerazione la vita in tutti i suoi aspetti richiama da vicino l'incipit della *Lettera* 94. Qui il filosofo, con tono critico, riporta la posizione di coloro che credono che la filosofia consista solamente nei *praecepta* e accantonano, perciò, l'insegnamento dei principi più generali (*decreta*). Essi, secondo Seneca, agiscono come se l'educazione potesse essere efficace senza considerare la vita dell'essere umano nel suo complesso. Anche in questo contesto, in cui è valorizzata la necessità della compresenza di teoria e pratica, l'espressione scelta da Seneca è: *tamquam quis posset de parte suadere nisi qui summam prius totius vitae complexus esset* (ep. 94.1).

182 Anche Bourbon 2017, 64, sottolinea la natura dinamica della definizione messa a punto da Seneca ponendola in relazione non tanto al tema dell'azione ma, piuttosto, a quello della «*transitivité* de la *voluntas*, la puissance et la dynamique d'un attachement à l'objet» (corsivo nell'originale).

183 Abbondano i luoghi testuali in cui il filosofo dimostra di aderire senza indugio alla visione dell'armonia psichica come unitarietà della ragione e accordo di questa con se stessa e con la natura del Tutto (ep. 71.27; 92.28; vit. 8.4-6; 3.3; 5.1-3).

184 Sulla metodologia definitoria senecana che emerge da questo testo si veda Asmis 1990, 228-30.

nel *De vita beata* (4.1),¹⁸⁵ a proposito della definizione di *summum bonum*.¹⁸⁶ In questo contesto, l'immagine impiegata è quella di un esercito che, pur assumendo diverse configurazioni in base alla situazione in cui si trova ad operare, non perde la forza e la volontà di combattere.

Emerge con chiarezza la possibilità, che Seneca riconosce e abbraccia, di poter fornire della *finitio summi boni* varie versioni (nell'immagine dell'esercito: varie formazioni), pur mantenendo salde sia l'efficacia (la forza) sia l'intenzione ultima (la volontà di battersi) con la quale sono enunciate. Esse non tradiscono, cioè, la loro natura di definizioni del medesimo concetto benché siano formulate in maniera più o meno sviluppata; l'esercito continua a combattere per la stessa identica causa e con pari solidità anche se assume, in base a quanto richiesto dalla situazione, diversi ordini di schieramento. Seneca, insomma, sta combattendo per il suo esercito (quello stoico) con lo stesso vigore dei suoi predecessori.

La condizione di instabilità psicologica tipica di chi saggio non è,¹⁸⁷ talvolta descritta nei termini più classicamente stoici di una razionalità esitante o di un giudizio mutevole,¹⁸⁸ è delineata, ormai è chiaro, anche attraverso la dinamica della *mutatio voluntatis*.

185 *Potest aliter quoque definiri bonum nostrum, id est eadem sententia non isdem comprehendere uerbis. Quemadmodum idem exercitus modo latius panditur modo in angustum coartatur et aut in cornua sinuata media parte curuatur aut recta fronte explicatur, uis illi, utcumque ordinatus est, eadem est et uoluntas pro eisdem partibus standi, ita finitio summi boni alias diffundi potest et exporrigi, alias colligi et in se cogi (vit. 4.1).*

186 Lo stretto legame tra il fine e il sommo bene è particolarmente esplicito in Seneca, il quale talvolta, come ha sottolineato Wildberger 2014, 302-3, se ne serve come fossero sinonimi (cf. ad esempio *ep.* 31.8, citata dalla studiosa). Tale connessione sembra essere particolarmente evidente in *vit.* 4.1: nel paragrafo precedente (3.3) il filosofo, in cerca di qualificare il *bonum* (3.1), cita la definizione su cui tutti gli Stoici (lui compreso) sono concordi (servendosi, tra l'altro, di una versione perfettamente ortodossa della formulazione di *sapientia*): *Interim, quod inter omnis Stoicos conuenit, rerum naturae adsentior; ab illa non deerrare et ad illius legem exemplumque formari sapientia est*. Si noti che anche il piano della razionalità universale cui assentire è impregnato del linguaggio della *voluntas*: il *summum bonum* è *ex naturae uoluntate se gerere* (*ep.* 66.39).

187 La stessa manifestata da Lucilio al primo paragrafo di *ep.* 20 e nuovamente presente in *ep.* 52.1, questa volta come una condizione più diffusa del genere umano. In questa lettera Seneca mostra un utilizzo perfettamente ortodosso della nozione di *consilium* per caratterizzare l'instabilità.

188 Cf. a titolo di esempio *ep.* 71.27 e 20.6.

In tal senso, la stabilità del volere¹⁸⁹ – tale in virtù del fatto che ha come oggetto ciò che le è proprio: il *rectum*¹⁹⁰ – è indice e garanzia oltre che di *sapientia* nella sua forma perfetta, anche di progresso morale nel *proficiens* (*ep.* 35.4):

Quotiens experiri voles an aliquid actum sit, observa an eadem hodie velis quae heri: mutatio voluntatis indicat animum natate, aliubi atque aliubi apparere, prout tulit ventus.¹⁹¹ Non vagatur quod fixum atque fundatum est: istud sapienti perfecto contingit, aliquatenus et proficienti provectoque. Quid ergo interest? hic commovetur quidem, non tamen transit, sed suo loco nutat; ille ne commovetur quidem.

Ogni volta che vuoi constatare se hai fatto qualche progresso, considera se oggi vuoi le stesse cose di ieri: un cambiamento di volontà indica che l'anima ondeggia e compare ora da una parte ora dall'altra, come la porta il vento. Se una cosa è salda e ha buone fondamenta, non va qua e là, e questa è una caratteristica del perfetto saggio e, in certa misura, anche di chi avanza e fa progressi. Dunque, che differenza c'è fra i due? Quest'ultimo è scosso, tuttavia non si muove, ma vacilla sulla sua posizione. Il saggio non è neppure scosso. (Trad. Barone leggermente modificata)

Il proposito di colui che vuole raggiungere la virtù è, allora, quello di fortificare la volontà, tonificarla¹⁹² al fine di farla diventare una disposizione d'anima stabile¹⁹³ e non una semplice tensione che non riesce a mantenere l'intendimento.

189 A completare il quadro della stabilità e della continuità (volere oggi ciò che si voleva ieri) del volere è la poco citata *Lettera* 61. Qui Seneca invita esplicitamente il lettore, in maniera sorprendente, a rompere con le volontà del passato (cf. *ep.* 61.1 *Desinamus quod volumus velle*). Tale affermazione non va intesa in contraddizione rispetto a quanto detto fino ad ora: ciò che il filosofo raccomanda è di non volere, in età adulta (dunque razionale) ciò che si voleva da bambini (in un'età in cui la ragione era solo una potenzialità). Tale necessaria trasformazione della volontà non è altro che l'opportuna trasformazione dell'attività psichica, espressa nei termini del volere: dalla mera natura alla razionalità.

190 Cf. su questo aspetto Voelke 1973, 174: la differenza sostanziale tra il volere instabile e quello stabile si fonda, in ultima istanza, sul fatto che il secondo è indirizzato al bene/vero (cf. *ep.* 95.58).

191 Si noti l'impiego dell'immagine del vento per rendere l'instabilità dell'anima, cf. *infra* cap. 4.

192 Si noti che il processo di 'tonificazione' della volontà non ha nulla di metaforico: già Voelke 1973, 168-71 nota lo stretto legame tra *voluntas* (talvolta anche nella forma dell'*intentio*, cf. Voelke 1973, 169-70) e *tonos*; cf. *ep.* 109.15; 69.5; 84.10-11; 124.12.

193 Cf. *ep.* 16.1; 16.6.

Questa immutabilità del volere pare, poi, essere fondata su una forma di conoscenza, andando, ancora una volta, in una direzione ortodossa per lo Stoicismo. E anche quando si tratta di analizzare più precisamente il meccanismo che coinvolge l'azione,¹⁹⁴ il filosofo sostiene che: (1) *actio recta*, ultima manifestazione del processo decisionale, dipende a sua volta da (2) *recta voluntas*; (3) *l'habitus animi*, la disposizione d'animo (stabile) su cui essa si fonda sarà la migliore solo se si fonderà sulla verità (4). *Recta voluntas*, in questo caso, nonostante si riferisca all'impulso che precede l'azione,¹⁹⁵ sembra farsi carico, almeno a livello terminologico, di tutta la dinamica della sequenza pratica,¹⁹⁶ riuscendo a restituire al lettore, in maniera più efficace, la 'cinetica dell'azione'.

Un altro chiaro esempio di come *voluntas* sia per Seneca un termine profondamente adatto a rappresentare l'aspetto dinamico dei movimenti dell'anima si trova nel celebre passo *De ira* 2.4. Qui l'impiego del sintagma *voluntas non contumax*, associato al secondo *motus animi* della sequenza passionale, riesce a immortalare la plasticità e la cinetica del momento più delicato: la potenziale trasformazione della ragione in passione.¹⁹⁷ Pur senza nominare esplicitamente i termini 'tecnici' coinvolti (assenso e impulso) esso, in un certo senso, li racchiude: veicola con efficacia l'idea di un impulso che può diventare eccessivo (ma non lo è ancora) e la prossimità di quel gesto responsabilizzante che è l'assenso (dato o sospeso).

A questo punto risulta chiara la differenza tra il desiderare (*cupere*) e il volere (*velle*) presentata nella *Lettera* 116.1, nella quale *voluntas* designa l'*eulogos orexis* del saggio (*boulêsis*), in opposizione al desiderio sfrenato ed eccessivo dello stolto (*epithumia*). Tale specificazione aiuta a comprendere che la natura dell'impulso non è rivelata dalla qualità dell'oggetto esterno bensì dallo stesso movimento dell'anima,¹⁹⁸ dal *come* dell'*impetus*. In questo modo è salvaguardata la possibilità di una dinamica psichica ricca – non si tratta, insomma, di abbracciare una forma di *noluntas* di schopenaueriana memoria – che mantenga l'uomo virtuoso nel mondo.

Se l'invito è dunque *in primis* rivolto al *proficiens* ed è quello di pro-seguire nel *movimento* più importante – continuare a cammi-

¹⁹⁴ Cf. *ep.* 95.57.

¹⁹⁵ Così anche Monteils-Laeng 2014, 399.

¹⁹⁶ Tale operazione risulta particolarmente adatta al sistema stoico, poiché, secondo la testimonianza di Stobeo, *Stob. Ecl.* 2.7.9b, p. 88, 1-6 Wachsmuth (*SVF* III 171), l'impulso è una forma di assenso.

¹⁹⁷ Per l'interpretazione del secondo momento della dinamica passionale presente in *De ira* 2.4 come istante di potenziale trasformazione della ragione in passione ci rifacciamo a Torre 2021a, per cui cf. *infra* § 3.1.1.

¹⁹⁸ Su questo punto ci rifacciamo all'interpretazione di Voelke 1973, 164.

nare sulla strada che porta alla virtù, consolidando e stabilizzando la propria vita psichica –, è chiaro che il vocabolario della *voluntas*, così plastico, risulta, oltre che ben rappresentativo, anche efficace.

Lo sguardo del filosofo è di certo orientato al 'futuro' della *voluntas*, avvenire caratterizzato auspicabilmente da costanza e stabilità, ma senza trascurare le sue radici vitali; operazione che risulta, da un lato, intimamente stoica, dall'altro, profondamente senecana.

3 **Le dinamiche dell'anima instabile: passioni e *fluctuatio animi***

Sommario 3.1 Seneca e le passioni. – 3.1.1 La ‘cinetica’ della passione: *De ira* 2.4. – 3.1.2 La questione delle *propatheiai*. – 3.1.3 L'ira come paradigma della passione. – 3.2 La *fluctuatio animi* di Serenus.

Come è emerso da quanto precede, il processo di formazione e consolidamento dell'anima dell'individuo, che dovrebbe raggiungere il suo culmine nella condizione di armonia e stabilità interiori, nella maggior parte dei casi, se non in tutti, non si completa e la saggezza rimane, per gli esseri umani, una meta a cui tendere. Seneca stesso, perfettamente allineato con il pensiero dei maestri stoici, si mostra consapevole della straordinarietà della condizione virtuosa¹ tanto da definire la figura del saggio² rara quanto una fenice³ che nasce ogni cinquecento anni (*ep.* 42.1):

1 Sulla rarità del saggio cf. ad esempio S.E. M. 7.432-5 (*SVF* III 657).

2 Sulla figura del saggio senecano si vedano Pohlenz 1949 e Williams 2015, con una particolare attenzione all'estetica del sublime.

3 Il riferimento alla fenice come immagine della rarità del saggio è tradizionale negli Stoici: cf. ad esempio Alex. Aphr. *Fat.* 28, p. 199, 7-22 Bruns (*SVF* III 658). In generale, sul mito della fenice nell'antichità si veda Broek 1972. Torre 2018, in un saggio sulle immagini animali associate alla figura del saggio, formula delle interessanti riflessioni su quella del saggio-fenice, valorizzando l'originalità dell'uso senecano di tale metafora. Se, da un lato, il nostro filosofo non ha fatto altro che inserirsi in una tradizione già esistente, dall'altro è riuscito, secondo la studiosa, ad appropriarsene in maniera del tutto personale. Si veda invece Berno 2006b, per l'immagine del cavallo associata al saggio, di virgiliana memoria.

Iam tibi iste persuasit virum se bonum esse? Atqui vir bonus tam cito nec fieri potest nec intellegi. Scis quem nunc virum bonum dicam? hunc secundae notae; nam ille alter fortasse tamquam phoenix semel anno quingentesimo nascitur.

Costui è già riuscito a convincerti di essere un uomo virtuoso? Ma non si può diventare, e nemmeno si può riconoscere tanto presto un uomo virtuoso. E sai che uomo virtuoso intendo ora? Quello di seconda qualità; l'altro, infatti, nasce forse, come la Fenice, una volta ogni cinquecento anni. (Trad. Barone leggermente modificata)

Il nostro filosofo mette in guardia Lucilio da coloro che si spacciano per saggi poiché è più probabile - continua Seneca qualche riga dopo - che essi appaiano tali solo in quanto non sono messi nelle condizioni di poter dimostrare il proprio atteggiamento vizioso (§ 4). L'immagine evocata, ancora una volta presa in prestito dal mondo animale, è molto eloquente:⁴ come un serpente bloccato dal freddo si fa toccare senza attaccare non perché non sia più velenoso ma perché è inibito dalla circostanza, così l'uomo in realtà vizioso appare, in maniera ingannevole, virtuoso solo perché non gli si presentano situazioni in cui disvelare la sua vera natura. Ma il passo menzionato ci permette di riflettere su un ulteriore aspetto della questione. Seneca allude all'esistenza di una tipologia di *vir bonus secundae notae*,⁵ di 'seconda qualità';⁶ questo suggerisce, a nostro avviso, una certa consapevolezza da parte del filosofo della difficoltà di raggiungere la vera saggezza. Talmente arduo è il progresso verso la virtù che persino il *vir bonus* di 'seconda qualità' (il quale quindi, in fin dei conti, saggio in senso pieno non è) risulta raramente a portata di mano. Inoltre, come ha ben sottolineato C. Torre (2018, 155 nota 4),

⁴ Ep. 42.4 *Sic tuto serpens etiam pestifera tractatur dum riget frigore: non desunt tunc illi venena sed torpent. Multorum crudelitas et ambitio et luxuria, ut paria pessimis audeat, fortunae favore deficitur. Eadem velle [subaudi si] cognosces: da posse quantum volunt.*

⁵ La stessa espressione è utilizzata da Seneca in *nat.* 4b.3.1-2, per riferirsi a quella categoria di testimoni di un evento che, poiché non sono testimoni oculari, non possono far altro che riportare il racconto di altri. Essi, secondo il filosofo, non possono essere considerati fonti affidabili al pari di coloro che hanno assistito in prima persona all'evento naturale. Ciò è confermato dalle espressioni successive al passo in questione con le quali Seneca, non essendo egli stesso il testimone oculare della formazione della grandine nelle nubi, dimostra tutta la sua cautela nel formulare teorie. Egli, consapevole della natura 'debole' della sua testimonianza indiretta, vuole evitare di comportarsi come gli *historici*, che inventano a loro piacimento molte teorie, o come Posidonio che, ironizza Seneca, racconta l'evento quasi come se ci fosse stato dentro (§ 2 *tamquam interfuert*). Risulta chiaro che l'espressione *secunda nota* allude ad una qualità più scarsa, in questo caso, di testimonianza. Cf. su questa espressione Torre 2018, 162.

⁶ Lana 1955, 143-4, propone una rigida distinzione tra *vir bonus* e *sapiens*. Contro tale interpretazione si veda Torre 2018, 155 nota 4, la quale sottolinea piuttosto la gradualità della figura del saggio, categoria che rifugge da rigide fratture.

l'impiego di tale varietà terminologica e concettuale legata all'ideale del saggio mette l'accento sulla «concezione progressiva e dinamica» di tale figura.

Ma cosa accade quando il processo di miglioramento non è portato a compimento e la virtù non è raggiunta? Quali sono i meccanismi e le dinamiche psicologici di coloro che non sono (ancora) *sapientes*?

Seneca si dimostra particolarmente attento nell'indagare le dinamiche psicologiche tipiche dell'anima disarmonica, non coesa, instabile. Ciò avviene verosimilmente per la forte vocazione pedagogica del suo lavoro,⁷ in virtù della quale risulta fondamentale per l'autore essere pienamente cosciente dei meccanismi maggiormente diffusi nell'essere umano e renderne edotti coloro che puntano alla virtù; in tal senso, egli si comporta come un buon medico che indaga le condizioni patologiche dei propri pazienti, mettendoli a parte dei risultati della ricerca, affinché la cura sia più consapevole e partecipata.⁸

E proprio questo spiccato interesse permette al filosofo di Cordova di sviluppare una certa originalità nell'affrontare i molteplici tratti psicologici delle anime di coloro che saggi non sono.

È noto, infatti, come gli Stoici antichi tracciassero una rigida ed esclusiva distinzione tra il saggio (*sophos*) e lo stolto (*phaulos*) in virtù della quale non era messa al centro, con particolare forza, la figura di colui che fa progressi:⁹ essa era associata, in ultima istanza, a quella dello stolto. Insomma: un'alternativa secca. Seneca, pur rimanendo all'interno di questo quadro teorico, dimostra una particolare sensibilità e attenzione nei confronti dei *proficientes*, di coloro che sono in cammino verso la virtù, facendo di tale 'categoria', e delle sue dinamiche psicologiche, uno degli oggetti di indagine privilegiati. L'interesse verso l'elemento del 'graduale progresso', come suggerisce Bellincioni

⁷ Sul ruolo di educatore di Seneca e sull'importanza della formazione filosofica per il raggiungimento della saggezza si veda Bellincioni 1978.

⁸ In tal senso il *De tranquillitate animi* risulta esemplare. Cf. *infra* § 3.2.

⁹ Non è nostra intenzione qui entrare nel merito della intricata discussione sulla figura del saggio nello Stoicismo antico. È sufficiente, ai fini della nostra indagine, sottolineare la rigida distinzione operata dagli scolarchi del primo Stoicismo tra il saggio, unico possessore della virtù, e lo stolto, ovvero colui che saggio non è. Facciamo qui riferimento a un saggio di Daraki 2005, che analizza la differenza delle «deux races d'hommes» (381) messa a punto dallo Stoicismo di Atene, compresa ancora più a fondo alla luce della consapevolezza della grave crisi storico-politica ateniese seguita alla conquista macedone. Tale circostanza conduce la studiosa ad interpretare il pensiero stoico degli inizi come «une pensée de la protestation» (Daraki 2005, 381) contro un mondo in crisi. In tale contesto sorge il già menzionato distacco abissale tra il virtuoso e il vizioso, da cui discende la famosa formula di Cleante secondo cui non vi è alcunché tra vizio e virtù: cf. Stob. *Ecl.* 2.7.5b8, p. 65, 7-11 Wachsmuth (*SVF* I 566); 2.7.11g, p. 99, 3-100, 6 Wachsmuth (*SVF* I 216). Per porre rimedio alle difficoltà che una posizione tanto estrema comporta (prima tra tutte quella di prevedere la possibilità di un progresso morale), già Posidonio aveva ammorbidito la dottrina introducendo la figura del *prokoptôn*, ossia di colui che progredisce (cf. Daraki 2005, 383).

(1978, 83) non fa venir meno il carattere di, per così dire, 'unicità' della saggezza e, così facendo, rimane saldo il suo radicale contrapporsi al vizio. In tal senso, anche per Seneca, «chiunque progredisca verso il bene è pur sempre da annoverare tra gli stolti» (83).

In questa direzione, all'interno della *Lettera* 75 il filosofo risponde all'ipotetica domanda di un interlocutore – forse anticipando Lucilio – che gli chiede se, al di sotto della saggezza, vi siano vari gradi di imperfezione o si apra 'l'abisso' del vizio. La risposta di Seneca è chiarissima: nonostante il *proficiens* sia da includere tra gli *stulti*, è necessario operare alcune differenziazioni all'interno di questa categoria. Insomma: non tutti gli esseri umani sono lontani dalla saggezza allo stesso modo (e, ovviamente, non tutti gli *stulti* lo sono allo stesso modo). In particolare, Seneca individua tre gruppi:¹⁰

1. § 9: Coloro che non possiedono ancora la saggezza ma a cui non manca molta strada per arrivarci; aggiunge Seneca al fine di ribadirne l'unicità: ciò che è vicino (*prope*) è ancora da considerarsi fuori (*extra*). Costoro non sono più vittime né delle passioni (*adfectus*) né dei vizi (*vitia*) ma non hanno ancora avuto sufficienti occasioni per mettere alla prova il risultato del loro progresso e, di conseguenza, manca loro la fiducia in se stessi; in altre parole, non hanno la consapevolezza della propria quasi-virtù. Tuttavia, la loro anima è talmente stabile che non possono più, oramai, ricadere nei vizi passati. Alcuni, continua Seneca, pensano che di questa prima classe facciano parte anche coloro che sono ormai sfuggiti alle malattie dell'anima (*iam effugisse morbos animi*) ma non alle passioni (*adfectus*): essi sono ancora, forse in misura maggiore rispetto ai primi *proficientes* nominati da Seneca, pronti a commettere errori, poiché stanno *in lubrico* (§ 10).
2. § 13: Il secondo gruppo è formato da coloro che si sono liberati dai peggiori mali dell'anima (*maxima animi mala*) e dalle passioni (*adfectus*) ma non in maniera sufficientemente stabile e solida da non avere la possibilità di ricadere nei medesimi vizi. La differenza tra il primo e il secondo gruppo è dunque che, nonostante entrambi si siano liberati dei vizi peggiori e delle passioni, il primo gruppo ha la sicurezza (anche se non sempre consapevole) di non ripiombare nel vizio, il secondo no.
3. § 14: Il terzo gruppo è libero da molti vizi ma ad alcuni è ancora soggetto: l'esempio citato da Seneca è quello di coloro che sono sfuggiti all'avarizia ma non all'ira, non sono più schiavi della lussuria ma lo sono dell'ambizione, non hanno desideri smodati ma sperimentano diverse forme di paura e di queste alcune sono più radicate, altre meno.

¹⁰ Su tale divisione si veda Nocchi 2008, 45-8.

Risultano evidenti la consapevolezza e l'attenzione che Seneca dedica a una precisa e ragionata classificazione dei progredienti: un interesse che evoca la sensibilità del medico alla condizione peculiare e al bisogno specifico del paziente di cui deve curare l'anima, per riprendere un'immagine già evocata.¹¹

Inserendosi a pieno titolo nella tradizione della sua scuola stoica,¹² il nostro filosofo sente l'esigenza di specificare, contestualmente al 'catalogo' dei *proficientes*, anche la differenza tra le malattie dell'anima e le passioni al fine di permettere al lettore di cogliere al meglio le sfumature delle possibili distinte condizioni psicologiche (ep. 75.11-12):

Quid inter morbos animi intersit et adfectus saepe iam dixi. Nunc quoque te admonebo: morbi sunt inveterata vitia et dura, ut avaritia, ut ambitio; nimio artius haec animum implicuerunt et perpetua eius mala esse coeperunt. Ut breviter finiam, morbus est iudicium in pravo pertinax, tamquam valde expetenda sint quae leviter expetenda sunt; vel, si mavis, ita finiamus: nimis imminere leviter petendis vel ex toto non petendis, aut in magno pretio habere in aliquo habenda vel in nullo. Adfectus sunt motus animi improbabiles, subiti et concitati, qui frequentes neglectique fecere morbum, sicut destillatio una nec adhuc in morem adducta tussim facit, adsidua et vetus pthisin.

Ho già parlato spesso della differenza tra passioni e malattie dell'anima. Ma voglio ricordartela anche adesso: malattie sono i vizi radicati e tenaci come l'avarizia e l'ambizione; hanno avviluppato strettamente l'anima e sono diventati mali permanenti. Per farla breve: malattia è il pervicace proposito al male, come ricercare con accanimento beni trascurabili; o, se preferisci, concludiamo

11 L'immagine del medico-filosofo risulta particolarmente calzante quando si tratta di Seneca. Migliorini 1997, 21-109, nel suo lavoro dedicato alla terminologia medica nelle opere letterarie di età neroniana, sottolinea con forza la particolare rilevanza che nella produzione senecana assume tale linguaggio, associando l'interesse del filosofo al suo evidente intento etico-terapeutico. La studiosa fornisce una dettagliata analisi di tutti i riferimenti senecani alle teorie mediche, in particolare a quella pneumatica, che al tempo di Seneca era molto sviluppata. Anche Armisen-Marchetti 1989, 132-8, si occupa lungamente, nel suo catalogo di immagini, di quella tratta dal mondo medico. In questo contesto, è analizzata anche la voce «maladie de l'âme» (Armisen-Marchetti 1989, 133-5), attraverso una serie di luoghi testuali in cui il filosofo si riferisce al campo semantico della passione in relazione a quello della malattia, mostrando un legame diretto tra i due.

12 La distinzione tra passioni e malattie dell'anima è già presente negli Stoici precedenti: cf. D.L. 7.115 (SVF III 422); Stob. *Ecl.* 2.7.10e, p. 93, 1-13 Wachsmuth. Particolarmente interessante in proposito è la testimonianza di Cicerone (*Tusc.* 4.23-30), il quale insiste sulla natura 'episodica' della passione (*perturbatio*) e sulla natura cronica della malattia (*morbis*) rintracciando, come Seneca, un rapporto genetico tra le due: la ripetizione di eventi passionali provoca lo stato patologico della malattia (4.24). Cf. Gill 2006, 261-6.

così: aspirare troppo a beni che vanno ricercati con moderazione o tralasciati del tutto, oppure apprezzare molto beni di scarso o di nessun valore. Le passioni, invece, sono i moti dell'anima riprovevoli, improvvisi e violenti, che, ripetuti e trascurati, provocano la malattia; facciamo un esempio: il catarro, quando è un'affezione momentanea ed episodica, porta la tosse, ma se è cronico e di vecchia data fa venire la tisi. (Trad. Barone leggermente modificata)

La passione, che pur rimane un'attività patologica, differisce dalla malattia per il suo carattere, per così dire, occasionale e 'dinamico'. L'*adfectus* è infatti qualificato come un moto dell'anima (come lo era, ricordiamolo, l'impulso, *impetus*), ma con la caratteristica propria di essere, oltre che riprovevole, anche repentino e improvviso;¹³ dalla reiterazione di tali movimenti psichici si origina un cronicizzato stato vizioso. Naturalmente, come già insegna Cicerone, «il vizio cronico [*inveteratio*] è più difficile da eliminare che la passione [*perturbatio*], che è la sua forma acuta, proprio come per le malattie del corpo: degli occhi si guarisce più in fretta un gonfiore improvviso che una infiammazione persistente» (Cic. *Tusc.* 4.81).¹⁴

Alla luce di queste osservazioni preliminari intorno ad alcune delle caratteristiche generali dell'anima non ancora in possesso della virtù, è necessario approfondire la natura di certe dinamiche specifiche, emblematiche, in forme diverse, dell'instabilità e della disarmonia di una psicologia non ancora giunta alla sua forma perfetta, quali emergono dalle parole di Seneca: è il caso (1) delle passioni (con particolare riferimento al *De ira* e, in parte, alle *Epistulae*); (2) dell'oscillazione di Serenus (nel *De tranquillitate animi*). In effetti, con il *De ira* e il *De tranquillitate animi* ci troviamo di fronte a due vere e proprie opere di psicologia: da una parte ecco la passione, manifestazione massima della disarmonia dell'anima, che assume la sua forma più estrema, violenta e temibile nell'*adfectus* dell'ira (una riflessione specifica va riservata poi alla questione delle *propatheiai*). Dall'altra parte c'è il 'caso Serenus' che dichiara di provare un persistente stato di 'nausea' esistenziale, conseguenza di una condizione di disagio psicologico che non gli permette di avanzare nel cammino verso la virtù.

13 Si noti che la qualificazione della passione con riferimento all'elemento temporale dell'immediatezza e della rapidità richiama da vicino il già citato 'assenso precipitoso' in cui consistono le passioni, ovvero all'assenso rapido e non ponderato a una rappresentazione.

14 Trad. Marinone. Si noti, tra l'altro, il non casuale impiego dell'analogia con la malattia degli occhi. Come si è già detto in precedenza, la vista è strettamente associata alla conoscenza: sia il vizio cronico che la passione sono, in modi diversi, forme di 'cecità' nei confronti della verità.

3.1 Seneca e le passioni

In un'indagine sulla psicologia senecana, affrontare la questione delle passioni risulta imprescindibile; essa interessa i rappresentanti della scuola stoica fin dalle origini e costituisce una materia di notevole attrattiva anche alla luce delle svariate posizioni che hanno accompagnato la storia del Portico.¹⁵ Seneca si inserisce consapevolmente e in prima persona in questa tradizione mostrandosi, tutto sommato, almeno nei tratti teorici principali, coerente con la proposta teorica della sua scuola di riferimento,¹⁶ senza però rinunciare,

15 Negli ultimi anni la tematica delle passioni è stata al centro dell'interesse della critica. Le ricerche degli studiosi hanno fatto emergere la complessità della questione generata, innanzitutto, dalla scarsità di fonti primarie a cui riferirsi (evidente quando si parla di Stoicismo) e dalla intrinseca difficoltà causata dal carattere variegato che tale teoria presenta. In questo paragrafo, entreremo nel merito della questione delle passioni nello Stoicismo precedente a Seneca solo nella misura in cui i riferimenti ad essa si dimostreranno importanti al fine di comprendere al meglio la proposta senecana. Basti dire, per ora, che la critica mostra un disaccordo quando si tratta di ricostruire le singole teorie degli scolarchi, e vede, in alcuni casi, profonde e incompatibili rotture tra una teoria e l'altra (ad esempio tra Zenone e Crisippo e tra costoro e Posidonio), o, al contrario, fondamentali continuità. Come è noto, la passione è definita come un giudizio di valore falso - cf. ad esempio D.L. 7.111 (*SVF* III 456); Cic. *Tusc.* 4.14 (*SVF* III 380) - e, allo stesso tempo, come un impulso eccessivo (*hormê pleonazousa*), cf. ad esempio D.L. 7.110 (*SVF* III 412); Stobeo, *Ecl.* 2.7.10, p. 88, 8 Wachsmuth (*SVF* III 378); 2.7.1, p. 39, 4-7 Wachsmuth (*SVF* I 206); Cic. *Tusc.* 4.11 (*SVF* I 205). Alcune testimonianze suggeriscono un disaccordo interno alla scuola, tra Zenone e Crisippo (Gal. *PHP* 4.3.2, p. 246, 38-248, 3 De Lacy), su quale aspetto (quello cognitivo o quello 'fisico') considerare l'elemento primario della passione. Secondo la testimonianza di Galeno, infatti, (testimone, come abbiamo già visto, problematico) Zenone ridurrebbe le passioni all'aspetto fisico (nella forma, ad esempio della contrazione e dell'espansione del *pneuma* dell'anima), mentre Crisippo tenderebbe a identificare le passioni con i giudizi falsi. Tuttavia, una testimonianza di Cicerone, *Tusc.* 4.15 (*SVF* III 380), suggerisce, piuttosto, una conciliazione tra le due teorie. In questa direzione, Gourinat 2018b, 355-6, offre un'interessante interpretazione che armonizza (ciceroniana mente, per così dire), in entrambi gli autori (Crisippo e Zenone), tutti e due gli aspetti, quello fisico e quello cognitivo, presentandoli come due lati della stessa medaglia. Insomma, in questo modo, il processo passionale si presenta come duplice e non come un *aut aut*. Sulla stessa linea Ioppolo 1995, 54, attribuisce alla tendenziosa lettura di Galeno tale apparente diversità: l'emergere di un aspetto piuttosto che dell'altro, in fin dei conti, non sarebbe altro che una scelta descrittiva, prospettica dei due filosofi. Cf. in generale, sulla questione delle passioni nello Stoicismo: Glibert-Thirry 1977; Inwood 1985; Donini 1995; Ioppolo 1995; Braund, Gill 1997; Cooper 1999; Sorabji 2000; Sorabji 2002; Tieleman 2003; Gill 2006; Graver 2007; Donini 2007; Hoyos Sánchez 2016; Gourinat 2018b.

16 Siamo consapevoli che il tema delle fonti di Seneca all'interno del *De ira* è, a tutt'oggi, delicato e complesso e non ci pare azzardato affermare che rimane una questione aperta, soprattutto per quanto concerne la presunta influenza posidoniana (in particolare sulla terapeutica del secondo e terzo libro: cf. Setaioli 2021 e Graver 2021, per due approcci interpretativi divergenti sulla questione). Per parte nostra, ci concentreremo, in particolare, sui tratti caratteristici principali del fenomeno passionale (comprensivo di *propatheiai*), così come emergono dai luoghi testuali più teorici del dialogo, il primo libro e la prima parte del secondo libro, lasciando da parte, coerentemente con quanto dichiarato nell'introduzione, gli aspetti più immediatamente pratico-terapeutici.

anche in questo caso, ad un approccio originale. L'obiettivo di questi paragrafi è precisamente quello di ricostruire la visione senecana in merito alla natura dell'evento passionale, valorizzando le strategie argomentative e narrative del filosofo. Emergerà, inoltre, in linea con quanto detto fino ad ora, la spiccata attenzione di Seneca all'aspetto dinamico, cinetico, degli eventi psicologici che, in questo caso, caratterizzano l'anima instabile e disarmonica.

Seneca offre la sua prospettiva sulle passioni, oltre che in qualche luogo delle *Epistulae*, nel *De ira*.¹⁷

È questa un'opera composta di tre libri, tutto sommato unitaria;¹⁸ il filosofo intende qui analizzare e approfondire la passione in questione offrendo al lettore una serie di incursioni all'interno delle dinamiche e dei meccanismi psicologici da questa originati. Inoltre, l'interesse dell'opera cresce nella misura in cui l'ira è talvolta trattata come caso paradigmatico per indagare gli elementi propri del meccanismo passionale, comuni a tutti gli *adfectus*.

Infatti, nonostante l'obiettivo ultimo rimanga quello terapeutico, Seneca vuole innanzitutto aiutare il destinatario dell'opera, Novato – e tutti noi¹⁹ – a conoscere e riconoscere il nemico da combattere affinché la lotta sia ancora più efficace. Ciò sembra confermato da alcune considerazioni di C. Torre (2021a, 86-7) a proposito della natura del prologo del secondo libro; in questa sede il filosofo annuncia che tratterà argomenti più 'sottili' (*exiliora*) dato che, nel primo libro, aveva affrontato una *benignior materia* (2.1.1). La studiosa interpreta, a ragione, la dichiarazione senecana non tanto come una ironica pro-

L'obiettivo di queste pagine dedicate alle passioni è di portare alla luce la 'dinamica dell'anima' costituita dagli *adfectus* in cui, ancora una volta, ortodossia e originalità si intrecciano e si completano.

17 Il *De ira* è annoverato tra i cosiddetti dodici *Dialogorum libri* ovvero una serie di opere senecane costruite in forma dialogica organizzate in sequenza. Nonostante la definizione di 'dialoghi', nessuna di queste, a eccezione fatta, come si vedrà, per il *De tranquillitate animi*, presenta una effettiva forma interlocutoria. La presenza di un dialogante si intuisce, nella sua silente funzione, quando il filosofo da buon maestro, grazie a tale *escamotage*, può ad esempio presentare l'opera come la risposta ad una richiesta. Tale atteggiamento è evidente nell'*incipit* del *De ira* (1.1.1). Si noti, inoltre, che trattare l'ira come oggetto di indagine psicologico-filosofica non è certamente una novità. Seneca stesso all'interno dell'opera si riferisce, più o meno esplicitamente, ad alcuni autorevoli precedenti. Si pensi al Platone della *Repubblica* e delle *Leggi* o alle celeberrime definizioni dell'ira di Aristotele in *de An.* 1.1.403a25 ss. ricordate da Seneca in *ira* 1.2.3. Anche Posidonio, esplicitamente citato, scrisse un trattato sull'ira (Περὶ ὀργῆς) del quale non conosciamo che il titolo (cf. Posid. fr. 36 EK) ma che sembra essere una delle fonti di Seneca nella composizione della sua opera. Infine, ricordiamo che successivamente al filosofo di Cordova, un altro trattato sull'ira, andato perduto, è stato composto da Plutarco. Si veda, in generale, sul *De ira* di Seneca, Monteleone 2014, e il recentissimo ricco studio sugli aspetti filosofici e filologici principali dell'opera in questione: Laurand, Malaspina, Prost 2021.

18 Cf. Ramondetti 1996, 9, e recentemente Malaspina 2021b, 370.

19 Cf. Malaspina 2021b, 374.

vocazione contro certe operazioni meramente intellettuali (e dunque sterili) dei filosofi, altrove già criticate da Seneca.²⁰ L'affermazione del filosofo si configurerebbe piuttosto come un vero e proprio «geste programmatique» (Torre 2021a, 87), riguardante la natura della *disputatio* (2.1.2) che si accinge a compiere prima di passare all'esame delle questioni terapeutiche: in questo modo, Seneca si colloca pienamente nella tradizione stoica dei Περὶ παθῶν.²¹ A ben vedere, quanto detto va nella direzione delle considerazioni introduttive sulla questione senecana dell'anima: anche nel caso del *De ira* l'analisi delle dinamiche psicologiche non si presenta come decontestualizzata e isolata; le considerazioni più 'teoriche' sviluppate nella prima parte del secondo libro fungono da fondamento diretto per le riflessioni di carattere etico-terapeutico del prosieguito del dialogo, rispettando, ed anzi, valorizzando, la natura vitale e dinamica dell'oggetto in questione: l'anima nel movimento passionale. Infine, l'abbondante presenza di aneddoti, di *exempla* e di riferimenti a personaggi storici e letterari è utile a leggere con maggior efficacia la psicologia - quale la intende Seneca - nella sua declinazione contestuale.

Il discorso senecano sulle passioni si sviluppa, soprattutto all'interno del primo libro, in aperta critica e contrapposizione alla *metriopatheia* aristotelica.²² La motivazione generale che muove Seneca in tale direzione è la considerazione fondamentale che le passioni, per definizione, una volta innescate, sono sfrenate e fuori controllo.²³ Di conseguenza, dato che la *metriopatheia* - almeno nell'interpretazione senecana - prevede la possibilità di servirsi degli *adfectus* e di plasmarli a proprio piacimento (1.8), essa non sembra la dottrina adatta a rendere conto né della vera natura delle passioni né, tanto meno, del buon modo di rapportarsi ad esse:

20 Cf. Torre 2021a, 87 nota 11.

21 La studiosa individua, in questo frangente, un'influenza ciceroniana sull'approccio di fondo senecano alla trattazione della più temibile delle passioni: ciò si manifesta, nello specifico, nel considerare l'ira come caso paradigmatico per l'analisi dell'evento passionale generale (cf. Torre 2021a, 88 nota 15).

22 Sulla ricezione senecana dell'etica e della psicologia di Aristotele e sulla natura degli avversari qui considerati si vedano, in particolare, Fillion-Lahille 1984, 203-10; Inwood 2014, 100-4, e il recentissimo contributo di Wildberger 2021. Quest'ultima formula l'interessante ipotesi che gli avversari polemicisti del primo libro non siano dei filosofi peripatetici davvero esistiti ma, piuttosto, degli interlocutori fittizi, la critica alla cui posizione è funzionale all'efficacia dell'argomentazione del nostro filosofo (Wildberger 2021, 65-6).

23 L'accento sul carattere eccessivo e sfrenato delle passioni era già posto, come noto, dai maestri dello Stoicismo antico, allorché definivano la passione come *hormé pleonazousa*: impulso eccessivo, strabordante. Cf., sul legame diretto tra l'argomento dell'eccesso sviluppato da Seneca e la polemica alla *metriopatheia* (pseudo)aristotelica, Wildberger 2021, 65-8.

Primum facilius est excludere perniciosam quam regere et non admittere quam admissa moderari; nam cum se in possessione posuerunt, potentiora rectore sunt nec recidi se minui patiuntur. Deinde ratio ipsa, cui freni traduntur, tam diu potens est quam diu ducta est ab adfectibus; si miscuit se illis et inquinavit, non potest continere quos summovere potuisset. Commota enim semel et excussa mens ei seruit quo impellitur. [...] Vt in praeceptis datis corporibus nullum sui arbitrium est nec resistere morariue deiectione potuerunt, sed consilium omne et paenitentiam inreuocabilis praecipitatio abscidit et non licet eo non peruenire quo non ire licuisset, ita animus, si in iram amorem aliosque se proiecit adfectus, non permittitur reprimere impetum. (*ira* 1.7.2-4)

Innanzitutto, è più facile tener fuori di noi ciò che è dannoso che controllarlo, e non farlo entrare in noi che porgli un freno una volta che sia entrato; infatti quando i vizi diventano padroni, sono più forti di chi vorrebbe governarli, né tollerano d'essere troncati o ridotti. In secondo luogo, la ragione stessa, cui vengono affidate le redini, è padrona di sé finché è libera dalle passioni; se si mescola e si inquina con esse, non può tenere a freno quelle passioni che avrebbe potuto respingere. Infatti, la mente, una volta scossa e spodestata, è schiava della passione che la spinge [...]. I corpi che cadono nel vuoto non hanno alcun controllo di sé e non possono, una volta lasciati cadere, fermarsi o indugiare, ma una caduta che non consente ritorno tronca ogni proposito e impedisce il ravvedimento e non è possibile non arrivare a quella meta dove sarebbe stato possibile non andare; allo stesso modo l'anima, se si abbandona all'ira, all'amore e ad altre passioni, non ha la facoltà di arrestare lo slancio. (Trad. Ricci leggermente modificata)

Prima di procedere con alcune considerazioni più analitiche è necessario operare un chiarimento preliminare. Il passo menzionato, infatti, presenta un lessico che potrebbe erroneamente indurci a leggere il fenomeno passionale come frutto dell'interazione o, meglio, del dominio dell'*adfectus* sulla *ratio*. Quando Seneca utilizza espressioni quali *non admittere* o *si miscuit se illis et inquinavit* sembrerebbe che si configuri una situazione in cui la ragione e la passione sono due realtà spazialmente distinte e funzionalmente indipendenti in virtù delle quali, una volta innescata la dinamica di formazione e sviluppo passionale, l'*adfectus* viene 'fatto entrare' all'interno della 'zona' di pertinenza della *ratio*, mescolandosi con essa e 'vincendo la lotta'. Siamo, quindi, autorizzati a pensare che Seneca concepisca il fenomeno passionale come uno scontro tra due entità separate? Nient'affatto. Come già sottolinea Inwood (2005b, 49-50), il filosofo si serve spesso di un linguaggio evocativo che per essere efficace, per rimanere impresso nella mente del lettore, corre il rischio talvolta, se in-

terpretato senza alcuna cautela, di essere fuorviante. In questa direzione, assistiamo, nel capitolo successivo (*ira* 1.8), anche a una serie di formulazioni, tratte dal campo semantico militare,²⁴ che ben veicolano l'idea di un'“occupazione” dell'anima da parte delle passioni.²⁵ Tale presentazione della *ratio* e dell'*adfectus* e del rapporto che tra loro si instaura mette, di certo, l'accento sulla natura ‘intrusiva’ della passione, sul suo carattere totalizzante, quasi si trattasse di un'invasione. E a ciò è funzionale proprio l'utilizzo dell'immaginario evocato.

Tuttavia, è Seneca stesso che, qualche riga dopo, ci mostra che in realtà è il medesimo ‘elemento principale’ (razionale) dell'anima a trasformarsi in *adfectus*.²⁶

Nessuna invasione reale da parte della passione o lotta tra due istanze: solo una trasformazione intestina alla stessa anima razionale che si ritrova, attraverso una scelta deliberata, ad agire contro la propria natura (*ira* 1.8.3): *ratio* e *adfectus* non hanno sedi separate ma si configurano come il mutamento dell'*animus* in meglio o in peggio (*ira* 1.8.3 *Non enim, ut dixi, separatas ista sedes suas diductasque habent, sed adfectus et ratio in melius peiusque mutatio animi est*). L'idea che si coglie sullo sfondo delle parole di Seneca, inserendo la prospettiva qui delineata in quella ‘monista’ tipicamente crisippea,²⁷ è che la passione è razionale ma, allo stesso tempo, contro la ragione, in quanto consiste nel funzionamento della *ratio* contrario alla sua stessa natura.²⁸ Il tipo di irrazionalità coinvolta nell'evento pas-

24 Come si è già avuto modo di notare, l'utilizzo del lessico appartenente al campo semantico militare è molto diffuso nella produzione filosofica senecana, e il *De ira* ne è una ricca fonte. Le passioni sono descritte come il nemico che va arrestato al confine poiché, una volta entrato, non può più essere contenuto (cf. *ira* 1.8.2). Sull'uso dell'immagine spaziale dell'anima che viene ‘occupata’ dalle passioni cf. anche Wildberger 2021, 72-5.

25 *Ira* 1.8.2 *In primis, inquam, finibus hostis arcendus est; nam cum intravit et portis se intulit, modum a captivis non accipit*.

26 *Ira* 1.8.2 *Neque enim sepositus est animus et extrinsecus speculatur adfectus, ut illos non patiatultra quam oportet procedere, sed in adfectum ipse mutatur ideoque non potest utilem illam vim et salutarem proditam iam infirmatamque reuocare*.

27 Si veda anche Inwood 2005b, 47-51, sull'ortodossia di Seneca.

28 È già di Zenone la definizione della passione come movimento irrazionale e contro natura dell'anima, cf. D.L. 7.110 (*SVF* I 205). Naturalmente, dato che, come abbiamo detto, non esiste, secondo gli Stoici antichi, un elemento irrazionale opposto alla ragione all'interno dell'anima, *alogos* va qui inteso non in questo ultimo senso bensì, piuttosto, nel senso di ‘oltre’ il limite della ragione/natura stessa. In effetti Cicerone, in *Tusc.* 4.11 (*SVF* I 205), riportando la definizione della passione data da Zenone, afferma che essa è una agitazione dell'anima *aversa a recta ratione contra naturam*, contraria alla retta ragione e alla natura oppure è un *adpetitus vehementior*, dove per ‘troppo violento’ si intende lontano (contrario) dall'equilibrio dello stato naturale (*longius discesserit a naturae constantia*). A questo proposito, Tieleman 2003, 99, sottolinea che la definizione di passione di Zenone era radicata nell'esperienza comune della discussione e nelle espressioni comunemente pronunciate dai parlanti greci, allorché descrivevano la persona in preda alle passioni come, ad esempio, ‘irrazionale’ o ‘senza ragione’. Naturalmente, continua lo studioso, tali espressioni non sono il frutto di una descrizione

sionale, in particolare nel caso dell'ira, ha il potere di renderci 'ciechi' di fronte alle cose, impedendoci di valutarle come la nostra natura razionale ci porterebbe a fare (cf. Tieleman 2003, 101). Sempre in questa direzione, in *ira* 1.3.4, Seneca sente l'esigenza di specificare, quando si tratta di indagare le dinamiche principali dell'ira, che quest'ultima, nonostante sia opposta alla ragione (*inimica rationi*), nasce dove c'è spazio per essa (*nusquam tamen nascitur nisi ubi rationi locus est*) e proprio per questo motivo gli animali ne sono esclusi.

Ritorniamo ora al passo succitato (*ira* 1.7.4) per arricchire il quadro d'insieme dedicato alla passione. Le considerazioni che Seneca fa sull'ira in questo contesto sono, a detta dello stesso filosofo, valide per tutte le passioni (*ita animus, si in iram amorem aliosque se proiecit adfectus, non permittitur reprimere impetum*): come accade ad un corpo che, una volta lasciato cadere nel vuoto, è impedito nell'arresto (dalla forza di gravità, associata al peso: 1.7.4 *rapiat illum oportet et ad imum agat pondus suum et uitiorum natura procliuis*), così l'anima, una volta innescata la passione, non ha più la possibilità di ritornare sui suoi passi. Tale immagine ricorda, come è stato più volte rilevato,²⁹ la celebre figura crisippea del corridore che, tra l'altro, Seneca sembra non voler del tutto abbandonare, adattandola alla coppia muovere/prorompere (correre fuori): *Ira non moueri tantum debet sed excurrere* (*ira* 2.3.4). Come è noto, infatti, Crisippo³⁰ associava alla passione, al fine di evidenziarne il carattere eccessivo e sfrenato, l'immagine di colui che corre il quale, al contrario di colui che cammina, non è in grado di fermarsi a suo piacimento poiché il suo slancio, proprio come quello passionale, è eccessivo, oltre la misura.³¹ Entrambe le immagini, il corpo che cade e il corridore, fanno leva sull'impossibilità di una reversione. Tuttavia, ci pare che, a tal fine, esse operino in maniera leggermente diversa ed è forse per questo motivo che Seneca sceglie di impiegarle entrambe.

Da una parte, l'immagine della caduta libera insiste sul carattere ineluttabile del processo passionale facendo leva, piuttosto, sull'aspetto essenzialmente irrefrenabile di tale impeto; come un corpo,

tecnica della passione ma appartengono alla sfera del linguaggio ordinario. È proprio su questa ambiguità di linguaggio (si pensi ai vari significati di *alogos* sopra evocati) che Galeno, *PHP* 4.2.8-12, p. 240, 11-29 De Lacy (*SVF* III 462), fonda le sue critiche rilevando che vi è una contraddizione tra l'irrazionalità (se non la si specifica, aggiungiamo noi) e la definizione, sempre stoica, della passione come giudizio.

29 Cf. ad esempio Ramondetti 1999, 240 nota 6 e Wildberger 2021, 69-70.

30 Cf. Gal. *PHP* 4.2.13-18, p. 240, 30-242, 11 De Lacy (*SVF* III 462).

31 È importante porre l'accento sul carattere 'eccessivo' della passione poiché esso è ciò che più chiaramente la differenzia dal semplice errore cognitivo. La passione, nonostante nasca da un giudizio di valore falso (e dunque, in questo senso, è un errore), non consiste in un mero errore di ragionamento poiché, proprio per il suo carattere eccessivo, non è modificabile con un ragionamento opposto che disvela l'errore: cf. Gourinat 2017, 127.

dotato di un certo peso, necessariamente a causa della sua stessa costituzione di corpo viene trascinato fino in fondo, così l'anima passionale è, per la natura stessa della passione, perduta. D'altra parte, l'immagine del corridore ha il suo referente naturale e misurato nella camminata; dunque, la corsa suggerisce piuttosto la natura eccessiva dell'impulso passionale: un eccesso che, nell'immagine della caduta del corpo, sembra non essere così evidente.³² Inoltre, come nota J. Wildberger (2021, 70), l'immagine del corpo in caduta – e, aggiungiamo noi, quella del corridore evocata nel secondo libro – veicola l'idea dell'anima come un «*objet en mouvement*» (Wildberger 2021, 70), mettendo al centro l'aspetto 'cinetico' del fenomeno passionale.

Infine, a completare la visione delle immagini associate alla passione, una terza immagine, questa volta dalle *Epistulae*: essa, arricchendo il 'bestiario' senecano sopra iniziato, mette in guardia, coerentemente con quanto avveniva nel *De ira*, dal dare libero corso a qualsiasi tipo di *adfectus* (ep. 85.8):

Deinde nihil interest quam magnus sit adfectus: quantuscumque est, parere nescit, consilium non accipit. Quemadmodum rationi nullum animal optemperat, non ferum, non domesticum et mite (natura enim illorum est surda suadenti), sic non sequuntur, non audiunt adfectus, quantulicumque sunt. Tigres leonesque numquam feritatem exuunt, aliquando summittunt, et cum minime expectaveris exasperatur torvitas mitigata.

Inoltre, non importa quanto è grande una passione: per piccola che sia, non sa obbedire, non accetta consigli. Nessun animale, sia feroce, sia domestico e mansueto, obbedisce alla ragione: la loro natura è sorda ai moniti che da essa provengono; così le passioni, per quanto piccole siano, non seguono la ragione, non le danno ascolto. Le tigri e i leoni non si spogliano mai della loro ferocia, certe volte la placano, ma, quando meno te l'aspetti, la loro ferinità, momentaneamente lenita, esplode. (Trad. Barone)

Le passioni, una volta esplose, non si placano, non accettano la mediazione razionale, proprio come gli animali, feroci e domestici, non ascoltano la ragione. Colpisce che il filosofo scomodi proprio l'imma-

32 A ben vedere Seneca impiega un'ulteriore *similitudo*, in ep. 114.23-5, che veicola l'idea, come fanno le immagini succitate, di una situazione di 'eccesso' legata al fenomeno passionale. L'anima, in situazioni di pace interiore, è come un re che su tutto comanda; quando invece è in preda ad una passione *animus* diventa un tiranno. Come nel caso del corridore (anima passionale), che trova nell'uomo che cammina il suo referente naturale (anima in quiete), così il tiranno (anima passionale) ha la sua versione naturale e misurata nel re (anima in quiete).

gine dell'animale per caratterizzare la passione;³³ infatti, Seneca ribadisce a più riprese, soprattutto nel *De ira* (1.3.4), che gli animali non provano gli *adfectus* poiché sono privi di ragione e la passione – al contrario, come si è detto – nasce solo dove c'è spazio per la ragione; certo, una ragione che, trasformatasi in passione, funziona in maniera contraria a se stessa e solo in questo senso presenta il carattere dell'irrazionalità.

A tal proposito va rimarcato che sono diversi i due aspetti per cui animali e passioni sono definiti 'irrazionali': mancanza di ragione e contrarietà alla ragione, infatti, non si equivalgono. Il senso complessivo della similitudine è comunque chiaro: in entrambi i casi (passione e animali), la ragione non ha potere. Tuttavia, crediamo che Seneca possa aver giocato per costruire quest'immagine, in maniera sottile, su quell'ambiguità lessicale, già presente nello Stoicismo delle origini, che a proposito dei diversi significati di *alogs*³⁴ ha permesso ai vari interpreti successivi di accusare la dottrina stoica di incoerenza. Si noti, inoltre, che, in realtà, la similitudine è più sottile di quanto possa sembrare. Infatti, nella descrizione, il piano della narrazione si sposta da un livello più generale che prende in considerazione gli animali in quanto tali (Seneca, infatti, parla di *nullum animal [...] non ferum, non domesticum et mite*) a un livello più specifico nel quale sono considerati gli animali selvaggi (*tigres leonesque*). Questo fa emergere due sfumature diverse della 'bestialità' della passione: da una parte, l'animale, in quanto essere privo di ragione, manifesta la connaturata impossibilità di rispondere a qualsivoglia stimolo razionale (questo ci ricorda, quanto all'impossibilità di regresso, in linea di massima, l'immagine del corpo in caduta libera, precedentemente sviscerata); d'altra parte, il riferimento specifico alle tigre e ai leoni mette in rilievo piuttosto la ferocia, l'aggressività (*feritas*) e la repentinità della passione (aspetto che ci ricorda maggiormente il carattere 'eccessivo' della passione veicolato dall'immagine del corridore).

Ricapitolando brevemente quanto emerge da questo primo esame della nozione senecana di passione, possiamo affermare che essa è, in generale, un moto dell'anima che nasce dalla perversione della ragione, la quale comincia a funzionare (volontariamente) in maniera contraria a se stessa, alla sua natura. Inoltre, ciò che contraddistingue immediatamente l'*adfectus* è il suo carattere 'eccessivo' e proprio tale aspetto fa sì che il processo passionale, una volta innescato, sia fuori controllo e impossibile da placare, almeno per un certo tempo.

33 Anche Berno 2021, 263, nota la peculiarità della scelta senecana di servirsi frequentemente, all'interno del *De ira*, dell'immaginario animale per parlare delle passioni: la studiosa riconduce l'operazione del filosofo ad una scelta di tipo principalmente estetico e retorico.

34 Cf. sul tema Gourinat 2017, 127.

Ma come avviene, nel dettaglio, la formazione di una passione? Quali sono, nelle parole di Seneca, i passaggi coinvolti in tale dinamica?

Il nostro filosofo risponde a tali questioni attraverso la sua analisi dell'ira che, come si è detto spesso e anche in questa circostanza, ha valore di caso paradigmatico. Vediamo i dettagli.

3.1.1 La 'cinetica' della passione: *De ira* 2.4

Nell'*incipit* del primo libro Seneca formula una prima definizione dell'ira (*ira* 1.2.3); il passo è gravemente lacunoso, ma una testimonianza di Lattanzio (*De ira dei* 17.13) ci viene in soccorso.³⁵ Stando all'apologeta essa è descritta come *cupiditas ulciscendae iniuriae*. Un'autorevole citazione da Posidonio, che Lattanzio medesimo riporta, contribuisce a rendere plausibile tale enunciazione: *cupiditas puniendi eius a quo te inique putes laesum*.³⁶ Il termine *cupiditas*, ovvero 'desiderio', ha qui la medesima accezione che assume nella già analizzata *Lettera* 116: esso significa un *impetus* che, contrariamente alla *voluntas* (intesa come *boulêsis*), oltrepassa i confini di ragione e natura. All'inizio del secondo libro (*ira* 2.1.1), una volta domandatosi se l'ira abbia origine (*incipiat*) da un giudizio (*iudicio*) o per slancio istintivo (*impetu*),³⁷ Seneca asserisce con forza la volontarietà di questo *adfectus* (propendendo implicitamente per la prima soluzione), il quale non ha luogo spontaneamente (*ira* 2.1.1 *sua sponte*), bensì grazie all'assenso (*ira* 2.1.4 *animo adprobante*), e costituisce così un vizio volontario (*ira* 2.2.2 *uoluntarium animi uitium*).

Ma di che tipo di assenso si tratta?

L'*adsensus* che determina l'*impetus* eccessivo e violento della passione non può essere quello forte e stabile di cui è capace solo l'anima del saggio; insomma, quello che determina impulsi moderati e secondo ragione/natura. Al contrario, l'assenso associato all'*adfectus* è debole: non è un caso, infatti, che esso – fin dallo Stoicismo delle ori-

³⁵ La lacuna, per la prima volta identificata dall'umanista francese M.-A. Muret, doveva contenere varie definizioni dell'ira'. Giusto Lipsio ritenne che vi si potessero inserire quelle riportate da Lattanzio. Reynolds 1977 accetta tale operazione e vi aggiunge anche un passo da Martino di Bracara (*ira* 2).

³⁶ Posidon. fr. 155 EK (= Lact. *ira* 17.13). Le riflessioni messe a punto nel presente paragrafo trovano la loro ulteriore elaborazione in Cassan 2021. In quella sede ci proponiamo di mostrare come i meccanismi tipici dell'ira, così come descritta all'inizio del secondo libro del dialogo, presentino una certa 'risonanza' e 'familiarità' con le dinamiche psicologiche caratteristiche di Medea e Fedra, presentate da Seneca stesso nelle omonime tragedie.

³⁷ L'*impetus* a cui Seneca si riferisce in questo caso non è, evidentemente, l'impulso che costituisce la passione vera e propria, ma quello che precede l'assenso e che, dunque, non ha la caratteristica della volontarietà.

gini – sia descritto come un'opinione o un giudizio falso. Fra le numerose testimonianze in cui la passione è presentata in questi termini, significativa è quella di Cicerone, che a proposito degli Stoici afferma: «E sostengono che l'atto di opinare, che abbiamo incluso in tutte le precedenti definizioni, è un debole assenso [*inbecillam adensionem*]» (*Tusc.* 4.15).³⁸ La debolezza dell'assenso a cui l'Arpinate fa riferimento sembra essere evocata da Seneca in relazione alla debolezza dell'anima del soggetto che dà l'avvio al processo passionale, e ciò in forte opposizione con la forza e la stabilità della ragione (*ira* 1.12).³⁹ A suscitare l'ira, che, ancora una volta, può valere, a nostro parere, come modello rappresentativo della passione in generale, non è una motivazione solida e razionale, bensì la debolezza (*infirmitas*) dell'anima: tale debolezza fa sì che ci comportiamo, nell'esempio di Seneca, come i bambini che piangono allo stesso modo per la perdita dei propri genitori o per la perdita delle noci (*ira* 1.12.4). A ben vedere, non è affatto casuale l'impiego della figura del bambino: esso, nel suo essere ancora privo di ragione, può essere definito cognitivamente 'debole' poiché il suo sistema di conoscenze è ancora in fase di formazione e di consolidamento. Allora, a differenza dell'immagine dell'animale sopra analizzata, che valorizzava piuttosto i tratti di eccesso e di disobbedienza alla ragione tipici della passione, quella del bambino aiuta il nostro filosofo a portare alla luce l'idea di mancanza di solidità e fermezza del giudizio del passionale.

Seneca prosegue la narrazione aggiungendo alcuni dettagli sulla natura dell'impulso passionale (*ira* 2.1.4). Esso è un *impetus compositus*, cioè un impulso composto: diversamente dall'*impetus simplex* (un moto involontario dell'anima) è formato da più elementi (*plura continens*); nel caso dell'ira: *intellexit aliquid, indignatus est, damnauit, ulciscitur*. La complessità della passione dell'ira risiede nel fatto che essa è mediata dalla ragione che perverte se stessa per mezzo dell'atto di assenso. Così come accadeva per la dinamica tipica dell'azione, anche in questo caso la prima fase è relativa alla percezione (*intellexit aliquid*), ovvero alla rappresentazione impulsiva causata da un evento; in secondo luogo, si manifestano l'indignazione e la condanna (*indignatus est, damnauit*), elaborazione attiva della rappresentazione che comprende lo stadio dell'assenso, e infine l'azione concreta (di vendetta) si compie (*ulciscitur*).

³⁸ Trad. Marinone.

³⁹ Anche Wildberger 2021, 77-8, nota la presenza, nel primo libro del dialogo, della nozione di debolezza tipica del soggetto passionale approfondendo, tra l'altro, l'eloquente immagine del giudice giusto che delibera secondo ragione, giustificando la sua decisione, al contrario del giudice in preda all'ira che agisce in maniera tutt'altro che giusta e coerente (cf. *ira* 1.17.7).

Gli studiosi⁴⁰ ricostruiscono, in maniera tutto sommato unanime, la 'struttura' del giudizio passionale, così come elaborata dai maestri stoici, individuando, in ultima analisi, due proposizioni⁴¹ ad esso afferenti; queste devono essere entrambe accettate affinché una passione si verifichi.⁴² La prima ha a che fare con il valore (l'essere un bene o un male) di un evento, presente o futuro; la seconda, invece, afferma il carattere di opportunità di una determinata reazione a tale evento.

In questo sfondo teorico, Seneca inserisce la sua analisi dettagliata e specifica del processo passionale, per offrirla al lettore all'interno del quarto capitolo del secondo libro del *De ira* (2.4);⁴³ anche in questo caso l'ira costituisce un caso paradigmatico per l'analisi più generale (*ira* 2.4):

Et ut scias quemadmodum incipiant adfectus aut crescant aut efferantur, est primus motus non uoluntarius, quasi praeparatio adfectus et quaedam comminatio; alter cum uoluntate non contumaci, tamquam oporteat me uindicari cum laesus sim, aut oporteat hunc poenas dare cum scelus fecerit; tertius motus est iam inpotens, qui non si oportet ulcisci uult sed utique, qui rationem euicit. Primum illum animi ictum effugere ratione non possumus, sicut ne illa quidem quae diximus accidere corporibus, ne nos oscitatio aliena sollicitet, ne oculi ad intimationem subitam digitorum comprimantur: ista non potest ratio uincere, consuetudo fortasse et adsidua obseruatio extenuat. Alter ille motus, qui iudicio nascitur, iudicio tollitur.⁴⁴

40 Si rimanda, per l'approfondimento di questo aspetto ai principali studiosi che l'hanno messo a punto: Inwood 1985, 150-1; Ioppolo 1995; Donini 1995, 196-7; Sorabji 2000, 160; Tieleman 2003, 318. Recentemente Alesse 2018b, ha riflettuto sulla complessa specificità della proposizionalità della passione dell'ira.

41 Il riferimento è specialmente alla teoria crisippea della passione (cf. Cic. *Tusc.* 3.74) poiché, sostiene Donini 1995, 196, può esservi qualche ragionevole dubbio circa l'effettiva elaborazione, in forma così compiuta, già da parte di Zenone e Cleante.

42 Cf. Cic. *Tusc.* 3.61. Sulla differenza tra le due proposizioni è basata, nella ricostruzione di Donini 1995, 196, la struttura stessa della terapia: dimostrando l'incoerenza della seconda proposizione rispetto alla prima (che Crisippo accettava come 'terreno comune' con l'interlocutore), si mirava a eliminare l'evento passionale.

43 Per una precisa analisi della rielaborazione senecana della bi-proposizionalità passionale rimandiamo alla precisa analisi di Donini 1995, 206-9; per una applicazione di questo aspetto della questione alle dinamiche tipiche delle eroine tragiche (Medea e Fedra), ci permettiamo di rinviare a Cassan 2021.

44 Segnaliamo, in particolare, che scegliamo di tradurre *motus* con 'movimento', e non con 'impulso' come fa Ricci, per mantenere saldo il carattere più 'generico' (un movimento dell'anima) del termine che Seneca sceglie di impiegare.

E perché tu sappia come le passioni abbiano inizio, si sviluppino e si esaltino, il primo movimento non è volontario, ma è per così dire preparazione e minaccia di passione; il secondo è sorretto da volontà non ostinata, in quanto è opportuno che io mi vendichi perché sono stato offeso, o che paghi il fio chi ha commesso un delitto; il terzo movimento è ormai sfrenato, vuole vendicarsi in ogni caso, prescindendo dall'opportunità, e ha debellato la ragione. Non possiamo sfuggire con la ragione a quel primo colpo dell'anima, come neppure a quelle manifestazioni che abbiamo detto capitare al corpo; non possiamo impedire che lo sbadiglio altrui ci stimoli a sbadigliare, né che gli occhi si chiudano all'improvviso avvicinarsi delle dita: la ragione non può impedire ciò, lo può forse attenuare l'abitudine e il continuo controllo. Il secondo movimento che nasce da un giudizio, tramite un giudizio può essere soppresso. (Trad. Ricci modificata)

Vediamo qui presentata, per la prima volta in maniera così 'tecnica', l'intera processualità che si scatena una volta ricevuta la rappresentazione impulsiva, la quale dà l'avvio allo sviluppo dell'*adflectus*.⁴⁵ Innanzitutto si noti che, nonostante altrove nel dialogo, come si è visto, la dinamica della passione sia espressa attraverso il linguaggio più specifico dell'*impetus*, qui Seneca impiega il più generico termine *motus*: *primus motus*, *alter*, *tertius motus*. L'utilizzo di tale vocabolo a tutti i livelli dello sviluppo passionale produce l'effetto di rendere più uniforme il processo sia da un punto di vista linguistico⁴⁶ sia da un punto di vista psico-filosofico. Da una parte, infatti, l'obiettivo di Seneca è quello di istruire l'interlocutore: la 'semplificazione' linguistica qui operata può essere letta in questa direzione; dall'altra parte, rendere omogenea la sequenza in tutti i suoi aspetti mette l'accento sulla 'cinetica' dell'anima privilegiandola rispetto a una statica e 'artificiosa' partizione delle fasi del processo passionale, pur necessaria ai fini della chiarezza e precisione dell'indagine. In questo modo, Seneca riesce, mantenendo un certo grado di analiticità, a rendere conto della natura dinamica dell'anima nei suoi movimenti.

⁴⁵ Per una precisa e puntuale analisi dei primi capitoli del secondo libro, anche dal punto di vista linguistico, rinviamo a Torre 2021a.

⁴⁶ Torre 2021a, 101, osserva che il termine *motus* è impiegato da Seneca anche in 2.3.4, per indicare quel movimento dell'anima che è sul punto di trasformarsi in una passione ma, per qualche motivo, viene dissuaso. Questo, continua Seneca, non può essere considerato ira perché ancora obbedisce ai dettami della ragione. In questo modo la continuità lessicale è instaurata non solo all'interno di 2.4 ma anche con i capitoli precedenti.

Lasciando da parte, in questa sede, il fitto dibattito sulla natura di questo passo di cui ci siamo altrove occupati,⁴⁷ ci sembra di poter notare, grazie all'analisi finora svolta intorno ai tratti della passione, due elementi fondamentali dell'*adfectus* su cui Seneca insiste in queste righe: la sua volontarietà (garantita dall'assenso), portata alla luce specialmente dal secondo *motus*, e la sua disobbedienza alla ragione, costitutiva del terzo.⁴⁸

Il primo *motus* è definito non volontario (*non uoluntarius*) in quanto corrisponde a una prima reazione spontanea di fronte alla rappresentazione impulsiva dell'ingiustizia subita, indipendente dalla ragione (*primum illum animi ictum effugere ratione non possumus*). I commentatori sono piuttosto concordi nell'associare questo primo movimento dell'anima alla cosiddetta dottrina delle *propatheiai*, di cui scriveremo in seguito.⁴⁹

Il terzo *motus* mostra l'anima passionale in tutta la sua sfrenatezza e 'sordità' ai dettami della ragione, pronta a concretizzare il suo gesto di vendetta: esso è irreversibile (*tertius motus est iam impotens*) poiché, a questo punto, la *ratio* si è irrimediabilmente messa a funzionare in maniera contraria a se stessa e alla propria natura (*qui rationem euicit*).

Il *motus* più interessante tuttavia è, a nostro parere, il secondo poiché Seneca riesce, in poche righe, a disvelare tutta la complessità del momento più delicato del processo passionale: quello in cui la vera e propria passione si può innescare (terzo movimento) oppure l'individuo può limitarsi a una semplice reazione irriflessa.⁵⁰ In virtù di ciò, il secondo *motus* è caratterizzato da una volontà *non contumax*, ovvero una volontà (assente nel primo momento) che non è ancora 'testardamente' determinata a prendere una o l'altra direzione, che non è ancora completamente ribelle.⁵¹ Come ha efficacemente mostrato C. Torre (2021a, 102-6), Seneca opera qui una sorta di «arrêt sur image», un «agrandissement» (Torre 2021a, 105) sul mo-

47 Gli studiosi si sono domandati la vera natura del processo passionale qui descritto arrivando a delineare due principali linee interpretative: da una parte, coloro che sostengono che, al fine di salvaguardare l'ortodossia, è necessario far coincidere la passione vera e propria con il secondo movimento del processo (e.g. Graver 2007; Konstan 2017); dall'altra, coloro che, al contrario, individuano nel terzo momento la passione nel suo massimo sviluppo (e.g. Kaufman 2014; Wildberger 2021, 79-82): di questo secondo parere siamo anche noi. Per un esaustivo *status questionis* e per una difesa di questa posizione, ci permettiamo di rimandare a Galantucci, Cassan 2019.

48 Cf. Galantucci, Cassan 2019, 293-6.

49 Si veda, a titolo di esempio, Tieleman 2021, 372-6.

50 Cf. Maso 2019, 256.

51 Anche Asmis 2015, sottolinea che la caratteristica della volontà del secondo *motus* (da lei chiamata «preliminary, conditional willing») è di essere ancora aperta alla possibilità di essere trasformata in *contumax* («fixed willing») o di essere disinnescata (Asmis 2015, 231).

mento esatto (non sarebbe dunque una vera e propria fase di transizione) in cui la *ratio*, grazie all'intervento del *iudicium* (*Alter ille motus, qui iudicio nascitur, iudicio tollitur*), o si trasforma in *adfectus* o si mantiene salda.

In tal senso, la nozione di *voluntas non contumax* può essere letta come il tentativo senecano di 'immortalare' tutta la dinamicità di un movimento dell'anima che non ha ancora la forza per poter prendere una direzione o l'altra. Così facendo il filosofo, pur non rinunciando a un profondo grado di analisi dei meccanismi passionali dal punto di vista cognitivo – si pensi alle proposizioni evocate proprio nel secondo *motus* –, ne rispetta, anzi, ne valorizza la natura materiale profondamente 'cinetica'.

3.1.2 La questione delle *propatheiai*

Il primo momento del processo passionale, quello legato alla rappresentazione impulsiva, sembra essere il meno problematico della sequenza poiché giace fuori dalla sfera della moralità (in quanto ha luogo prima dell'assenso). Nonostante ciò, o forse proprio in virtù di ciò, esso è curiosamente uno degli aspetti più richiamati in alcuni luoghi di *De ira* e delle *Epistulae*.

L'attenzione dimostrata dal nostro filosofo per questo fenomeno psichico (e corporeo) porta alla luce tutto l'interesse che Seneca riserva ai vari aspetti della questione psicologica: con le *propatheiai* è valorizzata a pieno la natura corporea dell'anima nel suo rapporto con il mondo. Accomunando l'intero genere umano – dallo stolto al *sapiens*, passando per il *proficiens* – i movimenti involontari costituiscono la base 'fisiologica' di fronte a cui tutti sono chiamati a essere responsabili con l'operazione dell'assenso.

Il primo momento della dinamica passionale sopra analizzata è associato, dalla critica, proprio alla dottrina delle *propatheiai*,⁵² letteralmente 'prepassioni'. Potremmo definire la *propatheia* (termine che Seneca non impiega mai, neanche in un qualche tentativo di traduzione latina),⁵³ in generale, come quel primo movimento involontario dell'anima (*ira* 2.2.1 *motus* o 2.2.2 *primus ille ictus animi*) strettamente legato alla sua natura fisica, direttamente causato dalla rappresentazione impulsiva (*ira* 2.3.5 *prima illa agitatio animi quam species iniuriae incussit*). L'involontarietà di tale moto psichico è dovuta al fatto che esso si verifica nella fase preliminare all'assenso e, di conseguenza, non è in nostro potere: ciò che, invece, rimane nelle nostre mani è la possibilità di rapportarci ad esso in maniere di-

⁵² Si veda, in generale, sul tema D'Jeranian 2014.

⁵³ Cf. Tieleman 2021, 266.

verse, accogliendolo o rifiutandolo. Proprio per la sua involontarietà, cioè per l'impossibilità di intervento attivo della *ratio* finalizzato a impedire il suo insorgere (*ira* 2.4.2 *primum illum animi ictum effugere ratione non possumus*), esso differisce chiaramente dalla passione che al contrario può essere innescata o placata dall'intervento della ragione, nella forma dell'*adsensus*.⁵⁴ Il movimento involontario, dunque, è qualcosa che ha carattere di passività poiché l'anima lo 'subisce', non lo 'provoca', dal momento che esso si produce in diretta relazione al (rap)presentarsi del mondo.⁵⁵

Pro-patheia, dunque, è da intendersi sia in senso logico, poiché la passione nasce dall'assenso dato alla rappresentazione impulsiva, sia in senso cronologico, perché la prepazione, sorgendo contestualmente alla rappresentazione, è la prima fase del processo, come si è visto in *ira* 2.4.

Se vi è un consenso generale nel ritenere che tale dottrina sia un aspetto centrale per la comprensione della psicologia senecana, la sua origine esatta rimane ancora oggi oggetto di dibattito. M. Graver ha, a più riprese (1999; 2007, 85-108), tentato di ricostruirne l'origine. La studiosa ipotizza che la prima comparsa del termine avvenga con Filone di Alessandria e si estenda, successivamente, agli autori cristiani della tradizione alessandrina, quali, ad esempio, Origene⁵⁶ (cf. Graver 1999, 302 nota 5). In effetti, sono state formulate alcune ipotesi circa il possibile incontro a Roma (39 d.C.) tra Seneca e Filone che avrebbe potuto determinare un'influenza diretta del primo sul secondo (Sorabji 2000, 66-75). Tuttavia, M. Graver (1999, 303), seguita recentemente da T. Tieleman (2021, 267), al contrario, lo esclude. A fianco alle questioni intorno all'impiego di tale categoria nel pensiero filosofico antico, riflessioni circa la possibile presenza della dottrina dei movimenti involontari nel pensiero dei filosofi del Portico, fin dalle origini della scuola, sono state espresse; ciò a partire da alcune testimonianze.

In *primis*, troviamo la testimonianza delle *Noctes Atticae* (19.1) su Epitteto (fr. 9 Schenkl), in cui è presente un riferimento alla dottrina delle *propatheiai* (non esplicitamente nominata ma chiaramente implicata), così come presentata da Epitteto; essa è giudicata da Aulo Gellio 'compatibile' con quanto messo a punto da Zenone e Crisippo. A tal proposito M. Graver (2007, 88) 'accoglie' la riflessione di Gellio, sostenendo come tale teoria abbia il suo fondamento, all'interno del

⁵⁴ Cf. Tieleman 2021, 266.

⁵⁵ *Ira* 2.3.1 *Nihil ex his quae animum fortuito inpellunt adfectus uocari debet: ista, ut ita dicam, patitur magis animus quam facit. Ergo adfectus est non ad oblatas rerum species moueri, sed permittere se illis et hunc fortuitum motum prosequi.*

⁵⁶ Cf. Tieleman 2021, 266.

Portico, già dalle origini della scuola.⁵⁷ In effetti, anche Cicerone,⁵⁸ basando le sue riflessioni su un testo di Crisippo,⁵⁹ fa cenno a una dinamica riconducibile a quella dei movimenti involontari dell'anima, nell'ambito dell'analisi di un'altra passione, l'*aegritudo* (*Tusc.* 3.82-3):

Ma bisogna ritornare sempre allo stesso principio fondamentale: ogni afflizione è lungi dal sapiente, perché è vana, perché è un'impresa inutile, perché non deriva dalla natura, ma da giudizio, da opinione, da un certo invito a dolersi, quando si è deciso che è opportuno far così. Abolito questo elemento che è del tutto volontario, risulterà eliminata quell'afflizione in lacrime, però resterà qualche fitta [*morsus*], qualche lieve contrazione [*contractiuncula*] dell'anima. Si dica pure che questa è naturale, purché manchi quel nome di afflizione, gravoso, orrido, funesto, che non può in alcun modo coesistere e per così dire coabitare con la sapienza. (Trad. Marinone)

Al di là delle questioni storiografico-filologiche qui accennate, per le quali rimandiamo alle menzionate analisi degli studiosi, in quanto esse non saranno qui oggetto specifico di indagine, ciò che emerge con chiarezza è certamente l'importanza che tale tematica assume nell'opera di Seneca. Nonostante il nostro filosofo sia una delle fonti più ricche per poter ricostruire il quadro generale del problema, il compito diventa particolarmente complesso nella misura in cui ne manca una vera e propria teorizzazione e la maggior parte dei luoghi testuali senecani pertinenti a questo proposito consiste di esempi specifici del fenomeno psicologico qui in esame: esempi, tra l'altro, che abbracciano una gamma di casistiche sorprendentemente vasta. D'altronde, come giustamente sottolinea M. Graver (2007, 96-7), va ricordato che l'intento fondamentale di Seneca non è certamente di offrire al lettore una spiegazione coerente e unitaria della questione, bensì quello di delimitare i confini della passione (cf. *ira* 2.2.1 '*Quoruscus' inquis 'haec quaestio pertinet'? Vt sciamus quid sit ira*).

57 Rimandiamo ai già citati lavori di Graver per una analisi dettagliata di tutti i luoghi testuali che vanno in questa direzione. In effetti, il tentativo di rintracciare l'origine della questione delle reazioni involontarie nello Stoicismo antico, sembra costituire la tendenza prevalente: per una lista completa degli autori che sostengono questa posizione rimandiamo a Tieleman 2021, 267 nota 3. Si ricordi, tuttavia, che un certo numero di studiosi ha sostenuto la paternità posidoniana della nozione in questione: cf., ad esempio, Holler 1934, 22 e Rist 1969, 37-41.

58 L'altro testo classicamente evocato per provare la presenza della dottrina in questione fin dagli inizi della scuola stoica è un testo di Plutarco, *Virt. mor.* 9.449a (*SVF* III 439), nel quale si criticano gli Stoici (di cui non vengono fatti esplicitamente i nomi) per la loro teoria delle passioni. In questo frangente sono nominate alcune delle dinamiche psicologiche riconducibili ai moti involontari e associabili ai primi scolarchi (cf. Graver 2007, 92).

59 Cf. Graver 2007, 92.

A ben vedere, l'operazione di fornire delle 'liste' di casi esemplari associabili alle reazioni involontarie si può configurare come una vera e propria attività di 'pulizia' concettuale, messa in atto al fine di evitare fraintendimenti.⁶⁰ Infatti, come si vedrà nei testi che a breve saranno presi in considerazione, una delle preoccupazioni del filosofo è proprio quella di mettere in guardia il lettore da gravi ma frequenti errori, come, ad esempio, quello di scambiare il *primus motus* dell'anima per passione vera e propria (*ira* 2.2-3): ecco allora che citare, ad esempio, un qualche accadimento più o meno ordinario, che qualsiasi individuo può sperimentare nella sua vita, funge da referente 'concreto' per ciò.⁶¹ Inoltre, crediamo che tale scelta possa essere riletta anche alla luce dell'approccio più generale di Seneca alla questione psicologica evidenziato in via introduttiva: l'anima è qui presa in considerazione nel suo contesto, nella sua operatività, nella sua concreta vitalità di fronte alle cose del mondo.

Allora, nel rispetto della frammentarietà e della asistematicità dei riferimenti, si cercherà di offrire qualche riflessione più generale sul tema così come emerge dal dettato senecano.

La prima considerazione da fare riguarda il carattere universale dei primi movimenti dell'anima poiché essi, in quanto involontari e strettamente legati alla rappresentazione di cui anche i saggi fanno esperienza, sono propri della natura umana:⁶² ne sono, per così dire, 'segno' distintivo.⁶³ Tale concetto è chiaramente espresso da Seneca all'interno della già citata *Lettera* 57 in cui il filosofo, attraverso un aneddoto autobiografico, ha cura di specificare, grazie a un lessico meticoloso e diversificato, una serie di fenomeni psicologici associabili a quanto lui stesso ha provato nell'attraversare una grotta buia e polverosa. Quanto accaduto, infatti, non è, secondo il filosofo, riconducibile a una *perturbatio* bensì solo a una *mutatio* dell'anima (*ep. 57.3 ictus animi*), ossia un cambiamento provocato dall'esperienza polisensoriale dell'attraversamento della galleria.⁶⁴ Reazioni

⁶⁰ L'interesse senecano per l'analisi dei fenomeni psichici (prepassioni e passioni), che fa leva sull'individuare i 'confini' entro i quali le varie dinamiche si sviluppano, sembra andare nella stessa direzione dell'operazione messa a punto dal filosofo nel *De tranquillitate animi*, in cui l'intervento di Seneca serve precisamente a 'dare un nome', per determinarlo, al malessere di Serenus.

⁶¹ Tra l'altro, come già hanno notato Inwood 2005b, 58 nota 57 e Graver 2007, 98, la lista delle reazioni involontarie fornita da Seneca è talmente variegata che comprende anche fenomeni che non necessariamente sono considerabili propriamente pre-passioni nel senso che, a ben vedere, difficilmente, se non mai, si trasformeranno in passioni.

⁶² Cf. *const.* 10.4.

⁶³ Cf. Graver 2007, 99-101.

⁶⁴ *Quaedam enim, mi Lucili, nulla effugere virtus potest; admonet illam natura mortalitatis suae. Itaque et vultum adducet ad tristia et inhorrescet ad subita et caligabit, si vastam altitudinem in crepidine eius constitutus despexerit: non est hoc timor, sed naturalis adfectio inexpugnabilis rationi. Itaque fortes quidam et paratissimi fundere suum*

di tal genere non hanno a che fare con una buona o cattiva condizione dell'anima e sono innestate nella natura e nella fisiologia psichica e corporea: così accade, ad esempio, per il cambio di espressione facciale di fronte a un evento triste, per le vertigini dalle grandi altezze, per i brividi di fronte ad un evento improvviso (ep. 57.4) si trema, si impallidisce (ep. 71.29). Si ha l'impressione che le *mutationes* siano una specie di 'monito' (ep. 57.4 *admonet*) della natura che ha la funzione di ricordare che anche il saggio, come tutti gli uomini, è sottoposto alla condizione di essere mortale.⁶⁵ Le reazioni involontarie sembrano, in un certo senso, non solo inevitabili e naturali ma anche, per così dire, 'utili'. Esse, infatti, da una parte suggeriscono, per esempio al *proficiens*, che l'obiettivo della saggezza è sì eccezionale, ma pienamente inserito nel dominio della natura umana,⁶⁶ dall'altra, valorizzano la virtù in quanto scelta e frutto di assenso. Evidenziare la loro presenza contribuisce a creare una sorta di 'base' comune di riferimento: un ambiente esperienziale che soggiace alla fortuna,⁶⁷ sul quale né il saggio né il sapiente hanno potere diretto. Gli eventi e le conseguenti loro rappresentazioni si verificano: il punto decisivo rimane la reazione del singolo individuo a essi; e, a ben vedere, l' 'impatto' delle rappresentazioni che provoca le susseguenti reazioni rende esplicito il, per così dire, 'gioco di forze' che si instaura tra noi e il mondo. Il saggio, in virtù del fatto che la sua anima è forte, armoniosa e stabile, rimarrà saldo: si relazionerà ad esso con altrettanta 'tonicità'; al contrario, in un'anima debole, disarmonica e incerta, la 'forza' delle impressioni avrà, in molti casi, la meglio.

In questa direzione, alla domanda di un ipotetico interlocutore circa la reazione del *sapiens* di fronte a un'ingiustizia (*ira* 1.16.7: in questo contesto il saggio è assimilato alla figura del giudice retto, *bonus iudex*), Seneca risponde, appellandosi all'*auctoritas* zenoniana: il *sapiens* proverà solamente un movimento 'leggero', 'sottile', dell'anima, solo *suspiciones* e *umbrae* di passioni ma non *adfectus* veri e propri. L'immagine evocata è quella medica della *cicatrix*: il saggio è guarito dalla ferita (cioè dalla possibilità di avere passioni) ma conserva pur

sanguinem alienum videre non possunt; quidam ad vulneris novi, quidam ad veteris et purulentis tractationem inspectionemque succidunt ac linquuntur animo; alii gladium facilius recipiunt quam vident. Sensi ergo, ut dicebam, quandam non quidem perturbationem, sed mutationem: rursus ad primum conspectum redditae lucis alacritas rediit incogitata et iniussa (ep. 57.4-6). O ancora, sulla stessa linea: *Venio nunc illo quo me vocat expectatio tua. Ne extra rerum naturam vagari virtus nostra videatur, et tremet sapiens et dolebit et expallescet; hi enim omnes corporis sensus sunt. Ubi ergo calamitas, ubi illud malum verum est? illic scilicet, si ista animum detrahunt, si ad confessionem servitutis adducunt, si illi paenitentiam sui faciunt (ep. 71.29).*

⁶⁵ Cf. Graver 2007, 101 e Torre 2021a, 96.

⁶⁶ Cf. su questa linea Graver 2007, 108.

⁶⁷ Si veda Torre 2021a, 96, sul significato di *fortuito* riferito ai moti involontari (cf. 2.3.1).

sempre la cicatrice (ha prepassioni). Anche in questo caso, si potrebbe interpretare la cicatrice come 'segno' di una condizione che, se pur superata, in passato è esistita:⁶⁸ in questo senso il *sapiens* è sì colui che si è emancipato dalla condizione viziosa, ma l'ha fatto attraverso un percorso, lo stesso che stanno compiendo i lettori *proficientes*.⁶⁹

Troviamo la lista più estesa dei fenomeni che, secondo il nostro filosofo, costituiscono le prepassioni in *ira* 2.2-3, e, come già accennato, ciò che colpisce maggiormente della descrizione senecana è la varietà degli esempi contemplati: partendo dal brivido di chi viene bagnato con acqua fredda, la pelle d'oca causata dall'ascolto di brutte notizie, il rossore provocato da parole vergognose, la vertigine al guardare nei precipizi, passando per la pseudo-rabbia (o pre-rabbia) provata di fronte a certi racconti, spettacoli teatrali o agli stimoli ricevuti da una musica, un canto o il suono della tromba, per terminare con l'impallidire di un uomo, anche se coraggioso, di fronte alle armi o di un oratore di fronte al suo pubblico.

Come si noterà,⁷⁰ Seneca è ambiguo quando si tratta di chiarire la natura esatta di tali moti. Essi, infatti, sono descritti alternativamente come movimenti dell'anima (e.g. *motus animi*, *primus ille ictus animi*, *prima illa agitatio animi*) e come sensazioni corporee (*omnes corporis sensus sunt; corporis hos esse pulsus*). Tale ambiguità, poi, persiste anche alla luce dei 'casi' proposti al fine di esemplificare la dinamica del processo: infatti, se riusciamo facilmente a immaginarci la mera corporeità del brivido conseguente allo spruzzo dell'acqua fredda, risulta più difficile immaginare la mera corporeità dell'arrossire di fronte a un rimprovero o, a maggior ragione, della pseudo-ira allorché si assiste a uno spettacolo teatrale.⁷¹ Lo stes-

⁶⁸ Cf. Graver 2007, 91.

⁶⁹ Seneca si serve a più riprese di un'immagine medica per riferirsi a un aspetto della sua psicologia. Altre sono le ulcere, le piaghe, gli ascessi a caratterizzare – in questo caso si può ben dire – delle condizioni patologiche presenti nell'anima: in *ira* 3.9.5, il filosofo associa esplicitamente la piaga (*ulcus*) al meccanismo passionale. Come un corpo ulcerato soffre al minimo tatto, così l'anima 'ulcerata' di colui che non è saggio attiva al minimo stimolo il meccanismo passionale. Parimenti in *ep.* 6.8.8, Seneca suggerisce l'atteggiamento corretto da tenere nei confronti delle 'piaghe dell'anima' (*ulcus*, a fianco di *collectio* e *vomica*): così come, nel caso in cui il corpo fosse indisposto, sarebbe necessario curarlo, allo stesso modo un'anima malata va guarita. Si veda, per una precisa classificazione lessicale dei vari tipi di piaga, associata in generale alle malattie della pelle, Migliorini 1997, 72-3.

⁷⁰ Si può affermare che tale riflessione sia ormai condivisa dalla maggior parte della critica: cf. a titolo di esempio Inwood 2005b, 54; Graver 2007, 97; D'Jeranian 2014, 232.

⁷¹ Della specificità delle *propatheiai* 'estetiche' si è recentissimamente occupata Torre 2021b, 283-6. La studiosa ha analizzato il valore cognitivo delle prepassioni in quanto, essendo tracce di passioni, permetterebbero allo spettatore di fruire delle situazioni emotivamente rilevanti ricreate sulla scena senza implicare un'adesione emotiva (una passione vera e propria) ad esse. Nella stessa direzione, Gazzarri 2020, 84, mostra l'importanza del linguaggio metaforico proprio in relazione alla dottrina delle prepas-

so vale, di conseguenza, per il grado di 'concettualizzazione' che essi presentano: nel caso dello spruzzo freddo sembra essere minima, se non addirittura assente, nel caso del rossore del viso di fronte a parole poco opportune essa deve essere presente in qualche forma in quanto è necessario almeno comprenderle, anche se ad un livello minimo.⁷² Ancora più evidente è il caso dello spettacolo teatrale poiché, a fianco alla comprensione della situazione, convive la coscienza che si tratta di una finzione (accompagnata, in questo senso, da un certo 'distacco'): il fatto che un individuo sappia che si trova in un teatro, che sta assistendo a un finto assassinio, che gli attori stanno recitando, lo preserva dal dare l'assenso al primo movimento della sua anima che scaturisce dalla vista di una certa scena.

Possiamo ipotizzare che tale oscillazione concettuale - intendere i movimenti involontari come afferenti al corpo o all'anima - derivi da un uso, per così dire, *metonimico* del concetto di corpo per cui, in senso lato, esso potrebbe indicare semplicemente che le prepassioni sono movimenti psicologici a cui non si è ancora dato l'*adsensus*;⁷³ questo accostamento è giustificato dal fatto che il corpo è privo della capacità di assentire. Tra l'altro, nella maggior parte dei casi, tali movimenti dell'anima presentano manifestazioni fisiche evidenti. In tal senso, in questo contesto corpo e anima sono 'equivalenti', nella misura in cui i vari movimenti involontari - siano essi strettamente legati al corpo oppure siano dei *motus animi* - sono moralmente 'neutri'.

L'interesse di Seneca per un'indagine così estesa di tali elementi essenzialmente 'cinetici' dell'anima va senza dubbio letto, nel suo complesso, anche alla luce dell'importanza che la filosofia senecana conferisce alla tematica della responsabilità individuale: infatti, ritenere decisiva l'approvazione o il rifiuto della rappresentazione per determinare e delimitare il campo della moralità, curandosi di esplicitare in maniera chiara ciò che 'sta dentro' e ciò che 'sta fuori' da tale ambito, rende l'essere umano padrone consapevole di ciò che fa.⁷⁴

sioni: secondo l'autore, il diffuso uso di immagini è pensato da Seneca come mezzo per suscitare proprio tali reazioni, andando così ben al di là della loro funzione meramente 'decorativa'. In particolare, lo studioso fa riferimento alle *propatheiai* provocate da rappresentazioni legate a 'oggetti' letterari (in questo senso le metafore sono centrali): esse sono interpretate, perciò, come reazioni psicologiche che conservano la possibilità di un certo grado di apprendimento da parte del soggetto pur in un contesto di massima 'sicurezza e 'protezione' cognitivo-emotiva.

⁷² Cf. Graver 2007, 97.

⁷³ Cf. Graver 2007, 99. Inwood 2005b, 56, sviluppa la sua analisi delle *propatheiai* intorno al tipo di assenso coinvolto nel processo passionale, nella prospettiva senecana. Secondo lo studioso il nostro filosofo avrebbe 'ristretto' la nozione di razionalità legata agli *adfectus* a quella di un assenso che in maniera volontaria e consapevole accoglie le rappresentazioni.

⁷⁴ Il problema della responsabilità nella filosofia senecana è stato ampiamente considerato dalla critica attraverso l'approfondimento, alla luce del determinismo stoico,

3.1.3 L'ira come paradigma della passione

Per concludere le riflessioni dedicate al fenomeno passionale, nel presente paragrafo prenderemo in esame alcuni aspetti specifici dell'*adfectus* dell'ira, facendo emergere il suo carattere emblematico nel tratteggiare l'anima disarmonica e instabile; la più temibile delle passioni rivela tutto il suo potenziale distruttivo e impetuoso non solo sul piano psicologico, ma anche a livello della 'fisica' che riguarda l'anima e, infine, del corpo, rafforzando (triplicando potremmo dire), agli occhi del lettore, l'idea dell'*adfectus* come un movimento 'eccessivo' e disarmonico di una psiche corporea. L'attenzione verso tale aspetto, poi, è potenziata anche dall'impiego di una serie di immagini tratte dal mondo dei fenomeni naturali⁷⁵ (venti, tempeste, fulmini) che rendono manifeste e 'visibili' le dinamiche della passione più spaventosa.

Seneca, sempre nell'ambito della già citata critica alla *metriopathie* aristotelica, intende rispondere alle obiezioni di coloro che ritengono che l'ira possa essere utile, come un soldato in guerra (*ira* 1.9.1-2). La ragione basta a se stessa, sottolinea il filosofo, per portare a termine tutte le azioni in maniera efficace e misurata, senza necessità di avvalersi dell'aiuto dell'ira (*ira* 1.11.2 *Deinde quid opus est ira, cum idem proficiat ratio?*):

Ideo numquam adsumet ratio in adiutorium inprovidos et uiolentos impetus apud quos nihil ipsa auctoritatis habeat, quos numquam comprimere possit nisi pares illis similisque opposuerit, ut irae metum, inertiae iram, timori cupiditatem. [...] Non potest hic animus fidele otium capere, quatiatur necesse est fluctueturque [...]. (*ira* 1.10.1-2)

Perciò la ragione non farà mai ricorso all'aiuto di impulsi imprevedibili e violenti, sui quali non abbia essa stessa alcuna autorità, che non possa mai soffocare se non contrapponendone a essi di uguali e simili, come la paura all'ira, l'ira all'inerzia, la cupidigia al timore. [...] Non può un'anima tale godersi un riposo tranquillo, ma è inevitabilmente scossa e sballottata [...]. (Trad. Ricci modificata)

delle tematiche ad esso correlate quali, ad esempio la libertà e l'autonomia. Si veda a tal proposito Frede 2011; Maso 2013; Setaioli 2014b.

75 La scelta di Seneca di impiegare la terminologia e le immagini tratte dal mondo naturale, per meglio caratterizzare gli eventi psicologici, è diffusa non solo all'interno del *De ira*. Anche il *De tranquillitate animi* si riferisce esplicitamente al vocabolario tipico del mondo naturale per descrivere le dinamiche psicologiche di Serenus. Si vedrà in seguito (nella parte dedicata alla *Naturales Quaestiones*), che tale impiego non è privo di conseguenze.

Emergono, dal passo citato, due principali aspetti della questione.

Il primo riguarda la già analizzata convinzione senecana dell'impossibilità di porre fine, una volta formato, all'impeto passionale attraverso la ragione: tale caratteristica emergeva con vigore, si ricorderà, dall'analisi del terzo *motus* della dinamica legata alla genesi dell'ira.

La sua costitutiva 'disobbedienza' alla *ratio*⁷⁶ porta qui il filosofo a immaginare una situazione in cui l'ira possa essere placata da una passione, per così dire, ad essa 'contraria', riproducendo una sorta di 'gioco di forze' uguali e opposte che dovrebbero riuscire, in qualche modo, a neutralizzarsi tra loro.⁷⁷ Nell'esempio della paura (*metus*) contrapposta all'ira si può facilmente immaginare che, se l'ira è legata ad una forma di movimento *verso* qualcosa (si pensi al concretizzarsi della vendetta) e la paura è una passione che *da* qualcosa si ritrae, il loro scontro generi una qualche forma di equilibrio. Tuttavia, si tratta di un equilibrio instabile, che Seneca stesso definisce una pace infida e insidiosa (*ira* 1.8.7 *infida et mala pace*), poiché la vera situazione di armonia è data solo dalla ragione. L'instabilità è causata dal fatto che le passioni (al di là dell'eventuale loro contrapporsi) non sono affidabili, salde; esse sono imprevedibili e in continuo potenziale mutamento (*ira* 1.10.1 *ideo nunquam adsumet ratio in adiutorium inprudens et uiolentos impetus*). Si noti, inoltre, - in linea con quanto detto sopra a proposito del diffuso impiego del vocabolario militare - che l'immagine del despota (la passione) e dello schiavo (l'anima), evocata qualche riga dopo (*ira* 1.10.2), potrebbe suggerire una forma di 'sdoppiamento' dell'*animus* che sembra, anche in questo caso, essere asservito alle passioni. Rinunciando, ancora una volta, a ricondurre tali affermazioni a una forma di 'dualismo', crediamo che l'intento di Seneca sia semplicemente quello di rafforzare l'idea che l'anima, una volta innescato l'*adfectus*, è guidata irrimediabilmente dall'eccesso dell'impeto.

A ben vedere poi - e questo è il secondo aspetto - la condizione di equilibrio precario causato dallo pseudo-accordo di passioni presenta un richiamo diretto alla condizione di instabilità dell'anima disarmonica: non a caso il Cordovese sceglie, al fine di caratterizzare tale situazione di squilibrio, proprio la *fluctuatio*: *non potest hic animus fidele otium capere, quatiatur necesse est fluctueturque* (*ira* 1.10.2).

76 Cf. Gal. *PHP* 4.2.10-12, p. 240, 18-26 De Lacy (*SVF* III 462).

77 Kaufman 2014, 112, sottolinea l'originalità di Seneca nel trattamento delle passioni violente. La posizione dello studioso circa la terapia senecana sulle passioni è particolarmente interessante e, nonostante il presente studio non si occupi dell'aspetto strettamente terapeutico delle passioni, ci sembra che le considerazioni di Kaufman vadano nella direzione da noi abbracciata. Lo studioso, infatti, sostiene che Seneca ha contribuito in maniera originale all'elaborazione delle strategie terapeutiche per i passionali, specialmente nei casi delle passioni più violente, pur rispettando l'impianto filosofico di fondo di Crisippo.

Su questa stessa linea, ma spostando il *focus* della narrazione sul carattere specificamente fisico dell'evento passionale, Seneca si serve di un'immagine tratta esplicitamente dal mondo dei fenomeni naturali.⁷⁸ È così evocata la vana gonfiezza (*tumor*) tipica dell'ira: questa è paragonata alla veemenza dei venti fluviali e palustri, i quali si mostrano inizialmente distruttivi ma dopo poco tempo placano la loro aggressività. In contrapposizione a ciò, è nominato il *robur*,⁷⁹ la salda forza mancante all'ira, che compare anche all'interno della già citata *Lettera* 120, allorché è tratteggiato, attraverso il meccanismo dell'analogia con il corpo, lo stato virtuoso dell'anima forte, robusta, tonica (*ep.* 120.5 *Noveramus vires corporis: ex his collegimus esse et animi robur*). Insomma, proprio quella condizione stabile dell'anima che non può dare origine alle passioni. Ci sembra di poter cogliere, nell'elemento del rigonfiamento, anche un indiretto riferimento all'idea stoica delle passioni viste come vere e proprie contrazioni ed espansioni del materiale dell'anima.⁸⁰ Inoltre, è interessante notare che il *tumor* è nominato anche in *ira* 1.20.2 al fine di negare qualsiasi relazione tra l'ira e la grandezza d'animo (*magnitudo animi*); si potrebbe, infatti, scambiare l'irruenza dell'attacco d'ira con una forma di forza d'animo. Seneca è molto esplicito in proposito: come quando un corpo si gonfia a causa di umori malati in realtà non sta crescendo ma si sta solo dilatando,⁸¹ così l'anima, quando si 'gonfia' di collera, non acquista grandezza morale ma solo si espande.

Ancora: altrove, è sempre la peculiarità del vento che aiuta il nostro filosofo a caratterizzare la mancanza di solidità e di stabilità tipica dell'ira: essa è *uentosa*⁸² *et inanis* (*ira* 1.20.2) ossia volubile e inutile, vana. E di nuovo (*ira* 3.1.4): al fine di enfatizzare, da una parte, (a) l'esplosività e la violenza dell'episodio passionale dell'ira che, a differenza delle altre passioni, presenta dei tempi di formazione estremamente brevi e improvvisi e dall'altra, (b) l'ineluttabilità di un *adfectus* incontrollabile, l'immagine impiegata è quella dei fulmini e delle tempeste (*fulmina procellaeque*). Essi sono qui considera-

78 *Iram saepe misericordia retro egit; habet enim non solidum robur sed unum tumorem uiolentisque principii utitur, non aliter quam qui a terra uenti surgunt et fluminibus paludibusque concepti sine pertinacia uehementes sunt* (*ira* 1.17.4).

79 La forza qui evocata ha un significato, oltre che psicologico di costanza e solidità, anche fisico, dati la corporeità dell'anima e il ruolo fondamentale del *tonos* pneumatico. Cf. Veillard 2020, 158-60 sul rapporto fra *tonos*, anima e passioni.

80 Cf. a questo proposito Graver 2007, 42.

81 Sembra che Seneca si stia qui riferendo alla malattia dell'idropisia alla quale si riferisce anche altrove (*ep.* 95.16; *Helv.* 11.3): essa consiste in un vero e proprio rigonfiamento smisurato del corpo. Migliorini 1997, 44, descrive questa malattia, inserendola all'interno del contesto medico di allora, come una disfunzione legata all'eccesso di cibo.

82 Anche Cicerone (*fam.* 11.9.1) qualifica il carattere mutevole e inaffidabile di Lepido come *ventosissimus*.

ti come eventi irrevocabili, in quanto non avanzano (*eunt*) ma piombano dall'alto (*cadunt*).⁸³

Scorgiamo, innanzitutto, una sottile corrispondenza con due immagini già menzionate, caratteristiche della passione: quella del corpo che cade dall'alto e quella del corridore. L'utilizzo della forma verbale *eunt* - per qualificare i movimenti, per così dire, misurati di qualcosa che avanza con regolarità - ricorda da vicino il movimento moderato e controllato di colui che cammina, referente naturale e non eccessivo del corridore. La caduta, segnalata da *cadunt*, può d'altra parte rinviare all'immagine del corpo che cade, essendo entrambe queste prospettive utilizzate per indicare l'irreversibilità del moto passionale. In generale, crediamo sia legittimo affermare che le immagini di cui Seneca si serve non fanno che rafforzare l'idea che l'ira riveli, nella sua origine, e provochi, nel suo manifestarsi, un alto grado di disarmonia e instabilità; e ciò non solo sotto il profilo *stricto sensu* psicologico, ma anche dal punto di vista della fisica propria dell'anima. Ma c'è di più: anche il corpo dell'irato, nella narrazione senecana, assume tali caratteri.

In effetti, fin dalle primissime righe del dialogo l'ira è presentata come la peggiore delle passioni, e ciò in virtù di tre principali caratteristiche. In primo luogo, essa è, tra tutte, la passione più impetuosa:

Exegisti a me, Nouate, ut scriberem quemadmodum posset ira leniri, nec inmerito mihi uideris hunc praecipue adfectum pertimuisse maxime ex omnibus taetrum ac rabidum. Ceteris enim aliquid quieti placidique inest, hic totus concitatus et in impetu est [...]. (*ira* 1.1.1)

Hai insistito, o Novato, ch'io scrivessi come si possa placare l'ira, e mi pare che tu abbia buone ragioni per temere in particolare questa passione, che è fra tutte la più turpe e rabbiosa. Mentre nelle altre c'è una certa calma e compostezza questa è interamente agitata e pronta all'attacco [...]. (Trad. Ricci)

Gli altri *adfectus*, pur essendo tutti associati all'idea di eccesso e di incontrollabilità, presentano un minor grado di 'esplosività', in quanto l'ira per sua stessa natura - e questa è la seconda caratteristi-

⁸³ Anche in 3.10.2, Seneca fa riferimento all'immagine della tempesta. In questo caso vuole esplicitare il messaggio secondo il quale, come prima di una tempesta si scorgono i segnali della sua imminenza, così la passione presenta alcuni sintomi che ci permettono di accorgerci e prevenire l'esplosione passionale. Non è un caso che, in questo stesso contesto, sia evocata anche la malattia dell'epilessia che, come i temporali e le passioni, presenta indizi che fanno sospettare il sopraggiungere del male. Migliorini 1997, 72-4, mette in luce la buona conoscenza senecana della terminologia legata a questa malattia. In questo passo la 'triangolazione' tra il mondo delle passioni, quello delle malattie e quello dei fenomeni naturali è particolarmente evidente.

ca - può coinvolgere non solo un individuo, ma anche popoli interi;⁸⁴ ciò in due sensi:

- a. in primo luogo, nella prospettiva degli effetti dell'ira. Ecco alternarsi situazioni che interessano sia un singolo - talvolta lo stesso irato in un moto di autodistruzione - sia intere popolazioni: avvelenamenti, omicidi, distruzioni di intere città, regioni incendiate, genocidi (*ira* 1.2.1-2);
- b. in secondo luogo, dal punto di vista del soggetto che agisce. All'inizio del terzo libro (*ira* 3.2.2), Seneca sostiene che, a differenza della passione amorosa, della brama di denaro o dell'ambizione, l'ira sia provata, non solo da interi popoli, intere città, ma anche da individui di tutte le estrazioni sociali (i principi e il popolo), di tutte le età (vecchi e ragazzi), di entrambi i sessi (maschi e femmine).

Inoltre (terza caratteristica), essa si impone con massima evidenza: *quod alii adfectus apparent, hic eminent* (*ira* 1.1.7). L'irato non può nascondere la presenza della passione.⁸⁵ A più riprese il filosofo cordovese descrive in termini assai efficaci la *deformatas* del corpo in preda all'ira, allo scopo, esplicitamente dichiarato, di renderne manifesta la bruttezza, oltre che morale anche estetica, indice della massima irruenza e pericolosità di tale passione.⁸⁶ Nessun altro *adfectus* procura, infatti, un aspetto più sconvolto (*ira* 2.35.3): anche i volti più belli, gli sguardi più sereni sono trasformati nei loro opposti; i capelli diventano ispidi, *cum animo*, le vene si gonfiano, il respiro si fa via via più affannoso, gli arti tremano e, infine - notiamo la perfetta corrispondenza con la già evocata *fluctuatio* - il corpo oscilla (*ira* 2.35.3 *totius corporis fluctuatio*);⁸⁷ sulla stessa linea anche *ira* 1.19.1 *cum clamore et tumultu et totius corporis iactatione*.

Seneca insiste (*ira* 2.35.3) sulla bruttezza (*deformatas*) dell'aspetto del passionale (*pulcherrima ora foedavit*) in modo del tutto simile a Cicerone, il quale, nella sua analisi dell'ira - che anche secondo

⁸⁴ Su questo aspetto dell'ira, in correlazione alla dottrina dell'*oikeiôsis*, si veda Laurand 2021, 35-8.

⁸⁵ Crediamo che il quadro teorico (fisico) in virtù del quale è possibile evincere la presenza della passione dalla sua manifestazione, tramite i *signa* (1.1.7), possa essere rintracciato in *ep.* 106.5. Qui Seneca, sostiene la corporeità delle passioni in virtù del fatto che esse ci fanno cambiare espressione quando le proviamo: solo un corpo può avere un tale effetto su un altro corpo. A questo proposito, cf. Tieleman 1996, 185-8 e Maso 2018, in relazione alla nozione stoica di *tekmêrion*.

⁸⁶ L'intenzione di Seneca è quella di fornire un vero e proprio quadro clinico completo del 'malato' in preda all'ira. Così facendo egli si inserisce consapevolmente in una tradizione, quella stoica, che prevede la massima integrazione tra corpo e anima, dato il fondamento materiale di entrambi: cf. Alex. Aphr. *Mixt.* p. 217, 32-36 Bruns (*SVF* II 473).

⁸⁷ Sulla stessa linea, *ira* 3.4.1-2.

l'Arpinate è la passione più simile all'*insania*⁸⁸ –, tratteggia le caratteristiche fisiche del 'malato' citando il cambiamento radicale di *color*, di *vox*, *oculi*, e quindi *spiritus*, *inpotentia dictorum ac factorum*; Achille, Agamennone e Aiace, che sono definiti brutti/deformi/vergognosi sono i massimi rappresentanti di tale passione: *Quid Achille Homeric foedius, quid Agamemnone in iurgio? nam Aiace quidem ira ad furorem mortemque perduxit* (Tusc. 4.52); anche qui *foedus* assume chiaramente una connotazione sia estetica che morale.

Nella stessa direzione Cicerone, sempre nel quarto libro delle *Tusculanae* (4.31) prospetta la situazione opposta a quella poco fa indicata, mantenendo viva l'analogia tra l'anima e il corpo e le loro dinamiche proprie, e fornendo una sorta di quadro teorico valido anche per quanto si è detto a proposito del nostro *De ira*: «E come nel corpo esiste un'armonia di fattezze ben proporzionate congiunta con un bel colorito e si chiama bellezza, così per l'anima l'uniformità e la coerenza delle opinioni e dei giudizi congiunta a una certa fermezza e immutabilità [*sic in animo opinionum iudiciorumque aequabilitas et constantia cum firmitate quadam et stabilitate*], che segue la virtù o contiene l'essenza stessa della virtù, si chiama bellezza».⁸⁹ A ben vedere poi, la terminologia scelta dall'Arpinate per indicare la condizione psicologica bella/virtuosa (*aequalitas, firmitas, stabilitas, constantia*) corrisponde, in maniera quasi perfetta, a quella utilizzata dal Cordovese per indicare l'anima armonica e stabile (cf. *ep.* 120; 71.27; *vit.* 8.4-6).

Ma è Seneca stesso che, in continuità con la descrizione dell'aspetto di colui che è in preda all'ira, ed anzi, proprio in virtù di questo (*ira* 2.35.4 *qualem intus putas esse animum cuius extra imago tam foeda est?*), offre, in una sorta di esperimento mentale, un sorprendente e spettacolare ritratto dell'*animus* dell'irato (come se apparisse nudo),⁹⁰ permettendo così al lettore di visualizzarne le fattezze fisiche, così come immaginate dal nostro filosofo. Questo, se potesse essere visibile, sarebbe di colore nero (*ater*), presenterebbe delle macchie (*maculosus*),⁹¹ sarebbe deforme (*distortus*), ribollente (*aestuans*)

⁸⁸ Seneca definisce l'ira anche come *brevis insania* (*ira* 1.1.2).

⁸⁹ Trad. Marinone.

⁹⁰ *Ira* 2.36.2 *quid si nudus ostenderetur?* La nudità dell'anima senza il corpo ci ricorda da vicino l'affermazione senecana di *ep.* 92.13, secondo la quale il corpo va considerato come se fosse un 'vestito dell'anima' (*vestem animo circumdedit*).

⁹¹ La caratterizzazione dell'aspetto dell'anima attraverso il colore scuro, le macchie, la deformità, il gonfiore, l'instabilità ha certamente valore, come si è notato, oltre che sul piano fisico, anche sul piano morale. Prendiamo l'esempio della macchia. Dal punto di vista delle patologie fisiche, ci ricorda tutta una serie di malattie della pelle, prime tra tutte la *pestis*, che Seneca stesso associava alla sintomatologia della macchia (cf. Migliorini 1997, 74-5). Dal punto di vista morale, la macchia rimanda immediatamente alla sfera valoriale e sacrale nella quale 'macchiarsi' equivale, per così dire, a sovvertire l'ordine etico e sacro di riferimento (cf. De Vivo 1992, 94 nota 10).

e gonfio (*tumidus*). Insomma: avrebbe tutte le caratteristiche di *deformitas* riconosciute come proprie del corpo (*ira* 2.35.4).

Alla luce di quanto detto fino a qui, si osservi, infine, che questo passo si sviluppa in maniera del tutto parallela e complementare a *ira* 2.4, in cui il *focus* dell'argomentazione era concentrato, si ricorderà, sulla tripartizione del processo passionale. Qui a tema è la stessa anima, ma 'immortalata', possiamo immaginare, nel pieno svolgersi del terzo *motus* e presentata, questa volta, nella prospettiva fisico-estetica. In questo modo, si crea una descrizione multi-prospettica dei complessi meccanismi psicologici che coinvolgono le passioni e che hanno una totale ricaduta sulla natura fisica dell'anima, che *sono* materiale psichico in movimento. Tale operazione si rivela, ancora una volta, allo stesso tempo, essenzialmente stoica ma autenticamente senecana.

L'anima disarmonica e instabile, tuttavia, non è propria solo del soggetto passionale. L'interesse e l'attenzione per le diverse dinamiche a essa proprie conduce Seneca a dedicare un intero dialogo allo scandaglio di una condizione psicologica nella quale il soggetto non è in preda alla passione ma, allo stesso tempo, non è saldamente ancorato a se stesso: la *fluctuatio animi*.

3.2 La *fluctuatio animi* di Serenus

Il *De tranquillitate animi*,⁹² come il *De ira*, fa parte dei *Dialogi*. Esso merita a pieno titolo questa appartenenza in quanto presenta un interlocutore, Serenus,⁹³ di cui possiamo leggere le domande, i dubbi, le richieste: le sue stesse parole rendono manifesta la complessa interiorità che lo caratterizza. Seneca, quasi come un medico,⁹⁴ ascolta il suo 'paziente' e dispensa consigli utili per uscire dalla situazione di 'blocco interiore' che questi lamenta. Tale 'blocco', poi, appare, a prima vista, quasi paradossale se si considera che il disagio di Serenus consiste proprio in una condizione di eccessiva mobilità della sua anima (cf. *tranq.* 1.17). L'attenzione alle varie 'sfumature' psicologiche dei *proficientes*, già messa in luce in via introduttiva, prende corpo, in questo dialogo, nell'interesse dimostrato verso la condizione psicologica di un amico che, pur bene intenzionato (e non lontano dalla meta), non riesce ancora a conquistare definitivamente l'acme del cammino verso la virtù. E proprio in questa direzione vediamo

⁹² Per un'esauritiva trattazione degli aspetti principali (datazione, struttura, questioni testuali) del *De tranquillitate animi* si rimanda a Mutschler 2014. Per dei precisi commenti al testo del dialogo, si rimanda a Viansino 1992; Lazzarini, Lotito 2018⁵; Ramondetti 1999.

⁹³ Cf. su questo Ramondetti 1999, 28. Sull'importanza storica e 'simbolica' della figura di Serenus cf. Lotito 2001, 20-4.

⁹⁴ Cf. *tranq.* 1.2. Cf. Nocchi 2008, 94-7.

approfondito, più che la *tranquillitas* evocata dal titolo, lo *status* psicologico di colui che non l'ha ancora raggiunta: la *fluctuatio animi*.⁹⁵ Quest'ultima, ben lontana dallo stato di totale disarmonia esibito dal passionale furente ritratto nel *De ira*, si presenta piuttosto come una forma di instabilità che caratterizza chi deve fare i conti con il ritmo incostante dei propri progressi. In effetti, come è emerso con chiarezza a proposito delle dinamiche caratteristiche della *ratio* e della *voluntas*, la *fluctuatio*, nelle sue varie declinazioni, è precisamente il 'marchio' di colui che saggio non è.

In questo quadro concettuale, Serenus, con la sua storia e il suo stato d'animo, rappresenta *uno* dei vari 'modi' in cui capita di essere instabili e disarmonici; ma Seneca lo dichiara esplicitamente: egli conferisce alla propria esposizione, offerta in risposta a Serenus, il massimo grado di inclusività teorica (*tranq.* 2.4-5 *Quomodo ad hanc perueniri possit in uniuersum quaeramus: sumes tu ex publico remedio quantum uoles. Totum interim uitium in medium protrahendum est, ex quo agnoscet quisque partem suam*), rivolgendosi, in generale, a tutti coloro che non hanno ancora raggiunto la saggezza (*tranq.* 11.1 *Ad imperfectos et mediocres et male sanos hic meus sermo pertinet, non ad sapientem*). Si tratta allora di comprendere, grazie alla richiesta dell'amico, la natura multiforme⁹⁶ e le caratteristiche della condizione psicologica di coloro che, non conducendo una vita dal corso regolare e sereno, non possono che essere scontenti di sé (*tranq.* 2.7 *Innumera-biles deinceps proprietates sunt sed unus effectus uitii, sibi displicere*).

Serenus, lo si coglie fin dalle prime righe del dialogo,⁹⁷ è un *proficiens*⁹⁸ in difficoltà che si affida alla propria 'guida' filosofica, in *pr-*

⁹⁵ È possibile considerare la *fluctuatio* come dinamica rappresentativa della condizione psicologica generale di Serenus, in quanto ben veicola lo stato di 'oscillazione' mentale che lo attanaglia. Lungo tutto il corso dell'opera, numerose sono le formule utilizzate, da entrambi i dialoganti, per designare la condizione di instabilità psicologica: 1.4 *animi infirmitas*; 2.8 *animi iactatio, cunctatio uitae*; 2.10 *animi uolutatio*.

⁹⁶ Per un'analisi delle varie manifestazioni di tale condizione psicologica si veda Lotito 1997, 59-77.

⁹⁷ Il dialogo comincia con la dichiarazione di Serenus a proposito della sua azione di introspezione (1.1 *inquirenti mihi in me*). Il verbo *inquiri* ha una connotazione primariamente giudiziaria che ha a che fare con l'idea di indagine (cf. Lazzarini in Lazzarini, Lotito 2018⁵, 62 nota 1). Il 'tribunale' interiore è un luogo filosofico diffuso nell'opera senecana: si pensi, a titolo di esempio, a *ep.* 28.10, in cui Seneca invita il proprio interlocutore a prendere coscienza dei propri difetti per poterli curare: il suggerimento è quello di attuare un procedimento di 'accusa' (*te ipse coargue*) e di 'indagine' di sé (*inquire in te*) assumendo, quasi come in un teatro, prima il ruolo di accusatore e poi quello di giudice al fine di poter, in maniera oggettiva, soppesare i propri meriti e le proprie colpe. Inoltre, si pensi, in maniera più generale, all'importanza della pratica dell'esame di coscienza nella filosofia senecana (cf. *ira* 3.36 in cui tale pratica è introdotta nel seguente modo: *cotidie apud me causam dico*). Sull'esame di coscienza in Seneca cf. P. Hadot 2002; Ker 2009; Maso 2011; I. Hadot 2014, 293-4.

⁹⁸ Cf. Lotito 2001, 25.

mis, per comprendere ciò che gli succede. È interessante notare che il suo interesse è anzitutto quello di 'trovare un nome' al *morbus* che lo affligge (*tranq.* 1.4 *dicam quae accidant mihi, tu morbo nomen inuenies*), poiché solo definendo chiaramente la natura dell'oggetto di indagine non si corre il rischio di mal interpretare (sovrastimare?) la situazione; insomma, grazie all'analisi razionale si può riconoscere il vero valore delle cose.⁹⁹ Ciò, a ben vedere, si pone perfettamente in linea con le prime battute della risposta di Seneca (*tranq.* 2.2-3) che, ben disposto nei confronti dell'amico - atteggiamento massimamente distante da quello dimostrato nei confronti dei 'passionali', e in particolare degli irati -, lo invita a prendere coscienza del fatto che, nonostante le esitazioni, egli sta avanzando sulla strada della virtù. Certo, la meta non è ancora raggiunta, ma la situazione è migliore di quanto il *proficiens* stesso creda. È necessario, a questo punto, che Serenus acquisisca un po' di fiducia in se stesso per 'con-solidare' il proprio progresso poiché l'obiettivo che si prefigge è dei più difficili da raggiungere (*tranq.* 2.2):

Opus est itaque non illis durioribus quae iam transcucurrimus, ut alicubi obstes tibi, alicubi irascaris, alicubi instes grauis, sed illo quod ultimum uenit, ut fidem tibi habeas et recta ire te uia credas, nihil auocatus transuersis multorum uestigiis passim discurrentium, quorundam circa ipsam errantium uiam. Quod desideras autem magnum et summum est deoque uicinum, non concuti.

C'è bisogno dunque non di quei provvedimenti più duri che ormai ci siamo lasciati alle spalle, cioè che a volte tu lotti con te stesso, altre monti in collera con te, altre ancora ti incalzi pesantemente, ma di quello che viene da ultimo, che tu abbia fiducia in te stesso e creda di procedere per la strada giusta, non facendotene assolutamente distogliere dalle orme incrociate dei molti che vagano in tutte le direzioni, di alcuni che sbandano proprio ai margini della strada. Quanto a ciò di cui senti la mancanza, è qualcosa di grande, di eccelso, di vicino a dio, il non essere turbato. (Trad. Lazzarini)

La narrazione della condizione psicologica prende forma gradualmente per bocca dello stesso 'discente', il quale tenta di tradurre in parole le sensazioni che lo turbano: il suo è un linguaggio allusivo, che si

⁹⁹ Scorgiamo una somiglianza con l'approccio metodologico senecano delle *Naturales Quaestiones*: nell'opera sulla natura l'obiettivo del filosofo è di individuare, attraverso l'indagine filosofico-razionale, le cause dei fenomeni naturali, rinunciando così ad interpretarli come punizioni divine e a conferire loro lo statuto di eventi sovranaturali. Ci sembra che, anche in questo caso, l'obiettivo sia proprio quello di 'dare un nome' alle cose per poterle giudicare correttamente.

sforza di essere comprensibile per permettere al 'medico' di eseguire la giusta diagnosi; d'altronde, il paziente prova, senza una specifica competenza medica, a comunicare i sintomi della propria malattia. La descrizione è condotta grazie a due specificazioni, caratterizzate da doppie negazioni: queste spostano progressivamente l'attenzione del lettore dal piano squisitamente (a) psicologico a quello (b) etico, rafforzando, ancora una volta, il legame tra le due dimensioni dell'umano: (a) Serenus non può dire né di stare male né di stare bene (*tranq.* 1.2 *nec aegroto nec ualeo*); detto altrimenti: (b) è incapace di avanzare con decisione verso la retta via ma, allo stesso tempo, non cede al vizio sfrenato (*tranq.* 1.4 *nec ad recta fortiter nec ad praua*). Da un lato, egli apprezza la frugalità, la semplicità di una vita vissuta con moderazione ma, dall'altro, la *luxuria* non lo lascia indifferente:¹⁰⁰ nulla lo cambia in peggio, però tutto lo scuote (*tranq.* 1.9 *nihil horum me mutat, nihil tamen non concutit*) rendendolo, non peggiore, ma più triste (*tranq.* 1.9 *recedo itaque non peior sed tristior*). Ad essere messa in questione, quindi, non è la sua adesione fondamentale ai dettami dello Stoicismo, quanto piuttosto il processo di integrale trasformazione psicologica che, in virtù del suo essere ancora 'in cammino', risulta esitante e incompleto.¹⁰¹ Certe esperienze hanno ancora un certo - forse eccessivo - impatto sull'anima di Serenus, tanto da provocare in lui dubbi sul suo stesso progresso. Ma c'è di più. Serenus è preoccupato e deluso da ciò. In questo senso, il suo malessere sembra prendere forma non solo in connessione al suo diretto rapporto con l'"esterno"¹⁰² ma anche in relazione al rapporto con se stesso. Assistiamo così a un complesso e stratificato 'gioco' di rappresentazioni che sollecitano l'interlocutore del filosofo: quelle della realtà che lo circonda e quella di sé. Vale la pena notare, a tal proposito, l'impiego consapevole di un lessico che rinvia chiaramente al tema della *species*: l'immagine della luce/splendore che abbaglia, per descrivere l'effetto della vista del lusso (*tranq.* 1.9 *paulum titubat acies, facilius aduersus illam animum quam oculos attollo*),¹⁰³ e il riferimento esplicito alla dinamica fisica che coinvolge le rappresentazioni (*tranq.* 1.11 *percussit*) nell'impatto con l'anima.

100 Il caso del lusso è solo una delle 'situazioni tipo' adottate da Serenus per comunicare il suo disagio interiore. Lotito 2001, 29, individua altri due 'temi' problematici: il rapporto con la vita pubblica e la ricerca di un equilibrio nello studio e nella scrittura. Tutto ciò disvela la stessa difficoltà nello stabilire una relazione positiva con le circostanze che quotidianamente Serenus deve affrontare.

101 Cf. Nocchi 2008, 47.

102 Rapporto giustamente valorizzato da Lotito 2001, 29.

103 Cf. Lotito 2001, 58.

Serenus dimostra una certa consapevolezza nella gestione della propria interiorità:¹⁰⁴ egli stesso racconta di come, quando si è trovato di fronte a situazioni delicate per il suo equilibrio psicologico, si è concentrato su di sé, ritirandosi tra le mura di casa (1.11).¹⁰⁵ Scorgiamo una qualche affinità tra tale atteggiamento e l'invito senecano, già evidenziato, all'astenersi dalla conferma precipitosa delle rappresentazioni (*ira* 2.22.2). Si ricorderà che, in quella sede, il filosofo consiglia di prendersi tempo per verificare la validità di ciò che si manifesta, mantenendo così quella 'distanza' necessaria per scongiurare errori. In questo senso, in fin dei conti, Serenus non si allontana mai davvero dalla strada maestra del progresso – ricordiamo che nulla lo cambia (1.9) –, poiché i suoi tentennamenti non si trasformano in giudizi definitivi.¹⁰⁶ Dopotutto anche la richiesta di aiuto a Seneca può essere letta come la volontà di fare chiarezza su di sé, di trovare il giusto nome alla propria condizione, evitando, anche in questo caso, giudizi affrettati.

E proprio nell'ambito di tale richiesta leggiamo (*tranq.* 1.17):

Rogo itaque, si quod habes remedium quo hanc fluctuationem meam sistas, dignum me putes qui tibi tranquillitatem debeam. [...]; ut uera tibi similitudine id de quo queror exprimam, non tempestate uxor sed nausea: [...].

104 Serenus dimostra anche un certo grado di consapevolezza riguardo ai principi fondamentali del progresso morale. Egli stesso, infatti, anticipando la possibile risposta del maestro, afferma di essere cosciente del fatto che, essendo all'inizio del cammino, è normale che non abbia la stabilità/forza (*robur*) tipica della virtù (*tranq.* 1.3). Il *robur* è precisamente ciò che manca all'ira in quanto priva di fondamenta salde.

105 Lotito 2001, 33-4, sottolinea la peculiarità della dinamica che si crea nella continua alternanza tra (a) la dimensione dell'interiorità di Serenus, che emerge nel discorso grazie al luogo dove egli si rifugia per trovare conforto: la casa, e (b) quella dell'esteriorità del mondo, dalla quale egli è attratto ma che, allo stesso tempo, teme. In effetti tale osservazione trova una corrispondenza con quanto messo a punto dal filosofo in *vit.* 8.4-6 (passo da noi descritto come una 'dialettica dell'anima'). Si ricorderà che in tale luogo testuale Seneca, dopo aver caratterizzato l'uomo saggio come colui che non si lascia sopraffare dalle cose esterne, sprona alla fermezza d'animo. Tale condizione risulta da un movimento che l'anima è invitata a compiere: partendo dai sensi, organo di conoscenza e contatto con il mondo, l'anima deve progressivamente 'rientrare' in se stessa per armonizzare e coordinare le proprie componenti, renderle salde. Solo allora, grazie alla stabilità acquisita, l'anima torna nella realtà del mondo con giudizi sicuri e azioni decise. A ben vedere Serenus, dimostrando di conoscere i precetti senecani, cerca, il più possibile, di ritirarsi nella propria interiorità (1.11): poiché, essendo egli ancora in una fase di 'consolidamento', l'esterno è per lui pieno di insidie e soprattutto il suo rapporto con l'esterno non è ancora, a discapito del suo nome, sereno. Come nella 'dialettica dell'anima' l'azione decisa e il giudizio sicuro saranno il risultato di una razionalità forte e armonizzata, così, alla fine del suo progresso, Serenus non sarà più 'fluttuante'.

106 Cf. Lotito 2001, 36.

Ti prego dunque, se hai un qualche rimedio con cui tu possa por fine a questo mio fluttuare, di ritenermi degno di dovere a te la mia tranquillità. [...] per esprimerti ciò di cui mi lamento con una similitudine appropriata, non sono tormentato da una tempesta, ma dal mal di mare [...] (Trad. Lazzarini)

L'immagine è presa in prestito, come è stato più volte sottolineato,¹⁰⁷ dall'ambito dei fenomeni naturali.¹⁰⁸ Tale scelta risulta particolarmente efficace poiché l'acqua,¹⁰⁹ elemento per natura estremamente dinamico proprio come l'anima (*tranq.* 2.11 *Natura enim humanus animus agilis est et pronus ad motus*), ha il pregio di rappresentare al meglio i movimenti del materiale psichico, sia nella forma problematica dell'ondeggiare di Serenus (*tranq.* 1.17 *motus animi*), sia nella forma positiva di quell'«equilibrio dinamico» (Lotito 2001, 43) che è la *tranquillitas*.¹¹⁰ Non a caso quest'ultima è associata all'idea di un'anima che conduce un'esistenza regolare, senza repentini cambi di umo-

107 Cf. Armisen-Marchetti 1989, 138; Lotito 2001, 13-20.

108 Si noti l'affinità con quanto è emerso dall'approfondimento del *De ira*, in cui la qualificazione del fenomeno passionale avviene anche attraverso il ricorso a immagini tratte dal mondo dei fenomeni naturali e della medicina. Per ciò che concerne la medicina: la situazione di Serenus è paragonata da Seneca a quella di coloro che, usciti da una grave malattia, presentano ancora qualche lieve manifestazione: essi si lasciano turbare da tutto ciò che credono sintomo della ormai superata condizione patologica (2.1).

109 Non ci soffermeremo sulle numerose altre occorrenze dell'immagine marina nella produzione filosofica senecana. Basterà osservare la corrispondenza con quanto accade nella *Lettera* 53.1-3: senza troppa sorpresa, si tratta di un aneddoto autobiografico. Il filosofo decide di intraprendere un viaggio in mare tra Napoli e Pozzuoli in una condizione che, almeno inizialmente, è di mare calmo. Giunto a metà traversata, però, senza che ancora si verifichi lo scoppio di una tempesta, il mare comincia ad agitarsi (§ 2 *sed iam inclinatio maris ac subinde crebrior fluctus*) provocando in Seneca una forte nausea che lo porterà, intravista la terra, a gettarsi nel mare gelido al fine di raggiungerla e porre fine al tormento. L'immagine del mare, calmo o in tempesta, e del naufragio sono tra le più utilizzate da Seneca per rappresentare la vita come viaggio pieno di possibili insidie o, come in questo caso, l'anima come un mare tranquillo (*tranq.* 2.1 [...] *sicut est quidam tremor etiam tranquillī maris, utique cum ex tempestate requieuit*; cf. *ep.* 71.25) o in movimento (se tormentata), cf. Armisen-Marchetti 1989, 138-43. Anche Cicerone impiega l'immagine del mare-anima: *Cic. Tusc.* 5.16.

110 Seneca, non senza fatica, associa la situazione di stabilità dell'anima, rappresentata dalla *tranquillitas* che manca all'amico, alla *euthymia* democritea (2.3-4). Vi è disaccordo tra gli studiosi sull'individuazione della fonte senecana poiché, nonostante Democrito sia esplicitamente nominato, non vi è certezza che il Cordovese avesse tra le mani il testo del filosofo di Abdera. A titolo di esempio: Setaioli 1988 sostiene che Democrito è qui solo citato come *auctoritas* sul tema ma che, in realtà, la vera fonte di Seneca sia il Περὶ εὐθυμίας di Panezio; Mutschler 2014, 158, al contrario, proprio in virtù dell'esplicita citazione, sostiene che sia molto probabile la lettura diretta di Democrito da parte di Seneca. Non ci occuperemo, in questa sede, delle questioni storico-filologiche legate alla fonte senecana in quanto il nostro intento è di approfondire la natura della dinamica psicologica della *fluctuatio animi*. Per la complessa questione storico-filologica legata alle fonti senecane nel *De tranquillitate animi* si rinvia a Grilli 1953; Setaioli 1988; Grimal 1978; Setaioli 2020. Per il concetto di *tranquillitas* nell'antichità si veda Striker 1990.

re, picchi di gioia sfrenata (*tranq. 2.4 nec attollens*) o depressione (*nec deprimens*),¹¹¹ che si rapporta con *gaudium*¹¹² a se stessa. Ciò conferma ulteriormente quello che si è notato riguardo alla questione delle *eupatheiai* (di cui il *gaudium* peraltro è rappresentante): l'anima che ha raggiunto la saggezza non è statica. Essa è caratterizzata da una 'stabilità in movimento'.

111 Pensiamo all'idea di felicità già presa in esame in *ep. 92*: essa è definita sulla base della *ratio perfecta* e della *securitas et perpetua tranquillitas*. A questo proposito, Hadot 2014, 236, *contra* Pohlenz 1941, 71, sostiene che *securitas* e *tranquillitas* non vadano intese come sinonimi, in quanto la prima suggerirebbe la capacità del saggio di resistere di fronte alle passioni e dunque avrebbe a che fare maggiormente con la sollecitazione causata dal mondo esterno; la seconda, invece, riguarderebbe i movimenti dell'anima stessi e la loro armonizzazione.

112 Cf. *supra* § 2.5.2.

4 **La presenza dell'anima nelle *Naturales Quaestiones***

Sommario 4.1 Introduzione. – 4.2 L'interesse per l'etica delle *Naturales Quaestiones* e il precedente lucreziano. – 4.3 *Non esse terram sine spiritu palam est*: la vitalità del 'soffio'. – 4.4 L'"anima del terremoto" e il "terremoto dell'anima".

4.1 **Introduzione**

L'indagine fin qui condotta ci ha permesso di portare alla luce le caratteristiche principali dell'anima, in tutta la loro vitalità: la natura, la struttura, le dinamiche virtuose e viziose. Ciò che qualifica in senso proprio l'essere umano è la sua *ratio*, la quale però si rivela, nella maggior parte dei casi, una ragione imperfetta. Se, infatti, Seneca, aderente al naturalismo di matrice stoica, crede che la ragione si acquisisca attraverso un processo naturale (si pensi al meccanismo delle prenozioni), è altresì convinto che essa si manifesti, nella maggior parte degli esseri umani, in una forma ancora suscettibile di perfezionamento.

Precisamente in virtù di questa imperfezione l'interesse del nostro filosofo è maggiormente concentrato sui meccanismi psicologici tipici di colui che saggio non è: ed è così che prendono forma una ragione dai giudizi incostanti, una volontà che vacilla, le violente e impetuose passioni, in particolare la passione dell'ira, e la *fluctuatio animi* di Serenus. In questo contesto, particolarmente sviluppato è l'uso di immagini e di un lessico tratti dal mondo dei fenomeni naturali: l'*adfectus* si fa vento e tempesta; l'instabilità di giudizio e volontà diviene ondeggiamento, fluttuazione; l'incertezza diventa il 'mal di mare' provocato dal 'moto ondoso' dell'anima.

Attraverso questa operazione Seneca valorizza, da una parte, la caratteristica propria della dinamica specifica: la violenza e l'inesorabilità del fenomeno passionale, l'instabilità della situazione psicologica di chi è in preda alla confusione, ma anche di chi potrebbe, data la sua debolezza, cadere vittima, da un momento all'altro, dell'*adfectus*; dall'altra, più in generale, l'impiego di elementi come aria/vento e acqua mette in risalto, in modo evidente, il carattere profondamente 'cinetico' dell'anima nelle sue manifestazioni: quale miglior mezzo per dare forma ai movimenti psicologici? Questi prendono corpo - quello del vento, della tempesta, del mare e dei suoi moti ondo-si - 'materializzandosi' davanti agli occhi del lettore in tutto il loro dinamismo.¹ D'altronde, si è già potuta verificare l'attenzione di Seneca per le scelte linguistiche e lessicali che possano rendere conto dei movimenti dell'anima in un modo che sia aderente alla loro natura.

In questa direzione, al fine di valorizzare a pieno il dettato senecano nella sua peculiarità, sarà interessante anche confrontarsi con chi, ben prima del nostro filosofo, si è occupato di indagare i meccanismi della natura, costituendo, tra l'altro, un punto di riferimento importante e riconosciuto per il 'Seneca scienziato': Lucrezio, nel *De rerum natura*. In effetti, come già sottolinea Gazzarri (2020, 63), anche il filosofo epicureo ha dovuto fare i conti con il rapporto tra il contenuto da veicolare, il linguaggio più appropriato a ciò e il proprio intento didattico. Può fungere, infatti, da traccia di fondo il riferimento all'operazione lucreziana, compiuta nel celebre passo 2.114-31, di rendere visibili, attraverso l'uso dell'analogia,² i meccanismi che avvengono a livello atomico, altrimenti solo fruibili sul piano teorico (cf. Gazzarri 2020, 66). La nozione di atomo diventa così immediatamente coglibile attraverso un'immagine che, tra l'altro, rispetta a pieno la natura stessa dell'oggetto di cui parla: le unità di pulviscolo che, illuminate dal raggio di sole, si muovono vorticosamente proprio come gli atomi nel vuoto. Da una parte, Lucrezio: atomi e polvere; dall'altra Seneca: anima e vento/aria/acqua.

In virtù di ciò, è necessario, a questo punto della nostra indagine, volgere lo sguardo all'opera che, per eccellenza, si occupa di approfondire la natura, rintracciando le cause proprio degli eventi naturali: le *Naturales Quaestiones*.³

1 Sull'importanza del 'vedere' attraverso le parole cf. Solimano 1991 e Gazzarri 2020; in particolare, quest'ultimo mette in luce la scelta senecana di servirsi di un lessico particolarmente 'visivo' in funzione del suo obiettivo pedagogico: il progresso cognitivo, e dunque morale, del *proficiens*.

2 Sulla dibattuta questione dell'analogia in Lucrezio si vedano i due importanti studi di Schrijvers 1978 e Schiesaro 1990.

3 Non ci occuperemo, nel presente capitolo, di approfondire le questioni specifiche legate alla fisica e alla cosmologia stoica e senecana, per le quali si rinvia al prezioso e completo lavoro di Wildberger 2006a. L'obiettivo è piuttosto quello di portare alla lu-

Se, infatti, finora la nostra attenzione si è concentrata sulle opere senecane con una più marcata ed evidente 'vocazione' psicologica (ed etica), il quadro sulla nozione di anima risulterà arricchito, e apparirà più completo, se considerato alla luce delle ricerche sulla natura. Le riflessioni senecane sui fenomeni naturali non solo faranno emergere il substrato lessicale e fisico su cui il discorso sull'anima finora prodotto si fonda ma anche, al contempo, mostreranno che esso stesso è impregnato di linguaggi e dinamiche psicologici, in una mutua e feconda contaminazione.

4.2 L'interesse per l'etica delle *Naturales Quaestiones* e il precedente lucreziano

Le *Naturales Quaestiones*⁴ sono state messe a punto da Seneca negli ultimi anni della sua vita, verosimilmente intorno al 62-4 d.C.,⁵ ed è lo stesso filosofo a rivelarcelo: *non praeterit me, Lucili uirorum optime, quam magnarum rerum fundamenta ponam senex [...] (nat. 3.praef.1)*. Il passo appena citato ci permette di fare due considerazioni preliminari, che vanno nella medesima direzione: in primo luogo, osserviamo che il destinatario dell'opera è lo stesso delle *Lettere*, cioè Lucilio; in secondo luogo, vale la pena ricordare che entrambe le opere, *Naturales Quaestiones* ed *Epistulae*, data la loro tarda composizione, sono state verosimilmente ultimate quasi in parallelo.⁶

ce l'impiego, da parte di Seneca, di un lessico e di alcune dinamiche tipiche del mondo naturale che hanno, a nostro parere, una certa risonanza e affinità con quelle psicologiche emerse nei primi tre capitoli del presente studio. Così anche vanno lette le incurSIONI nel mondo lucreziano: il filosofo epicureo ci aiuterà a specificare ancor meglio la posizione di Seneca, valorizzandola nelle analogie e nelle differenze.

4 Si vedano, per un'introduzione generale all'opera e alle sue fonti: Vottero 1989, 9-69; Parroni 2002, XIII-XL; Hine 2010, 1-22; Williams 2014a. In linea generale, osserviamo che le *Naturales Quaestiones*, nonostante il titolo suggerisca una ricerca nel campo della natura in senso ampio (cf. *Naturalis Historia* di Plinio), si configurano come un'opera concernente un ristretto numero di argomenti. A titolo di esempio: lo studio dei fiumi, in particolare del fiume Nilo, delle nuvole, della pioggia, dei venti, dei terremoti, dei fulmini (cf. Hine 2010, 1). Tali fenomeni corrispondono a ciò che gli antichi avrebbero chiamato *meteorologia* (cf. *Meteorologica* di Aristotele).

5 Cf. Williams 2014a, 182; particolarmente significativo per l'identificazione della data di composizione è il riferimento (*nat.* 6.1-2) al terremoto campano (cf. Parroni 2002, XIII). Williams 2014a, 181, sottolinea che l'interesse di Seneca per lo studio dei fenomeni naturali può essere rintracciato anche in una fase precedente della vita del filosofo; egli stesso, infatti, fa allusione, proprio nel libro sesto delle *Naturales Quaestiones*, dedicata alla trattazione dei terremoti, ad un trattato giovanile su tali eventi (*De motu terrarum*), di cui oggi non possediamo che frammenti (cf. De Vivo 1992; Inwood 2005d, 163).

6 Anche la datazione delle *Lettere a Lucilio* ruota plausibilmente attorno agli stessi anni (cf. Setaioli 2014d, 191) o comunque nel periodo successivo al ritiro di Seneca dalla vita pubblica (cf. Williams 2014b, 135-42, per una precisa e completa disamina sulla datazione delle due opere e sulle possibili corrispondenze temporali tra esse). Un inte-

Tale doppia corrispondenza si mostra significativa se consideriamo che, in fondo, nonostante le *Naturales Quaestiones* siano un'opera di natura *stricto sensu* scientifica, attraggono l'attento lettore anche per le implicazioni di carattere etico.⁷

A tal proposito, risulta particolarmente rilevante l'affermazione senecana - formulata all'interno del sesto libro (6.32.1), dedicato ai terremoti - sulla necessaria 'complementarità' tra la ricerca delle cause, tipica dell'indagine razionale sui fenomeni naturali, e l'intento etico di fortificare gli animi (*illa nunc quae ad confirmationem animorum pertinent, quos magis refert nostra fortiores fieri quam doctiores; sed alterum sine altero non fit. non enim aliunde animo uenit robur quam a bonis artibus, quam a contemplatione naturae*). Seneca lascia intendere che, in fondo, l'obiettivo della ricerca sulla natura è primariamente etico:⁸ l'anima deve diventare più forte prima ancora che dotta; ma, d'altronde, continua Seneca, le due attività vanno di pari passo poiché, affinché l'anima del lettore aumenti la propria forza (*robur*), sono necessari lo studio e la contemplazione della natura; in questo senso, quella che di primo acchito sembra essere una dinamica a due fattori, tra l'elemento etico e quello gnoseologico, in realtà si rivela essere una triangolazione di elementi coesenziali tra loro, perfettamente in linea con i principi della scuola stoica e con quanto messo a punto dallo stesso autore nelle *Epistulae*. Si tratta, infatti, di raggiungere quella forza d'animo (livello etico) che coincide con un certo stato fisico dell'anima, un certo *robur* (livello fisico), attraverso lo studio (livello gnoseologico).

Il metodo adottato da Seneca per condurre la sua indagine sui fenomeni naturali è quello della ricerca delle cause di essi (cf. *nat.* 2.53.3): questo studio presuppone evidentemente l'esercizio della ragione, che, anzi, ne costituisce lo strumento per eccellenza (cf. *nat.* 6.3.2). A tal proposito, si ricorderà che all'interno della già menzionata *Lette-*

ressante ed efficace tentativo di lettura incrociata delle due opere, *Lettere e Naturales Quaestiones*, sotto il profilo dell'impianto tematico e dell'intento terapeutico, è stato realizzato poi da Williams 2014b. Il legame tra questi due scritti sarebbe, secondo lo studioso, particolarmente significativo proprio in virtù della vicina datazione e del comune destinatario (137): le due opere, pur mantenendo la loro peculiarità propria, dimostrano di convergere, in alcuni luoghi testuali, sia al livello delle tematiche trattate sia a livello di alcune strategie terapeutiche messe a punto dal filosofo.

7 Una delle posizioni più equilibrate sulla valenza etica delle *Naturales Quaestiones*, e dunque sul rapporto tra questa dimensione e quella *stricto sensu* scientifica, è da rintracciare nel ricco studio di Williams 2012. Qui lo studioso (11-12) sostiene l'idea che gli intermezzi moralistici tipici di tutti i libri dell'opera in questione non vadano letti né come meri ornamenti stilistici o intermezzi estetici né come il principale obiettivo del filosofo. Lo studioso propende piuttosto per una visione dell'opera che integri le due prospettive considerandole come due aspetti di uno stesso progetto.

8 Cf. in particolare, Vottero 1989, 39-42; J. Scott 1999 e Berno 2015, 83, per l'interesse etico di Seneca in quest'opera che ormai sembra generalmente accettato dalla critica (cf. l'articolo di Scott per un *excursus* sulla critica su questo tema).

ra 66.35, il filosofo attribuisce agli animali l'incapacità di cogliere il principio di concatenazione che permea la realtà. Essi, infatti, essendo privi di ragione, non riescono a compiere un'astrazione dalla condizione in cui si trovano: la loro risposta rigida alle rappresentazioni li vincola esclusivamente alla realtà circostante. Ora, Seneca, sempre all'interno del sesto libro delle *Naturales Quaestiones* (6.3.2), sostiene che la nostra ignoranza della verità delle cose, che ci porta a giudicare in maniera scorretta gli eventi naturali eccezionali, è causata dal fatto che ci accontentiamo di conoscere la natura con gli occhi⁹ – più in generale con i sensi, potremmo dire interpretando il testo senecano –, lasciando da parte la ragione (*quia naturam oculis non ratione comprehendimus*). La conseguenza principale di ciò, continua Seneca, consiste nel fatto che non prendiamo in considerazione l'eventualità che possa verificarsi qualcosa che in passato non è mai accaduto (*ne cogitamus quid illa facere possit sed tantum quid fecerit*): giudichiamo bizzarri eventi che sono solo insoliti (*damus itaque huius neglegentiae poenas tamquam nouis territi, cum illa non sint noua sed insolita*). In fin dei conti, allora, possiamo dire che, in un certo senso, coloro che limitano il loro rapporto con il mondo a un rapporto sensoriale (la vista, in questo caso), mettendo da parte la ragione e le sue operazioni proprie (cogliere i nessi causali, in questo contesto), si comportano come gli animali che, irrazionali, non hanno altro modo di relazionarsi a ciò che li circonda. Tuttavia, a differenza degli animali, l'essere umano ha la capacità di giudizio ed è proprio questa capacità che, nell'ignoranza delle cause, lo trae in errore giudicando, ad esempio, il terremoto come un evento inspiegabile (*nat.* 6.3.2-3).

Ciò che guida questo atteggiamento, in opposizione alla *ratio*, è la superstizione (*religio*), una sorta di 'sovrainterpretazione' del reale che attribuisce alle cose – in questo caso agli eventi naturali – caratteristiche che essi non hanno, tra tutte: quella di essere riconducibili ad una punizione di un qualche dio malevolo. In questa direzione, attraverso un'affermazione che, come si vedrà in seguito, presenta qualche risonanza con il poema lucreziano, Seneca sottolinea l'importanza del tenere a mente l'autonomia della natura, la quale non necessita di un principio estrinseco a se stessa per essere spiegata ma ha in sé le proprie cause (*nat.* 6.3.1):

⁹ La tematica della vista è sviluppata, nelle *Naturales Quaestiones*, attraverso delle prospettive complementari. Infatti, da una parte, coloro che non si limitano alla sola vista arrivano a cogliere, attraverso la ragione, le cause dei fenomeni, liberandosi, in questo modo, dalla paura degli eventi naturali. Dall'altra, coloro che conferiscono il massimo valore al vedere sono descritti come preda di passioni vergognose: è il caso di Ostio Quadra. La natura perversa della sua sessualità prende forma attraverso un gioco di specchi: le sue abitudini scandalose raggiungono il massimo grado di compimento alla vista delle sue stesse azioni vergognose (*nat.* 1.16.4). Sul significato di questo aneddoto si vedano Berno 2003, 31-63 e Bourbon 2019, 51-3. Per l'implicito intento satirico e il confronto con Petronio cf. Maso 2017.

Gioverà anche mettersi bene in mente che gli dèi non si curano affatto di queste cose e che il cielo o la terra non sono scossi dall'ira divina: essi hanno in sé proprie cause [...]. (Trad. Parroni)

Ma ancora più rilevante è che l'errore di giudizio non si limita al piano della conoscenza: esso assume immediatamente un carattere morale, cioè diventa una passione. Infatti, secondo Seneca, rappresentarsi un fenomeno naturale come insolito porta a giudicarlo come 'più terribile' (6.3.2 *terribiliora*) e conduce, infine, alla paura (6.3.4 *nihil horum sine timore miramur*).

Ed è così che si disvela la profonda portata etica della ricerca naturale svolta da Seneca (*nat.* 6.3.4):

nihil horum sine timore miramur. et cum timendi sit causa nescire, non est tanti scire, ne timeas? quanto satius est causas inquirere [...].

Nessuno di questi fenomeni osserviamo senza paura. E dal momento che la causa dell'aver paura è il non sapere, non val la pena di sapere per non aver paura? Quanto è meglio allora che uno indaghi le cause [...]. (Trad. Parroni)

Quanto avviene attraverso la conoscenza della natura, guadagnata per mezzo della ricerca delle cause, è, in fin dei conti, una forma di perfezionamento della nostra capacità di giudizio poiché solo allontanandoci dall'ignoranza possiamo finalmente rapportarci in modo corretto alle nostre rappresentazioni. In questo modo, non saremo più vittime di quell'errato giudizio di valore che ci conduce alla paura.

Come è stato a più riprese notato,¹⁰ molti sono i debiti senecani, forse più impliciti che espliciti,¹¹ nei confronti di Lucrezio il quale, prima di lui, si era occupato di portare avanti un'indagine sulla natura. Anche per Lucrezio l'eliminazione della paura,¹² soprattutto quella degli dèi e della morte, passa attraverso una complessa e articolata ricerca fisica; se pur in un quadro teorico di fondo profondamente diverso, potremmo dire opposto, da quello stoico provvidenzialistico, egli persegue, ben prima del Cordovese, lo stesso fine etico nel suo *De rerum natura*. In un passo che, per certi versi, richiama il passo senecano succitato (6.3.1), il filosofo epicureo rivela il suo intento (Lucr. 2.1090-2, trad. Canali):

10 Tra i primi ad aver esplicitato tale corrispondenza troviamo Lana 1955, 1-14, cui sono seguiti, a titolo di esempio, De Vivo 1992, 77-109; Hine 2010, 3-6; Williams 2012, 9-12; Berno 2015, 85-6.

11 Cf. Hine 2010, 4.

12 Cf. su questo tema Albrecht, von 2006.

Quae bene cognita si teneas, natura videtur 1090
 libera continuo dominis privata superbis
 ipsa sua per se sponte omnia dis agere expers.

Se terrai questi concetti bene impressi nella mente, la natura ti apparirà subito, libera e priva di superbi padroni, operare ogni cosa per sua forza spontanea, senza gli dèi.

Lucrezio combatte la stessa battaglia di Seneca contro la *religio*¹³ ma lo fa con l'obiettivo di ricondurre le cose del mondo ad una interazione tra atomi e vuoto, negando così qualsiasi forma di ordine necessario. In questa direzione, entrambi i pensatori impiegano simili tecniche 'consolatorie', al fine di razionalizzare gli eventi più spaventosi. Lucrezio, prima di Seneca, si serve, ad esempio, di un uso «'domesticating'» dell'analogia (Williams 2006, 127). Tale operazione consiste nell'impiego di un immaginario, per così dire, 'ordinario' al fine di spiegare un fenomeno (all'apparenza) straordinario, così da ricondurlo a una dimensione più facilmente controllabile dalla ragione. Nel caso di Lucrezio si pensi, ad esempio, alle celebri immagini delle case che tremano al passaggio dei carri (Lucr. 6.548-9) o del carico di un carro che sobbalza a causa delle asperità della strada (Lucr. 6.550-1), entrambe impiegate per rappresentare il tremore della terra durante un terremoto.¹⁴

Insomma, i due pensatori sottolineano, come emerge dai passi sopra citati (*nat.* 6.3.1 e Lucr. 2.1090-2), l'importanza di spiegare la natura servendosi di principi interni alla stessa; certo, rimane saldo che essa assume un significato profondamente diverso nelle due prospettive filosofiche.

Ritornando, più in generale, alle ricerche sulla natura senecane, risultano particolarmente interessanti le osservazioni offerte da G.D. Williams (2012, 9-11), che vede nelle *Naturales Quaestiones* oltre che il prodotto di un'attenzione tipica della romanità al processo di catalogazione e razionalizzazione del mondo – soprattutto della tarda Repubblica e del primo Impero –, anche lo specchio del momento storico preciso in cui Seneca scrive.¹⁵ Infatti, quest'opera, secondo lo studio-

13 Cf. a titolo di esempio Lucr. 1.62-79; 101-109. Sul tema della *religio* in Lucrezio cf. Springer 1977; Schiesaro 2007, 52-4 sullo stretto legame tra *religio* e potere politico-militare.

14 Sul terremoto nel poema lucreziano cf. Galzerano 2019, 212-20.

15 Anche il lavoro di Gauly 2004 va nella direzione di mostrare una certa corrispondenza tra la situazione politica complessa di cui Seneca era testimone e quanto messo a punto nella sua opera. In particolare, lo studioso individua, all'interno dell'opera in questione, alcuni riferimenti polemicamente nei confronti di Nerone, delle indicazioni sul ritiro dalla vita pubblica e politica e, più in generale, al clima di paura caratteristico del suo tempo, rappresentato dalle catastrofi naturali descritte in tutto lo scritto.

so, non si limita a rappresentare una possibile risposta stoica (senecana) a Lucrezio, ma, trovandosi imbrigliato nelle trame del potere neroniano, il nostro filosofo cercherebbe di offrire al lettore, attraverso la sua opera, un punto di vista che superi i confini di una ormai soffocante Roma, innalzando lo sguardo al livello di un «cosmic viewpoint», per riprendere il titolo del lavoro di Williams.

Ed è proprio il quadro etico qui tratteggiato che funge da sfondo per le considerazioni che seguiranno.

4.3 *Non esse terram sine spiritu palam est: la vitalità del 'soffio'*

L'impianto generale delle *Naturales Quaestiones* si iscrive, tutto sommato, all'interno della cornice tradizionale della fisica stoica.¹⁶ In tal senso, vi è l'idea che il mondo, permeato da un principio razionale,¹⁷ si costituisce come una totalità organizzata e unitaria. Questa unità è garantita dallo *spiritus* che, come si ricorderà, è la traduzione latina di *pneuma*,¹⁸ il 'soffio' (*nat.* 6.16.1):

non esse terram sine spiritu palam est: non tantum illo dico quod se tenet ac partes sui iungit, qui inest etiam saxis mortuisque corporibus, sed illo dico uitali et uegeto et alente omnia.¹⁹

Che la terra non sia priva di soffio (/aria) è lampante: non intendo solo quello che permette l'aggregazione e che tiene unite le sue parti, il quale è presente perfino nelle pietre e negli esseri inanimati, ma mi riferisco a quello vivificante e vigoroso e che dà nutrimento a tutte le cose. (Trad. Parroni leggermente modificata)

Ma lo *spiritus* non assicura solo l'unità: insomma, non si dà solo nella forma più elementare di principio di coesione.

Come potrebbe la terra, continua Seneca, fungere da fonte di nutrimento per le piante che affondano in essa le proprie radici se non avesse al suo interno il soffio vitale?

¹⁶ Cf. Hine 2010, 2.

¹⁷ Cf. Hine 2010, 2-3. Il principio razionale, anima e spirito del mondo, assume nel discorso senecano una pluralità di appellativi. Seneca stesso sottolinea la possibilità di servirsene senza incorrere in errori: esso può essere chiamato Giove, destino, provvidenza, natura, mondo (cf. *nat.* 2.45.1-3). Si veda su questo testo Wildberger 2006a, 228.

¹⁸ Sulla nozione di *pneuma* come principio unificatore e principio di vita cf. Gournat 2008.

¹⁹ Su questo passo si veda Wildberger 2006a, 211.

L'argomentazione senecana in favore dell'abbondanza di *spiritus* contenuto nella terra continua, ribadendo a più riprese la centralità che la funzione nutritiva del 'soffio' assume. Se nel passo succitato il termine utilizzato dal filosofo è *spiritus* - con la caratterizzazione di vivificante, vigoroso e nutriente per tutte le cose (*uitali et uegeto et alente omnia*), quando si tratta della sua forma nutritiva e di crescita - poco più avanti, (§ 3) in un gioco di 'stratificazioni' lessicali che hanno la forma di uno 'slittamento' terminologico tutt'altro che estraneo al Cordovese, assistiamo, per indicare la stessa funzione, all'impiego del termine *anima*;²⁰ infine, il nostro filosofo torna a servirsi di *spiritus* (§ 4). In ciò Seneca sembra essere coerente con quanto, in *ep.* 58.14, egli sostiene a proposito del 'principio di vita' delle piante le quali, a differenza delle pietre, crescono e si nutrono e per questo sono associate ad uno *spiritus* in forma di *anima*.

Sulla stessa linea, in *nat.* 2.6.6,²¹ il filosofo si riferisce al 'soffio', qui presentato anche nella forma di *aër*, aggiungendo, questa volta, una terza accezione. Alle già citate forme di coesione e nutrizione/crescita si accompagna quella tipicamente umana dell'anima, evocata come la responsabile del movimento. Tale operazione mette in luce due aspetti della questione particolarmente interessanti per l'indagine sull'anima affrontata nel presente studio.

In primo luogo, Seneca evoca, ponendo una a fianco all'altra, a distanza di poche righe, le tre forme che *pneuma* assume: l'anima (*quid enim esset aliud quod teneret illa quam spiritus? quid est aliud quo animus noster agitur?*) chiamata in causa a fianco al principio di coesione (*esse autem unitatem in aëre uel ex hoc intellegi potest, quod corpora nostra inter se cohaerent*) e al principio di nutrimento e crescita (*quid autem aliud producit fruges et segetem inbecillam ac uirentem erigit, arbores aut distendit in ramos aut in altum exigit, quam spiritus intentio et unitas?*). Sono così evocate tutte le dimensioni del reale, come a sottolineare una certa continuità ontologica, profondamente vitale, tra le cose del mondo, perfettamente inscrivibile nella cornice teorica già elaborata dai maestri stoici.

20 Si ricorderà che *anima* è un termine spesso usato da Seneca per indicare quella funzione dello *spiritus* che ha a che fare con la nutrizione e la crescita (le piante, ad esempio) e, più in generale, con l'idea di vita *lato sensu*.

21 *Nat.* 2.6.6 *esse autem unitatem in aëre uel ex hoc intellegi potest, quod corpora nostra inter se cohaerent. quid enim esset aliud quod teneret illa quam spiritus? quid est aliud quo animus noster agitur? quis esset illi motus nisi intentio? quae intentio nisi ex unitate? quae unitas nisi haec esset in aëre? quid autem aliud producit fruges et segetem inbecillam ac uirentem erigit, arbores aut distendit in ramos aut in altum exigit, quam spiritus intentio et unitas?*

In secondo luogo, si noti l'uso ambiguo di *aër* e *spiritus*.²² A tal proposito, J.R. Bravo Díaz (1991, 20-2), che già rileva tale 'oscillazione' terminologica, osserva che i due termini sono spesso impiegati come sinonimi. Tuttavia, ed è questo l'elemento più rilevante, secondo lo studioso, nelle occasioni in cui Seneca intende valorizzare il carattere dinamico, energico, attivo dell'elemento in questione sceglie di impiegare *spiritus*²³ portando l'attenzione del lettore proprio sulla natura vitale e propulsiva del soffio/aria.

A ben vedere, ciò si accorda perfettamente con le riflessioni di Williams (2012, 183-95), a proposito dei venti, i quali, secondo lo studioso, sono presentati dal filosofo (soprattutto nel quinto libro) attraverso strategie di personificazione. Questa operazione prende forma oltre che grazie all'impiego di verbi che attribuiscono all'aria azioni umane (189), anche in virtù dell'utilizzo 'vitalistico' di *spiritus*, già notato da Bravo Díaz; inoltre, aggiungiamo noi, questo avviene anche grazie alla sapiente e graduale 'stratificazione' della nozione di *spiritus*, chiamato in causa spesso anche nella forma dell'anima, principio di vita e movimento per eccellenza. Alla luce di ciò, secondo lo studioso, il dettato senecano in materia anemologica assume una rilevanza non tanto nella sua valenza scientifica quanto, piuttosto, nel suo significato morale; per esempio, la critica al cattivo uso della navigazione resa possibile grazie allo sfruttamento dei venti passa attraverso la quasi 'umanizzazione' di questi ultimi: la loro furia e la loro violenza si intrecciano e si fondono con quelle degli uomini che si servono del vigore delle correnti d'aria per arrivare al campo di battaglia (205-9). Il riferimento implicito è, conclude lo studioso, alle mire imperiali romane (210-12).²⁴

Ma un ulteriore elemento, che emerge dal succitato passo *nat.* 2.6.6, ci consente di specificare ulteriormente il nostro discorso, valorizzando a pieno sia l'aspetto dinamico e vitale dello *spiritus* sia il suo carattere 'trasversale': l'*intentio*,²⁵ la tensione (*tonos*) propria del soffio/aria che, ai vari livelli di realtà, permette le funzionalità specifiche di questo:

quid cursus et motus omnis? nonne intenti spiritus opera sunt? hic facit uim neruis, hic uelocitatem currentibus. hic, cum uehementius concitatus ipse se torsit [...]. (*nat.* 2.6.4)

²² Gourinat 2008, 84 nota 57, citando una testimonianza di Plutarco, *Plu. Stoic. rep.* 43.1053f (*SVF* II 449), a proposito della potenza coesiva del *pneuma*, sottolinea che essa è associata all'aria.

²³ Bravo Díaz 1991, 27, mostra che anche Plinio, forse seguendo l'esempio dello stesso Seneca, fa un uso simile di entrambi i termini.

²⁴ Sulla stessa linea anche Williams 2005.

²⁵ Cf. sul tema Wildberger 2006a, 73-5.

E che cosa sono la corsa e ogni movimento? Non sono forse opera di una corrente d'aria in tensione? È questa che dà forza ai muscoli, è questa che dà la velocità ai corridori, è questa che, quando più violentemente agitata ruota su se stessa [...]. (Trad. Parroni)

L'*intentio* dello *spiritus* è responsabile, per Seneca, non solo dell'unità che si riscontra nelle cose e della forza vitale con la quale, ad esempio, le piante crescono e si mantengono in vita anche in situazioni difficili (come quando il seme per svilupparsi si fa spazio con la forza tra due pietre, cf. *nat.* 2.6.5), ma anche del dinamismo e del movimento del nostro corpo animato.

A questo punto, il passaggio dall'ambiente macro (mondo/terra) a quello micro (uomo) è compiuto. Infatti, introducendo nell'argomentazione, in maniera così esplicita, il principio di movimento tipico degli animali, Seneca sta ampliando definitivamente la gerarchia pneumatica. Non si tratta più solo della coesione o della crescita: il movimento, proprietà esclusiva di animali (uomo compreso), ha a che fare con l'anima.²⁶ Si noti, tra l'altro, che l'impiego di un lessico che richiama quello utilizzato dallo stesso filosofo quando tratta della passione dell'ira (*uehementius concitatus*, cf. *ira* 1.1.1; 1.1.7) sottolinea con maggior forza la presenza del 'piano' umano.

Tale operazione acquista maggior chiarezza anche alla luce dell'analogia macrocosmo-microcosmo, che già figurava tra le teorie dei suoi maestri e che anche Lucrezio aveva contemplato,²⁷ secondo cui le dinamiche fisiologiche o patologiche tipiche del corpo umano trovano una corrispondenza con il 'corpo' della terra; lo stesso filosofo se ne dimostra consapevole e interessato.²⁸ E proprio alla luce di ta-

26 Crediamo di poter intravedere una corrispondenza tra la dinamica qui descritta - quella del movimento del corpo come frutto della tensione dello *spiritus* - e quella sottesa a *ep.* 113.23 dove Seneca, riportando la teoria dei suoi maestri al fine di metterne in luce le differenze, afferma che la camminata, per Cleante, è il frutto del passaggio dello spirito vitale dall'elemento principale dell'anima ai piedi invece, per Crisippo, è l'elemento principale stesso che raggiunge le estremità.

27 Cf. su questo tema Schiesaro 1990, 74 ss. Lo studioso specifica che tale analogia in Lucrezio (e in Epicuro) dimostra presto i suoi limiti nella misura in cui, nella dottrina epicurea all'interno della quale si inseriscono, il mondo non può essere considerato come un essere vivente. Schiesaro 1990, 82-3, legge l'impiego di tale analogia 'depotenziandolo' della problematicità filosofica che sembra di primo acchito avere attraverso la considerazione del pubblico a cui Lucrezio si rivolgeva. Quest'ultimo presentava probabilmente la conoscenza di una certa tradizione letterario-culturale per cui tale analogia era facilmente comprensibile e quindi di maggiore effetto.

28 Cf. *nat.* 3.15.1 *Quaedam ex istis sunt quibus adsentire possumus, sed hoc amplius censeo: placet natura regi terram, et quidem ad nostrorum corporum exemplar, in quibus et uenae sunt et arteriae, illae sanguinis hae spiritus receptacula. in terra quoque sunt alia itinera per quae aqua, alia per quae spiritus currit; adeoque ad similitudinem illa humanorum corporum natura formauit ut maiores quoque nostri aquarum appellauerint uenas. sed quemadmodum in nobis non tantum sanguis est sed multa genera umoris, alia necessarii alia corrupti ac paulo pinguioris (in capite cerebrum, mucii sa-*

le analogia osserviamo, con maggior cognizione, l'introduzione, da parte di Seneca, di un'ulteriore considerazione sullo *spiritus* umano come paradigma di funzionamento per lo *spiritus* della terra; ciò avviene nel contesto dell'argomentazione del nostro filosofo a favore dell'identificazione della causa dei terremoti con l'aria. Come il corpo umano non si contrae di per sé ma se qualcosa lo stimola, così la terra trema solo se i suoi meccanismi di funzionamento vengono disturbati. Nella lista degli esempi che segue tale riflessione, atti a mostrare alcuni casi in cui il corpo umano, per delle cause specifiche (per vecchiaia, freddo, febbre), si ritrova a funzionare diversamente dal suo stato di normalità, troviamo quello della paura; in virtù di quest'ultima lo *spiritus* è contratto (*nat.* 6.18.6 «[...] allorché [il soffio/l'aria] è contratto dalla paura»: ²⁹ [...] *cum timore contractus est*).

I casi della febbre, della vecchiaia e del freddo collocano il discorso su un piano squisitamente fisio-patologico: un corpo animato che funziona in maniera non adeguata e disfunzionale in virtù di problematiche legate alla sua stessa struttura (vecchiaia e febbre) o a fattori ambientali (freddo). L'esempio della paura, invece, sposta l'attenzione del lettore su un livello sì fisico - d'altronde, come si è visto, nel sistema stoico ogni movimento dell'anima è un movimento del materiale psichico - ma comprensivo del piano fisio/pato-psicologico; d'altronde, affinché lo *spiritus* sia contratto a causa della paura, e faccia così tremare il corpo, è necessario almeno un certo livello di cognizione circa la presenza di qualcosa di pauroso.

La complessità del reale è, in questo modo, disvelata attraverso la multiforme nozione di *spiritus* (*aër*), associata a quella di *intentio*, in tutto il suo carattere vitale; l'analisi svolta ci permette allora di cogliere ancor meglio la natura e le dinamiche proprie del più terribile dei fenomeni naturali: il terremoto.

4.4 L' 'anima del terremoto' e il 'terremoto dell'anima'

Forse a causa del sisma che aveva sconvolto, a quel tempo, la zona di Pompei, nominato dallo stesso Seneca nell'*incipit* del sesto libro³⁰ (*nat.* 6.1.1-2), forse in virtù del genuino interesse del filosofo per tale evento - testimoniato dalla composizione giovanile di un trattato *De*

liuaeque et lacrimae, in ossibus medullae, et quiddam additum articulis per quod citius flectantur ex lubrico), sic in terra quoque sunt umoris genera complura: quaedam quae matura durentur. Sulla questione dell'analogia tra macro-cosmo e micro-cosmo cf. Le Blay 2005, 261-6. Si vedano inoltre Althoff 1997 e Le Blay 2005, 263, sui limiti dell'analogia terra-mondo come strumento di indagine scientifica, nel dettato senecano delle *Naturales Quaestiones*.

²⁹ Trad. dell'Autore.

³⁰ Cf. Vottero 1989, 178-9.

*motu terrarum*³¹ –, il fenomeno naturale del terremoto assume, nell'opera scientifica senecana, una particolare rilevanza.

Esso è descritto da Seneca come l'accadimento maggiormente temibile, agli occhi dei più, in quanto massimamente distruttivo; da altri eventi, tra cui quelli naturali, si può, in qualche misura, trovare riparo: un nemico si riesce a confinare, da un temporale ci si può riparare sotto un tetto, da una tempesta si può scappare rifugiandosi in un porto; un incendio resta, tutto sommato, confinato nel luogo dove è generato e non 'insegue' le persone che fuggono, per fare fronte alle minacce dei fulmini e dei tuoni si può trovare rifugio entrando in qualche grotta, di fronte a un'epidemia è possibile fuggire cambiando luogo (*nat.* 6.1.6).

Il terremoto, invece, distrugge l'ambiente in cui si verifica, non solo sono annientate intere famiglie e città ma, addirittura, intere regioni (*nat.* 6.1.7): greggi di pecore uccise (*nat.* 6.1.3), statue spaccate (*nat.* 6.30.1), persone che impazziscono cercando riparo (*nat.* 6.29.1). A ben vedere, questa inesorabile violenza rivela un'affinità con la descrizione della passione dell'ira, precedentemente studiata. Si ricorderà, infatti, che tale *adfectus* arriva a coinvolgere non solo il soggetto in preda alla passione, in una sorta di moto autodistruttivo, ma i suoi effetti chiamano in causa intere popolazioni: omicidi, distruzioni di intere città, regioni incendiate, genocidi (*ira* 1.2.1-2).

Il fenomeno naturale in questione è il più temuto in quanto mette in discussione l'idea stessa di stabilità nel suo fondamento: quello della terra, che rappresenta, agli occhi di molti, quasi un paradigma di ciò che sta saldo. In tal senso, possiamo dire che il grado di saldezza che attribuiamo alla terra è direttamente proporzionale al livello di instabilità raggiunto dalla stessa durante il sisma. Il 'massimamente stabile' diventa, improvvisamente, 'massimamente instabile', risvegliando negli esseri umani le paure più profonde. Ma naturalmente, come ricorda F.R. Berno (2003, 249-58), ritenere che la terra sia sempre stabile, e dunque terrorizzarsi quando ciò non si verifica, è la prospettiva di colui che non conosce la natura, è un errore di giudizio. Solo il saggio, in possesso della scienza, sa che vi possono essere delle eccezioni a tale stabilità, senza per questo dover fare ricorso a cause extra-naturali. In virtù di ciò il *sapiens*, dotato di un'anima stabile e armoniosa, vive l'esperienza del terremoto senza farsene sopraffare poiché lo giudica parte della natura stessa. Al contrario, l'*insipiens* si confronta con l'instabilità della terra in uno stato di massima instabilità psicologica: una sorta di rispecchiamento tra dimensione esteriore e dimensione interiore.³²

Ma in cosa consiste il terremoto?

³¹ Cf. Vottero 1998.

³² Su questa linea cf. Berno 2003, 252-5.

Dopo aver passato in rassegna le varie proposte eziologiche di alcuni filosofi (*nat.* 6.5-23),³³ Seneca si dichiara esplicitamente a favore dell'interpretazione, per così dire, 'pneumatica' della causa dell'evento in *nat.* 6.24.1, pur avendo, già qualche capitolo prima, mostrato una certa adesione a tale concezione (*nat.* 6.16.1).³⁴ Ed è precisamente nel contesto di questa teoria che l'esposizione di Seneca assume un carattere interessante per la presente indagine. Al fine di mostrare che la causa del terremoto risiede nell'elemento dell'aria (*spiritus/aër*) e nelle dinamiche ad esso proprie, il filosofo prende le mosse dalla nozione di *spiritus*; la terra, come si è visto, non ne è sprovvista (*nat.* 6.16.1) ed esso è per natura mobile: *citus et locum e loco mutans* (*nat.* 6.18.1); o, ancora, riferito ad *aër*: *numquid enim dubium esse cuiquam potest quin nihil sit tam inquietum quam aër, tam uersabile et agitatione gaudens?*³⁵ (*nat.* 6.16.4). Si noti, fin da ora, l'impiego ambivalente, già rilevato da A. Borgo (1998, 23), di vocaboli, in questo caso *agitatio*, che possono essere usati sia per descrivere dinamiche appartenenti all'ambito dei fenomeni naturali sia per indicare fenomeni psicologici³⁶ che, è bene ricordarlo, nello Stoicismo di Seneca sono sempre processi anche materiali (pneumatici, appunto): è il caso, ad esempio, delle *propatheiai* (*agitatio animi*, *ira* 2.3.5). A ben vedere, inoltre, nel *De tranquillitate animi* era l'*animus*, descritto attraverso l'immagine del mare e del suo moto ondosso, a essere qualificato con la sua predisposizione naturale al movimento: *natura enim humanus animus agilis est et pronus ad motus* (*tranq.* 2.11).

Ora, la parte interna della terra, continua Seneca, è provvista, in tale prospettiva, di spazi vuoti, di cavità (*nat.* 6.16.4), per cui l'aria/soffio può tranquillamente (*placide*) circolare assecondando la sua natura dinamica (*nat.* 6.17.1). Tuttavia, può capitare che essa sia ostacolata da qualcosa che impedisce il suo libero corso (*nat.* 6.17.1): proprio in virtù di tale imprevisto, aumenta la sua potenza di movimento per cercare di 'liberarsi' dagli impedimenti sopraggiunti. Precisamente il movimento violento e fuori controllo dell'aria che sbatte

33 Sulle fonti greche delle varie teorie sui terremoti nel sesto libro cf. Setaioli 1988, 398-419.

34 Vottero 1989, 616, 16, 1 nota 1, riconduce la teoria presentata in tale luogo testuale ad un quadro dottrinale di scuola stoica. Lo studioso mette in luce come Seneca mostri una certa adesione a tale interpretazione attraverso un'espressione di approvazione tipica del linguaggio del senato (*nat.* 6.16.1 *Etiamnunc dicendum est quod plerisque auctoribus placet, et in quod fortasse fiet discessio*).

35 Si noti, tra l'altro, che *gaudeo* è un verbo che indica un'attività tipicamente umana, qui attribuita all'aria. Cf. De Vivo 1992, 57.

36 De Vivo 1992, 56-8, è tra i primi a notare l'operazione senecana di 'intreccio' tra il lessico *stricto sensu* scientifico e quello afferente alla sfera umana nelle *Naturales Quaestiones*. Si rimanda a tale studio anche per considerazioni intorno alle possibili 'ispirazioni' che hanno influenzato Seneca in tale operazione (tra tutti: Virgilio e Lucrezio). Anche Williams 2012, 42-4, ribadisce l'interesse di tale scelta senecana.

contro le pareti della terra per cercare una fuga provoca, in questa visione, il terremoto.³⁷ Nella descrizione di tale meccanismo, la vicinanza, almeno lessicale, tra le dinamiche 'fisiche' della terra e le dinamiche 'psicologiche' dell'uomo diventa ancor più evidente. L'ostacolo che impedisce il corso tranquillo all'aria/soffio e la reazione da esso provocata sono caratterizzati, sulla stessa linea di quanto si è osservato in precedenza, da un vocabolario altamente ambivalente:

id fit ubi illi cursus interdictus est. nam quamdiu non impeditur, it placide; cum offenditur et retinetur, insanit et moras suas abripit, non aliter quam ille 'pontem indignatus Araxes'. (*nat.* 6.17.1)

E questo si verifica quando le è impedita la fuga. Infatti, finché non incontra ostacoli, va per la sua strada tranquillamente; quando qualcosa le si para dinanzi e viene trattenuta, impazza e strappa i freni non diversamente dal ben noto 'Arasse dispregiatore di ponti'. (Trad. Parroni)

La veemenza e la violenza del sisma sono sì descritte facendo riferimento, più in generale, alle dinamiche anche tipiche dell'anima umana³⁸ ma, più nello specifico, ci sembra di notare che queste caratteristiche del sisma sono veicolate attraverso un lessico che afferrisce al campo semantico della passione dell'ira, *adfectus* così rilevante agli occhi di Seneca. Il rimando allo sdegno di Arasse³⁹ amplifica di certo tale effetto: sono presenti, infatti, il vocabolario dello sdegno (*indignatus*) e il vocabolario dell'*insania*, i quali ben si accordano con quello del *furor*, presente in *nat.* 6.14.4 ([...] *conglobatus illic furit* [...]). A tal proposito, si ricorderà che Seneca, nel *De ira*, analizza il processo psicologico all'origine della passione più terribile, di cui una delle fasi di formazione consiste proprio nell'indignazione: *intellexit aliquid, indignatus est, damnauit, ulciscitur (ira 2.1.4)*; e ancora, l'ira è definita come *breuis insania (ira 1.1.2)* o attraverso l'attributo *furens (ira 1.1.1 hic totus concitatus et in impetu est, doloris armorum, sanguinis suppliciorum minime humana furens cupiditate)*. Ma questa interessante e sorprendente corrispondenza non si ferma qui. Poco più avanti, l'alterazione che provoca il movimento della terra è chia-

37 Sulla stessa linea, Seneca offre una spiegazione sul perché il terremoto viene trattato, nella sua opera, nella stessa sezione in cui sono affrontati i tuoni e i fulmini (in ambito meteorologico). La ragione di ciò risiede nella causa di tali eventi: il terremoto è causato dallo *spiritus* ed esso è definito, in questa sede, come aria in movimento (*nat.* 2.1.3 *quia cum motus spiritu fiat, spiritus autem aër sit agitatus* [...]). Sul termine *agitatus*, appartenente sia alla sfera fisica-naturale che a quella morale, cf. Borgo 1998, 24.

38 Cf. su questo l'ottima analisi di De Vivo 1992, 57.

39 Per l'origine virgiliana di tale immagine e sulla rilevanza della scelta senecana nell'impiego di *indignatus*, cf. De Vivo 1992, 56.

mata iniuria (*nat.* 6.24.5 *illam interior et altior iniuria debet impellere* [...]), proprio come l'offesa all'origine dell'ira (*ira* 2.1.3 *iram quin species oblata iniuriae moueat non est dubium*).

Alla luce di queste considerazioni il lettore può davvero apprezzare a pieno la vivida, quasi vitale, rappresentazione del terremoto e dei suoi effetti, offerta dal nostro filosofo servendosi degli stessi paradigmi che abbiamo visto appartenere alle dinamiche psicologiche del saggio e dello stolto:

quaerenda sunt trepidis solacia, et demendus ingens timor. quid enim cuiquam satis tutum uideri potest, si mundus ipse concutitur et partes eius solidissimae labant, si quod unum immobile est in illo fixumque, ut cuncta in se intenta sustineat, fluctuatur, si quod proprium habet terra perdidit, stare? ubi tandem resident metus nostri? quod corpora receptaculum inuenient, quo sollicita confugient, si ab imo metus nascitur et funditus trahitur? consternatio omnium est ubi tecta crepuerunt et ruina signum dedit. tunc praeceps quisque se proripit et penates suos deserit ac se publico credit. quam latebram prospicimus, quod auxilium, si orbis ipse rimas agit, si hoc quod nos tuetur ac sustinet, supra quod urbes sitae sunt, quod fundamentum quidam mundi esse dixerunt, discedit ac titubat? (*nat.* 6.1.4-5)

Bisogna cercare ragioni di conforto per chi è turbato e va bandito ogni esagerato timore. In effetti che cosa può apparirci abbastanza sicuro se il mondo stesso trema e le sue parti, pur così salde, vacillano, se l'unica cosa che in esso è ferma e stabile, tanto da sostenere tutto ciò che vi grava, ondeggia, se la terra ha smarrito la sua principale caratteristica, quella di restare immobile? Dove si placheranno infine i nostri timori, quale ricetta troveranno i nostri corpi, dove ripareranno sbigottiti, se il timore si origina dal profondo e proviene dagli abissi? Il terrore assale tutti quando le case scricchiolano e la distruzione ha dato il suo segnale. Allora ciascuno si getta fuori a precipizio, abbandona le proprie dimore e si affida a luoghi aperti. A quale riparo rivolgere lo sguardo, a quale soccorso, se il mondo stesso si incrina, se ciò che ci preserva e ci sostiene, sopra cui posano le città, che alcuni hanno definito il punto di sostegno dell'universo, si squarcia e vacilla? (Trad. Parroni)

In seguito alle considerazioni sulle caratteristiche e le dinamiche dello *spiritus* precedentemente formulate, e in virtù del legame diretto tra questo e il terremoto, è senza sorpresa che notiamo che i verbi impiegati per caratterizzare l'instabilità della terra (*concutitur; labant; fluctuatur; titubat*) sono gli stessi che qualificano anche l'anima di colui che saggio non è, in una reciproca contaminazione

di linguaggi.⁴⁰ Si ricorderà, infatti, a titolo di esempio, la capacità di giudizio che ancora vacilla: *nam ille alter secundus est ut aliquis parum constans ad custodienda optima, cuius iudicium labat etiamnunc et incertum est* (ep. 92.28); il desiderio di non essere turbato, scosso: *quod desideras autem magnum et summum est deoque uicinum, non concuti* (tranq. 2.2); una situazione di 'fluttuazione' psicologica: *mea enim gloria erit, si te istinc ubi sine spe exeundi fluctuaris extraxero* (ep. 20.1); un'anima scossa che non trova riposo, ancora vittima delle passioni: *non potest hic animus fidele otium capere, quatiatur necesse est fluctueturque* [...] (ira 1.10.1-2); un corpo che 'ondeggia' in preda all'ira: *totius corporis fluctuatio* (ira 2.35.3).

Se, come si è detto, nelle opere di carattere morale, la rappresentazione dei meccanismi psicologici avveniva attraverso il ricorso ai fenomeni naturali, nelle *Naturales Quaestiones* il terremoto sembra quasi assumere le sembianze di un evento psicologico, in particolare di un attacco d'ira. Il 'terremoto dell'anima' e l' 'anima del terremoto'. Ciò si verifica, ricapitolando, grazie a un sapiente gioco di rimandi e mirati intrecci lessicali, rafforzati e, in qualche misura, legittimati, anche dall'evocazione dell'analogia stoica macrocosmo-microcosmo, che funge da sfondo generale di riferimento. Inoltre, a tal proposito, assume una grande rilevanza la caratterizzazione quasi 'psicologica', o almeno vitale, della nozione di *spiritus*, che tutto pervade.

Infine, questa operazione acquisisce maggior rilievo se considerata alla luce del più generale intento pedagogico che, come è noto, costituisce uno dei principali interessi del pensiero senecano. La creazione di un linguaggio che interseca i vari ambiti di indagine favorisce il progresso conoscitivo del *proficiens*: da una parte, dare 'corpo' all'anima e ai suoi movimenti attraverso il vento, l'aria, l'acqua, permette di afferrare con maggior chiarezza e vigore i processi psicologici, rispettandone, tra l'altro, la natura materiale e vitale; dall'altra parte, descrivere i fenomeni naturali con qualche riferi-

40 Vale la pena notare che gli stessi verbi sono impiegati dal Cordovese anche nell'ambito delle sue tragedie. I protagonisti di queste ultime affidano ai verbi in questione l'espressione degli stati di 'oscillazione' etico-emotiva che si ritrovano a vivere in prossimità di un evento centrale per lo sviluppo della tragedia. A titolo di esempio:

CLYTEMESTRA: *Quid, segnīs anime, tuta consilia expetis? | quid fluctuaris?* (Ag. 108-9);
 MEDEA: *quid, anime, titubas? ora quid lacrimae rigant | uariamque nunc huc ira, nunc illuc amor | diducit? anceps aestus incertam rapit; | ut saeua rapidi bella cum uenti gerunt, | utrimque fluctus maria discordes agunt | dubiumque feruet pelagus, haut aliter meum | cor fluctuatur: ira pietatem fugat | iramque pietas - cede pietati, dolor.* (Med. 937-44);

OEDIPUS: *Horrore quator, fata quo uergant timens, | trepidumque gemino pectus affectu labat: | ubi laeta duris mixta in ambiguo iacent, | incertus animus scire cum cupiat timet.* (Oed. 206-9).

Si veda, per una possibile interpretazione di tali momenti e per la bibliografia critica sulla questione delle 'tragedie filosofiche', Cassan 2021.

mento a un lessico più prettamente psicologico, già ampiamente impiegato, analizzato e discusso nelle opere a chiara vocazione etica (si pensi, in particolare, al *De ira*), conferisce all'oggetto di indagine una certa 'riconoscibilità', una maggiore familiarità.

Conclusione

L'indagine qui svolta sull'anima nel pensiero di Seneca ha portato alla luce interessanti risultati. L'obiettivo dello studio era quello di mostrare, da un lato, la fondamentale coerenza del filosofo con la dottrina psicologica stoica; dall'altro, il suo originale contributo.

La ricerca ha fatto emergere le caratteristiche principali dell'anima umana, così come prendono forma nell'opera filosofica senecana, rivelando, in particolare, che i 'luoghi' testuali tradizionalmente interpretati come un allontanamento di Seneca dalla sua scuola di riferimento, in realtà, se rivalutati alla luce del contesto all'interno del quale si trovano, risultano appartenere all'orizzonte filosofico del pensiero stoico. Ci riferiamo, in particolare, alla struttura dell'anima e al rapporto di questa con le passioni (*ep.* 92 e *De ira*), all'ordine secondo cui si susseguono in sequenza i momenti dell'azione (*ep.* 113), alla questione della *voluntas* e del presunto innatismo (*epp.* 117 e 120).

Inserita a pieno titolo in una prospettiva naturalistica, l'anima senecana è predisposta alla virtù ma, nella maggior parte dei casi, non ne è in possesso. Da una parte si rileva una fondamentale fiducia nella natura umana, dall'altra il filosofo constata la pericolosità del mondo e delle cattive guide e, di conseguenza, l'urgenza dell'insegnamento dei buoni maestri. Ed è proprio in virtù di ciò, che vediamo analizzate, con grande precisione, le dinamiche emozionali e decisionali tipiche di colui che saggio non è.

Quella di Seneca è un'attenzione alla condizione dell'essere umano in tutte le sue possibili disarmonie e fragilità: egli dimostra la sensi-

bilità di un medico che si dispone a indagare la criticità dei suoi pazienti accompagnandoli passo per passo. La profondità del filosofo è quella di chi riconosce l'importanza della teoria, senza dimenticare che, nei fatti, siamo tutti casi particolari.

In questa direzione, Seneca approfondisce il meccanismo della passione, specialmente quella dell'ira, descrivendola come grado massimo di allontanamento dalla conquista di quell'anima forte, salda, in armonia con se stessa e con il Tutto tipica del saggio. Ma l'indagine del filosofo non si limita a ciò. Egli dà voce all'instabilità di Sereno, il quale si dimostra ancora troppo sensibile al mondo e si giudica per questo.

La sublime descrizione dei meccanismi psicologici si avvale anche del sapiente utilizzo di immagini tratte, in particolar modo, dall'ambito dei fenomeni naturali, permettendoci così di assistere alla 'rappresentazione' dell'anima con maggiore intensità e vividezza. Ecco che l'ira si fa tempesta, aria e vento e l'anima incerta di Sereno si fa mare mosso. In questa prospettiva, la maestria narrativa di Seneca non fa che valorizzare la sua salda ma personale adesione ai principi dello Stoicismo in materia psicologica: il discorso sull'anima formulato dal filosofo predispone il lettore a coglierne il carattere profondamente vitale. In tal senso, l'anima non è mai presa in considerazione, nell'indagine della sua natura e delle sue dinamiche proprie, isolata dal suo contesto operativo di riferimento, sia esso più marcatamente fisico, epistemologico o etico. Essa è valorizzata prendendo forma - prendendo corpo, potremmo dire - nella sua natura materiale, nel suo essere principio di movimento, di propulsione.

Per molti anni abbiamo assistito ad una tendenza generale della critica nei confronti dell'opera senecana, caratterizzata da una visione, per così dire, dicotomica, in virtù della quale la complessa ricchezza del 'Seneca scrittore' ha spesso sovrastato e, anzi, ha talvolta inibito la valorizzazione del 'Seneca filosofo', talora accusato di presentare, nella sua riflessione, elementi contraddittori, scarsa precisione, e un sostanziale disinteresse nei confronti dei fondamenti teorici della scuola di cui egli stesso si dichiara membro.¹

Al contrario, è convinzione di chi scrive che i testi senecani assumano un notevole interesse letterario e un significativo rilievo filosofico se letti alla luce della fondamentale compenetrazione tra le due dimensioni. Speriamo di aver aggiunto, con il presente studio, un ulteriore tassello nell'oceánico mosaico della critica senecana, facendo emergere un unico, complesso, profondo Seneca, la cui 'molteplicità' è salvaguardata dalle numerose sfumature che 'mette in scena'.

1 Negli ultimi anni assistiamo ad un progressivo mutamento di tale prospettiva: ciò è testimoniato dalla produzione di lavori che valorizzano sia la dimensione letteraria di Seneca sia, ed è questa forse la maggiore novità, quella *stricto sensu* filosofica. Il Cordovese è, in questa visione, un filosofo a tutti gli effetti. Si pensi, a titolo di esempio, ai lavori di Inwood 2005a; Wildberger 2006a; Laurand; Malaspina; Prost 2021.

Bibliografia

Edizioni e traduzioni di riferimento delle opere di Seneca

Edizioni critiche di riferimento

Lettere a Lucilio

L. Annaei Senecae Ad Lucilium epistulae morales. Recognovit et adnotatione critica instruxit L.D. Reynolds, 1965. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.

Dialoghi

L. Annaei Senecae Dialogorum libri duodecim. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit L.D. Reynolds, 1977. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.

Questioni Naturali

L. Annaei Senecae Naturalium quaestionum libros, recognovit H.M. Hine, 1996. Stutgardiae; Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.

La clemenza

L. Annaei Senecae De clementia libri duo. Prolegomeni, testo critico e commento a cura di E. Malaspina, 2005². Alessandria: Edizioni dell'Orso.

Le tragedie

L. Annaei Senecae Tragoediae, recognovit brevique adnotatione critica instruxit O. Zwielerlein, 1986. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.

Le traduzioni italiane sono state talvolta leggermente modificate per uniformare, in maniera più omogenea e coerente, il lessico 'tecnico' senecano. In particolare, si è scelto di tradurre *animus* con 'anima', facendo emergere, in base al contesto di riferimento, il senso specifico che il vocabolo assume.

Traduzioni

- Lettere a Lucilio*. Introduzione, traduzione e note di C. Barone, saggio critico di L. Canfora, 2020³. Milano: Garzanti [1a ed. 1989].
- La tranquillità dell'animo*. Introduzione di G. Lotito, traduzione e note di C. Lazarini, 2018⁵. Milano: BUR [1a ed. 1997].
- L'ira*. A cura di C. Ricci, 2010⁶. Milano: BUR [1a ed. 1998].
- Ricerche sulla natura*. A cura di P. Parroni, 2002. Milano: Mondadori. Fondazione Lorenzo Valla.
- La clemenza*. A cura di E. Malaspina. De Biasi, L. et al. (a cura di), *Lucio Anneo Seneca, La clemenza, Apocolocyntosis, Epigrammi, Frammenti*, 2009. Torino: UTET.

Bibliografia generale

- Ademollo, F. (2020). «Cosmic and Individual Soul in Early Stoicism». Inwood, B.; Warren, J. (eds), *Body and Soul in Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 113-44. <https://doi.org/10.1017/9781108641487.006>.
- Albrecht, M. von (2006). «*Terror et pavor*: politica e religione in Lucrezio». Urso, G. (a cura di), «*Terror et pavor*». *Violenza, intimidazione, clandestinità nel mondo antico = Atti del convegno internazionale (Cividale del Friuli, 22-24 settembre 2005)*. Pisa: Edizioni ETS, 231-45.
- Alessandrelli, M. (2013). *Il problema del 'lekton' nello stoicismo antico. Origine e statuto di una nozione controversa*. Firenze: Olschki. Lessico Intellettuale Europeo 121.
- Alesse, F. (1989). «La dottrina delle προλήψεις nello Stoicismo antico». *Rivista di storia della filosofia*, 44(4), 629-45.
- Alesse, F. (2018a). «La rappresentazione catalettica nella Stoa post-crisippea». Verde, F.; Catapano, M. (eds), *Lexicon Philosophicum*, special issue, *Hellenistic Theories of Knowledge*, 145-67.
- Alesse, F. (2018b). «La trattazione vetero-stoica dell'ira: componenti logiche e caratteri fisiologici». *Elenchos*, 39(2), 323-47. <https://doi.org/10.1515/eLen-2018-0019>.
- Althoff, J. (1997). «Vom Schicksal einer Metapher: Die Erde als Organismus in Senecas *Naturales Quaestiones*». Döring, K.; Herzhoff, B.; Wöhrle, G. (Hrsgg), *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, 7. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 95-110.
- Annas, J. (1990). «Stoic Epistemology». Everson, S. (ed.), *Companions to Ancient Thought*. Vol. 1, *Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 184-203.
- Annas, J. (1992). *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press.
- Annas, J. (1998). *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*. Trad. it. di M. Andolfo. Milano: Vita e Pensiero [ed. or. (1993). *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press].
- Armisen-Marchetti, M. (1989). «*Sapientiae facies*: étude sur les images de Sénèque». Paris: Les Belles Lettres.

- Armisen-Marchetti, M. (1996). «La langue philosophique de Sénèque: entre technicité et simplicité». *Antike und Abendland*, 42(1), 76-84.
- Armisen-Marchetti, M. (2014). «Ontology and Epistemology». Damschen, Heil 2014, 217-38. https://doi.org/10.1163/9789004217089_024.
- Armisen-Marchetti, M. (2015). «Seneca's Images and Metaphors». Bartsch, Schiesaro 2015, 150-60. <https://doi.org/10.1017/cco9781139542746.014>.
- Arnim, H. von (ed.) (1903-1905). *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Collegit Ioannes ab Arnim, 3 voll. Vol. 4, Quo indices continentur, conscripsit M. Adler (1924). Leipzig: Teubner [Versione italiana: Radice, R. (a cura di) (2002). *Stoici antichi. Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim*. Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di R. Radice. Milano: Bompiani].
- Asmis, E. (1990). «Seneca's *On the Happy Life* and Stoic Individualism». *Apeiron*, 23(4), 219-56. <https://doi.org/10.1515/APEIRON.1990.23.4.219>.
- Asmis, E. (2015). «Seneca's Originality». Bartsch, Schiesaro 2015, 224-38. <https://doi.org/10.1017/CCO9781139542746.021>.
- Aubry, G.; Ildefonse, F. (éds) (2008). *Le moi et l'intériorité*. Paris: Vrin.
- Bailey, C. (1928). *The Greek Atomists and Epicurus*. Oxford: Clarendon Press.
- Bartsch, S. (2006). *The Mirror of the Self. Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bartsch, S.; Schiesaro, A. (eds) (2015). *The Cambridge Companion to Seneca*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bartsch, S.; Wray, D. (eds) (2009). *Seneca and the Self*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Bellincioni, M. (1978). *Educazione alla sapientia in Seneca*. Brescia: Paideia.
- Bellincioni, M. (1986). *Studi senecani e altri scritti*. Brescia: Paideia.
- Bénatouïl, T. (2006a). *Faire usage: la pratique du stoïcisme*. Paris: Vrin.
- Bénatouïl, T. (2006b). «Qu'est-ce qu'un animal rationnel? Les effets de la raison sur l'âme humaine selon le stoïcisme». *L'Enseignement Philosophique*, 57(2), 24-44.
- Berno, F.R. (2003). *Lo specchio, il vizio e la virtù. Studio sulle 'Naturales Quaestiones' di Seneca*. Bologna: Pàtron.
- Berno, F.R. (a cura di) (2006a). *L. Anneo Seneca. 'Lettere a Lucilio' libro VI: le lettere 53-57*. Bologna: Pàtron.
- Berno, F.R. (2006b). «Il cavallo saggio e lo stolto Enea: due citazioni virgiliane in Seneca (*Epist.* 95.67-71; 56.12-14)». *Acta Classica*, 49, 55-77.
- Berno, F.R. (2015). «Exploring Appearances: Seneca's Scientific Works». Bartsch, Schiesaro 2015, 82-92. <https://doi.org/10.1017/CCO9781139542746.008>.
- Berno, F.R. (2021). «*Ferarum minus taetra facies est quam hominis ira flagrantis* (*ira* 3,4,3). L'imaginaire animal dans le *De ira* de Sénèque». Laurand, Malaspina, Prost 2021, 251-65. <https://doi.org/10.1515/9783110711547-012>.
- Bocchi, G. (2011). «*Philosophia' medica e medicina 'rhetorica' in Seneca. La scuola Pneumatica, l'ira, la melancolia*. Milano: Vita e Pensiero.
- Bonhöffer, A. (1890). *Epictet und die Stoa: Untersuchungen zur stoischen Philosophie*. Stuttgart: F. Enke.
- Borgo, A. (1998). *Lessico morale di Seneca*. Napoli: Loffredo.
- Bourbon, M. (2017). «De l'objet du *telos* au sujet de la *voluntas*: le destin stoïcien du vouloir». *Cahiers philosophiques*, 151(4), 59-72. <https://doi.org/10.3917/caph1.151.0059>.

- Bourbon, M. (2019). *Penser l'individu. Genèse stoïcienne de la subjectivité*. Turnhout: Brepols.
- Boyancé, P. (1970). *Lucrezio e l'epicureismo*. Ed. it. a cura di Alberto Grilli. Brescia: Paideia. [ed. or.: Boyancé, P. (1963). *Lucrece et l'épicurisme*. Paris: Presses Universitaires de France].
- Braund, S.M.; Gill, C. (eds) (1997). *The Passions in Roman Thought and Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bravo Díaz, J.R. (1991). «'Spiritus': Estudio de un término científico (*Naturales Quaestiones* de Séneca)». Ramos Guerreira, A. (ed.), *Mnemosynum C. Codoñer a discipulis oblatum*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 15-28.
- Bréhier, É. (1951). *Chrysippe et l'Ancien Stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Brennan, T. (1996). «Reasonable Impressions in Stoicism». *Phronesis*, 41(3), 318-34. <https://doi.org/10.1163/156852896321051657>.
- Brennan, T. (2000). «Reservation in Stoic Ethics». *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 82(2), 149-77. <https://doi.org/10.1515/agph.2000.82.2.149>.
- Brennan, T. (2003). «Stoic Moral Psychology». Inwood 2003, 257-94. <https://doi.org/10.1017/CCOL052177005X.011>.
- Broek, R. van den (1972). *The Myth of the Phoenix According to Classical and Early Christian Traditions*. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004296268_001.
- Bruns, I. (ed.) (1887). *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minor: De anima liber cum Mantissa*. Berlin: Reimer. Commentaria in Aristotelem Graeca, Supplementum Aristotelicum 2.1.
- Bruns, I. (ed.) (1892). *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minor: Quaestiones, De fato, De mixtione*. Berlin: Reimer. Commentaria in Aristotelem Graeca, Supplementum Aristotelicum 2.2.
- Brunschwig, J. (1995). «L'argument des berceaux chez les Épicuriens et chez les Stoïciens». *Études sur les philosophies hellénistiques. Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 69-112.
- Brunschwig, J. (2005). «Sur deux notions de l'éthique stoïcienne. De la "réserve" au "renversement"». Gourinat, Romeyer-Dherbey 2005, 357-80.
- Canali, L. (trad.) (1994). *Lucrezio. 'La natura delle cose'*. Introduzione di G.B. Conte, traduzione di L. Canali, testo e commento a cura di I. Dionigi. Milano: BUR.
- Cassan, M. (2019). «Riflessioni sul concetto di natura in Lucio Anneo Seneca». Bagnati, G.; Cassan, M.; Morelli, A. (a cura di), *Le varietà del naturalismo. Incontri Ca' Foscari-Paris 1*, vol. 4. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 76-84. *Philosophica* 4. <http://doi.org/10.30687/978-88-6969-325-0/005>.
- Cassan, M. (2021). «Lo spazio della *uoluntas* senecana: tra filosofia e tragedia». Cattanei, E.; Maso, S. (a cura di), *'Paradeigmata voluntatis'. All'origine della concezione moderna di volontà*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari. *Lexis Supplementi* 5. <http://doi.org/10.30687/978-88-6969-583-4/005>.
- Cooper, J.M. (1999). *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Cooper, J.M. (2004). «Moral Theory and Moral Improvement: Seneca». *Knowledge, Nature, and the Good. Essays on Ancient Philosophy*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 309-34.
- Cooper, J.M. (2006). «Seneca on Moral Theory and Moral Improvement». Volk, Williams 2006, 43-55. https://doi.org/10.1163/9789047409366_008.

- Courtil, J.-C. (2015). *'Sapientia contemptrix doloris': Le corps souffrant dans l'œuvre philosophique de Sénèque*. Bruxelles: Latomus.
- Damschen, G.; Heil, A. (eds) (2014). *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*. With the assistance of M. Waida. Leiden; Boston: Brill.
- Daraki, M. (2005). «Les deux races d'hommes dans le stoïcisme d'Athènes». *Gourinat, Romeyer-Dherbey* 2005, 381-402.
- De Lacy, P. (1945). «The Stoic Categories as Methodological Principles». *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 76, 246-63.
- De Lacy, P. (ed.) (1978-84). *Galen. On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, 3 vols. Vol. 3, *Commentary and Indices*. Berlin: Akademie Verlag. *Corpus Medicorum Graecorum* 5.4.1.2.
- De Vivo, A. (1992). *Le parole della scienza. Sul trattato 'de terrae motu' di Seneca*. Salerno: Laveglia Editore.
- Diels, H.; Kranz, W. (eds) (1956). *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Bde. 1-2 von H. Diels; Bd. 3 Wortregister von W. Kranz. Stellen und Namenregister von H. Diels. 8. Aufl. Berlin: Weidmann.
- Dihle, A. (1982). *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- D'Jeranian, O. (2014). «Deux théories stoïciennes des affections préliminaires». *Revue de philosophie ancienne*, 32(2), 225-57. <https://doi.org/10.3917/rpha.322.0225>.
- Donini, P. (1982). *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Donini, P. (1995). «Pathos nello stoicismo romano». *Elenchos*, 16, 195-216.
- Donini, P. (2007). «Seneca e Galeno sulla struttura proposizionale delle passioni in Crisippo». *Rivista di Storia della Filosofia*, 62(3), 431-52.
- Dorandi, T. (ed.) (2013). *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CB09780511843440>.
- Dragona-Monachou, M. (1976). *The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods*. Athens: National and Capodistrian University of Athens.
- Dyson, H. (2009). *'Prolepsis' and 'Ennoia' in the Early Stoa*. Berlin; New York: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110212297>.
- Edelstein, L.; Kidd, I.G. (eds) (1972-99). *Posidonius*. Vol. 1, *The Fragments*, by Edelstein, L.; Kidd, I.G. Vol. 2, *The Commentary*, by Kidd, I.G. Vol. 3, *The Translation of the Fragments*, by Kidd, I.G. Cambridge: Cambridge University Press.
- Engberg-Pedersen, T. (1990). *The Stoic Theory of 'Oikeiosis': Moral Development and Social Interaction in Early Stoic philosophy*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Ferrari, F. (2006). «Tra menzogna e verità: natura e funzione del mito nei dialoghi di Platone». Cantillo, C. (a cura di), *Forme e figure del pensiero*. Napoli: La Città del Sole, 21-89.
- Fillion-Lahille, J. (1984). *Le 'De ira' de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*. Paris: Klincksieck.
- Flamigni, G. (2020). «Sull'innatismo di Epitteto. Una nuova proposta di interpretazione di *Diss. II 11.1-6*». *Méthexis*, 32(1), 218-39. <https://doi.org/10.1163/24680974-03201010>.
- Frede, M. (1987). «Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions». *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 151-76.

- Frede, M. (1994). «The Stoic Conception of Reason». Boudouris, K. (ed.), *Hellenistic Philosophy 2*. Athens: International Centre for Greek Philosophy and Culture, 50-63.
- Frede, M. (1996). «Introduction». Frede, M.; Striker, G. (eds), *Rationality in Greek Thought*. Oxford: Clarendon Press, 1-28.
- Frede, M. (1999a). «Stoic Epistemology». Algra, K. et al. (eds), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 295-322. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521250283.010>.
- Frede, M. (1999b). «On the Stoic Conception of the Good». Ierodiakonou, K. (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 71-94.
- Frede, M. (2011). *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*. Ed. by A.A. Long. Berkeley: University of California Press.
- Frerrotta, F. (a cura di) (2013). *Eraclito. Frammenti*. Milano: BUR.
- Galantucci, F.; Cassan, M. (2019). «Breve status quaestionis: Seneca, *De ira* 2.4. *adfectus, uoluntas e akrasia*». *Lexis*, 37, 280-98.
- Galzerano, M. (2019). *La fine del mondo nel 'De rerum natura' di Lucrezio*. Berlin; Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110674668>.
- Gauly, B.M. (2004). *Senecas 'Naturales Quaestiones'*. *Naturphilosophie für die römische Kaiserzeit*. München: C.H. Beck.
- Gauly, B.M. (2014). «Physics II: Cosmology and Natural Philosophy». *Damschen, Heil* 2014, 363-78. https://doi.org/10.1163/9789004217089_031.
- Gazzari, T. (2020). *The Stylus and the Scalpel – Theory and Practice of Metaphors in Seneca's Prose*. Berlin; Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110673715>.
- Glibert-Thierry, A. (1977). «La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius». *Revue Philosophique de Louvain*, 75, 393-435.
- Gill, C. (2006). *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gill, C. (2009). «Seneca and Selfhood: Integration and Disintegration». Bartsch, S.; Wray, D. (eds), *Seneca and the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 65-83.
- Glidden, D.K. (1985). «Epicurean *Prolepsis*». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, 175-218.
- Gould, J.B. (1970). *The Philosophy of Chrysippus*. Leiden: Brill.
- Gourinat, J.-B. (2005a). «Le traité de Chrysippe *Sur l'âme*». *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 557-77.
- Gourinat, J.-B. (2005b). «La *prohairesis* chez Épictète: décision, volonté, ou 'personne morale'?». *Philosophie antique*, 5, 93-133.
- Gourinat, J.-B. (2005c). «La théorie stoïcienne de la matière: entre le matérialisme et une relecture 'corporaliste' du *Timée*». Viano, C. (éd.), *L'alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*. Paris: Vrin, 37-62.
- Gourinat, J.-B. (2005d). «L'origine des pensées: un bien commun des épicuriens et des stoïciens». Végleris, E. (éd.), '*Cosmos*' et '*psychè*'. *Mélanges offerts à Jean Frère*. Hildesheim; Zürich; New York: Olms, 271-91.
- Gourinat, J.-B. (2007). «*Akrasia* and *enkrateia* in Ancient Stoicism: Minor Vice and Minor Virtue?». Bobonich, C.; Destrée, P. (eds), '*Akrasia*' in *Greek philosophy. From Socrates to Plotinus*. Leiden; Boston: Brill, 215-47. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004156708.i-308.55>.

- Gourinat, J.-B. (2008). «À propos d'une conception antique de la vie: la nature et le vivant chez les stoïciens». Herren, M.; Schüssler, I. (éds), *Penser la vie. Contributions de la philosophie. Études de lettres*, 281, 69-96.
- Gourinat, J.-B. (2012). «Les polémiques sur la perception entre stoïciens et académiciens». *Philosophie antique*, 12, 43-88. <https://doi.org/10.4000/philosant.932>.
- Gourinat, J.-B. (2013). «Le discours intérieur de l'âme dans la philosophie stoïcienne». *Chôra*, 11, 11-22.
- Gourinat, J.-B. (2014). «Comment se détermine le *kathekon*? Remarques sur la conformité à la nature et le raisonnable». *Philosophie Antique*, 14, 13-39. <https://doi.org/10.4000/philosant.737>.
- Gourinat J.-B. (2016). «Cicéron fondateur du probabilisme? Remarques sur l'emploi du terme *probabilis* chez Cicéron». Galand, P.; Malaspina, E. (éds), *Vérité et apparence. Mélanges en l'honneur de Carlos Lévy*. Turnhout: Brepols, 257-68.
- Gourinat, J.-B. (2017). *Les stoïciens et l'âme*. Paris: Vrin. Édition revue et mise à jour. [Éd. or: Gourinat, J.-B. (1996). *Les stoïciens et l'âme*. Paris: Presses Universitaires de France].
- Gourinat, J.-B. (2018a). «L'épistémologie stoïcienne». Verde, F.; Catapano, M. (eds), *Lexicon Philosophicum*, special issue, *Hellenistic Theories of Knowledge*, 123-44.
- Gourinat, J.-B. (2018b). «The Stoics on the Mental Mechanism of Emotions: Is There a 'Pathetic Syllogism'?». *Elenchos*, 39(2), 349-75. <https://doi.org/10.1515/elen-2018-0020>.
- Gourinat, J.-B. (2019). «Les stoïciens et les catégories d'Aristote». Brière, V.; Lemaire, J. (éds), *Qu'est-ce qu'une catégorie? Interprétations d'Aristote*. Louvain-la-Neuve: Peeters, 231-59.
- Gourinat, J.-B. (2020). «Self-Knowledge, Self-Perception and Perception of One's Body in Stoicism». Leigh, F. (ed.), *Self-Knowledge in Ancient Philosophy: The Eighth Keeling Colloquium in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 187-209. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198786061.003.0009>.
- Gourinat, J.-B.; Romeyer-Dherbey, G. (éds) (2005). *Les stoïciens*. Paris: Vrin.
- Graver, M. (1999). «Philo of Alexandria and the Origins of the Stoic προπάθεια». *Phronesis*, 44(4), 300-25.
- Graver, M. (2007). *Stoicism and Emotion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Graver, M. (2014). «Ethics II: Action and Emotion». Damschen, Heil 2014, 257-75. https://doi.org/10.1163/9789004217089_026.
- Graver, M. (2016). «Honor and the honorable. Cato's discourse in *De Finibus* 3». Annas, J.; Betegh, G. (eds), *Cicero's 'De Finibus': Philosophical Approaches*. Cambridge: Cambridge University Press, 118-46. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139871396.006>.
- Graver, M. (2021). «*De ira* 3,1-9. La maîtrise de la colère. Théorie et pratique stoïciennes». Laurand, Malaspina, Prost 2021, 150-72. <https://doi.org/10.1515/9783110711547-008>.
- Grilli, A. (1953). *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*. Milano: Bocca.
- Grimal, P. (1978). *Sénèque ou la conscience de l'Empire*. Paris: Les Belles Lettres.
- Grimal, P. (1984). «Sénèque juge de Cicéron». *Mélanges de l'École française de Rome*, 96(2), 655-70.

- Grimal, P. (1992). «Le vocabulaire de l'intériorité dans l'œuvre philosophique de Sénèque». *La langue latine, langue de la philosophie = Actes du colloque organisé par l'École française de Rome* (Rome, 17-19 mai 1990). Rome: École Française de Rome, 141-60.
- Guillemin, A.-M. (1952). «Sénèque directeur d'âmes. I: L'idéal». *Revue des Études Latines*, 30, 202-19.
- Guillemin, A.-M. (1953). «Sénèque directeur d'âmes. II: Son activité pratique». *Revue des Études Latines*, 31, 214-34.
- Guillemin, A.-M. (1954). «Sénèque directeur d'âmes. III: Les théories littéraires». *Revue des Études Latines*, 32, 250-74.
- Hadot, I. (1969). *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin: De Gruyter.
- Hadot, I. (2014). *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*. Paris: Vrin.
- Hadot, P. (2002). *Exercices Spirituels et philosophie antique*. Paris: Éditions Albin Michel.
- Hamelin, O. (1978). *Sur le 'De Fato'*. Publié et annoté par M. Conche. Villers-sur-Mer: Éditions de Mégare.
- Hankinson, R.J. (2003). «Stoic Epistemology». Inwood 2003, 59-84. <https://doi.org/10.1017/CCOL052177005X.004>.
- Hense, O. (ed.) (1905). *C. Musonii Rufi reliquiae*. Edidit O. Hense. Leipzig: Teubner.
- Hine, H.M. (ed.) (2010). *Lucius Annaeus Seneca: 'Natural Questions'*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Holler, E. (1934). *Seneca und die Seelenteilungslehre und Affektpsychologie der Mittelstoa*. Kallmünz: Lassleben.
- Hoven, R. (1971). *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*. Paris: Les Belles Lettres.
- Hoyos Sánchez, I. (2016). «La théorie cognitive des passions chez Chrysippe. Une opinion faible peut-elle se traduire par une *horme pleonazousa?*». *Philosophie antique*, 16, 153-80. <https://doi.org/10.4000/philosant.627>.
- Husner, F. (1924). *Leib und Seele in der Sprache Senecas. Ein Beitrag zur sprachlichen Formulierung der moralischen Adhortatio*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Ierodiakonou, K. (2007). «The Stoics and the Sceptics on Memory». Sassi, M.M. (a cura di), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*. Pisa: Edizioni della Normale, 47-65.
- Ildefonse, F. (2011). «La psychologie de l'action: représentation, impulsion et assentiment». Goulet-Cazé, M.-O. (éd.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*. Paris: Vrin, 1-71.
- Inwood, B. (1985). *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Oxford University Press.
- Inwood, B. (1993). «Seneca and Psychological Dualism». Brunschwig, J.; Nussbaum, M. (eds), *Passions and Perceptions*. Cambridge: Cambridge University Press, 150-83.
- Inwood, B. (2000). «The Will in Seneca the Younger». *Classical Philology*, 95(1), 44-60.
- Inwood, B. (ed.) (2003). *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL052177005X>.
- Inwood, B. (2005a). *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*. Oxford: Clarendon Press.

- Inwood, B. (2005b). «Seneca and Psychological Dualism». Inwood 2005a, 23-64.
- Inwood, B. (2005c). «The Will in Seneca». Inwood 2005a, 132-56.
- Inwood, B. (2005d). «God and Human Knowledge in Seneca's *Natural Questions*». Inwood 2005a, 157-200.
- Inwood, B. (2005e). «Reason, Rationalization, and Happiness». Inwood 2005a, 249-70.
- Inwood, B. (2005f). «Getting to Goodness». Inwood 2005a, 271-301.
- Inwood, B. (ed.) (2007). *Seneca. Selected Philosophical Letters*. Oxford: Oxford University Press.
- Inwood, B. (2014). *Ethics after Aristotle*. Cambridge; London: Harvard University Press.
- Ippolito, A.M. (1986). *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a.C.* Napoli: Bibliopolis.
- Ippolito, A.M. (1987). «Il monismo psicologico degli Stoici antichi». *Elenchos*, 8, 449-67.
- Ippolito, A.M. (1990). «Presentation and Assent: A Physical and Cognitive Problem in Early Stoicism». *The Classical Quarterly*, 40(2), 433-49. <https://doi.org/10.1017/S0009838800043007>.
- Ippolito, A.M. (1994). «Il concetto di causa nella filosofia ellenistica e romana». Haase, W.; Temporini, H. (Hrsgg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 2.36.7. Berlin; New York: De Gruyter, 4491-545.
- Ippolito, A.M. (1995). «Λ'ὀρμηὴ πλεονάζουσα nella dottrina stoica della passione». *Elenchos*, 16(1), 23-55.
- Irwin, T.H. (1998). «Stoic Inhumanity». Sihvola, J.; Engberg-Pedersen, T. (eds), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 219-41.
- Irwin, T.H. (2003). «Stoic Naturalism and Its Critics». Inwood 2003, 345-64. <https://doi.org/10.1017/CCOL052177005X.015>.
- Jackson-McCabe, M. (2004). «The Stoic Theory of Implanted Preconceptions». *Phronesis*, 49(4), 323-47.
- Kaufman, D.H. (2014). «Seneca on the Analysis and Therapy of Occurrent Emotions». Wildberger, Colish 2014, 111-33. <https://doi.org/10.1515/9783110349863.111>.
- Keeline, T.J. (2018). «Seneca the Younger and Cicero». *The Reception of Cicero in the Early Roman Empire: The Rhetorical Schoolroom and the Creation of a Cultural Legend*. Cambridge University Press, 196-222. <https://doi.org/10.1017/9781108590594.007>.
- Ker, J. (2009). «Seneca on Self-Examination: *On Anger* 3.36». Bartsch, S.; Wray, D. (eds), *Seneca and the Self*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 160-87.
- Koch, I. (2011). «Le destin et 'ce qui dépend de nous': sur les causes de l'impulsion». Goulet-Cazé, M.-O. (éd.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*. Paris: Vrin, 367-449.
- Konstan, D. (2008). «Commentary on Morel». *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 23, 49-55.
- Konstan, D. (2011). «Epicurus on the Gods». Fish, J.; Sanders, K.R. (eds), *Epicurus and the Epicurean Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 53-71. <https://doi.org/10.1017/CB09780511921704.004>.
- Konstan, D. (2017). «Reason vs. Emotion in Seneca». Cairns, D.; Nelis, D.P. (eds), *Emotions in the Classical World. Methods, Approaches, and Directions*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 231-43.

- Kühn, K.G. (ed.) (1821-33). *Claudii Galeni opera omnia*. Editionem curavit. D. Carolus Gottlob Kühn. 20 voll. Leipzig: Cnobloch.
- Lana, I. (1955). *Lucio Anneo Seneca*. Torino: Loescher.
- Lathière, A.-M. (1972). «Lucrèce traducteur d'Épicure: *animus, anima* dans les livres 3 et 4 du *De Rerum Natura*». *Phoenix*, 26, 123-33.
- Laurand, V. (2017). «L'enfance chez les stoïciens. L'histoire d'un ratage». *Archives de Philosophie*, 80(4), 677-98. <https://doi.org/10.3917/aphi.804.0677>.
- Laurand, V. (2021). «*De ira* 1,1-4 Psychopathologie de la colère». Laurand, Malaspina, Prost 2021, 33-46. <https://doi.org/10.1515/9783110711547-003>.
- Laurand, V.; Malaspina, E.; Prost, F. (éds) (2021). *Lectures plurielles du 'De ira' de Sénèque. Interprétations, contextes, enjeux*. Berlin; Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110711547>.
- Lazzarini, C.; Lotito, G. (eds) (2018^s). *Seneca. 'La tranquillità dell'animo'*. Introduzione di G. Lotito, traduzione e note di C. Lazzarini. 5a ed. Milano: BUR.
- Le Blay, F. (2005). «Microcosm and Macrocosm: The Dual Direction of Analogy in Hippocratic Thought and the Meteorological Tradition». Van der Eijk, P.J. (ed.), *Hippocrates in Context. Papers Read at the XIth International Hippocrates Colloquium* (University of Newcastle upon Tyne, 27-31 August 2002). Leiden; Boston: Brill, 251-69. https://doi.org/10.1163/9789004377271_015.
- Lévy, C. (1992). *'Cicero Academicus'. Recherches sur les 'Académiques' et sur la philosophie cicéronienne*. Rome: École française de Rome.
- Løkke, H. (2015). *Knowledge and Virtue in Early Stoicism*. Dordrecht: Springer.
- Long, A.A. (1967). «Carneades and the Stoic Telos». *Phronesis*, 12(1), 59-90.
- Long, A.A. (1982) «Soul and Body in Stoicism». *Phronesis*, 27(1), 34-57.
- Long, A.A.; Sedley, D.N. (eds) (1987). *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 1, *Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary*. Vol. 2, *Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press (= LS).
- Lotito, G. (1997). «Anatomia di un vizio. A proposito di Seneca *de tranquillitate animi* 2.6 s». Roselli, A. (a cura di), *Filologia antica e moderna. Due giornate di studio su tradizione e critica dei testi* (Arcavacata, 16-17 novembre 1995). Soveria Mannelli (Catanzaro): Rubettino, 47-77.
- Lotito, G. (2001). *'Suum esse'. Forme dell'interiorità senecana*. Bologna: Pàtron.
- Lucarini, C.M.; Moreschini, C. (eds) (2012). *Hermias Alexandrinus. In Platonis Phaedrum Scholia*. Ediderunt C.M. Lucarini et C. Mareschini. Berlin; Boston: De Gruyter.
- Malaspina, E. (2021a). «*De ira* 3,10-24. Une transition faible: de la prophylaxie au traitement et des *praecepta aux exempla*». Laurand, Malaspina, Prost 2021, 173-200. <https://doi.org/10.1515/9783110711547-009>.
- Malaspina, E. (2021b). «Conclusions». Laurand, Malaspina, Prost 2021, 370-7. <https://doi.org/10.1515/9783110711547-022>.
- Mantello, A. (1980). «Seneca: dalla ragione alla volontà». *Labeo*, 26, 181-90.
- Marinone, N. (a cura di) (2016). *Cicerone. Opere filosofiche*. Torino: UTET.
- Martín Sánchez, M.A.F. (1989). «Cicerón en Seneca: las citas del pensador cordobés sobre el orador romano». *Myrtia*, 4, 117-25.
- Maso, S. (2006). *Le regard de la vérité. Cinq études sur Sénèque*. Paris: L'Harmattan.

- Maso, S. (2011). «The Risk in the Educational Strategy of Seneca». *Journal of Ancient Philosophy*, 5(1), 1-20. <https://doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v5i1p1-20>.
- Maso, S. (2012). *Filosofia a Roma. Dalla riflessione sui principi all'arte della vita*. Roma: Carocci.
- Maso, S. (2013). «*Quarundam rerum initia in nostra potestate sunt*: Seneca on Decision Making, Fate, and Responsibility». Masi, F.G.; Maso, S. (eds), *Fate, Chance, and Fortune in Ancient Thought*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 125-44.
- Maso, S. (a cura di) (2014). *Cicerone. 'Il fato'*. Roma: Carocci editore.
- Maso, S. (2017). «*Obscenitatem suam spectaculum facere*. Esibizione ed elogio dell'incultura: tra Seneca e Petronio». Camerotto, A; Maso, S. (a cura di), *La satira del successo. La spettacolarizzazione della cultura nel mondo antico (tra retorica, filosofia, religione e potere)*. Milano; Udine: Mimesis, 227-47.
- Maso, S. (2018). «Seneca e la passione come esperienza fisica». *Elenchos*, 39(2), 377-401. <https://doi.org/10.1515/elen-2018-0021>.
- Maso, S. (2019). «*Mentes caecus instiget furor*: 'akrasia' in Seneca?». De Luise, F.; Zavattoni, I. (a cura di), *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, vol. 1. Trento: Università degli Studi di Trento, 239-62.
- Mehl, D. (1999). «The Intricate Translation of the Epicurean Doctrine of ΨΥΧΗ in Book 3 of Lucretius». *Philologus*, 143(2), 272-87.
- Migliori, M.; Napolitano Valditara, L.M.; Fermani, A. (a cura di) (2007). *Interiorità e anima. La psychè in Platone*. Milano: Vita e Pensiero.
- Migliorini, P. (1997). *Scienza e terminologia medica nella letteratura latina di età neroniana. Seneca, Lucano, Persio, Petronio*. Frankfurt am Main: P. Lang.
- Monteils-Laeng, L. (2014). *Agir sans vouloir. Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*. Paris: Classiques Garnier.
- Monteleone, M. (2014). «*De ira*». Damschen, Heil 2014, 127-34. https://doi.org/10.1163/9789004217089_010.
- Moreau, P.-F. (2002). *Lucrèce. L'âme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Morel, P.-M. (2008). «Method and Evidence: On the Epicurean Preconception». *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 23, 25-48.
- Morel, P.-M. (2009). *Épicure: la nature et la raison*. Paris: Vrin.
- Mutschler, F.-H. (2014). «*De tranquillitate animi*». Damschen, Heil 2014, 153-9. https://doi.org/10.1163/9789004217089_014.
- Napolitano Valditara, L.M. (1994). *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*. Roma-Bari: Laterza.
- Negri, A.M. (1960). «Uso parallelo di *animus* e *anima* in Cicerone». *Ciceroniana*, 2(1-2), 169-79.
- Nocchi, F.R. (2008). *Il 'De tranquillitate animi' di Seneca: contenuti e metodi per educare al dominio delle passioni*. Roma: Aracne.
- Nussbaum, M.C. (1987). «The Stoics on the Extirpation of the Passions». *Apeiron*, 20(2), 129-78.
- Orlando, A. (2014). «Seneca on *Prolēpsis*: Greek Sources and Cicero's Influence». Wildberger, Colish 2014, 43-63. <https://doi.org/10.1515/9783110349863.43>.
- Parroni, P. (a cura di) (2002). *Seneca. 'Ricerche sulla natura'*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla, A. Mondadori.
- Pittet, A. (1937). *Vocabulaire philosophique de Sénèque*. Paris: Les Belles Lettres.

- Pohlenz, M. (1941). *Philosophie und Erlebnis in Senecas Dialogen*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen I.4(3).
- Pohlenz, M. (1949). *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
- Powell, J.G.F. (ed.) (1995). *Cicero the Philosopher: Twelve Papers*. Oxford: Clarendon Press.
- Radice, R. (2000). *'Oikeiosis'. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*. Milano: Vita e Pensiero.
- Ramondetti, P. (1996). *Struttura di Seneca, 'De ira', II-III: una proposta d'interpretazione*. Bologna: Pàtron.
- Ramondetti, P. (a cura di) (1999). *L. Anneo Seneca. Dialoghi*. Torino: UTET.
- Reale, G. (2003). *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*. Milano: Bompiani.
- Reed, D. (2017). «The Objects of Stoic εὐπάθειαι». *History of Philosophy Quarterly*, 34(3), 195-211.
- Remes, P.; Sihvola, J. (eds) (2008). *Ancient Philosophy of the Self*. Dordrecht: Springer.
- Reydams-Schils, G. (2005). *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Reydams-Schils, G. (2010). «Seneca's Platonism. The Soul and its Divine Origin». Nightingale, A. W.; Sedley, D. N. (eds), *Ancient Models of Mind. Studies in Human and Divine Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 196-215. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511760389.012>.
- Rist, J.M. (1969). *Stoic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenmeyer, T.G. (2000). «Seneca and Nature». *Arethusa*, 33(1), 99-119.
- Sandbach, F.H. (1930). «Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge». *The Classical Quarterly*, 24(1), 44-51. <https://doi.org/10.1017/S0009838800021327>.
- Sandbach, F.H. (1971a). «Phantasia Kataleptike». Long, A.A. (ed.), *Problems in Stoicism*. London: Athlone Press, 9-21.
- Sandbach, F.H. (1971b). «Ennoia and Prolepsis». Long, A.A. (ed.), *Problems in Stoicism*. London: Athlone Press, 22-37.
- Schenkl, H. (1916). *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae ad fidem codicis Bodleiani iterum recensuit Henricus Schenkl; accedunt fragmenta, Enchiridion ex recensione J. Schweighauseri, gnomologiorum Epictetorum, reliquiae - indices*. Leipzig: Teubner.
- Schiesaro, A. (1990). *Simulacrum et imago. Gli argomenti analogici nel 'De Rerum Natura'*. Pisa: Giardini.
- Schiesaro, A. (2007). «Lucretius and Roman Politics and History». Gillespie, S.; Hardie, P. (eds), *The Cambridge Companion to Lucretius*. Cambridge: Cambridge University Press, 41-58. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521848015.004>.
- Schrijvers, P.H. (1978). «Le regard sur l'invisible. Étude sur l'emploi de l'analogie dans l'œuvre de Lucrèce». Gigon, O. (éd.), *Lucrèce. Vandoeuvres*; Geneva: Fondation Hardt, 77-121. Entretiens sur l'antiquité classique 24.
- Scott, D. (1988). «Innatism and the Stoa». *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 34, 123-53. <https://doi.org/10.1017/S0068673500005095>.
- Scott, J. (1999). «The Ethics of the Physics in Seneca's *Natural Questions*». *The Classical Bulletin*, 75(1), 55-68.

- Setaioli, A. (1988). *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*. Bologna: Pàtron.
- Setaioli, A. (1997). «Seneca e l'oltretomba». *Paideia*, 52, 321-67.
- Setaioli, A. (2000). *Facundus Seneca. Aspetti della lingua e dell'ideologia senecana*. Bologna: Pàtron.
- Setaioli, A. (2003). «Seneca e Cicerone». Narducci, E. (a cura di), *Aspetti della fortuna di Cicerone nella cultura latina = Atti del III Symposium Ciceronianum Arpinas* (Arpino, 10 maggio 2002). Firenze: Le Monnier, 55-77.
- Setaioli, A. (2014a). «Ethics I: Philosophy as Therapy, Self-Transformation, and 'Lebensform'». Damschen, Heil 2014, 239-56. https://doi.org/10.1163/9789004217089_025.
- Setaioli, A. (2014b). «Ethics III: Free Will and Autonomy». Damschen, Heil 2014, 277-99. https://doi.org/10.1163/9789004217089_027.
- Setaioli, A. (2014c). «Physics III: Theology». Damschen, Heil 2014, 379-401. https://doi.org/10.1163/9789004217089_032.
- Setaioli, A. (2014d). «*Epistulae morales*». Damschen, Heil 2014, 191-200. https://doi.org/10.1163/9789004217089_020.
- Setaioli, A. (2020). «La citazione da Democrito all'inizio del *De tranquillitate animi* di Plutarco». *Prometheus*, 46, 231-41.
- Setaioli, A. (2021). «*De ira* 2,18-36 De la prophylaxie au contrôle de la colère». Laurand, Malaspina, Prost 2021, 119-49. <https://doi.org/10.1515/9783110711547-007>.
- Shields, C. (ed.) (2016). *Aristotle. 'De anima'*. Oxford: Clarendon Press.
- Smith, R.S. (2014). «Physics I: Body and Soul». Damschen, Heil 2014, 343-61. https://doi.org/10.1163/9789004217089_030.
- Snell, B. (1963). *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*. Trad. a cura di V. Degli Alberti, A. Marietti Solmi. Torino: Einaudi.
- Solimano, G. (1991). *La prepotenza dell'occhio. Riflessioni sull'opera di Seneca*. Genova: Università di Genova.
- Sorabji, R. (2000). *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford: Oxford University Press.
- Sorabji, R. (2002). «Zeno and Chrysippus on Emotion». Scaltsas, T.; Mason, A.S. (eds), *The Philosophy of Zeno: Zeno of Citium and His Legacy*. Larnaca: Municipality of Larnaca, 221-38.
- Sorabji, R. (2006). *Self. Ancient and Modern Insights on Individuality, Life, and Death*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Springer, L.A. (1977). «The Role of Religio, Solvo and Ratio in Lucretius». *The Classical World*, 71, 55-61.
- Star, C. (2012). *The Empire of the Self. Self-Command and Political Speech in Seneca and Petronius*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Stephens, W.O. (1994). «Stoic Naturalism, Rationalism, and Ecology». *Environmental Ethics*, 16(3), 275-86.
- Stevens, J.A. (2000). «Preliminary Impulse in Stoic Psychology». *Ancient Philosophy*, 20(1), 139-68. <https://doi.org/10.5840/ancientphil200020116>.
- Striker, G. (1990). «Ataraxia: Happiness as Tranquillity». *The Monist*, 73(1), 97-110.
- Striker, G. (1996). «Κριτήριο τῆς ἀληθείας». *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 22-76.
- Tieleman, T. (1996). *Galen and Chrysippus on the Soul. Argument and Refutation in the 'De Placitis', Books II-III*. Leiden: Brill.

- Tieleman, T. (2003). *Chrysippus' 'On Affections'. Reconstruction and Interpretations*. Leiden; Boston: Brill.
- Tieleman, T. (2021). «Sénèque et les pré-passions». Laurand, Malaspina, Prost 2021, 266-76. <https://doi.org/10.1515/9783110711547-013>.
- Torre, C. (2018). «Seneca e l'utopia del *sapiens*: le metafore animali». *Giornale Italiano di Filologia*, 70, 153-77. <https://doi.org/10.1484/J.GIF.5.116137>.
- Torre, C. (2021a). «*De ira* 2,1-17 La nature et l'*habitus* de la colère». Laurand, Malaspina, Prost 2021, 83-118. <https://doi.org/10.1515/9783110711547-006>.
- Torre, C. (2021b). «Sur les passions et la tragédie». Laurand, Malaspina, Prost 2021, 277-91. <https://doi.org/10.1515/9783110711547-014>.
- Traina, A. (1978). *Lo stile 'drammatico' del filosofo Seneca*. 2a ed. Bologna: Pàtron.
- Tsouna, V. (2016). «Epicurean Preconceptions». *Phronesis*, 61(2), 160-221. <https://doi.org/10.1163/15685284-12341304>.
- Tutrone, F. (2012). *Filosofi e animali in Roma antica. Modelli di animalità e umanità in Lucrezio e Seneca*. Pisa: ETS.
- Usener, H. (Hrsg.) (1887). *Epicurea*. Leipzig: Teubner.
- Veillard, C. (2015). *Les stoïciens II. Le stoïcisme intermédiaire (Diogène de Babyloie, Panétius de Rhodes, Posidonius d'Apamée)*. Paris: Les Belles Lettres.
- Veillard, C. (2020). «Soul, *Pneuma*, and Blood: The Stoic Conception of the Soul». Inwood, B.; Warren, J. (eds), *Body and Soul in Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 145-70. <https://doi.org/10.1017/9781108641487.007>.
- Verbeke, G. (1945). *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin. Étude philosophique*. Paris; Louvain: Desclée de Brouwer.
- Verde, F. (2015). «Monismo psicologico e dottrina dell'anima in Epicuro e Lucrezio». Canone, E. (a cura di), *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*. Firenze: Olschki, 49-64.
- Verde, F. (2016). «Epicuro nella testimonianza di Cicerone: la dottrina del criterio». Tulli, M. (a cura di), *Testo e forme del testo. Ricerche di filologia filosofica*. Pisa; Roma: Fabrizio Serra Editore, 335-68.
- Viansino, G. (a cura di) (1992). *L. Anneo Seneca. I Dialoghi*. Milano: Mondadori.
- Voelke, A.-J. (1973). *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Volk, K.; Williams, G.D. (eds) (2006). *Seeing Seneca Whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*. Leiden; Boston: Brill.
- Vottero, D. (a cura di) (1989). *L. Anneo Seneca. 'Questioni naturali'*. Torino: UTET.
- Vottero, D. (a cura di) (1998). *Lucio Anneo Seneca. 'I Frammenti'*. Bologna: Pàtron.
- Vries, J.G. de (1969). *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam: Hakkert.
- Wachsmuth, C.; Hense, O. (1884-1912). *Ioannis Stobaei Anthologium*. Recensuerunt C. Wachsmuth et O. Hense. 5 voll. Berlin: Weidmann.
- Waszink, J.H. (ed.) (1975). *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*. In societatem operis coniuncto P.J. Jensen editit J.H. Waszink (*Plato Latinus*, vol. 4). Editio altera. London; Leiden: Warburg Institute; Brill.
- Weidemann, H. (2001). «Ein Argument gegen den Fatalismus in Ciceros Schrift über das Fatum (*De fato*, XVII 40)». *Elenchos*, 22(1), 111-20.

- Wildberger, J. (2006a). *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt*. 2 Bde. Berlin; New York: De Gruyter.
- Wildberger, J. (2006b). «Seneca and the Stoic Theory of Cognition: Some Preliminary Remarks». Volk, Williams 2006, 75-102. https://doi.org/10.1163/9789047409366_010.
- Wildberger, J. (2014). «Ethics IV: Wisdom and Virtue». Damschen, Heil 2014, 301-22. https://doi.org/10.1163/9789004217089_028.
- Wildberger, J. (2021). «De ira 1,5-21 La raison et la colère: la réfutation de la métriopathie dans le *De ira*». Laurand, Malaspina, Prost 2021, 56-82. <https://doi.org/10.1515/9783110711547-005>.
- Wildberger, J.; Colish, M.L. (eds) (2014). *Seneca Philosophus*. Berlin; Boston: De Gruyter.
- Williams, G.D. (2005). «Seneca on Winds: The Art of Anemology in *Natural Questions* 5». *American Journal of Philology*, 126(3), 417-50.
- Williams, G.D. (2006). «Greco-Roman Seismology and Seneca on Earthquakes in *Natural Questions* 6». *The Journal of Roman Studies*, 96, 124-46. <https://doi.org/10.3815/000000006784016206>.
- Williams, G.D. (2012). *The Cosmic Viewpoint: A Study of Seneca's 'Natural Questions'*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Williams, G.D. (2014a). «*Naturales quaestiones*». Damschen, Heil 2014, 181-90. https://doi.org/10.1163/9789004217089_019.
- Williams, G.D. (2014b). «Double Vision and Cross-Reading in Seneca's *Epistulae Morales* and *Naturales Quaestiones*». Wildberger, Colish 2014, 135-65. <https://doi.org/10.1515/9783110349863.135>.
- Williams, G.D. (2015). «Minding the Gap: Seneca, the Self, and the Sublime». Williams, G.D.; Volk, K. (eds), *Roman Reflections. Studies in Latin Philosophy*. New York: Oxford University Press, 172-91. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199999767.003.0009>.
- Zöllner, R. (2003). *Die Vorstellung vom Willen in der Morallehre Senecas. Beiträge zur Altertumskunde*. München; Leipzig: K.G. Saur.

Index locorum

Alexander Aphrodisiensis (Bruns)

<i>de An. libri mant.</i> p. 115, 6-10	29n
<i>de An.</i> p. 98, 24-5	33n
<i>Fat.</i> 14, p. 182, 20-185, 7	76n
<i>Fat.</i> 28, p. 199, 7-22	105n
<i>Mixt.</i> p. 216, 14-218, 10	67n
<i>Mixt.</i> p. 217, 32-36	135n
<i>Mixt.</i> p. 223, 25-p. 224, 14	29n

Aristoteles

<i>de An.</i> 1.1.402a7-8	13n
<i>de An.</i> 1.1.402a7-10	12n
<i>de An.</i> 1.1.402a7-402b16	12n
<i>de An.</i> 1.1.402a10-11	13n
<i>de An.</i> 1.1.402b1	14n
<i>de An.</i> 1.1.403a25 ss.	112n
<i>de An.</i> 1.5.411a24 ss.	44n
<i>de An.</i> 1.5.411b27-30	29n
<i>de An.</i> 2.2.414a19-25	14n
<i>de An.</i> 3.3.429a2-4	58n

Chalcidius (Waszink)

<i>in Tim.</i> c. 220	59n; 87n
<i>in Tim.</i> c. 221	29n
<i>in Tim.</i> c. 251	83n

Cicero

<i>ac. post.</i> 1.39	27n; 75n
<i>ac. post.</i> 1.40	61n
<i>fam.</i> 11.9.1	133n
<i>fat.</i> 40	76
<i>fat.</i> 40-5	61n
<i>fat.</i> 41-2	63n
<i>fat.</i> 42	76n
<i>fin.</i> 3.17-19	49n
<i>fin.</i> 3.20-1	80n
<i>fin.</i> 3.21	70n
<i>fin.</i> 3.33	70
<i>fin.</i> 3.34	70n
<i>fin.</i> 5.38	24
<i>Luc.</i> 99-100	64n
<i>Luc.</i> 108	76n
<i>Luc.</i> 144-5	60n; 65
<i>nat. deor.</i> 1.44	73n
<i>nat. deor.</i> 2.12	73n
<i>nat. deor.</i> 2.147	79n
<i>nat. deor.</i> 2.160	24
<i>off.</i> 1.4.11	88n
<i>Tusc.</i> 1.18-19	17
<i>Tusc.</i> 1.18-22	33n
<i>Tusc.</i> 1.19	33n
<i>Tusc.</i> 1.23	17
<i>Tusc.</i> 2.35	20n
<i>Tusc.</i> 3.2	70n
<i>Tusc.</i> 3.61	121n
<i>Tusc.</i> 3.74	121n
<i>Tusc.</i> 3.82-3	126
<i>Tusc.</i> 4.11	111n; 115n
<i>Tusc.</i> 4.11-16	49n
<i>Tusc.</i> 4.12	94n
<i>Tusc.</i> 4.12-14	91n
<i>Tusc.</i> 4.13	91n
<i>Tusc.</i> 4.14	111n
<i>Tusc.</i> 4.15	111n; 120
<i>Tusc.</i> 4.23-30	109n
<i>Tusc.</i> 4.24	109n
<i>Tusc.</i> 4.31	136
<i>Tusc.</i> 4.52	136
<i>Tusc.</i> 4.81	110
<i>Tusc.</i> 5.16	142n

Diogenes Laërtius (Dorandi)

D.L. 3.58	12n
D.L. 7.46	64n
D.L. 7.49	56n
D.L. 7.50	55n
D.L. 7.52	59n; 70n
D.L. 7.54	67
D.L. 7.55	78n
D.L. 7.85-6	49n; 80n; 81n; 96n
D.L. 7.87	97n
D.L. 7.87-8	81n
D.L. 7.88	81n; 99n
D.L. 7.89	84n
D.L. 7.102	49n
D.L. 7.104	97n
D.L. 7.110	33n; 111n; 115n
D.L. 7.111	111n
D.L. 7.114	49n
D.L. 7.115	109n
D.L. 7.115-116	91n
D.L. 7.116	91n
D.L. 7.127	49n
D.L. 7.156	13n; 14n; 26n
D.L. 7.157	13n
D.L. 7.159	33n; 80n
D.L. 7.177	64n

Epictetus

<i>Diss.</i> 2.11.1-6	66n
<i>Ench.</i> 1.1	64n
fr. 9 Schenkl	125

Epicurus

<i>Schol. Hrdt.</i> 66	34n
------------------------	-----

Galenus

<i>Hipp. Off. Med.</i> 18 B, p. 649 Kühn	79n
<i>PHP</i> 2.8.48, p. 166, 12-14 De Lacy	27n
<i>PHP</i> 3.1.9-17, p. 170, 6-32 De Lacy	12n
<i>PHP</i> 3.1.10-15, p. 170, 9-27 De Lacy	14n
<i>PHP</i> 4.2.8-12, p. 240, 11-29 De Lacy	116n
<i>PHP</i> 4.2.10-12, p. 240, 18-26 De Lacy	132n
<i>PHP</i> 4.2.13-18, p. 240, 30-242, 11 De Lacy	116n
<i>PHP</i> 4.3.2, p. 246, 38-248, 3 De Lacy	111n

<i>PHP</i> 5.3.1, p. 304, 33 De Lacy	89n
<i>PHP</i> 5.3.1, p. 304, 35 De Lacy	79n
Gellius	
<i>Noctes Atticae</i> 19.1	125
Heraclitus (Fronterotta)	
fr. 62	32n
fr. 63	32n
Hermias Alexandrinus (Lucarini-Moreschini)	
<i>in Phdr.</i> 9.26-8	12n
Hieronymus	
<i>ep. ad Marc. et A.</i> 126.1	83n
Lactantius	
<i>De ira dei</i> 17.13	119; 119n
Lucretius	
Lucr. 1.62-79	151n
Lucr. 1.101-109	151n
Lucr. 1.136-9	20n
Lucr. 1.304	28
Lucr. 2.1090-2	150; 151
Lucr. 2.114-31	146
Lucr. 3.94-5	35
Lucr. 3.136-60	34
Lucr. 3.137	34
Lucr. 3.138-9	35
Lucr. 3.258-61	16n
Lucr. 6.548-9	151
Lucr. 6.550-1	151
Martinus Bracarensis	
<i>Ira</i> 2	119n
Musonius Rufus (Hense)	
Muson. 2	70n
Muson. 5 p. 21-2	98n
Plato	
<i>Grg.</i> 454c7-455a7	98n

<i>Grg.</i> 523a1-526d2	12n
<i>Phd.</i> 108e4-114c6	12n
<i>Phdr.</i> 246a3-256e2	12n
<i>Phdr.</i> 246a5	12n
<i>Phdr.</i> 246a6	12n
<i>Phdr.</i> 248c2-249b6	14n
<i>Phdr.</i> 248e5-249b6	13n
<i>R.</i> 10.614a5-621b7	12n
<i>Ti.</i> 69c5-d1	13n
<i>Ti.</i> 69d6-70a7	14n
Plotinus	
Plot. 4.7.4	28n
Plutarchus	
<i>Stoic. rep.</i> 12.1038b	96n
<i>Stoic. rep.</i> 16.1041b	67n
<i>Stoic. rep.</i> 17.1041e	67
<i>Stoic. rep.</i> 43.1053f	154n
<i>Stoic. rep.</i> 47.1056e-1057a	60n
<i>Stoic. rep.</i> 47.1057a-c	76n
<i>Virt. mor.</i> 9.449a	126n
<i>Virt. mor.</i> 12.451b	29n
Ps.-Plutarchus	
<i>Plac.</i> 4.4.898e-f	14n
<i>Plac.</i> 4.4.898f	34n
<i>Plac.</i> 4.5.899a	33n
<i>Plac.</i> 4.7.899c	14n
<i>Plac.</i> 4.11.900b	66n
<i>Plac.</i> 4.11.900b-c	66n
<i>Plac.</i> 4.11.900c	78n; 79n
<i>Plac.</i> 4.21.903a-c	33n
Posidonius (Edelstein-Kidd)	
fr. 32	38n
fr. 36	112n
fr. 155	119n
Seneca	
<i>Ag.</i> 108-9	161n
<i>benef.</i> 4.33.2	64n
<i>benef.</i> 4.34.4	64n
<i>clem.</i> 1.4.1	35n

<i>clem.</i> 1.5.1	35n
<i>const.</i> 9.3	91n
<i>const.</i> 10.4	127n
<i>ep.</i> 2.3	54n
<i>ep.</i> 14.1-2	88
<i>ep.</i> 16.1	101n
<i>ep.</i> 16.6	101n
<i>ep.</i> 20	100n
<i>ep.</i> 20.1	98; 98n; 161
<i>ep.</i> 20.1-5	98
<i>ep.</i> 20.2	98
<i>ep.</i> 20.3	98
<i>ep.</i> 20.4	98
<i>ep.</i> 20.5	8; 97; 98; 99
<i>ep.</i> 20.6	99, 100n
<i>ep.</i> 21.2	59n
<i>ep.</i> 23.3	92
<i>ep.</i> 23.3-4	91
<i>ep.</i> 23.4	92
<i>ep.</i> 28.10	138n
<i>ep.</i> 31.8	54; 55; 100n
<i>ep.</i> 32.5	32n
<i>ep.</i> 33.3-4	38
<i>ep.</i> 33.4	38
<i>ep.</i> 34.3	94n
<i>ep.</i> 35.4	101
<i>ep.</i> 36.8	88n; 96n
<i>ep.</i> 37.5	39; 94n
<i>ep.</i> 38.2	32n
<i>ep.</i> 41.8	81; 82; 85
<i>ep.</i> 42.1	105
<i>ep.</i> 42.4	106n
<i>ep.</i> 49.11	78
<i>ep.</i> 50.6	28
<i>ep.</i> 50.9	64n
<i>ep.</i> 52.1	100n
<i>ep.</i> 53.1-3	142n
<i>ep.</i> 53.2	142n
<i>ep.</i> 54.1	32
<i>ep.</i> 54.2	31
<i>ep.</i> 54.6	31
<i>ep.</i> 55.1-2	32n
<i>ep.</i> 57	21; 23; 40n; 57; 127
<i>ep.</i> 57.1-6	23

<i>ep.</i> 57.2	57
<i>ep.</i> 57.3	127
<i>ep.</i> 57.4	40; 50n; 128
<i>ep.</i> 57.4-6	128n
<i>ep.</i> 57.6	57
<i>ep.</i> 57.7	23
<i>ep.</i> 57.7-8	22; 23
<i>ep.</i> 57.8	23; 26
<i>ep.</i> 58	20; 22; 23; 24
<i>ep.</i> 58.1	20
<i>ep.</i> 58.6-7	20
<i>ep.</i> 58.9	31
<i>ep.</i> 58.10	30
<i>ep.</i> 58.14	22n; 30; 75; 153
<i>ep.</i> 58.15	60n
<i>ep.</i> 59.1	40n; 50n
<i>ep.</i> 59.2	91n
<i>ep.</i> 61.1	101n
<i>ep.</i> 65.12	81n
<i>ep.</i> 66.12	83
<i>ep.</i> 66.35	87; 88; 149
<i>ep.</i> 66.39	82; 85; 100n
<i>ep.</i> 68.8	129n
<i>ep.</i> 69.5	101n
<i>ep.</i> 71.16	82n
<i>ep.</i> 71.24	63
<i>ep.</i> 71.25	142n
<i>ep.</i> 71.27	90; 99n; 100n; 136
<i>ep.</i> 71.29	128; 128n
<i>ep.</i> 71.36	94n
<i>ep.</i> 75	108
<i>ep.</i> 75.9	108
<i>ep.</i> 75.10	108
<i>ep.</i> 75.11-12	109
<i>ep.</i> 75.13	108
<i>ep.</i> 75.14	108
<i>ep.</i> 76.9	82
<i>ep.</i> 76.10	82n
<i>ep.</i> 76.15	82n; 85
<i>ep.</i> 80.4	94n
<i>ep.</i> 81.13	39; 94n
<i>ep.</i> 82.10	96n
<i>ep.</i> 82.15	88n; 96; 97n
<i>ep.</i> 84.3-5	35n

<i>ep.</i> 84.6	54n
<i>ep.</i> 84.6-10	54n
<i>ep.</i> 84.9	54n
<i>ep.</i> 84.10-11	101n
<i>ep.</i> 85.8	117
<i>ep.</i> 87.31	63n
<i>ep.</i> 88.28	55
<i>ep.</i> 88.33	14
<i>ep.</i> 88.34	14
<i>ep.</i> 88.34-5	14
<i>ep.</i> 88.35	14
<i>ep.</i> 88.45	58n
<i>ep.</i> 89.5	55n
<i>ep.</i> 89.14	75
<i>ep.</i> 90.29	14
<i>ep.</i> 92	3n; 9; 33; 37; 39; 40; 41; 49; 51; 52; 52n; 53; 53n; 56; 78; 80; 86n; 87n; 89n; 90; 90n; 143n; 163
<i>ep.</i> 92.1	32n; 43; 51; 52; 83n; 89n
<i>ep.</i> 92.1-4	42
<i>ep.</i> 92.1-8	8
<i>ep.</i> 92.2	43; 46; 54; 81
<i>ep.</i> 92.2-7	51
<i>ep.</i> 92.3	54
<i>ep.</i> 92.4	49
<i>ep.</i> 92.4-5	48
<i>ep.</i> 92.5	51
<i>ep.</i> 92.6	47; 49
<i>ep.</i> 92.7	48
<i>ep.</i> 92.8	37; 44; 48; 51
<i>ep.</i> 92.8-10	47
<i>ep.</i> 92.9	51
<i>ep.</i> 92.11	48
<i>ep.</i> 92.11-13	48
<i>ep.</i> 92.13	48; 136n
<i>ep.</i> 92.28	90; 99n; 161
<i>ep.</i> 92.33	48
<i>ep.</i> 94	99n
<i>ep.</i> 94.1	99n
<i>ep.</i> 94.29	70n
<i>ep.</i> 94.45	55n
<i>ep.</i> 95.16	133n
<i>ep.</i> 95.56	55n
<i>ep.</i> 95.57	102n

<i>ep.</i> 95.58	101n
<i>ep.</i> 96.2	82n
<i>ep.</i> 106.4	27
<i>ep.</i> 106.5	135n
<i>ep.</i> 106.8	28
<i>ep.</i> 108.8	70n
<i>ep.</i> 109.15	101n
<i>ep.</i> 113	8; 27n; 77; 77n; 163
<i>ep.</i> 113.2	54
<i>ep.</i> 113.3	54n
<i>ep.</i> 113.15	77n
<i>ep.</i> 113.18	61; 74n; 76; 76n; 77; 77n
<i>ep.</i> 113.23	44n; 75; 155n
<i>ep.</i> 113.24	54n
<i>ep.</i> 114.23	36
<i>ep.</i> 114.23-4	59n
<i>ep.</i> 114.23-5	117n
<i>ep.</i> 116	119
<i>ep.</i> 116.1	91; 102
<i>ep.</i> 116.3	49; 49n
<i>ep.</i> 117	8; 66; 71; 74; 163
<i>ep.</i> 117.1	71
<i>ep.</i> 117.2-3	71
<i>ep.</i> 117.4	71
<i>ep.</i> 117.6	66; 71
<i>ep.</i> 117.6-7	71
<i>ep.</i> 117.7	71; 72
<i>ep.</i> 117.13	58
<i>ep.</i> 120	6n; 8; 74; 133; 136; 163
<i>ep.</i> 120.1	68
<i>ep.</i> 120.1-5	66
<i>ep.</i> 120.2	68
<i>ep.</i> 120.3-5	68
<i>ep.</i> 120.5	133
<i>ep.</i> 120.19-20	90
<i>ep.</i> 120.20	90
<i>ep.</i> 121	48n; 95n; 96
<i>ep.</i> 121.3	96
<i>ep.</i> 121.5	96n
<i>ep.</i> 121.7	96n
<i>ep.</i> 121.11	16
<i>ep.</i> 121.11-13	16
<i>ep.</i> 121.12	16
<i>ep.</i> 121.21	96

<i>ep.</i> 121.23	96n
<i>ep.</i> 121.24	88n; 96; 96n
<i>ep.</i> 124	83n
<i>ep.</i> 124.1	86
<i>ep.</i> 124.2	86
<i>ep.</i> 124.3	83n; 87
<i>ep.</i> 124.12	101n
<i>ep.</i> 124.14	83; 85
<i>ep.</i> 124.16	87; 88
<i>ep.</i> 124.20	85
<i>ep.</i> 124.23	83n
<i>Helv.</i> 11.3	133n
<i>ira</i> 1.1.1	112n; 134; 155; 159
<i>ira</i> 1.1.2	136n; 159
<i>ira</i> 1.1.7	135; 135n; 155
<i>ira</i> 1.2.1-2	135; 157
<i>ira</i> 1.2.3	112n; 119
<i>ira</i> 1.3.4	116; 118
<i>ira</i> 1.3.6	57
<i>ira</i> 1.3.7	86
<i>ira</i> 1.7.2-4	51; 114
<i>ira</i> 1.7.4	116
<i>ira</i> 1.8	113; 115
<i>ira</i> 1.8.2	51; 52; 115n
<i>ira</i> 1.8.2-3	51
<i>ira</i> 1.8.3	52; 115
<i>ira</i> 1.8.7	132
<i>ira</i> 1.9.1-2	131
<i>ira</i> 1.10.1	132
<i>ira</i> 1.10.1-2	131; 161
<i>ira</i> 1.10.2	132
<i>ira</i> 1.11.2	131
<i>ira</i> 1.12	120
<i>ira</i> 1.12.4	120
<i>ira</i> 1.16.7	128
<i>ira</i> 1.17.4	133n
<i>ira</i> 1.17.7	120n
<i>ira</i> 1.19.1	135
<i>ira</i> 1.20.2	133
<i>ira</i> 2.1.1	112; 119
<i>ira</i> 2.1.2	113
<i>ira</i> 2.1.3	160
<i>ira</i> 2.1.4	77n; 119; 120; 159
<i>ira</i> 2.2-3	127; 129

<i>ira</i> 2.2.1	124; 126
<i>ira</i> 2.2.2	61n; 119; 124
<i>ira</i> 2.3.1	125n; 128n
<i>ira</i> 2.3.4	116; 122n
<i>ira</i> 2.3.5	124; 158
<i>ira</i> 2.4	6n; 8; 102; 102n; 121; 122; 122n; 125; 137
<i>ira</i> 2.4.2	125
<i>ira</i> 2.22.2	61; 61n; 62; 62n; 141
<i>ira</i> 2.35.3	135; 161
<i>ira</i> 2.35.4	136; 137
<i>ira</i> 2.36.2	136n
<i>ira</i> 3.1.4	133
<i>ira</i> 3.2.2	135
<i>ira</i> 3.4.1-2	135n
<i>ira</i> 3.9.5	129n
<i>ira</i> 3.10.2	134n
<i>ira</i> 3.36	138n
<i>Med.</i> 937-44	161n
<i>nat.</i> 1.16.4	149n
<i>nat.</i> 2.1.3	159n
<i>nat.</i> 2.6.4	154
<i>nat.</i> 2.6.5	155
<i>nat.</i> 2.6.6	153; 153n; 154
<i>nat.</i> 2.45.1-3	152n
<i>nat.</i> 2.53.3	148
<i>nat.</i> 3. <i>praef.</i> 1	147
<i>nat.</i> 3.15.1	155n
<i>nat.</i> 4b.3.1-2	106n
<i>nat.</i> 6.1-2	147n
<i>nat.</i> 6.1.1-2	156
<i>nat.</i> 6.1.3	157
<i>nat.</i> 6.1.4-5	160
<i>nat.</i> 6.1.6	157
<i>nat.</i> 6.1.7	157
<i>nat.</i> 6.3.1	149; 150; 151
<i>nat.</i> 6.3.2	87n; 148; 149; 150
<i>nat.</i> 6.3.2-3	149
<i>nat.</i> 6.3.4	150
<i>nat.</i> 6.5-23	158
<i>nat.</i> 6.14.4	159
<i>nat.</i> 6.16.1	152; 158; 158n
<i>nat.</i> 6.16.3	153
<i>nat.</i> 6.16.4	153; 158
<i>nat.</i> 6.17.1	158; 159

<i>nat.</i> 6.18.1	158
<i>nat.</i> 6.18.6	156
<i>nat.</i> 6.24.1	158
<i>nat.</i> 6.24.5	160
<i>nat.</i> 6.29.1	157
<i>nat.</i> 6.30.1	157
<i>nat.</i> 6.32.1	148
<i>nat.</i> 7.25.1-2	15; 17
<i>nat.</i> 7.25.2	15
<i>nat.</i> 7.25.3	15
<i>nat.</i> 7.25.4-5	15
<i>Oed.</i> 206-9	161n
<i>tranq.</i> 1.1	138n
<i>tranq.</i> 1.2	137n; 140
<i>tranq.</i> 1.3	141n
<i>tranq.</i> 1.4	138n; 139; 140
<i>tranq.</i> 1.9	140; 141
<i>tranq.</i> 1.11	140; 141; 141n
<i>tranq.</i> 1.17	137; 141; 142
<i>tranq.</i> 2.1	142n
<i>tranq.</i> 2.2	139; 161
<i>tranq.</i> 2.2-3	139
<i>tranq.</i> 2.3-4	142n
<i>tranq.</i> 2.4	143
<i>tranq.</i> 2.4-5	138
<i>tranq.</i> 2.7	138
<i>tranq.</i> 2.8	138n
<i>tranq.</i> 2.10	138n
<i>tranq.</i> 2.11	142; 158
<i>tranq.</i> 11.1	138
<i>vit.</i> 3.1	100n
<i>vit.</i> 3.3	99n; 100n
<i>vit.</i> 4.1	100; 100n
<i>vit.</i> 5.1-3	99n
<i>vit.</i> 7.1	49
<i>vit.</i> 7.3	49
<i>vit.</i> 8.2	49n
<i>vit.</i> 8.4-6	89n; 90; 99n; 136; 141n
<i>vit.</i> 8.5	89; 90
<i>vit.</i> 8.5-6	89; 90
<i>vit.</i> 8.6	90
<i>vit.</i> 9.2	49
<i>vit.</i> 12.2	49n

Sextus Empiricus

<i>M.</i> 7.151	64n
<i>M.</i> 7.162-3	58n
<i>M.</i> 7.221	57n
<i>M.</i> 7.227-31	56n
<i>M.</i> 7.230-1	57n
<i>M.</i> 7.236	56n
<i>M.</i> 7.237	61n
<i>M.</i> 7.247-52	64n
<i>M.</i> 7.432-5	105n
<i>M.</i> 8.56-60	59n
<i>M.</i> 8.70	57n
<i>M.</i> 8.275-6	80n
<i>M.</i> 9.13	55n
<i>M.</i> 11.59	97n
<i>M.</i> 11.59-63	97n

Stobaeus (Wachsmuth-Hense)

<i>Ecl.</i> 1.48.8, p. 317, 21-4	79n
<i>Ecl.</i> 1.49.33, p. 367, 17-22	55n
<i>Ecl.</i> 1.49.34, p. 369, 6-9	80n
<i>Ecl.</i> 2.7.1, p. 39, 4-7	111n
<i>Ecl.</i> 2.7.5b8, p. 65, 7-11	107n
<i>Ecl.</i> 2.7.6a, p. 75, 11-76, 1	93n
<i>Ecl.</i> 2.7.7, p. 79, 8-11	97n
<i>Ecl.</i> 2.7.7b, p. 80, 14-21	97n
<i>Ecl.</i> 2.7.9, p. 86, 17-87, 13	75n; 77n
<i>Ecl.</i> 2.7.9b, p. 88, 1-6	74n; 102n
<i>Ecl.</i> 2.7.10, p. 88, 8	111n
<i>Ecl.</i> 2.7.10e, p. 93, 1-13	109n
<i>Ecl.</i> 2.7.11g, p. 99, 3-100, 6	107n
<i>Ecl.</i> 2.7.11m, p. 112, 2-4	64n

Stoicorum Veterum Fragmenta (=SVF)

(von Arnim)

I 58	56n
I 61	61n
I 67	64n
I 90	27n
I 109	14n
I 140	27n
I 179	93n; 97n
I 205	111n; 115n
I 206	111n

I 216	107n
I 566	107n
I 625	64n
II 36	55n
II 52	56n
II 53	64n
II 55	55n
II 56	56n; 57n
II 63	58n
II 65	64n
II 83	66n; 78n; 79n
II 87	59n; 70n
II 88	59n
II 105	67
II 135	79n; 80n
II 187	57n
II 223	80n
II 441	29n
II 443	28n
II 449	154n
II 460	29n
II 473	67n; 135n
II 774	13n; 14n; 26n
II 776	83n
II 785	29n
II 796	29n
II 810	14n
II 811	13n
II 826	55n
II 827	14n
II 828	33n
II 831	80n
II 835	79n
II 836	33n
II 837	33n; 80n
II 838	33n
II 839	33n
II 841	79n; 89n
II 879	59n; 87n
II 884	14n
II 885	12n
II 947	61n
II 974	63n; 76n
II 980	76n

II 993	60n
II 1198	83n
III 4	81n; 99n
III 49	49n
III 69	67
III 72	70
III 117	49n
III 118	97n
III 119	97n
III 122	97n
III 133	97n
III 154	49n
III 169	75n; 77n
III 171	74n; 102n
III 177	76n
III 178	80n; 81n; 96n
III 179	96n
III 188	70n; 80n
III 228	84n
III 378	111n
III 380	111n
III 400	49n
III 412	111n
III 422	109n
III 431	91n
III 438	91n; 94n
III 439	126n
III 456	111n
III 462	116n; 132n
III 548	64n
III 657	105n
III 658	105n

Tatianus

adv. Graec. 3.1-2 14n

Vergilius

georg. 4.212-13 35

Lexis Supplementi | Supplements

1. Deriu, Morena (2020). *Nēsoi. L'immaginario insulare nell'Odissea*. Studi di Letteratura Greca e Latina | Lexis Studies in Greek and Latin Literature 1.
2. Burden-Strevens, Christopher; Madsen, Jesper Majbom; Pistellato, Antonio (eds) (2020). *Cassius Dio and the Principate*. Studi di Letteratura Greca e Latina | Lexis Studies in Greek and Latin Literature 2.
3. Martínez Fernández, Iker (2021). *El ejemplo y su antagonista. Arquitectura de la 'imitatio' en la filosofía de Cicerón*. Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 1.
4. Andò, Valeria (2021). *Euripide: Ifigenia in Aulide. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*. Fonti, testi e commenti | Lexis Sources, Texts and Commentaries 1.
5. Cattanei, Elisabetta; Maso, Stefano (a cura di) (2021). *Paradeigmata voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà*. Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 2.
6. Acciarino, Damiano (2022). *Atlas of Renaissance Antiquarianism*. Studi di Letteratura Greca e Latina | Lexis Studies in Greek and Latin Literature 3.
7. Magnaldi, Giuseppina (2022). *Illuminare i testi. La parola-segno nelle tradizioni manoscritte di prosatori latini*. Studi di Letteratura Greca e Latina | Lexis Studies in Greek and Latin Literature 4.
8. Angioni, Maria Cecilia (2022). *L'“Oresteia” di Eschilo nelle parole di Pier Paolo Pasolini*. Studi di Letteratura Greca e Latina | Lexis Studies in Greek and Latin Literature 5.

Shiro Echo is a recyclable, biodegradable, FSC™ certified paper. It is produced with 100% renewable green energy and zero emissions thanks to the neutralisation of the unavoidable residual CO².



RECYCLABLE



BIODEGRADABLE



100%
RECYCLED
FIBRES



ECF
ELEMENTAL
CHLORINE
FREE



FREE
ACID



94/62
EC
HEAVY METAL
COMPLIANT



REACH
COMPLIANT



MISTO
Green
As first option in
market responsible
FSC® C179262

Verified Emission Reductions
(carbon credits) certified to:

Gold Standard

La questione dell'anima rappresenta il *cuore* pulsante del pensiero di Seneca in quanto essa costituisce il punto di partenza imprescindibile per l'indagine di numerosi altri aspetti della filosofia dello stesso autore. Nel corso della sua opera, il filosofo tratteggia una nozione di anima la cui ricchezza filosofica è efficacemente restituita da un prospettico gioco di luci e ombre adatto a farci apprezzare a pieno la 'tridimensionalità' di un concetto che ci sembra quasi di poter afferrare con la mano. Si delinea, agli occhi del lettore, un quadro complesso, filosoficamente pregnante, una concezione di anima profondamente in linea con i principi della scuola stoica e, allo stesso tempo, intimamente senecana.

Melania Cassan è dottoressa di ricerca in filosofia presso l'Università Ca' Foscari Venezia, dove attualmente ricopre il ruolo di cultrice della materia, e l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Alla psicologia e all'etica stoiche ha dedicato alcuni articoli, concentrandosi, in particolare, sulla questione della *voluntas* e degli *affectus* in Seneca, con riferimento anche alla produzione tragica dello Stoico romano.



Università
Ca'Foscari
Venezia